ORIZZONTI

a cura della Pontificia Facoltà
di Scienze dell'Educazione "Auxilium" di Roma

7.

ENRICA ROSANNA - PINA DEL CORE (a cura)

CAMMINI FORMATIVI
PER UNA PROFEZIA DELLA VITA RELIGIOSA FEMMINILE

a cura di
Enrica ROSANNA e Pina DEL CORE

CAMMINI FORMATIVI
PER UNA PROFEZIA
DELLA VITA RELIGIOSA FEMMINILE

LAS - ROMA

Alle nostre mamme
Giannina ed Elena
con infinita gratitudine

Imprimatur
Dal Vicariato di Roma, 28-12-1995
Sac. Luigi Moretti, Segretario Generale

© Gennaio 1996 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
ISBN 88-213-0318-7

Fotocomposizione: LAS o *Stampa:* Tip. Abilgraf - Via Pietro Ottoboni 11 - Roma

PRESENTAZIONE

Il volume conclude la serie delle pubblicazioni che raccolgono gli interventi più significativi proposti al Corso per maestre delle novizie organizzato dall'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, a Roma, dal 1° settembre al 7 novembre 1993.

I due precedenti volumi hanno trattato i seguenti temi: Un progetto di vita per l'educazione della donna. Contributi sull'identità educativa delle Figlie di Maria Ausiliatrice *(a cura di Piera* CAVAGLIÀ *e Pina* DEL CORE*) e* La Maestra delle novizie di fronte alle nuove istanze formative. Approccio interdisciplinare ad un'identità complessa *(a cura di Enrica* ROSANNA *e Giuseppina* NIRO*).*

Con la presente pubblicazione, dal titolo: Cammini formativi per una profezia della vita religiosa femminile, *si fa un passo ulteriore nello studio dei problemi della formazione e si affronta il tema dei cammini formativi da intraprendere perché la vita religiosa realizzi la profezia di cui è segno.*

Abbiamo voluto concludere il volume con un bilancio sul cammino che la vita religiosa ha percorso in Europa. Un bilancio aperto, che, mentre presenta la fecondità di un percorso ormai concluso, fa intravedere gli orizzonti verso cui la vita religiosa è incamminata: la comunione con i laici, l'opzione preferenziale per i poveri, l'inculturazione, i nuovi areopaghi della missione (la politica, il mondo del lavoro, la comunicazione, l'ecologia), l'ecumenismo, il dialogo inter-religioso, la missio ad gentes*, l'attenzione al mondo giovanile.*

Essere "in frontiera" oggi comporta necessariamente l'apertura su questi orizzonti. Lo sanno bene gli Istituti religiosi che hanno affrontato la sfida del rinnovamento in questi anni; lo sanno i religiosi e le religiose che nella fedeltà creativa al carisma delle proprie origini spendono quotidie *la vita per un amore più grande.*

Ci auguriamo che i contenuti di questo volume possano contribuire a rinvigorire questo amore e a operare quel salto di qualità che è richiesto per continuare coraggiosamente il cammino intrapreso.

Roma, 8 dicembre 1995

ENRICA ROSANNA
Preside della Pontifica Facoltà
di Scienze dell'Educazione "Auxilium"

SOMMARIO

Sigle e abbreviazioni 9

Introduzione (Pina DEL CORE)..... 11

Parte prima

DISCERNIMENTO
E ACCOMPAGNAMENTO VOCAZIONALE

DE PIERI Severino, *Il discernimento vocazionale. Criteri di idoneità e controindicazioni* 21

RUIZ-SALVADOR Federico, *L'accompagnamento vocazionale nel processo formativo. Aspetti teologico-spirituali*..... 37

STEVANI Milena, *Il processo di accompagnamento vocazionale. Linee di riflessione dal punto di vista psicologico*..... 61

STICKLER Gertrud, *Atteggiamenti psicologici della maestra e maturazione dell'autonomia delle novizie*..... 103

ROGGIA Giuseppe, *L'accompagnamento vocazionale visto da un formatore. Aspetti pedagogici* 133

Parte seconda

I VOTI RELIGIOSI
COME SEQUELA PERSONALE E RADICALE DI GESÙ

CABRA Piergiordano, *I voti religiosi di fronte alle sfide della cultura contemporanea*..... 147

FARINA Marcella, *I consigli evangelici. Annotazioni teologiche al femminile* 165

DEL CORE Pina, *I voti religiosi per un cammino di libertà. Aspetti psicologici* 209

COLOMBO Giovanni, *Voti religiosi e prospettiva morale. Orientamenti per una formazione morale integrale* 257

Parte terza

SENTIERI FORMATIVI PER UNA FEDELTÀ NUOVA

AMATO Angelo, *La preghiera, via privilegiata per dare unità e profondità alla vita* 267

MCPAKE Georgina, *La formazione alla missione in una prospettiva di unità di vita* 287

ROVIRA José, *La fedeltà nella vita religiosa oggi* 297

ROSANNA Enrica, *L'evoluzione della vita religiosa in Europa. Bilancio di un cammino* 331

Indice 349

SIGLE E ABBREVIAZIONI

CEI	Conferenza Episcopale Italiana
CG	*Atti del Capitolo Generale - Salesiani di Don Bosco*
Costituzioni	*Costituzioni e regolamenti dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice* (1982)
ET	*Evangelica testificatio*
FMA	Figlia di Maria Ausiliatrice
GD	*Gaudete in Domino*
GS	*Gaudium et spes*
IL	*Instrumentum laboris*
Lettere	POSADA María Esther - COSTA Anna - CAVAGLIÀ Piera, *La sapienza della vita. Lettere di Maria Domenica Mazzarello*, Torino, SEI 1994.
LG	*Lumen gentium*
MD	*Mulieris dignitatem*
MR	*Mutuae relationes*
OT	*Optatum totius*
PC	*Perfectae caritatis*
PDV	*Pastores dabo vobis*
PI	*Potissimum institutioni. Direttive sulla formazione negli Istituti religiosi* (1990)
SDB	Salesiani di Don Bosco
USG	Unione Superiori Generali
USMI	Unione Superiore Maggiori d'Italia

INTRODUZIONE

Pina DEL CORE

Quali cammini formativi per le giovani, futuro e profezia della vita religiosa femminile del domani? Quali linee formative privilegiare nella formazione perché sia sempre più rispondente alle istanze culturali e personali delle giovani di oggi? Come mediare i contenuti che sono quelli di sempre, ma che vanno ricompresi alla luce delle sfide poste dal contesto socio-culturale attuale?

Sono questi i principali interrogativi tra i più ricorrenti, che soggiacciono ai temi trattati in questo volume. Gli autori affrontano con coraggio ed equilibrio questioni attualissime e complesse, quali il discernimento vocazionale, l'accompagnamento formativo, i voti religiosi, la formazione alla preghiera e alla missione, la fedeltà nella vita religiosa.

La formazione delle giovani che chiedono di entrare nella vita consacrata è diventata sempre più oggetto di grande interesse e di preoccupazione per la Chiesa e per coloro che hanno la responsabilità di accettare e accompagnare le nuove leve. Nell'attuale contesto culturale, segnato da una profonda "crisi vocazionale", la formazione si trova ad una svolta significativa. Ciò è ampiamente confermato dal recente Sinodo su: *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo*, che ha posto al centro della sua attenzione le problematiche formative, quasi a dimostrare che ci troviamo di fronte a un'emergenza che merita la dovuta considerazione. Si tratta evidentemente di una preoccupazione di carattere "preventivo", perché guarda alle giovani già prima di entrare nella famiglia religiosa, mediante un'attenta operazione di discernimento, nel tempo di preparazione al noviziato e nell'atto di realizzare la vera e propria iniziazione alla vita consacrata.

Di fronte al disagio formativo, peraltro abbastanza diffuso, che investe non soltanto i contenuti e i metodi della formazione, ma tocca da

vicino formandi e formatori, è quanto mai opportuno offrire delle riflessioni chiarificatrici che aiutino a coniugare la componente pedagogica e situazionale delle giovani di oggi con le esigenze dottrinali e formative. Del resto l'incertezza e la frammentarietà che colpiscono le nuove generazioni coinvolgono anche l'identità della religiosa e l'identità stessa della vita consacrata. In questa prospettiva si impone un ripensamento globale della formazione, perché sia capace di gestire le immense possibilità – con i relativi rischi – di una identità religiosa in situazione di cambiamento e di transizione. Solo così la vita consacrata potrà trovare un nuovo modo di inculturarsi nell'oggi e di proiettarsi nel futuro. Bisogna perciò ripensare il cammino formativo, nei suoi contenuti e nelle sue metodologie, perché sia in sintonia con le tappe evolutive di crescita della persona, ma anche con le trasformazioni e gli sviluppi del contesto sociale, culturale ed ecclesiale.

Con il presente lavoro si vuole offrire alle formatrici degli stimoli per ripensare la realtà formativa, ma soprattutto per riflettere su se stesse e sulle modalità con cui interagiscono con le giovani, al fine di creare i presupposti di una formazione più robusta e significativa. Questo testo, senza pretendere di essere esaustivo o di suggerire ricette impossibili, può essere uno strumento utile per quanti/e lavorano, o si preparano a farlo, in un campo che ha più futuro che passato, può stimolare interrogativi e nuove piste da sviluppare con creatività e coraggio.

Il volume, nella sua triplice articolazione, raccoglie delle tematiche formative tra quelle più significative ed attuali nel contesto odierno per un cammino di formazione rispettoso e più attento alle esigenze di inculturazione della vita religiosa nel mondo di oggi.

Nella **prima parte** troviamo una serie di interessanti apporti sul *discernimento* e l'*accompagnamento vocazionale*. Nel dialogo tra scienze umane e teologiche si giunge ad una visione abbastanza completa di ciò che significa formare le giovani oggi, senza operare tagli inadeguati e ingiusti di risorse, qualità e possibilità, ma senza neppure ignorare le fragilità e le ambivalenze presenti nelle giovani che si accostano alla vita consacrata.

Nel primo capitolo Severino De Pieri affronta il tema del *discernimento vocazionale* che risulta particolarmente problematico e delicato nell'attuale contesto formativo. La necessità di un discernimento più accurato, eventualmente coadiuvato da interventi specialistici, non si può disattendere di fronte alla fragilità psicologica dei giovani di oggi e al fenomeno sempre più frequente di situazioni problematiche anche

nella vita religiosa. Quali sono i criteri e le condizioni per discernere l'autenticità della vocazione dei candidati, quali le disposizioni e le attitudini, quali ancora le controindicazioni o i criteri negativi? L'autore puntualizza con molta chiarezza i criteri di idoneità con una particolare attenzione alle situazioni problematiche e alle condizioni familiari che spesso possono costituire delle vere e proprie controindicazioni.

L'*accompagnamento vocazionale*, tra le priorità più urgenti in campo formativo, viene affrontato in maniera volutamente ampia e mediante un confronto interdisciplinare. Il primo contributo di Federico RUIZ-SALVADOR offre dei solidi punti di riferimento dal punto di vista della teologia spirituale per la comprensione della natura e del significato dell'accompagnamento vocazionale. Nell'àmbito dell'esperienza complessa della vita religiosa, Ruiz presenta alcune tematiche che fanno da sfondo per la realizzazione di un accompagnamento che sia in vista della trasmissione e mediazione del carisma. In tal senso sottolinea gli aspetti dinamici della crescita spirituale in una prospettiva di spiritualità integrale, le sue tappe, la mistagogia con i suoi elementi strutturali (il mistero, il soggetto, il maestro, l'esperienza spirituale) e infine le caratteristiche del maestro spirituale. L'accompagnamento spirituale della maestra delle novizie si colloca nel contesto di una iniziazione alla trascendenza, all'ascesi, all'acquisizione delle virtù. Esso richiede perciò qualità e atteggiamenti particolari, tali da consentire alle formande di crescere e di rimanere "in stato di cammino" anche al di là dell'arco della formazione iniziale.

Il secondo apporto di Milena STEVANI colloca il discorso sull'*accompagnamento vocazionale* nel contesto di un cammino che anche nella vita religiosa è contrassegnato da sviluppo, cambiamento, possibilità e rischi. Le linee di riflessione dal punto di vista psicologico che l'autrice propone evidenziano il tipo di accompagnamento della maestra delle novizie, un accompagnamento che ha la funzione di chiarificazione, confronto, programmazione verifica. Il taglio del discorso è di carattere psicopedagogico e fa continuo riferimento alla situazione delle giovani di oggi. Sono molteplici e preziosi i suggerimenti offerti alle formatrici perché sappiano scorgere quali linee formative privilegiare nel processo di crescita vocazionale. Gli àmbiti maggiormente sottolineati dall'autrice riguardano la maturazione dell'autonomia personale e del senso di appartenenza.

Sotto il profilo psicologico troviamo ancora un contributo di Gertrud STICKLER dal titolo: *Atteggiamenti psicologici della maestra e maturazione dell'autonomia delle novizie*, in cui affronta l'argomento del-

l'accompagnamento vocazionale da un'angolatura tutta particolare. Ponendosi dalla parte della maestra di noviziato l'autrice individua gli atteggiamenti, le dinamiche di personalità e la loro incidenza nella crescita in autonomia delle novizie. Mette in evidenza le dinamiche relazionali o transferenziali che si possono verificare nel rapporto maestra-novizia e focalizza l'attenzione soprattutto su alcuni principi psicologici di animazione della comunità formativa e dell'accompagnamento di gruppo.

Conclude questa prima parte un intervento di Giuseppe ROGGIA che, mediante una riflessione di carattere esperienziale, raccoglie delle interessanti stimolazioni, frutto di sintesi personale a partire dalla propria esperienza di maestro dei novizi. Egli ripropone alcuni interrogativi abbastanza inquietanti su cosa vuol dire essere formatore oggi, quali sfide e quali risvolti sulla propria persona di formatore. Si tratta di annotazioni pedagogiche contestualizzate in un gruppo concreto di novizi che sperimenta la fatica e la gioia di crescere nella decisione vocazionale per Cristo. Le linee di cammino indicate focalizzano soprattutto l'accompagnamento di gruppo.

Nella **seconda parte** del volume viene affrontata la tematica dei *voti religiosi* nel tentativo di una ricomprensione del loro significato alla luce delle nuove sfide poste dalla cultura contemporanea. L'intento è di offrire alle formatrici contenuti e indicazioni formative che facilitino il compito di trasmissione e di interiorizzazione dei consigli evangelici, ponendo corrette premesse teologiche, pedagogiche, psicologiche e morali in un àmbito quanto mai difficile per l'approccio formativo.

Le diverse sfaccettature della problematica dei voti sono precedute dalla relazione di Piergiordano CABRA dal titolo: *I voti religiosi di fronte alle sfide della cultura contemporanea*. Partendo dai fatti, l'autore evidenzia i rilevanti cambiamenti che si sono verificati in questi ultimi anni nelle nostre società e la loro implicanza nel modo di intendere e di vivere i voti religiosi. Il permissivismo, l'economicismo e la libertà a oltranza costituiscono le tre importanti sfide poste alla vita religiosa dalla cultura contemporanea e che trovano nella castità, povertà e obbedienza i correttivi più significativi ed efficaci. Ciò è possibile se si realizza la dimensione comunitaria ed apostolica dei consigli evangelici, nel superamento di quella visione individualistica ed intimistica finora proposta nel cammino di formazione delle generazioni del passato.

Dal punto di vista teologico segue il capitolo di Marcella FARINA: *I consigli evangelici. Annotazioni teologiche al femminile*. Senza la

pretesa di voler fare una trattazione teologica sistematica e organica, presenta alcune interessanti annotazioni teologiche al femminile che, pur offrendo dei validi punti di riferimento, tuttavia stimolano il lettore a proseguire la riflessione. Lo studio è strutturato in quattro momenti: la consacrazione come abbandono in Dio e prossimità evangelica; la castità come mistica sponsale; la povertà come profezia della ricchezza di Dio; l'obbedienza come libertà teologale e solidale. I temi sono continuamente raffrontati alle più attuali e mature istanze della nuova autocoscienza femminile, corredate da esperienze ed esemplificazioni significative. Molto interessante è la lettura salesiana dei consigli evangelici alla luce della tradizione spirituale dell'Istituto, delle indicazioni di don Bosco, di Madre Mazzarello e delle attuali Costituzioni.

Gli aspetti psicologici dei voti religiosi sono presentati da Pina DEL CORE, in uno studio che vede la realtà dei voti come una via privilegiata di crescita e di liberazione interiore. A partire da una visione unitaria della vocazione, l'autrice esamina i singoli voti evidenziandone le implicanze psicologiche, le condizioni e le difficoltà che la persona incontra nel viverli e proponendo, a modo di itinerario formativo, una serie di movimenti o passaggi da compiere per vivere in pienezza di umanità la sua vocazione trascendente. I tre voti sono riletti nell'ottica di un cammino di libertà sottolineandone la dimensione personalistica e soprattutto quella relazionale. La castità viene messa in rapporto alla maturazione affettiva e relazionale, la povertà è vista come un nuovo modo di accostarsi alla realtà (cose, altri, Dio) e l'obbedienza come una scuola di maturazione nella libertà.

Un altro contributo dal punto di vista teologico viene offerto da Giovanni COLOMBO che privilegia l'aspetto morale. Egli colloca il discorso sui voti religiosi nel quadro del rinnovamento della morale a partire dalle nuove evidenze etiche, quali la centralità della persona, il primato della coscienza, la riscoperta della corporeità e sessualità, la solidarietà con la storia degli uomini, la ricchezza di audacia creativa e profetica. Di fronte allo sforzo di ricomprensione dei voti e dei suoi impegni caratteristici, l'autore individua alcune piste di formazione morale che privilegiano l'educazione all'amore, all'uso dei beni e alla solidarietà e condivisione, alla disponibilità nei confronti del progetto di Dio.

Nella **terza parte** del volume vengono presi in considerazione alcuni dei *percorsi formativi* più urgenti in vista di una formazione integrale ed esigente. Gli ambiti scelti, *preghiera e missione*, sono essenziali e di importanza vitale perché la vita religiosa sappia in futuro far fronte

alle sfide della spiritualità e dell'inculturazione.

In questa linea si muove il contributo di Angelo AMATO che focalizza la riflessione sulla *preghiera come via privilegiata per dare profondità e unità alla vita*. Egli presenta prima di tutto la preghiera di Gesù e considera la preghiera dei consacrati come una realtà di vita che prolunga quella di Gesù. Una formazione alla preghiera, dunque, dovrebbe privilegiare questa comunione e concentrazione su Dio, unico bene, ed esprimersi nel linguaggio eucaristico per divenire pace e condivisione con i fratelli, ma si nutre di un esercizio quotidiano di meditazione, di preghiera della mente e del cuore.

Segue poi un capitolo sulla *formazione alla missione* di Georgina MCPAKE che offre degli interessanti spunti di lettura della dimensione apostolica della vocazione vista in una prospettiva di unità di vita. La preghiera e la contemplazione, anima della vita consacrata, non vanno vissute in parallelo o addirittura separate dalla missione. L'autrice, a partire dalla sua ampia esperienza di vita, parla di una spiritualità per la missione che investe tutta la vita nelle sue diverse dimensioni ed attività (preghiera, modo di vivere i voti, vita comunitaria, servizio di autorità, rapporto educativo con i giovani...).

Un'attenzione particolare, a monte di ogni approccio formativo, va data al *tema della fedeltà*. In un tempo di precarietà e di frammentarietà culturale ed educativa ben venga una formazione alla fedeltà che non si improvvisa, ma che si compie attraverso un cammino lungo e faticoso, condotto a diversi livelli, non soltanto su un terreno di costruzione della personalità, ma di trasformazione della struttura, sia essa sociale che formativa.

È particolarmente interessante in proposito il capitolo di José ROVIRA sulla *fedeltà nella vita religiosa*. L'autore, partendo dalla constatazione di fatto della difficoltà ad impegnarsi e ad essere fedeli da parte dei giovani, offre una riflessione sulle possibilità e sul significato antropologico dell'impegno definitivo. Libertà e impegno, elementi essenziali dell'uomo di ogni tempo, oggi sono continuamente minacciati da correnti di pensiero, mentalità e atteggiamenti che rendono sempre più difficile la fedeltà e la definitività. L'autore fa una lucida disamina dei motivi e delle cause di questo fenomeno e ne indica le possibili vie di soluzione nell'impegno per Dio e per il Regno e di fronte alla comunità. Come comportarsi dunque di fronte a coloro che abbandonano la vita religiosa o che si trovano in situazioni di crisi? Le indicazioni presentate coniugano in maniera equilibrata la responsabilità della persona, ma anche della comunità e aprono ad una diversa interpretazione

della crisi, invitando comunque alla misericordia e alla speranza.

A conclusione dell'intero volume troviamo un articolo di Enrica ROSANNA che presenta, in una sintesi chiara e convincente, le linee di evoluzione della vita religiosa in Europa, con una particolare attenzione alla vita religiosa femminile. Il cammino, così come è interpretato dall'autrice, appare segnato da forti spinte innovative all'interno della vita religiosa nell'intento di "ritornare alla verità di se stessa" mediante la riscoperta della sua identità nella storia, nell'impegno di trovare nuove strade per gestire la complessità e riaffermare la forza profetica e spirituale insita nella sua natura e missione. Il bilancio fatto si presenta oltremodo interessante e non si ferma al dato attuale, ma si proietta nel futuro offrendo delle chiare indicazioni di cammino ulteriore da fare. Gli ambiti privilegiati sono la formazione, la vita comunitaria, il servizio di autorità, l'inculturazione, la collaborazione con i laici.

Il testo si presenta particolarmente ricco di stimolazioni e di indicazioni per quanti/e sono impegnati/e nel delicato compito della formazione, ma anche per tutti coloro che, pur non essendo coinvolti direttamente, sono chiamati a vivere la responsabilità del futuro della vita consacrata in vista di una nuova stagione di fedeltà.

La formazione delle giovani che bussano alle porte della vita consacrata – così come emerge dai contenuti di questo libro – risulta ancora una volta *una sfida e un rischio*. In tal senso occorre un "coraggio nuovo" per operare un indispensabile "salto di qualità", affinché i tracciati percorsi e segnalati dal Concilio Vaticano II e riproposti energicamente dal recente Sinodo non siano abbandonati; anzi, vinta ogni resistenza o tentazione di ristagno e di ritorno al passato, occorre guardare al futuro risvegliando e organizzando meglio le immense risorse di "progettualità" ampiamente presenti, come esigenza di una fedeltà progressiva in cammino.

Parte Prima

DISCERNIMENTO E ACCOMPAGNAMENTO VOCAZIONALE

IL DISCERNIMENTO VOCAZIONALE
Criteri di idoneità e controindicazioni

Severino DE PIERI

Nell'orientamento vocazionale, per aiutare chi si sente chiamato e si interroga e desidera conoscere ciò che Dio si attende da lui, cerchiamo di individuare i criteri che permettono di discernere tale chiamata e garantiscono l'idoneità richiesta. Ciò presuppone ed esige, accanto alla grazia, anche l'apporto delle scienze umane che contribuiscono a favorire il risveglio, il riconoscimento e lo sviluppo del "germe" vocazionale.

Si parla a questo proposito di un duplice discernimento: da parte del soggetto a livello della sua coscienza, da parte della Chiesa che, per certi ministeri e vocazioni specifiche, suppone l'esame delle motivazioni, delle attitudini e, più profondamente, il riconoscimento della mozione interiore dello Spirito.

1. Il discernimento vocazionale da parte del soggetto, primo e principale protagonista[1]

Per scoprire la volontà di Dio e rispondere pienamente con libertà alla sua chiamata è necessario percorrere un *itinerario di discernimento* che comprende diverse tappe.

a) La prima risposta, quella fondamentale, è riconoscere che la volontà di Dio è la vita. Il primo "sì" che noi possiamo dire a Dio è dire sì alla vita. Dire che Dio ci vuole a sua immagine è dire che ci vuole crea-

[1] Per questa prima parte si veda DE PIERI S., *Vocazione*, in *Dizionario di Pastorale Giovanile,* Leumann (Torino), Elle Di Ci 1989, 1132-1144.

tori e liberi, capaci di donazione nell'amore. Ciò che Dio attende da ciascuno di noi è anzitutto che si sia pienamente, il più originalmente possibile, uomo o donna, creatori di vita e di amore a sua immagine.

Affermare questo è dire equivalentemente che il primo luogo di discernimento della volontà di Dio è il nostro essere profondo, col suo desiderio e le sue virtualità. La psicologia conferma questo punto di vista: c'è il rischio – in caso di errato discernimento – di costruire una vocazione su una struttura fragile e inconsistente di personalità, che non è in grado di portare a compimento il dono di Dio.

b) È opportuno in secondo luogo assumere informazioni e chiedere anche consiglio a persone competenti e di fiducia: occorre infatti grande capacità di ascolto e di riflessione per non commettere errori nelle decisioni che riguardano la direzione fondamentale dell'esistenza. L'analisi della propria esperienza presente e passata, compresi gli errori e gli insuccessi, fatta alla luce di criteri obiettivi di valutazione, consente di rettificare l'indirizzo intrapreso, traendo motivazione ed energie per obiettivi ulteriori di ripresa e di progresso.

c) Bisogna infine essere in ascolto, oltre che del proprio io, anche delle invocazioni e delle provocazioni che provengono dalla realtà circostante che ci interpella, specialmente attraverso le situazioni di sofferenza e di bisogno. Gli appelli lanciati da chi è oppresso, emarginato, sofferente, disperato, rappresentano sovente una sorgente da cui scaturiscono vocazioni che hanno il timbro del sublime e dell'eroico. In questa prospettiva, da una attenta lettura dei "segni dei tempi", provengono segnali e stimoli per scoprire la volontà di Dio su di sé.

Ecco al riguardo varie situazioni che segnano nel concreto il dialogo vitale e profondo tra Dio che chiama e la persona che risponde.

A volte progetto personale e piano di Dio sembrano coincidere: in questo caso basta la rettitudine di intenzione, ispirando la propria vita su quella che appare abbastanza linearmente come volontà di Dio.

In certi casi sorge un vero e proprio conflitto tra le aspirazioni e gli impulsi personali e ciò che viene con chiarezza percepito come disegno di Dio su di sé.

In altri casi Dio stesso si permette di "attraversare" in maniera brusca e inattesa il corso dell'esistenza, imprimendovi una direzione del tutto diversa. Ciò accade sovente in caso di malattie, disgrazie, calamità naturali, crisi sociali, situazioni di bisogno, e in tutti i casi in cui Dio richiede, attraverso una "conversione", un cambio di vita.

L'approdo di questo itinerario conduce alla consapevolezza di esse-

re chiamati personalmente da Dio, con una risonanza emotiva e affettiva interiore che viene percepita in modo unico e irrepetibile.

2. Il discernimento da parte della comunità e della Chiesa

Accanto al discernimento da parte del soggetto, l'esperienza della Chiesa richiede, per le vocazioni specifiche, un discernimento "oggettivo" a cura di coloro che ne hanno di volta in volta la responsabilità. Il discernimento oggettivo verte sostanzialmente su tre aspetti:

– il riconoscimento del movimento interiore dello Spirito nell'intimo di una chiamata personale (in tal caso legittimando il discernimento già compiuto dal soggetto che si sente chiamato per questa o quella vocazione);

– la valutazione della "retta intenzione" attraverso l'esame delle motivazioni, onde evitare illusioni o distorsioni pericolose;

– l'accertamento delle attitudini richieste per svolgere un determinato ministero o affrontare un particolare stato di vita (sacerdozio, vita religiosa, laicità consacrata, ecc.).

3. Il discernimento delle motivazioni

In riferimento alla specificità e destinazione di alcune particolari vocazioni, quelle cioè al sacerdozio e alla vita religiosa, si impongono alcuni criteri di idoneità e di maturazione, che vanno inquadrati in una più ampia prospettiva di "discernimento".

Nell'intento di cogliere gli indizi positivi per un tale tipo di chiamata particolare e anche nell'intento di individuare elementi negativi (o "controindicazioni") si è da sempre attuato nella Chiesa uno sforzo di chiarificazione e di discernimento, che ha fatto sintesi, da un lato, delle indicazioni provenienti da criteri di idoneità ecclesiale e, dall'altro, degli apporti recati anche dalla saggezza e dalla scienza umana per gli aspetti di reciproco dominio e competenza.

Si può anzi dire che il dialogo tra teologia e scienze umane ha trovato un fecondo campo di applicazione e confronto soprattutto nei riguardi del "discernimento dei criteri di idoneità" delle vocazioni al sacerdozio e alla vita religiosa. In particolare, l'apporto più consistente recato dalle scienze umane si è rivelato utile nell'analisi delle motivazioni vocazionali e nell'indicazione di accurate metodologie di svilup-

po, maturazione e adattamento vocazionale.

Retta intenzione e motivazione autentica sono requisiti essenziali: essi richiedono che il soggetto chiamato disponga di un sufficiente grado di libertà e di equilibrio psicologico. Per tale ragione, oltre all'animatore vocazionale, all'educatore e al responsabile religioso, anche lo psicologo viene talora chiamato a dare il proprio contributo per descrivere i dinamismi della personalità, pronosticare una linea di sviluppo in caso si tratti di immaturità o dubbio equilibrio e indicare eventualmente opportuni interventi psicoterapeutici.

In pratica, riferendosi ai criteri di accettazione dei candidati al sacerdozio e alla vita religiosa, i responsabili devono attenersi alle norme del Magistero ecclesiale che suggeriscono di non accogliere i soggetti che presentano determinati disturbi psichici o che sono animati da motivazioni chiaramente inautentiche.

La prima e più importante garanzia di motivazione autentica proviene dalla valutazione di una personalità profondamente sana, dotata di un certo grado di equilibrio psichico, esente perciò da gravi incongruenze o conflittualità nei dinamismi costitutivi dello psichismo, imperniata essenzialmente su tratti positivi di autonomia e autofiducia, con orientamento chiaramente "allocentrico", cioè oblativo e religioso. In altri termini, non deve risultare una dissonanza insuperabile tra aspetti inconsci e aspetti coscienti dei moventi vocazionali, che vanno perciò colti più nella vita del soggetto che nelle sue affermazioni verbali.

L'esame condotto sulla motivazione perviene alla constatazione o meno della "consistenza" vocazionale, che si ha quando la persona è motivata da bisogni che si trovano in armonia con i valori oggettivi e con gli atteggiamenti vocazionali.

La persona chiamata che ha raggiunto un buon livello di consistenza vocazionale dispone abitualmente di serenità interiore (con esclusione cioè di ansia "nevrotica", mentre è normale l'ansia "esistenziale"), sicurezza psicologica sufficiente (con esclusione di stati cronici di indecisione e di incertezza) e capacità di instaurare rapporti interpersonali soddisfacenti per sé e fruttuosi per gli altri (con esclusione di "difese" strutturate o di "proiezioni" aggressive sempre in agguato).

4. Criteri di idoneità: disposizioni e attitudini

Una vocazione ecclesiale specifica richiede un supporto attitudinale che deve essere valutato in base a determinati criteri. La riflessione dottrinale, le conclusioni delle scienze umane e l'esperienza secolare della Chiesa hanno in proposito individuato, oltre al discernimento delle motivazioni, una duplice serie di criteri così ripartiti:

– criteri negativi o "controindicazioni" di indole giuridica o prudenziale;

– criteri positivi, nel senso che la loro presenza è esplicitamente richiesta per l'affidabilità del discernimento vocazionale.

In genere, le *controindicazioni* più comuni e più gravi si riferiscono:

– alla base familiare delle disposizioni e delle attitudini (tare familiari o gravi turbe del clima affettivo di base);

– alla carenza di equilibrio psichico (gravi disturbi nella struttura e nella dinamica della personalità);

– alla carenza di attitudine alla "vita comunitaria", intesa come incapacità costituzionale dell'individuo a vivere come membro di una comunità e a integrarsi con gli altri in quanto diversi da sé;

– all'incapacità seriamente dimostrata di integrarsi attivamente in situazioni nuove e di affrontare una realtà in continua evoluzione.

Recentemente, la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica ha indicato le condizioni per l'ammissione dei candidati al noviziato. Riportiamo il testo:

«Questa ammissione comporta condizioni che vengono fissate dal diritto generale, e il diritto proprio può aggiungerne altre. I punti messi in risalto sono i seguenti:

– il grado di maturità umana e cristiana richiesto perché si possa iniziare il noviziato senza dover retrocedere al livello di un corso di formazione generale di base o di un semplice catecumenato. Accade, infatti, che i candidati che si presentano non abbiano tutti compiuto la loro iniziazione cristiana (sacramentale, dottrinale e morale) e manchino di alcuni elementi di una vita cristiana ordinaria;

– la cultura generale di base, che deve corrispondere a quella che generalmente ci si attende da un giovane che ha ultimato la preparazione scolastica normale nel suo paese. Soprattutto, bisogna che i futuri novizi pratichino con facilità la lingua in uso durante il noviziato. Trattandosi della cultura di base, converrà tuttavia tener conto della situazione di certi paesi o ambienti sociali dove il tasso di scolarizzazione è

relativamente basso e dove, tuttavia, il Signore chiama dei candidati alla vita religiosa. Bisognerà allora, nel medesimo tempo, essere attenti a promuovere la cultura senza assimilarla ad una cultura straniera. E all'interno della loro propria cultura i candidati e le candidate devono riconoscere la chiamata del Signore e rispondervi in maniera originale;

– l'equilibrio dell'affettività, particolarmente l'equilibrio sessuale, che suppone l'accettazione dell'altro, uomo o donna, nel rispetto della sua differenza. Sarà bene ricorrere ad un esame psicologico, rispettando il diritto di ciascuno a preservare la propria intimità;

– la capacità di vivere in comunità sotto l'autorità dei superiori, in tale istituto. Detta capacità certamente si verificherà meglio nel corso del noviziato, ma la questione si dovrà porre prima. I candidati devono soprattutto sapere che, per donare tutta la propria vita al Signore, esistono altre vie oltre a quella di entrare in un istituto religioso».[2]

Per quanto concerne invece i *criteri di idoneità positiva*, con i rispettivi indici per il discernimento, occorre riferirsi, oltre alle indicazioni del Magistero ecclesiale, anche alle esigenze di ogni vocazione specifica.

A titolo di opportuna precisazione è da ricordare che le "disposizioni" che si devono riscontrare e coltivare sin dall'inizio non sono ancora le "attitudini" sviluppate, da richiedere alla vocazione dell'adulto formato. Inoltre, i casi o le situazioni di immaturità, specialmente se in età ancora giovane, non sono da ritenere alla stregua delle controindicazioni: costituiscono infatti dei segnali prudenziali per intensificare l'opera di discernimento e di formazione. Per l'idoneità vocazionale tali casi devono evolvere in senso chiaramente positivo e consolidato.

5. Controindicazioni e situazioni problematiche

Le "*controindicazioni"* vere e proprie e i casi di immaturità grave e irreversibile costituiscono impedimento dirimente per l'idoneità vocazionale. La ragione è che il soggetto non è in grado di superarsi né di evolvere positivamente.

Le "*situazioni problematiche*" comportano invece delle attenzioni prudenziali nel discernimento e richiedono per lo più un cammino veri-

[2] *Potissimum Institutioni*. *Direttive sulla formazione negli Istituti religiosi*, Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica 1990, 43 (Si citerà *PI*).

ficato di schiarimento e di maturazione.

Seguendo "*Orientamenti e norme*"[3] possiamo indicare in forma discorsiva le più comuni controindicazioni e situazioni problematiche che possono riguardare le giovani che chiedono di intraprendere la vita religiosa salesiana. È un elenco non esaustivo ma indicativo, volto ad esemplificare i criteri e i casi di controindicazione e di non-idoneità.

5.1. *Salute fisica*

Oltre alle malattie vere e proprie, che vanno diagnosticate con un accurato esame medico, possono costituire controindicazione altri disturbi, specialmente se persistenti e indicatori di grave difficoltà a vivere la vita comunitaria e a sostenere gli impegni della vita religiosa salesiana.

Ci riferiamo in particolare a tutta la gamma dei *disturbi psicosomatici* persistenti e difficilmente guaribili, all'*ipocondria*, ossia la tendenza ad avere malattie immaginarie, ma soprattutto ai casi gravi di *anoressia mentale* e di *bulimia* di natura nervosa.

Oggi dobbiamo aggiungere, nella condizione giovanile e in particolari culture, anche la *dipendenza da droghe e alcool*. Non si tratta evidentemente di esperienze, ad esempio, di assunzione sporadica di droghe leggere e di alcool, bensì di vera e propria dipendenza che comporta irreversibilità.

In particolare, per quanto riguarda la dipendenza da droghe pesanti, il fatto che una giovane abbia avuto bisogno di essere aiutata da una comunità per tossicodipendenti, anche se guarita, potrebbe comportare un problema per l'ammissione al noviziato. Infatti, queste esperienze lasciano un segno piuttosto profondo nella personalità, tale da esporre a fragilità e a inconsistenze notevoli, con il rischio di ricadute.

A questo riguardo dobbiamo anche riferirci ai casi di *sieropositività*, oggi abbastanza frequenti a seguito della diffusione mondiale della droga e del rischio AIDS.

È evidente che queste due condizioni costituiscono una chiara controindicazione per la vita religiosa.

C'è poi il problema dell'*handicap*: quello fisico potrebbe talora non comportare controindicazioni, se non vengono intaccate le capacità co-

[3] Cf *Orientamenti e norme per la formazione iniziale della FMA*, Roma 1985. Si veda pure: *Orientamenti e norme per il discernimento vocazionale salesiano*, Roma 1982.

gnitive o creati disturbi alla vita di relazione. È da valutare in ogni caso se l'handicap fisico, anche lieve, può comportare pregiudizio per l'esercizio della missione salesiana tra i giovani. Invece l'handicap psichico costituisce chiaramente una controindicazione.

5.2. *Intelligenza, capacità di riflessione e di giudizio*

In questo àmbito abbiamo anzitutto dei problemi che riguardano il livello intellettivo e culturale richiesto e in secondo luogo la qualità e l'equilibrio dell'intelligenza.

Oggi si è dell'avviso di ammettere al noviziato solo giovani che hanno superato in modo soddisfacente la scuola secondaria superiore nei paesi di riferimento. Se delle giovani non fossero in grado di conseguire un diploma di grado medio, probabilmente non potrebbero affrontare la missione salesiana per l'impegno culturale che essa richiede. E ciò non solo per garantire una giusta e doverosa comprensione dei voti e delle esigenze della vita religiosa, ma soprattutto per leggere i segni dei tempi, disporre di un sufficiente spirito critico, avere la capacità di comprendere i condizionamenti culturali e soprattutto assumersi l'impegno dell'animazione educativa dei giovani di oggi.

Si può ammettere che in alcuni paesi culturalmente meno progrediti possa essere richiesto un livello meno elevato di studi per l'accesso al noviziato. Siamo però del parere che stare in mezzo ai poveri significa soprattutto condividerne la vita e poterli aiutare efficacemente a liberarsi. Occorre dunque avere degli strumenti per raggiungere questi obiettivi che il carisma prevede. È per questo che una FMA, impegnata nell'educazione, deve avere un livello culturale che le permetta di poter esercitare convenientemente la missione educativa.

C'è oggi a questo riguardo un problema di valorizzazione delle doti intellettive. Il nostro tempo non è molto favorevole per lo studio e questo sintomo sta interessando anche i candidati alla vita salesiana. Riteniamo che per essere buoni salesiani e salesiane occorre oggi saper mettere a disposizione doti di intelligenza, di cultura e di creatività. È per questo che occorre sviluppare i doni e i talenti e quindi mirare anche alla qualità dell'intelligenza. A questo riguardo è da notare che alcune persone molto intelligenti potrebbero avere disturbi nell'equilibrio dell'intelligenza, in quanto si presentano come soggetti strani, genialoidi o molto critici in senso negativo e distruttivo.

5.3. *Equilibrio psichico*

Prendiamo in considerazione tre aspetti: la fragilità psicologica dei giovani di oggi; i casi gravi e problematici per l'equilibrio psichico; le personalità scarsamente dinamiche o, al contrario, quelle eccessivamente indipendenti o eccentriche.

La *fragilità psicologica* che costituisce controindicazione non è quella evolutiva o socioculturale tipica del nostro tempo, ma quella connotata dalle seguenti caratteristiche: una debole e imperfetta identità psicologica che non permette alla persona di avere un grado sufficiente di autonomia e di libertà; una consistenza psicologica così fragile da non poter reggere alle normali frustrazioni della vita; una indecisione cronica anche nelle più piccole cose, con l'incapacità di portare a compimento gli impegni o progetti anche minimi o, al contrario, il ricorso a decisioni affrettate per bisogno di rassicurazione; l'immaturità affettiva.

Le *controindicazioni tipiche* per l'equilibrio psichico sono costituite, come sappiamo, da *malattie e disturbi psichici veri e propri*, come i casi di psicosi, di nevrosi strutturate e di gravi forme di labilità emotiva. Inoltre, sono situazioni che pongono problema, e che potrebbero evolvere in vere e proprie malattie psichiche, i casi di soggetti che presentano eccesso di minuziosità, tendenza al formalismo esagerato e vere e proprie manie. Sono da considerarsi attentamente anche la tendenza a mettersi continuamente in mostra, a ricercare un protagonismo accentuato, e l'esasperato andamento dell'umore ad "alti e bassi", che certe volte potrebbe confluire in una vera e propria ciclotimia. È chiaro che per questi casi occorre avere anche il parere di un esperto medico o psicologo.

Anche le personalità che all'apparenza sembrano abbastanza normali, le cosiddette "persone buone" che non presentano problemi, potrebbero costituire controindicazione se risultassero scarsamente dinamiche, se cioè non avessero una personalità ricca di risorse per affrontare con dedizione e impegno la vita salesiana.

A questo riguardo si potrebbe anche ipotizzare in qualche caso una rimozione piuttosto pesante delle energie aggressive o di quelle sessuali. Con il tempo questa rimozione potrebbe rivelarsi patologica.

Abbiamo inoltre casi gravi che costituiscono controindicazione in certe personalità che appaiono eccessivamente indipendenti nel giudizio o nel comportamento, tali cioè da non potersi adeguare ai ritmi della vita comunitaria, o talmente eccentriche da diventare insopportabili e

incapaci di vivere la vita fraterna e le esigenze della comunità educativa.

5.4. *Maturità affettiva*

Tra le controindicazioni dobbiamo anzitutto annoverare le gravi forme di mancato sviluppo dell'affettività e poi i disturbi della sessualità.

Quanto all'*immaturità affettiva* mettiamo in luce tra le forme gravi un esasperato narcisismo, non più accettabile nell'età della giovinezza, o un egocentrismo talmente strutturato da comportare chiusura verso gli altri e ricerca continua di sé.

A ciò si aggiungano alcune situazioni che, pur non costituendo a giudizio della Chiesa una assoluta mancanza di idoneità, vanno valutate non solo in se stesse, ma anche in rapporto agli impegni futuri. Divengono controindicazioni quando non è stato compiuto o non è possibile un definitivo superamento.

Sono situazioni come:

– un'eccessiva sensibilità sessuale, o ipersessualità, anche se non vi sono mancanze formali (è una eccitabilità che predispone la persona a delle mancanze di fedeltà per i voti nelle varie occasioni che si possono presentare nella vita);

– una propensione accentuata alla sensualità, che si può manifestare sotto forme diverse, come la golosità, ma anche la pigrizia, la poltroneria cronica, l'eccessiva curiosità;

– una introversione morbosa, che comporti un'eccitabilità della fantasia e del desiderio, vissuta a livello interiore con una specie di vissuto filmico;

– il bisogno compulsivo di dare e ricevere continuamente manifestazioni di affetto;

– certi temperamenti chiusi, apparentemente insensibili, troppo controllati, ma che in realtà dimostrano repressione della sessualità.

A questo riguardo è da notare come un certo "silenzio sessuale" costituisce sicuramente problema, perché fa intuire che si è in presenza di un'inibizione grave della sessualità. Avere pertanto fantasie e desideri sessuali e poterli controllare, sia pure a fatica, ma con libertà e gioia, rappresenta una normalità attesa.

Sono invece controindicazioni abitudini o manifestazioni o tendenze

che per loro natura, a giudizio della Chiesa e della Congregazione, costituiscono un impedimento e una controindicazione grave e assoluta.

In questo àmbito ricordiamo le situazioni, la manifestazione e le tendenze giudicate irreversibili di *inversione sessuale* o di *perversione sessuale*.

Tendenze omosessuali semplici, vincibili, che non comportano per se stesse una costrizione a comportamenti espliciti o ad atti sessuali, costituiscono problema ma non sono controindicazioni, mentre sono chiaramente da considerare controindicazioni le tendenze omosessuali che comportano in modo coatto il passaggio ai comportamenti.

Il problema non è di facile soluzione, soprattutto per l'omosessualità femminile, dove è difficile distinguere, a riguardo delle tendenze vincibili, tra costrizione ai comportamenti esterni e capacità di controllo. Questo perché la tendenza omosessuale femminile può essere vissuta a livello più affettivo e psicologico e meno sotto il profilo fisico.

Di conseguenza sono da valutare gli aspetti di amplificazione psicologica che di solito accompagnano tendenze di attrattiva reciproca sul piano femminile. Sono da valutare pertanto, in forma collaterale, attaccamenti morbosi e forme di gelosia che mettono in luce sospetti di tendenze lesbiche mascherate.

Se le tendenze vengono superate e integrate nell'insieme di una personalità serena, queste situazioni possono essere considerate nella norma e pertanto si può procedere nel cammino vocazionale.

Anche l'attaccamento morboso verso le ragazze o i bambini è da valutare con molta attenzione, perché oggi la società è particolarmente sensibilizzata verso le forme di abuso sessuale compiuto anche con comportamenti di questo tipo.

La castità salesiana sotto questo profilo è molto esigente, perché è proprio la pedagogia di Don Bosco che richiede rispetto, riserbo e grande maturità circa la gestione della vita affettiva. La natura affettiva della vocazione salesiana richiede trasparenza ed equilibrio proprio nella dimensione affettiva di base.

Quanto ai *rapporti sessuali*, le valutazioni richiedono oggi un'attenzione diversificata.

Se si tratta di fatti evolutivi, contingenti, occasionali, collegati con la sessualità adolescenziale e superati, si può pensare che rientrino praticamente nel periodo della crescita, soprattutto se non hanno comportato conseguenze.

Se per la novizia ciò non ha costituito eccessivo investimento emo-

tivo o risonanza traumatica e non comporta reviviscenza nella sua vita, si può pensare che questo incidente di percorso, come gli innamoramenti adolescenziali, sia da considerare superato.

C'è poi da valutare il contesto di reciprocità affettiva che molte ragazze vivono, non già nella condizione di fidanzamento, ma nella libertà affettiva di oggi.

Queste situazioni, se non lasciano traccia e vengono integrate in una serena vita affettiva, possono essere considerate abbastanza benevolmente; se invece hanno comportato esperienze profonde e strutturate o coazione a ripetere comportamenti non dominabili, è chiaro che ciò comporta controindicazione per il voto di castità.

Cadute gravi sul piano sessuale ripetute, che comportano una coazione a ripetere, che siano considerate psicologicamente non correggibili, costituiscono sicuramente una controindicazione piuttosto consistente.

Un caso particolare, e da trattare secondo criteri di attenzione, è quello della *masturbazione*. Se si tratta di un fatto evolutivo e pertanto superato o superabile non c'è problema. Se invece la masturbazione rappresenta un sintomo psicologico di un'immaturità ancora consistente, allora questa va certamente trattata con attenzione. C'è da vedere soprattutto il cammino effettivo che si è compiuto per il superamento. Pertanto la valutazione pronostica deve essere fatta con attenzione.

La masturbazione che corrisponde a scelte libere e responsabili deve essere valutata evidentemente in termini morali e pertanto essa richiede di considerare le conseguenze anche in ordine alle scelte del celibato e della verginità consacrata.

In questo àmbito rientrano anche *attaccamenti affettivi eccessivi o morbosi* che devono essere valutati attentamente e sempre con il criterio della capacità di effettivo superamento.

Anche la presenza di gelosie forti e invincibili può mettere in luce immaturità nella capacità serena ed oblativa di amare. Così anche un'idealizzazione eccessiva della verginità può far sospettare paura del mondo e rifiuto nevrotico dell'uomo e del matrimonio. Possono significare repressione sessuale, non serenità verso la vita affettiva e coniugale, con il rischio di avere poi delle esplosioni di vere e proprie patologie sessuali di compensazione.

5.5. *Relazioni interpersonali e attitudine alla vita comunitaria*

Costituisce controindicazione avere una personalità asociale, con incapacità piuttosto consistente di instaurare rapporti interpersonali liberi e fluidi.

Alla base di queste personalità ci sono di solito complessi di inferiorità, dovuti al mancato sviluppo dell'autostima, ma anche gelosie invincibili, forme croniche di antipatie e soprattutto forme di irascibilità immodificabile. Questi fatti saltano subito agli occhi e non permettono di vivere una serena vita comunitaria.

Vanno valutati anche con attenzione aspetti meno eclatanti, come le timidezze abbastanza consistenti e soprattutto certe forme di vulnerabilità emotiva nei rapporti interpersonali che rendono difficile l'esercizio normale della vita comunitaria e la gestione ordinaria dei conflitti. Per queste ultime situazioni è da valutare soprattutto il cammino che la persona consegue nell'attività formativa. Se non vengono positivamente superate, c'è l'esistenza di una chiara controindicazione.

Costituiscono problema anche certi caratteri scontrosi e ombrosi che suscitano di solito un rifiuto nella vita fraterna e comunitaria. Così pure anche persone con tendenza a primeggiare, a mettersi in mostra e a ricercare continuamente gratificazioni. Questi aspetti rientrano nell'immaturità affettiva, ma hanno una risonanza ulteriore per la vita di relazione e soprattutto per la vita comunitaria.

La capacità di vivere e lavorare insieme comporta anche l'accettazione dei limiti propri ed altrui. Una tendenza eccessiva alla indipendenza o alla passività possono costituire problema proprio per la vita di fraternità e la stessa obbedienza. Così pure l'incapacità o la scarsa disponibilità al dialogo, la non accoglienza, soprattutto il complesso della "tenda di Achille", cioè il ritirarsi feriti dopo ogni normale conflitto.

Tutti questi indizi potrebbero far capire che non ci sono attitudini sufficienti alla vita comunitaria. Un cammino verificato potrebbe portare al superamento. La mancanza di questo costituisce invece controindicazione.

5.6. *Condizioni familiari*

Costituiscono controindicazione i *casi gravi di malattie ereditarie* sotto il profilo fisico e psichico, ma soprattutto i casi gravi di *carenze affettive* intervenute nel momento della costruzione della personalità.

Vanno valutati attentamente i traumi familiari subìti e non superati, compresi gli abusi sessuali eventualmente intervenuti in famiglia.

Anche l'estrema povertà della famiglia potrebbe mettere in luce tal-

volta la ricerca di "vocazioni rifugio". Così oggi pongono problema le famiglie poligamiche, le famiglie che provengono da altra religione e gli stessi casi di adozione. Questi fatti devono essere valutati attentamente nel contesto della struttura della personalità lungamente osservata.

Nei casi di figlie di genitori divorziati o separati questo pone di solito problema piuttosto grave, come pure la cattiva fama della famiglia che avesse influito in modo negativo sullo sviluppo psicologico e morale della figlia. Sono invece meno gravi i casi di genitori non praticanti o di un ambiente familiare non unito, teso, con poco affetto.

In tutte queste situazioni c'è da vedere se la carenza affettiva può avere influito in modo grave nella strutturazione della personalità. Così l'immaturità affettiva dei genitori potrebbe costituire essa stessa fattore di inadeguata costruzione nella personalità dei figli e questo potrebbe diventare un segnale di non sufficiente maturità psicologica e affettiva.

Sono da valutare anche i casi di opposizione ingiustificata e rigida alla vocazione, perché non sempre questi fatti sono dovuti a ragioni di natura ideologica, ma talvolta comportano un disturbo nella maturazione educativa dei figli e delle figlie, che poi possono avere delle conseguenze anche nella vita religiosa intrapresa.

L'abbandono affettivo ed educativo dei figli o, al contrario, l'iperprotezione e la strumentalizzazione dei figli vanno valutati con attenzione se queste situazioni possono aver procurato disturbi rilevanti nel carattere. Se questo non ha comportato disturbi consistenti e chiaramente ravvisabili nella personalità dei soggetti, si tratta di situazioni che non hanno influito in modo determinante.

5.7. *Motivazioni autentiche e retta intenzione*

Vanno attentamente valutate le situazioni in cui si presume una coazione, una costrizione vocazionale, come pure il rischio o la ricerca di una sistemazione economica, analogamente al sospetto di paura o di fuga dal matrimonio. Queste situazioni per se stesse impediscono in radice l'autenticità vocazionale perché manca la retta intenzione.

È da valutare con attenzione anche la ricerca della vocazione come autorealizzazione, talora mascherata da apparente oblatività, soprattutto nei soggetti disposti a razionalizzare.

Così c'è anche da vedere la ricerca della vocazione come dominio, potere, voglia di successo e di carriera. Questo soprattutto quando non

c'è alla base una sufficiente e sperimentata vita cristiana e non si è costruito un autentico atteggiamento di fede.

Le motivazioni e la retta intenzione abitualmente non si desumono dall'autoreferenza del soggetto, bensì dall'osservazione sistematica del comportamento e in alcuni casi anche con l'ausilio di un approfondito esame psicologico.

5.8. *Altre "situazioni problematiche"*

Pongono problema in alcuni casi una sottomissione eccessiva ed una ricerca di dipendenza che fanno sospettare immaturità psicologica e infantilismo, con il rischio poi di ottenere per reazione caratteri ribelli e protestatari.

Inoltre, un eccessivo ripiegamento su di sé e soprattutto l'incapacità di condividere gli aspetti della relazione della vita comune comportano, evidentemente, difficoltà notevoli per la vita comunitaria e salesiana in particolare. Così pure l'intolleranza nei giudizi e la mancanza di oggettività. Inoltre, specialmente nei giovani di oggi, c'è da valutare l'incapacità di assumersi delle responsabilità concrete e la dimostrata incapacità di portare a termine un progetto anche minimo.

Se una giovane viene trovata con queste caratteristiche negative c'è da compiere in modo mirato e controllato un sufficiente periodo di maturazione, dopo di che si può vedere se la persona ha reali capacità di superamento ed effettive probabilità di ulteriore sviluppo.

6. Conclusione

In conclusione, una *traccia per cogliere gli aspetti del discernimento* potrebbe essere riassunta attorno ai punti seguenti:

1. famiglia e ambiente socio-economico e culturale;
2. storia di vita;
3. cultura generale e sviluppo culturale;
4. livello e tipo di intelligenza;
5. identità e consistenza personale;
6. equilibrio psichico;
7. maturità affettiva;
8. attitudine alla vita comunitaria;
9. retta intenzione e motivazioni;
10. vita cristiana e salesiana.

Questa griglia deve essere tenuta presente in ogni caso e documentata in una relazione a "doppia entrata", da parte del soggetto da un lato, e da parte delle strutture e delle persone formative dall'altro.

Sotto il profilo positivo, un discernimento vocazionale sereno comporta una chiara conoscenza e accettazione di sé, una giusta autostima, una visione oggettiva della realtà, una capacità abituale di ottimismo, un'attitudine a cercare la soluzione positiva ai problemi, un confronto con la diversità, un'accettazione di essa e l'adattamento a situazioni nuove, soprattutto la risposta agli appelli e alle situazioni che oggi interpellano la Chiesa e la missione salesiana.

Per la ragazza d'oggi è importante soprattutto una verificata capacità di integrare nel presente le esperienze passate in una visione serena e positiva del suo divenire. Anche la disponibilità al sacrificio deve essere comparata con la capacità di autodominio e con l'apertura e la libertà nei rapporti interpersonali.

La capacità di gratuità e di oblatività deve essere verificata attraverso l'assunzione di responsabilità e l'accettazione serena dei sacrifici che la vita comporta, soprattutto quelli riferiti alle relazioni interpersonali. Una personalità sana e serena accoglie con gioia le novità ed è aperta alla creatività. Dimostra in altri termini un adattamento plastico alle situazioni nuove e questo è il segnale più evidente e sicuro della vocazione salesiana.

L'ACCOMPAGNAMENTO VOCAZIONALE NEL PROCESSO FORMATIVO
Aspetti teologico-spirituali

Federico RUIZ

La teologia spirituale, teologia e spiritualità allo stesso tempo, offre una prospettiva peculiare e molto ricca di elementi operativi per la formazione alla vita religiosa. Essa ha una lunga tradizione di dottrina e di esperienza nelle vie dello spirito, ne conosce le mediazioni e le leggi personali e collettive della crescita.

Lo scopo principale di questo intervento è di presentare il contributo parziale della teologia spirituale nel chiarire e favorire la funzione più ampia e comprensiva della maestra di formazione. Non intendo tuttavia valutare l'identità e la funzione della maestra delle novizie inquadrandola esclusivamente nell'ambito della teologia spirituale.

Le parole del titolo offrono un buon punto di aggancio per il presente tema: vocazione, accompagnamento e direzione, processo formativo, persona e gruppo o comunità, ecc. "Maestra" è un termine relazionale che punta direttamente sulle formande e obbliga a prendere in considerazione l'esperienza complessa della vita religiosa e della sua trasmissione.

L'ampiezza e la varietà dei temi, la finalità operativa dell'incontro mi hanno portato ad una scelta metodologica. Ho scelto, per l'esposizione, una forma peculiare, che presenta i vari temi e punti in modo schematico e sintetico, in base ad alcune idee centrali che poi vengono brevemente spiegate. In questo modo, diventa più facile la comprensione immediata, l'applicazione operativa, il riferimento per il dialogo e il confronto su eventuali problemi.

1. Teologia spirituale e carisma religioso

Con pieno diritto la teologia spirituale prende parte nel discorso sul carisma della vita religiosa e sulle forme di assimilazione e sviluppo di tale carisma. Tanti aspetti della vocazione nella vita consacrata non fanno altro che prolungare le leggi generali della spiritualità ed applicarle ad esperienze e strutture particolari di grazia cristiana.

1.1. *Carisma e spiritualità*

Il carisma della vita religiosa in genere e i carismi propri delle singole Congregazioni si presentano come delle "spiritualità" o forme particolari della spiritualità cristiana; infatti vengono definite come «particolari maniere di sintetizzare vitalmente i valori cristiani, secondo diversità di punti prospettici o di catalizzazione; e ciò a livello di singole personalità o a livello di movimenti o correnti spirituali. [...]

Si tratta di sintesi vissute: non dunque, immediatamente e per sé, di sintesi di carattere dottrinale, anche se date "spiritualità" possono promuovere, a loro modo, non solo tentativi di elaborazione teorica delle spiritualità come tali, ma addirittura dei tipi di teologia coerenti con queste stesse spiritualità.

Neppure si tratta immediatamente e necessariamente di particolari progetti istituzionali, anche se le sintesi vissute di cui discorriamo li possono animare o addirittura generare come un modo connaturale di espressione: così nascono nuove forme di vita cristiana omogenee con la "spiritualità" che le crea».[1]

1.2. *La teologia spirituale nei suoi aspetti dinamici*

Da questa impostazione iniziale deriva che, per quanto riguarda sia il contenuto sia il metodo, la teologia spirituale prende parte direttamente nello studio del carisma religioso e nel compito della formazione ad esso. In tale contesto tutti i temi spirituali sono essenziali nella vita religiosa: santità, chiesa, preghiera, apostolato, esperienza dello Spirito, ascesi, ecc.; e non soltanto i capitoli che riguardano le spiritualità particolari. In questo contesto dobbiamo limitare la riflessione ad alcu-

[1] MOIOLI G., *"Teologia Spirituale"*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma, Ed. Paoline 1979, 1607-1608.

ni aspetti che riguardano più specificamente la formazione e la crescita.

L'aspetto dinamico e di crescita, che più direttamente ci interessa, è proprio quello che caratterizza la spiritualità nel complesso delle discipline teologiche. Fin dall'antichità, le opere spirituali portano nel titolo espressioni dinamiche: via, cammino, scala, età...

Questa dimensione dinamica viene oggi allargata e approfondita dal punto di vista biblico, filosofico, psicologico. Inoltre, prende forza la riflessione sulla stessa dinamica a livello comunitario ed ecclesiale. L'Esodo, come paradigma o categoria, diventa illuminante per tante situazioni della vita attuale della Chiesa e dei singoli. A tale scopo la teologia spirituale provvede con una serie di elementi e fattori dinamici. Alcuni ci interessano di più in questo momento: la dinamica della crescita costante con le sue fasi, il metodo mistagogico e la persona del maestro spirituale.

2. Spiritualizzazione integrale

Con il termine "spiritualizzazione integrale" vogliamo indicare la vera portata ed il programma generale della formazione religiosa. A questo proposito la teologia spirituale prevede un programma generale completo, sia per quanto riguarda gli aspetti del mistero da assimilare, sia per quanto riguarda il modo e i piani di assimilazione da parte della persona.

2.1. *Spiritualità "ridotta"*

La vecchia idea che molti ancora conservano della spiritualità, vista come metodo per preparare ed organizzare l'incontro intimo con Dio nei momenti di culto e di pietà, non la renderebbe particolarmente adatta a intervenire in un lavoro così complesso, divino ma anche umano, della formazione delle giovani chiamate alla vita religiosa.

La mentalità generale favorisce la formazione di certi *cliché* con i tratti caratteristici dello spirituale.

In epoche precedenti prevale il senso della pietà e dell'ascesi. L'uomo spirituale è quello che fa lunghe ore di preghiera e pratica certe virtù, specialmente la rinuncia, la carità, la pazienza; da qui l'equivalenza: spirituale = interiore e devoto.

Negli ultimi tempi c'è stato un cambiamento e l'accento si è sposta-

to verso il settore del servizio attivo e dell'equilibrio psicologico; da qui una nuova equivalenza: spirituale = solidale ed equilibrato.

Non è mia intenzione valutare tali preferenze e mentalità, ma suggerire una visione più ampia ed integrativa della realtà spirituale.

2.2. *Spiritualità integrale*

Prendiamo uno schema di base per organizzare le componenti di un'autentica santità e spiritualità cristiana. Gli stessi elementi diventano di conseguenza parte essenziale di una formazione cristiana, spirituale e religiosa. Il quadro globale presenta quattro dimensioni della vita e della crescita spirituale: teologale, morale, ecclesiale, psicologica.

• *Teologale*: indica il fatto, la qualità e l'intensità della comunione passiva ed attiva con Dio, in fede, speranza e amore. Da questo si valuta in ultima analisi la maturità spirituale del cristiano. Prende diverse forme e formule: comunione con Dio, compimento della sua volontà, conformazione con Cristo, ecc.

• *Morale*: riguarda la coerenza personale nella vita e nel comportamento con i doni e le esigenze derivanti dalla grazia e vocazione ricevuta. La fedeltà morale, interna ed esterna, è un elemento fondamentale della vita spirituale, nell'àmbito e nello spirito della dimensione teologale.

• *Ecclesiale*: si riferisce al senso di comunione, di solidarietà e di servizio nella Chiesa e in genere verso tutti gli uomini. Un tempo questa dimensione non veniva così esplicitamente vissuta e spiegata, ma si intendeva come parte della carità fraterna.

• *Psicologica*: indica l'elemento antropologico che, anche se ultimo nella gerarchia teologica dei valori, compie una funzione influente, a volte decisiva, nello sviluppo spirituale.

L'armonia tra questi elementi è difficile, ma non impossibile. Nel suggerire tale schema, non si intende prendere come norma comune alcuni modelli di santità straordinariamente riusciti su tutti i quattro piani: meraviglie viventi della grazia e della natura. È importante che i quattro elementi abbiano uno sviluppo sufficiente e siano compenetrati nell'unità della vita personale e sociale, anche se non in perfetto parallelismo.

2.3. *Assimilazione personale*

La trasformazione teologale-morale-ecclesiale-psicologica del cristiano impegna tutta la persona nelle sue diverse componenti e dimensioni e si realizza sui seguenti livelli fondamentali: conoscenza, amore, prassi, forme di vita.

• *Conoscenza*: è la prima forma di contatto con la realtà spirituale; la vita del credente infatti deve comportare un contatto solido con il mistero sul piano del pensiero.

• *Amore*: la comunione con Dio e con il suo mistero di salvezza avviene principalmente attraverso l'amore. Conoscenza e azione senza amore non portano ad un'esperienza veramente spirituale in senso cristiano. Non basta l'affetto sensibile o la sola devozione. Ci vuole amore di comunione personale, di libertà. Occorrono decisione e coerenza.

• *Prassi*: l'azione concreta e trasformativa diventa espressione e prolungamento della conoscenza e dell'amore della verità. Questo elemento è stato spesso trascurato da alcuni "spirituali", che si chiudono nei propri pensieri e sentimenti. La prassi è il momento decisivo e verificante delle virtù personali, nel confronto con la realtà delle situazioni; è pure una componente dell'impegno ecclesiale, della solidarietà, del servizio, con tutte le sue implicazioni penose e spesso deludenti. Dobbiamo allargare il concetto di vita spirituale ad una vera "esistenza spirituale".

• *Forme di vita*: le forme stabili di vita sono un segno di maturità personale e spirituale, se vengono vissute nella loro reale funzione. Per portare avanti una maturazione spirituale e collettiva diventa indispensabile una buona dose di "istituzionalizzazione". I carismi stessi sono in fondo forme istituzionalizzate di una grazia iniziale.

3. Dinamica spirituale e formazione religiosa

Per quanto riguarda la dinamica della vita e della crescita la teologia spirituale è in grado di fare un grande servizio alla formazione nella vita religiosa. Nella sua lunga storia ed esperienza ha infatti raccolto ed elaborato dottrine e programmi di azione, che risultano molto utili per un confronto con i programmi e le pratiche della formazione religiosa.

3.1. *Dinamica permanente*

La grazia cristiana iniziale contiene realmente in modo germinale

tutti gli elementi essenziali: figli di Dio, redenti da Cristo, membri della Chiesa, virtù teologali e morali infuse. Tale grazia si realizza lungo l'esistenza con nuove effusioni dello Spirito e con l'esercizio prolungato della libertà.

La durata richiesta per la realizzazione normale e piena di questo programma cristiano è di tutta l'esistenza della persona, dall'infanzia fino alla morte, con speciale rilievo degli anni di maggiore vitalità personale ed impegno ecclesiale.

L'espressione più adatta per indicare questa dinamica nella prospettiva della teologia spirituale è "vitalità crescente o costante", che significa fedeltà continua e sostenuta fino alla fine. Il termine "permanente" viene invece usato per indicare un certo tipo di formazione periodica ad intervalli.

Nel riconoscimento ufficiale delle virtù per la santità canonizzata si richiede l'esercizio continuo e duraturo, non solo permanente, delle virtù.

Quando viene a mancare il ritmo di crescita nella vita spirituale, si produce il fenomeno della degradazione lenta o rapida della stessa vita, in intensità e qualità, con le solite manifestazioni di monotonia e stanchezza, di insoddisfazione ed esteriorità, con il conseguente spostamento dell'interesse verso la rilevanza sociale e l'efficacia sensibile.

3.2. *Fasi della crescita*

La teologia spirituale offre oggi uno schema nuovo e graduale dello sviluppo spirituale integrale del soggetto, che è diverso rispetto agli schemi "tradizionali" (principianti, proficienti, perfetti; via purgativa, illuminativa, unitiva).

Le sei fasi di maggiore rilievo di questo itinerario sono le seguenti:

– iniziazione cristiana, base e fonte permanente di ogni vita spirituale;

– personalizzazione della fede ereditata: misteri, impegni, comportamenti;

– interiorizzazione: esperienza dello Spirito, docilità, interiorità, ecc.;

– crisi nel cammino spirituale, mistero morte-risurrezione, trasformazioni violente;

– maturità provvisoria, santità realizzata, ma sempre in via di crescita;

– morte e risurrezione vissute nella forma piena fisica-psichica-

spirituale.

Non è il caso di sviluppare il contenuto delle singole tappe. Basta enumerarle per osservare come queste riempiano con impegno crescente tutta la durata dell'esistenza della persona, dal battesimo fino alla morte.

3.3. *Grave incongruenza*

Una delle cause che più ha influito sull'impoverimento, a volte fino alla paralisi, della vita spirituale dei religiosi, è stata la mentalità diffusa e diventata una "evidenza" che fa coincidere la "dinamica spirituale" con gli anni della formazione ufficiale. Quindi la dinamica della crescita spirituale permanente viene ridotta ad un "tempo" relativamente breve, quello dell'iniziazione o dei primi passi.

La dinamica spirituale richiede forza, movimento e compito nuovo per tutta la vita: mai si arriva alla pienezza della grazia. Anche nei casi in cui si può parlare di santità raggiunta, il dinamismo di crescita e di servizio della grazia continua a svilupparsi. Nessun cambiamento esterno (professione perpetua, ordinazione presbiterale o episcopale, elevazione alle più alte cariche della Chiesa) chiude o interrompe tale dinamismo.

In questa visuale risulta strano e negativo il fatto che, nella vita religiosa, la dinamica della crescita spirituale sia praticamente ridotta e identificata con gli anni della "formazione iniziale". Si tratta di una vera incongruenza che può provocare gravi conseguenze.

4. Mistagogia

Questa riflessione si presenta in un certo senso nuova e di grande rilievo nel campo della teologia spirituale. La "mistagogia", termine che sta diventando familiare, riguarda sia i contenuti del mistero che le modalità di trasmissione ed iniziazione. Tale prospettiva risponde ai programmi e ai bisogni della formazione religiosa.

4.1. *Finalità*

Il termine "mistagogia" veniva spesso usato nell'antichità cristiana

per indicare l'iniziazione al mistero della fede per mezzo dei sacramenti, della catechesi e della partecipazione alla vita della comunità ecclesiale. Oggi, nell'ambito spirituale, significa *l'iniziazione graduale del credente nei misteri della fede, trasmessa e assimilata per via di esperienza interiore e di prassi impegnata, con l'aiuto di un maestro sperimentato.*

La mistagogia ha lo scopo di realizzare l'assimilazione vitale ed esperienziale. E in questo modo evitare la riduzione del mistero cristiano ad una dottrina e la sua accettazione nella fede ad informazione o indottrinamento intellettuale. Ha cioè due compiti: uno positivo e l'altro negativo.

4.2. *Elementi strutturali*

Gli elementi strutturali della mistagogia si possono sintetizzare e ordinare così:

– il mistero di Dio personale, presente e comunicativo;

– il soggetto che accoglie e corrisponde con piena partecipazione;

– l'esperienza e la prassi spirituale che rafforzano e ravvivano la comunione;

– il maestro sapienziale, che avvia ed accompagna l'esperienza del soggetto;

– la gradualità progressiva dell'assimilazione, secondo la grazia e la fedeltà.

Il *mistero* è l'elemento primo e decisivo; per questo si parla di "iniziazione al mistero". Si tratta di un Dio personale che si rivela e si comunica, agisce e trasforma; del mistero gratuito, meraviglioso, originale, attraente, che rimane sempre nuovo e sorprendente.

Il *soggetto* viene direttamente interpellato dal mistero in tutta la sua persona ed esistenza. La conoscenza della fede porta immediatamente ad accogliere e a impegnarsi nella comunione interpersonale totale ed incondizionata.

Ne segue l'*esperienza* come modalità caratterizzante della comunione personale. L'esperienza non va cercata per se stessa, ma rimane a livello di risonanza dell'incontro nella coscienza. La presa di coscienza favorisce la comunione e mette in risalto il carattere personale e reale del rapporto: l'esperienza di presenza gustosa o di assenza dolorosa.

Il *maestro* rappresenta il quarto elemento strutturale. La persona, il ministro, il superiore o il fratello che funge da maestro, oltre a portare

la ricchezza della sua grazia ed esperienza, ha la funzione specifica di rendere presente ed operativa la forza dello Spirito. E lo fa con la sapienza nel discernere e rispettare la grazia del soggetto, con la capacità di suscitare in lui la comunione diretta con il mistero.

5. Maestro spirituale

Il tema della mistagogia ci porta direttamente a riflettere sul maestro spirituale: una figura che personifica ed incarna la sapienza spirituale fin dall'antichità. Le sue funzioni sono cambiate lungo la storia della Chiesa e della vita religiosa.

Negli ultimi tempi, al di fuori della vita religiosa, il termine "maestro" e "padre" veniva applicato quasi esclusivamente all'esercizio della "direzione spirituale". Senso stretto e funzione ridotta, che non riflettono la realtà vissuta. La teologia spirituale affronta il tema in tre contesti principali: le mediazioni (vita teologale); il servizio per la salvezza (apostolato); l'aiuto nel cammino di santificazione (direzione spirituale).

5.1. *L'immagine del maestro spirituale*

Gesù è il vero Maestro: agisce e parla con autorità, ma allo stesso tempo si presenta come immagine trasparente del Padre. Così è apparso fin dall'inizio del Vangelo, e così lo ha visto la gente che spontaneamente confessa: «Rabbi, noi sappiamo che tu sei venuto da Dio come maestro» (*Gv* 3,2). Egli stesso prepara e manda i successori. «Ci sia permesso di segnalare l'insistenza con la quale il Signore, nelle pagine del Vangelo, affida agli apostoli la funzione di annunciare la parola. Egli li ha scelti, li ha formati durante diversi anni di familiarità, li ha costituiti e mandati come testimoni e maestri autorizzati del messaggio della salvezza».[2]

L'autentico mistagogo, immagine trasparente del Maestro della sapienza evangelica, incarna sensibilmente il divino, lo rende presente in modo immediato e realizzato. La sua parola diventa confessante, persuasiva, ispirante, stimolante della grazia del discepolo. Il maestro ispira,

[2] PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, in *Enchiridion Vaticanum*, 5. *Documenti ufficiali della Santa Sede* (1974-1976), Bologna, Dehoniane 1979, 66.

rispetta, orienta. Evita ogni genere di seduzione o di sostituzione personale.

Nominiamo alcune qualità e disposizioni del direttore spirituale: uomo di Dio, con spirito di preghiera e zelo apostolico, conoscenze dottrinali, concreto ed operativo nelle vie dello spirito, lucido nel confronto con la realtà della cultura attuale, con qualche esperienza di direzione passiva ed attiva, dotato di autorità naturale che infonde fiducia e sicurezza, maturo e discreto, sensibile ma non sentimentale, non curioso delle intimità, capace di suscitare l'impegno affettivo e la realizzazione concreta, capace di spiegare e motivare le cose e non soltanto di comandarle.

Non deve essere necessariamente un dotto professore di teologia o di spiritualità, o una persona con il dono di "incantare" la gente, o un santo con tutte le esperienze nelle vie dello Spirito.

5.2. *Modelli vari*

Molte delle obiezioni fatte all'esercizio del magistero spirituale provengono dal fatto che lo si considera in riferimento quasi esclusivo alla prassi della direzione spirituale in senso stretto. Da qui le reazioni decisamente avverse che si sono provocate in alcuni ambienti.

La funzione del magistero cristiano, sempre sulla base del discepolato di tutti di fronte al magistero unico di Cristo, riveste forme molto varie: direttore spirituale, educatore, superiore responsabile, consigliere, fratello, organizzatore.

Esiste poi l'esercizio del magistero spirituale per via degli scritti. Entriamo spesso in contatto con un grande maestro, anche se morto da lungo tempo, attraverso i suoi scritti. Questo fenomeno è frequentissimo nell'esperienza e nella formazione delle anime grandi, che hanno trovato il loro vero ispiratore e direttore in un santo, proprio attraverso i suoi scritti.

Non è poi necessario che la funzione magisteriale e orientativa duri per tutta la vita, anche quando la scelta è libera.

6. La maestra, mediazione del carisma

Il titolo di "maestra" nella vita religiosa non viene usato se non in riferimento ai primi anni della formazione e praticamente fino alla pro-

fessione dei voti perpetui. Uso normale, che non crea particolari problemi legislativi o funzionali, ma dal punto di vista reale e vitale suscita alcuni dubbi o questioni. Perché in seguito non si parla di maestra? Qualche risposta si potrà dare per spiegare questo uso spontaneo o deliberato. Eccone alcune possibili: perché a un certo punto termina la formazione, perché il resto della formazione viene fatto per conto proprio senza maestra, perché la funzione di maestra viene svolta dalla comunità o da altre persone con ruoli diversi.

Certamente oggi non si possono applicare alla maestra di formazione della religiosa tutte le modalità che abbiamo appena osservato nel maestro spirituale. Esistono notevoli differenze tra quello che classicamente si chiama "maestro spirituale" e il maestro/a di formazione. L'antico maestro era una persona di età, di lunga esperienza come preparazione vitale, creava un rapporto libero, permanente e duraturo.

Oggi, in genere, la maestra possiede una preparazione accurata, ricca di informazioni e tecniche, che si aggiungono alle sue disposizioni e qualità naturali. Viene designata dalle superiore, non scelta spontaneamente dalle singole formande. Ha un ruolo molto preciso, esercitato in un periodo relativamente breve, in modo che la formanda può cambiare maestra, e la maestra cambia formande ogni anno o poco più.

La maestra di formazione si trova a vivere una situazione di collaborazione intensa, ma nello stesso tempo transitoria, sia per quanto riguarda la sua funzione formatrice sia per quanto riguarda il contatto con le formande.

La "carica" di maestra viene fissata per alcuni anni, per decisione delle superiore che ne indicano l'inizio e la fine; viene imposta alle formande, che hanno la stessa formatrice e non la possono scegliere; stabilisce un contatto relativamente breve con le formande, di due o tre anni, e poi viene normalmente sostituita da altre maestre o persone; ha delle competenze disciplinari e autorità su altri settori, il che influisce sullo stile della comunione e a volte può limitare la libertà dell'espressione.

La maestra tuttavia conserva nella sua funzione tutta la sostanza del maestro spirituale. La mediazione personale, con i suoi contenuti e i mezzi di trasmissione, con la sua forza di incarnazione e di trasparenza, si esercita pienamente nel caso della formazione religiosa.

La maestra ha infine il ruolo importantissimo di mediazione del carisma nelle sue due componenti: la grazia del fondatore con tutto il patrimonio accumulato lungo la storia e la vocazione nuova e sempre attuale delle persone che si incorporano al carisma.

6.1. *Mediazione del carisma ereditato*

La maestra ha una funzione tutta speciale di fronte al carisma-patrimonio della congregazione e diventa per la giovane formanda un punto di riferimento. Deve quindi conoscerlo, realizzarlo, spiegarlo in maniera relativamente completa e armonica.

Deve essere un'incarnazione armonica del carisma vissuto, convinto, amato, studiato. Senza voler diventare un "modello" di spicco, con tutta l'equivocità di questa parola, le formande si aspettano dalla maestra una realizzazione integrale, dinamica e aperta del carisma. Essa perciò deve realizzare in qualche modo, valutare e proporre tutti gli elementi sostanziali del carisma.

La *frammentazione* del carisma è una deformazione in cui la maestra di formazione può cadere. Ciò avviene quando la maestra tende ad esaltare soltanto il proprio stile o la propria sensibilità, imponendo scelte, gusti e perfino carenze personali alle formande: così ad esempio la maestra che predilige un tipo di comunità, di lavoro, di valore (missioni, emarginati, collegi, ecc.) preme sulle formande, forzandole nella medesima direzione, spesso deviandole dalla propria grazia e capacità.

6.2. *Mediazione della grazia nuova*

L'eredità fondazionale di un Istituto, il suo patrimonio, il suo spirito, si trovano nei documenti e nelle persone già pienamente incorporate all'Istituto. Ma questo non è tutto. Il carisma vivo di un Istituto religioso è costituito da due grazie convergenti: una grazia-vocazione "nuova", che lo Spirito Santo dà a certe persone invitandole ad incorporarsi all'Istituto preesistente, per prolungare la sua ricchezza di vita e di servizio nella Chiesa. Nessuna delle due grazie è però autosufficiente: né l'istituto crea le nuove vocazioni, né le nuove vocazioni creano l'Istituto.

La maestra diventa quindi *maestra del carisma-patrimonio* ascoltando i documenti e la storia e nello stesso tempo *interprete del carisma-vocazione* della nuova grazia che infonde lo Spirito. Questa doppia realtà dello Spirito impone degli equilibri molto delicati, sia a livello di comprensione e accoglienza sia di trasformazione parziale.

Il confronto con questa seconda dimensione del carisma diventa spesso più difficile e delicato della prima. In fondo, la grazia del cari-

sma si presenta nel Fondatore in modo molto spiccato e lucido, con tutte le garanzie aggiunte dalla Chiesa e dalla scienza storica. Le nuove vocazioni, invece, portano la grazia carismatica allo stato germinale e confuso, mescolata con altri elementi estranei e perfino con deviazioni. Ha bisogno perciò di particolare lucidità, pazienza e discernimento, perché le giovani stesse non hanno chiarezza e quindi non possono esprimere fedelmente con la parola e con i fatti la vera grazia che portano in fondo al cuore.

7. Sintesi ed integrazione

Oltre al proprio lavoro di convivenza e di insegnamento, la maestra di formazione ha il compito molto importante di organizzare e armonizzare le idee e le esperienze che arrivano da tante altre persone e fonti di informazione.

7.1. *Tanti maestri e tante dottrine*

Nella formazione delle giovani religiose non interviene soltanto la maestra. Ci sono il gruppo e la comunità formativa, la superiora, il confessore, eventualmente il direttore spirituale, i professori, ecc.

Ordinariamente i programmi e i piani di formazione sono sovraccarichi di materie svariate, e l'ordine dei medesimi non è sempre quello più adatto all'assimilazione, ma è imposto da motivazioni di tempo e disponibilità del personale.

In pochi anni di formazione e di studio la formanda ascolta tanti interventi: il liturgista, il moralista, il teologo spirituale, il biblista, lo psicologo. Tutti sono specialisti ben preparati nelle loro discipline, tutti assolutizzano un poco il campo della propria specializzazione. Ogni specialista dovrebbe avere il senso delle proporzioni, ma spesso non lo ha e non lo esprime, anzi a volte assolutizza la propria specificità. Eppure, bisogna fare delle sintesi. Non si può chiedere alla formanda di fare una sintesi che gli stessi maestri non riescono a fare, anche perché poi ognuno spesso ignora la materia dell'altro.

7.2. *Compito della maestra*

La Maestra dovrebbe cercare di relativizzare, semplificare, integra-

re, interpretare e dosare i vari contributi. Tra le funzioni della maestra nella formazione religiosa, oggi, è da collocarsi – forse al primo posto – il lavoro di "unificazione" e di "dosaggio" di tutto quanto viene offerto ai soggetti in via di formazione. È tale la diversità di ruoli e di materie che la novizia rischia di annegare in un mare di informazioni e di persone che le sono intorno: gruppo formativo, comunità della casa, consiglieri spirituali e psicologici. La maestra dovrebbe essere il punto di riferimento centrale.

Non si pretende però che sappia tutto, veda tutto, ascolti tutto. Deve piuttosto stabilire le basi, offrire il quadro di comprensione, tornare sulle cose essenziali, ripetere le verità e i valori in modo persuasivo e nuovo, stimolante, da varie prospettive, in modo da provocarne l'assimilazione.

8. Accompagnamento spirituale

L'accompagnamento riprende i temi e gli aspetti sopra individuati sotto un'angolatura particolare.

8.1. *Modalità di guida e di magistero*

La teologia spirituale colloca la funzione magistrale nei temi della mistagogia e della direzione spirituale. L'accompagnamento mette in risalto diversi fattori della comunicazione: vicinanza e solidarietà, esperienza condivisa di esistenza umana e di vita spirituale. Maestra e formanda comunicano reciprocamente attraverso vie verbali e non verbali. La maestra osserva direttamente, ma è anche osservata in continuità.

Si evitano così, sia l'autoritarismo unipersonale sia la semplice convivenza, per far spazio ad un'autorità che valorizza la collaborazione fraterna.

8.2. *Equivoci*

Il linguaggio dell'accompagnamento nell'ambito della formazione a volte ha fatto pensare che il formatore debba incorporarsi nel gruppo come un semplice membro dello stesso gruppo. Il malinteso può portare a pensare il formatore come uno che è soggetto alle decisioni del gruppo dei formandi o della maggioranza. Da ciò deriva la figura del

formatore "complice" che approva tutto per mancanza di discernimento o di coraggio e che vuole ad ogni costo conservare la simpatia del gruppo.

Solidarietà non è complicità: la comunione fraterna non comporta una rinuncia e infedeltà al proprio ministero. Molto diverso è l'atteggiamento di San Paolo, quando deve dire alcune verità non gradevoli agli amici di Galazia: «Sono forse diventato vostro nemico perché vi dico la verità?» (*Gal* 4,16).

8.3. *Mezzi di comunicazione*

Per quanto riguarda il punto di vista della teologia spirituale, tra i più garantiti ed efficaci mezzi di comunicazione dei contenuti religiosi e formativi si annoverano:

– l'esperienza e la testimonianza indiretta, "inconscia", non ricercata;

– la narrazione attraverso "modelli" che rispetta e stimola l'originalità del soggetto;

– la parola illuminante, confessante, persuasiva, correttiva;

– il dialogo, la domanda che suggerisce autoconoscenza e valutazione;

– la rilettura di testi;

– la "ripetizione" creativa.

Anche se la componente affettiva gode di particolare efficacia nella trasmissione, come viene ricordato e praticato nell'accompagnamento personale, non si deve mai tralasciare la dimensione conoscitiva ed intellettuale. Dalla maestra, come dal direttore, i giovani non aspettano soltanto incoraggiamento e tratto familiare.

9. Gruppo, comunità religiosa, Chiesa

Richiamo l'attenzione su tre punti di grande importanza per la formazione spirituale.

9.1. *Realtà gruppo, comunità, "chiesa"*

L'appartenenza attiva al gruppo, alla comunità religiosa e alla Chiesa non viene percepita e vissuta allo stesso tempo e con la stessa forza, anche se oggettivamente tutte e tre le realtà formano parte dello stesso mistero.

La prima percezione è orientata verso il gruppo di noviziato, di professione, di apostolato, dove la coetaneità gioca un ruolo rilevante. Questo orientamento non comporta spontaneamente lo sviluppo parallelo del senso comunitario ed ecclesiale.

Il passaggio al vero e proprio senso della comunità congregazionale aperta ad ogni consorella di qualunque età e mentalità richiede sforzo e aiuto.

9.2. *Soggetti attivi di collaborazione*

L'accompagnamento formativo non viene esercitato soltanto da parte della maestra, ma anche tra le coetanee, che si scambiano appoggio affettivo, informazione dottrinale, confronti critici, sollievo psicologico, come pure esperienze di crisi. La maestra dovrà sorvegliare e moderare questo ruolo importante e spontaneo, ma non lo deve eliminare né sostituire, perché è parte essenziale della collaborazione nella vita comunitaria.

9.3. *Persone con progetto*

Nel formare le giovani alla vita di gruppo e alla vita comunitaria, la maestra non deve tralasciare la cura dell'originalità e la responsabilità individuale di ognuna nell'elaborare e mettere in pratica un progetto di vita personale. L'abbandonarsi alle opinioni e ai sentimenti del gruppo può creare deformazione o inerzia nel discernere ed attuare la grazia dello Spirito. Purtroppo in questi ultimi decenni si avverte una maggiore sensibilità ed efficacia per i progetti di vita comunitaria, ma minor interesse ed impegno per un progetto di vita personale.

10. Formazione nella vita teologale

La formazione teologale è indubbiamente al centro di ogni formazione spirituale, sia cristiana che religiosa e salesiana: fede, amore, speranza sono il centro strutturale e dinamico di ogni comunicazione tra Dio e il credente. Dio si rivela, ama e si dona in assoluta fedeltà, e suscita nel credente la accoglienza-risposta di fede, carità e speranza. Così avviene nella rivelazione dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento.

10.1. *L'insistenza del Concilio Vaticano II*

Tutti i valori essenziali della rivelazione e della vita cristiana sono presentati dal Concilio Vaticano II.

Nel *Decreto sulla formazione sacerdotale* si trova una pagina sintetica di straordinaria densità spirituale, sui valori e il modo di formare spiritualmente i giovani che si preparano al sacerdozio. È importante rileggerla in chiave formativa.

«La formazione spirituale deve essere strettamente collegata con quella dottrinale e pastorale e, specialmente con l'aiuto del direttore spirituale, sia impartita in modo tale che gli alunni imparino a vivere in intima comunione e familiarità col Padre per mezzo del suo Figlio Gesù Cristo, nello Spirito Santo. [...] Siano vivamente inculcati gli esercizi di pietà raccomandati dalla veneranda tradizione della Chiesa; bisogna curare però che la formazione spirituale non consista solo in questi esercizi, né si diriga al solo sentimento religioso. Gli alunni imparino piuttosto a vivere secondo il Vangelo, a radicarsi nella fede, nella speranza e nella carità, in modo che attraverso l'esercizio di queste virtù possano acquistare lo spirito di preghiera, ottengano forza e difesa per la loro vocazione, rinvigoriscano le altre virtù e crescano nello zelo di guadagnare tutti gli uomini a Cristo» (*OT* 8).

10.2. *Unità di visione e di vita*

Alla vita teologale viene affidato il compito di unificare e vivificare tutto il complesso della vita e dell'esperienza cristiana: culto, mistica, morale, storia religiosa e profana.

Nella formazione al carisma della vita religiosa, concretamente, si riprendono tutti i grandi temi della spiritualità: la preghiera come in-

contro di comunione passiva e attiva con Dio; l'apostolato come incontro con Cristo e con gli uomini, e come esperienza spirituale; l'educazione all'interiorità; la lettura salvifica della storia profana e impegno sociale; la sintesi e il dosaggio delle varie mediazioni.

10.3. *Forza e fragilità della nostra fede*

La fede viva non è più una cosa scontata per il religioso, giovane o adulto che sia, ma è alla base di ogni consacrazione e fedeltà religiosa, più ancora se impegna per tutta la vita. Non bastano le formule dogmatiche imparate a memoria, le pratiche religiose osservate, il comportamento morale. Si deve arrivare al nucleo cristiano centrale: la nostra fede in Dio vivo che si rivela nella persona, nella vita e negli insegnamenti di Gesù. Tutto questo con lucidità, amore e realismo.

Dal realismo della fede dipende la qualità della vita e dell'impegno nei vari settori: consacrazione, voti, preghiera, comunità, apostolato. Scrive al riguardo Besnard: «Si può affermare che la devitalizzazione della preghiera nella chiesa si deve in grande parte a delle carenze che si fanno sentire da lungo tempo nell'organismo spirituale dei credenti, come se una specie di disseccamento si fosse impadronito di tutta l'interiorità della fede. La parola della fede si è vista progressivamente tagliata dalla sua forza originale, dal suo succo espressivo. Si riduce allo scheletro concettuale, lasciando l'impressione di essere rimasta soltanto una costruzione ideologica senza irradiazione di mistero né sapore di trascendenza. Si limita a ripetersi, forse con l'aggressività propria dell'insicurezza, ma senza rinnovarsi nell'originalità del suo proprio significato. Spesso le dispute che hanno luogo nella chiesa, con testi nell'uno e nell'altro senso, manifestano l'impotenza per uscire dal puro verbalismo, più che la ricerca feconda per scoprire di nuovo nella parola evangelica le sue energie fresche capaci di scuotere il cuore dell'uomo».[3]

10.4. *Iniziazione alla trascendenza*

Particolare attenzione merita quel momento del processo religioso che viene chiamato "iniziazione alla trascendenza spirituale", cioè il

[3] BESNARD A.M., *"Actualité et inactualité de la prière"*, in *Prière et vie selon la foi*, Paris, Ed. Ouvrières 1976, 15-16.

collocarsi del soggetto, con tutta la sua persona, vita, attività nella dimensione religiosa, perché possa muoversi abitualmente nella prospettiva "soprannaturale".

L'iniziazione alla vita religiosa deve fare diventare centrale il mistero della trascendenza. La tensione, in questo momento di formazione, non è tra santificazione personale e importanza sociale. Né è tra le espressioni contemplative e partecipative della vita sacerdotale o religiosa. Si tratta della tensione tra il senso divino trascendente sia della vita personale che di quella sociale del sacerdote e del religioso, e il senso secolare umanistico della loro vita personale e sociale. Il noviziato offre tempo e luogo ideali per aiutare il soggetto a fondare tutto il suo essere sulla dimensione divina trascendente. Certo non è il tempo per affannarsi con discussioni intellettuali di possibili cambiamenti nella teologia, nelle strutture della chiesa, della diocesi o della comunità religiosa. Continue discussioni accese sui possibili cambiamenti teologici o strutturali deviano il significato tutto speciale di questo anno canonico nella vita del religioso. Le frequenti dispute possono impedire l'apertura del novizio a Dio in atteggiamento spirituale, che va oltre le preoccupazioni intellettuali».[4]

11. Virtù solide e provate

Il tema delle "virtù provate" è fondamentale nella teologia spirituale, come pure nella sequela di Cristo nella vita religiosa. Sappiamo, d'altra parte, che l'esperienza dell'esigenza e della croce presenta alle giovani difficoltà particolarmente gravi di comprensione e di realizzazione. È uno di quei cosiddetti "valori ardui", che costituiscono uno dei contenuti vocazionali più importanti, ma che la persona inizialmente non percepisce come tali. Si tratta di una difficoltà intellettiva prima ancora che volitiva.

Al riguardo, la maestra di formazione dovrà portare avanti in modo costante e sistematico un doppio lavoro riguardante una mentalizzazione teologale sul significato dell'ascesi e un rinvigorimento morale per una prassi effettiva.

[4] Van KAAM A., *In Search of Spiritual Identity*, Denville 1975, 201.

11.1. *Sequela di Cristo*

La sequela di Cristo è il punto di riferimento per dare base, senso e forma all'ascesi cristiana e più concretamente ancora alla vita consacrata, che assume la "sequela" come specifica ragione di essere. Ed è proprio questa configurazione che richiede sia lo sforzo metodico per la crescita della grazia e lo sviluppo delle capacità, usando i vari mezzi a disposizione, sia particolari esercizi di abnegazione e mortificazione per la rieducazione delle tendenze disordinate.

11.2. *Le virtù*

Le virtù sono le espressioni verbali e settoriali della trasformazione religiosa e della maturità del soggetto. Hanno il valore di prassi e di verifica della realtà interiore (convinzioni, decisioni, parole) e sono un campo da coltivare accuratamente, per evitare che la "vita religiosa soprannaturale" diventi un mondo di sogni, di desideri e una sorta di "turismo spirituale".

Il consolidamento nelle virtù segue il normale processo di ogni altro settore della crescita spirituale. Rispettando tale gradualità, le virtù devono passare la "prova", cioè diventare capaci di dare una risposta adeguata in situazioni difficili o in stati di animo disagiati. Le migliori sono le prove passive, quelle imposte dalla vita. La maestra dovrebbe mettere le formande discretamente alla prova, quando mancano le occasioni o quando il soggetto non prende l'iniziativa.

11.3. *Abnegazione*

Anche se il linguaggio dell'abnegazione e mortificazione non è tanto gradito, a volte bisogna pure farne uso esplicito, per evitare inganni ed illusioni nell'avviamento alla vita religiosa.

La comprensione della rinuncia come scelta e opzione in chiave teologale richiede un chiarimento, che verrà poi completato con il realismo esistenziale, di fronte alla presenza del peccato e della sofferenza nel cuore della vita e di ogni vita. La vita religiosa comporta numerose mortificazioni riguardanti gli impegni assunti (voti, servizio, comunità universale, ecc.); le esigenze di rinuncia richieste dallo stile di vita scelto; l'ascesi intellettuale, affettiva, sensibile, corporale; la privazione e le sofferenze imposte.

11.4. *Gioia cristiana*

La gioia costituisce la sintesi e la corona dell'autentica vita religiosa personale e comunitaria. Così come in ogni momento è presente la croce, anche la risurrezione fa parte della vita consacrata e si esprime nella gioia di appartenere al Signore, di lavorare per il suo Regno, di vivere in terra la carità come senso totale dell'esistenza. La gioia è frutto dello Spirito, segno di vitalità e di maturità, testimonianza della presenza di Dio, base di ogni animazione comunitaria e di attrazione vocazionale.

La sequela di Cristo richiede volontari, liberi donatori di vita, capaci di assumere senza vittimismo la croce che comporta ogni vocazione, croce dalla carne e dal mondo, cioè a motivo delle proprie ripugnanze e delle resistenze che gli altri oppongono (*GS* 38).

La gioia spirituale non va intesa come piacere o euforia permanente, ma piuttosto come senso di pienezza, di amore, di comunione con le persone e le realtà; come un donare la vita per viverla in pienezza, nell'orizzonte della storia della salvezza che Dio realizza in Cristo.

Paolo VI ha collegato queste due forme della grazia e dell'esperienza evangelica, nel pubblicare, quasi contemporaneamente, due documenti di rilievo: *Gaudete in Domino* (9 maggio 1975) e *Paenitemini* (17 febbraio 1966).

«La gioia di appartenerGli per sempre è un incomparabile frutto dello Spirito Santo, che voi avete già assaporato. Animati da questa gioia, che Cristo vi conserverà anche in mezzo alle prove, sappiate guardare con fiducia all'avvenire. Nella misura in cui si irradierà dalle vostre Comunità, questa gioia sarà per tutti la prova che lo stato di vita, da voi scelto, vi aiuta, attraverso la triplice rinuncia della vostra professione religiosa, a realizzare la massima espansione della vostra vita nel Cristo. Guardando a voi e alla vostra vita, i giovani potranno capire bene l'appello che Gesù non cesserà mai di far risuonare in mezzo a loro» (*GD* 55).

12. Vita spirituale personale

A complemento di quanto si è cercato di mettere in evidenza sul tema dell'accompagnamento vocazionale bisogna mettere l'accento sull'impegno da parte della formanda per una vita spirituale veramente personale e responsabile.

12.1. *Apertura*

Nella dinamica della crescita spirituale e della formazione religiosa è fondamentale non soltanto il cammino già fatto, ma la coscienza di trovarsi in cammino, di essere sempre agli inizi. Bisogna quindi andare avanti, aperti a nuove rivelazioni della volontà di Dio, della propria persona e vocazione. Al riguardo è importante il comportamento della maestra: lasciare le formande aperte a nuove mediazioni e a nuovi maestri; non rendersi indispensabili, né volere che altri facciano lo stesso e allo stesso modo; rendere le novizie capaci di autonomia e di docilità ad altre mediazioni.

Le varie fasi della crescita spirituale, oltre alla loro continuità e complementarità, sono come l'indicativo di una dinamica spirituale costante e sempre nuova per tutta la vita. Di conseguenza, l'iniziazione non maturata in un programma di vita rischia di precipitare nel vuoto spirituale.

12.2. *Progetto personale*

Da parte della formanda c'è bisogno pertanto di una conoscenza e programmazione personale: coscienza vocazionale, lucida autocritica, valori, vitalità, disciplina interiore. Non solo, ma di una particolare preparazione per affrontare con lucidità e fedeltà le crisi, complemento normale di ogni vita spirituale veramente personale.

In questo lavoro l'aiuto della maestra, che conosce la giovane ed ha esperienza della vita, diventa particolarmente valido ed efficace.

La continuità della dinamica spirituale fa parte dell'orizzonte vitale della novizia, non è un sogno lontano. La formazione e gli impegni dei primi anni assumono per questo un significato totalmente differente a seconda di come vengono interpretati: programma di obblighi transitori, che servono soltanto per gli anni di formazione ufficiale, o come i primi passi di un programma che si sviluppa lungo tutto l'arco dell'esistenza religiosa, programma valido per tutte le religiose di qualunque età esse siano.

12.3. *Sempre in cammino*

Esiste una certa incongruenza nella mentalità comune per quanto riguarda il "tempo della formazione". Normalmente, la formazione ufficiale viene data tra i venti e i trenta anni. In questo momento, che è in-

dubbiamente il migliore per essere iniziata, la persona ha una capacità di assimilazione molto limitata, dovuta alla mancanza di confronto con la storia e all'impossibilità di conoscere Dio e se stessa nelle verifiche esistenziali. In questo momento le vengono offerti tutti i contenuti della formazione, con l'impegno di assimilarli, viverli, verificarli.

Quando arriva il tempo della verifica e dall'approfondimento personale, verso i trent'anni, ormai la formazione è ufficialmente finita e soggettivamente chiusa. La religiosa professa si considera "già formata" e quindi diventa incapace di trasformazione, di accogliere contenuti nuovi, di fare confronti spirituali profondi, di ricevere suggerimenti, rettifiche e correzioni.

Questa situazione è grave; da qui allora l'imperativo che la formazione iniziale lasci la coscienza di "essere veramente all'inizio", di aver appena assaporato l'esperienza di comunione con Dio; di aver inaugurato la vita religiosa che poi verrà impegnata fino in fondo, di rimanere aperta alla trasformazione della propria persona verso orizzonti imprevedibili.

IL PROCESSO DI ACCOMPAGNAMENTO VOCAZIONALE
Linee di riflessione dal punto di vista psicologico

Milena STEVANI

Negli ultimi decenni si è rafforzata la convinzione del continuo processo evolutivo che si attua nelle persone, attraverso il succedersi di eventi interni ed esterni che pongono in questione l'equilibrio psichico precedentemente raggiunto e portano a nuove riorganizzazioni dell'esperienza individuale. È andata così delineandosi gradualmente una visione più complessa della realtà umana, si è demitizzata l'immagine dell'uomo adulto maturo, è venuta meno la concezione di scelta matrimoniale o religiosa intesa come traguardo che segna l'inizio di una modalità di vita stabile e sicura in cui si "consuma" il bene conseguito.

Oggi si utilizza maggiormente il concetto di ciclo vitale dell'individuo, di ciclo di vita familiare per indicare i compiti evolutivi e i cambiamenti significativi che la singola persona o un gruppo di persone (con una storia condivisa ed intense esperienze relazionali nel caso della famiglia) affrontano lungo le tappe del loro sviluppo.[1] Estendendo il concetto potremmo parlare anche di *ciclo di vita consacrata* per indicare le diverse tappe del cammino di sviluppo della vocazione religiosa contrassegnata da un inizio, da cambiamenti in relazione a certi eventi, da possibilità, rischi e compiti specifici. In questa nuova prospettiva, meno idealizzata ma più realistica, dello sviluppo umano mi pare si possa collocare la riflessione sull'accompagnamento vocazionale.

1. Alcune premesse

[1] Cf ERIKSON E.H., *I cicli della vita. Continuità e cambiamenti* [*The Life Cycle Completed. A Review*, New York, Norton & Co. Inc. 1982], Roma, Armando 1984; SCABINI E. [ed.], *L'organizzazione famiglia tra crisi e sviluppo*, Milano, Angeli 1985.

1.1. *Concetto e aspetti dell'accompagnamento vocazionale*

La vocazione religiosa si sviluppa in una persona concreta che ha una sua struttura psicologica più o meno capace di apertura e decentramento da sé. Questo sviluppo si attua mediante l'azione di fattori interni ed esterni; occorre cioè l'iniziativa, l'impegno personale del soggetto e l'apporto dell'ambiente che pone determinate condizioni favorevoli per il processo di maturazione tra cui si colloca anche l'accompagnamento.

1.1.1. *Concetto di accompagnamento*

L'accompagnamento vocazionale può essere definito come una *presenza attenta e attiva* da parte di una persona, che ha già una sufficiente esperienza di vita religiosa, nei confronti di una giovane o di un gruppo *per favorire il processo di chiarificazione e di opzione vocazionale*. La vocazione è infatti una realtà dinamica, un processo con tappe differenziate di interiorizzazione e di risposta. È necessario perciò che le persone ricevano gli stimoli opportuni per chiarire dubbi e difficoltà, per verificare le proprie forze e attitudini e giungere a una decisione libera e responsabile.

Accompagnare una persona (o un gruppo) in questo cammino di discernimento vocazionale non significa sostituirsi ad essa o dirigerla nelle scelte, ma piuttosto maturare un atteggiamento di presenza attenta e opportuna, stimolante e discreta che sa porsi accanto per aiutarla a camminare senza eccessive forzature o inutili indugi.

Il concetto di accompagnamento implica *due poli di riferimento* essenziali. Anzitutto *un punto concreto di inizio* del cammino che, nella situazione specifica della novizia, è l'approfondimento delle esigenze della *sequela Christi* e la verifica delle sue motivazioni e attitudini. Occorre poi un chiaro punto di riferimento, cioè la *mèta* di una maturazione umana e religiosa che si concretizza nell'obiettivo più specifico della decisione di impegnarsi personalmente a seguire Cristo nell'Istituto scelto. L'itinerario di accompagnamento si colloca tra questi due poli e riguarda, in modo particolare, i modi e i mezzi per favorire la maturazione di una decisione motivata, consapevole delle proprie possibilità e dei propri limiti.[2]

[2] Cf RUBIO MORÀN L. - GARCIA VELASCO J., *Algunas pistas sobre el acompañamiento y el discernimiento de las vocaciones*, in *Seminarios* 35 (1989) 27-58; CARRARO J.,

1.1.2. *Tipi di accompagnamento*

L'accompagnamento può essere fatto da *persone* con competenze *diverse* e realizzarsi a *differenti livelli*: può focalizzare maggiormente la dimensione spirituale o la dimensione psicologica, la risposta della singola persona o del gruppo. La sottolineatura di uno specifico aspetto va però fatta tenendo contemporaneamente presente l'elemento che non viene posto al centro dell'attenzione, ma che non può essere trascurato in quanto costituisce l'altra sfaccettatura della realtà unitaria e integrale della giovane. Per quanto concerne la maturazione spirituale occorre avere ben chiaro che essa non si attua nel vuoto, ma si innesta sulle strutture e sui processi psichici della persona. Se queste strutture sono meno reattive e difensive la persona avrà i suoi momenti di lotta e di crisi ma sarà più disponibile a interiorizzare i valori religiosi, si lascerà porre in questione da questi valori, sarà capace di modificare gradualmente le proprie abitudini, i comportamenti, e di attuare i necessari cambiamenti.

Il tipo di *accompagnamento* che cercheremo di considerare è quello offerto dalla *maestra durante il noviziato.* Esso richiede, da parte della formatrice, la capacità di svolgere nei confronti delle giovani delle specifiche *funzioni* di *chiarificazione*, di *confronto*, di *programmazione* e *verifica*.

Anzitutto la maestra accompagna la giovane nel cammino di chiarificazione personale, l'aiuta cioè a fare chiarezza in sé, a scoprire le proprie capacità, i limiti, le incoerenze, le aspettative irreali e idealizzate nei confronti della missione e della comunità, a porsi in modo più obiettivo di fronte alla persona di Cristo. Inoltre, stimola nella giovane la capacità di attuare un confronto tra i valori che afferma e il comportamento che attua, tra il desiderio di donazione, di disponibilità e il complesso mondo interno di sentimenti, bisogni, reazioni di fragilità o di chiusura nei confronti degli altri.

La riflessione serena e coraggiosa sul proprio comportamento permette di scoprire il contrasto e le incoerenze tra i valori proclamati e i bisogni subconsci o inconsci della personalità. Se queste contraddizioni non sono percepite diminuisce la possibilità di interiorizzazione dei valori e le dichiarazioni verbali di libertà interiore contrastano con l'incapacità di percepire i propri condizionamenti concreti, che limitano l'apertura a Dio e agli altri. È pertanto fondamentale aiutare la gio-

El acompañamiento vocacional, in *Vida Religiosa* 66 (1984) 95-109.

vane a discernere le motivazioni che soggiacciono ai suoi comportamenti, alle sue scelte e a purificare o riorganizzare le proprie motivazioni affrontando le difficoltà connesse ai conflitti che insorgono più frequentemente. È una delicata funzione pedagogica che richiede intuizione, tatto, interventi opportuni e personalizzati.

1.2. *Implicanze dell'accompagnamento vocazionale*

Per una maggiore comprensione delle difficoltà che si possono incontrare nell'accompagnamento vocazionale vorrei richiamare l'attenzione sul punto di partenza, cioè sulla realtà concreta delle giovani, sulla mèta che ci si propone e sulla modalità di accompagnamento.

1.2.1. *Attenzione alle giovani nella loro concreta situazione*

Per poter accompagnare in modo adeguato le giovani che desiderano realizzare un impegno di consacrazione occorre tenere presenti sia i *valori* a cui esse sono particolarmente sensibili sia le *difficoltà* che incontrano. Soprattutto è necessario evitare due tendenze estreme che, in questi anni, hanno inciso negativamente nel settore formativo: la tendenza ad idealizzare le giovani di oggi o a sottolineare solo i loro problemi e le loro fragilità, rispetto alle giovani di altre epoche storiche.

Il vertiginoso cambiamento socio-culturale e il diffondersi di nuovi valori ha suscitato nell'adulto incertezze, disorientamenti, l'impressione di non capire più le nuove generazioni, un timore vago di non essere all'altezza della situazione e di essere considerato "sorpassato". L'insicurezza personale ha avuto le sue ripercussioni a livello educativo e formativo con le conseguenze che tutti possiamo constatare. Alcune formatrici si sono lasciate condizionare dalla loro insicurezza personale e, davanti al diverso modo di esprimersi delle adolescenti di oggi rispetto a quelle del passato, hanno assunto atteggiamenti oscillanti tra *giovanilismo* e *autoritarismo*. Nel primo caso hanno tradito le attese profonde delle giovani, mentre con l'atteggiamento impositivo hanno suscitato adattamenti comportamentali esterni senza convinzioni personali, oppure sentimenti negativi espressi poi in forme di opposizione, di rifiuto o di delusione persistente.

Molte volte quindi le giovani non sono state davvero "comprese" perché ci si è fermati al loro comportamento esterno, al loro modo di esprimersi così diverso e contraddittorio, alla loro sicurezza in campo

intellettivo, organizzativo, alle loro abilità nell'ambito del "fare", senza individuare le attese profonde o le fragilità latenti. Non si è penetrato al di là della loro disinvoltura e si è confusa disinvoltura con autonomia personale. Infatti la giovane oggi ha molte possibilità di relazioni e quindi appare più disinvolta, si esprime secondo modelli relazionali presenti nella società, ma non approfondisce il significato del suo comportamento che, a volte, può essere una reazione compensativa di una insicurezza soggiacente.

Tra i valori accentuati dalle nuove generazioni, segnalo *il rispetto della persona, la ricerca di senso e di identità, la valorizzazione dell'esperienza e dell'azione, la relazione e la comunicazione.*[3] Naturalmente occorre tenere presenti le variazioni connesse alle singole persone, alle diverse situazioni socio-culturali e i limiti di ogni categorizzazione che non esprime mai la complessità del reale e degli atteggiamenti che ogni individuo assume.

a) Il *valore della persona* è di fondamentale importanza e, se è adeguatamente tenuto in conto a livello formativo, permette di maturare convinzioni profonde, il senso della propria responsabilità personale, un atteggiamento di rispetto nei confronti degli altri e una giusta tolleranza di fronte al "diverso da sé". Un'*accentuazione eccessiva* di questo valore può, invece, portare a forme di soggettivismo, di sottile individualismo e di razionalizzazione, che rivendicano maggiore spazio di libertà, nonché a una certa insofferenza per le norme e le esigenze della vita comunitaria o per gli interventi dell'autorità.

Occorre, da parte della formatrice, una vera convinzione del valore della persona per saper equilibrare i suoi interventi presso le giovani, per dialogare con esse e non correre il rischio di fermarsi solo al livello di questo valore umano, di vedere cioè soltanto la dignità della persona che non si vuole ferire dimenticando le attese più profonde di una giovane che si orienta a una scelta di consacrazione. A questo riguardo è opportuno tener presente che, nell'ambiente formativo, le giovani sono meno esposte agli urti e alle difficoltà che provengono dal duro impatto con il mondo esterno. Inoltre, esse vivono una tappa di ristrutturazione

[3] Cf CIARDI F., *Formatori e formandi: superamento di un divario culturale,* in *Rogate Ergo* 52 (1989) 5, 15-17; GARELLI F., *L'esperienza della modernità e la formazione culturale delle nuove generazioni,* in AA.VV., *La preparazione al noviziato,* Roma, Rogate 1990, 17-25; DOMENO LERGA C., *Una etapa formativa preocupante: el Prenoviciado,* in *Vida religiosa* 70 (1988) 138-142; IONATA P., *La vita è adesso,* in *Città Nuova* 37 (1993) 7, 47-48.

di sé contrassegnata da momenti di maggiore fragilità e insicurezza personale per cui risentono più acutamente ogni minimo contrasto o difficoltà che incontrano. La novizia va perciò incamminata a integrare la percezione del valore della persona nella sua scelta specifica di vita, a cercare modalità concrete per esprimere il valore in cui crede, a manifestarlo nel suo comportamento, a obiettivare le circostanze in cui può sentirsi ferita, ad affrontare con realismo le normali frustrazioni e gli urti che la convivenza presenta.

b) Le nuove generazioni risentono poi di una profonda *crisi d'identità* perché vivono nel provvisorio, nella novità o nella monotonia dell'istante presente, nell'incertezza del cambiamento continuo che pone in questione le diverse certezze e fa sentire l'instabilità di ogni realtà, crea un'impressione di vuoto esistenziale e di assenza di senso della vita.[4] In genere manca il senso della dimensione storica per cui non sempre riescono a relativizzare o a valorizzare i vari eventi in una prospettiva più ampia. È carente anche il senso di appartenenza a persone o a gruppi che offrano punti di riferimento precisi e possibilità di confronto costruttivo.

La *ricerca di senso* e l'esigenza di trovare la propria identità si esprimono nell'orientamento verso valori e scelte impegnative a servizio di chi è più svantaggiato, in forme di radicalismo e di adesione ad ideali umanitari, in forme diversificate di religiosità, nel bisogno di silenzio e di preghiera.

È indispensabile saper cogliere le istanze positive ivi presenti e orientare le giovani alla chiarificazione personale e all'assunzione dei valori non solo in modo reattivo o compulsivo, ma per una scelta più libera. Occorre stimolare in esse un adeguato riferimento al passato, personale, familiare e dell'Istituto scelto, in modo da attivare una "memoria" e una prospettiva storica che si basano sulla riconciliazione con le esperienze personali e familiari e sulla consapevolezza di un progetto di Dio che si realizza nel tempo e che è più ampio del proprio ciclo vitale. È necessario inoltre far maturare un rapporto semplice e profondo con Dio, aiutarle a superare il livello di una religiosità vaga e periferica, a chiarire la confusione tra esperienza di Dio e dipendenza dai vissuti emotivi.

c) In stretta connessione con la ricerca di senso e di identità si pone l'*importanza attribuita all'esperienza e all'azione*. In molte adolescenti

[4] Cf ERIKSON E.H., *Gioventù e crisi di identità* [*Identity Youth and Crisis*, New York, Norton & Co. Inc. 1968], Roma, Armando 1974, 275-310.

si nota un intenso desiderio di fare esperienze diverse e una notevole capacità di impegnarsi in realizzazioni che richiedono fatiche e rinunce. Questo fenomeno, ricco di positività, presenta però dei risvolti preoccupanti ai fini di una vera maturazione personale. Esiste infatti il rischio di non vivere nel presente, di non approfondire l'esperienza, di evadere da sé, di non stabilire legami con la realtà. Il fatto di non volersi precludere alcuna possibilità e la percezione di non poter vivere pienamente gli impegni che si desiderano assumere può condurre a non vivere totalmente nel presente, a staccarsi col pensiero dalla realtà concreta per pensare a ciò che si vorrebbe ancora realizzare, ma che sembra essere un'opportunità che sfugge. La giovane può proiettarsi così al di là di ciò che vive, accentuando il desiderio di fare molte esperienze e di ricercare sempre qualcosa di diverso. Ciò la porta a non prendere veramente contatto con sé e con la realtà esterna, a ricercare continuamente stimolazioni nuove e a non approfondire l'esperienza che sta facendo.

Esiste, a riguardo, una confusione circa il concetto di *esperienza*, che non va intesa solo come una moltiplicazione di stimoli, ma anche come un'attenzione vigile, un approfondimento di ciò che si sta vivendo, un essere presenti a ciò che si sperimenta. Diversamente le attività diventano copertura e fuga da sé, e non permettono una vera maturazione della personalità, rafforzano le divisioni interne con ripercussioni negative sulla vita comunitaria e sull'attività apostolica.

L'accumulo di esperienze può sviluppare in modo unilaterale la dimensione del "fare" e rendere incapaci di vincolarsi affettivamente a qualcuno o a qualcosa. La persona così inconsapevolmente si centra sulla realizzazione personale, su forme di generosità e di dedizione che permangono fino a quando c'è il riscontro, ma che si arenano quando manca la risposta immediata alla propria fatica, quando occorre alimentare la fiducia nelle possibilità degli altri, la speranza che ciò che si sta seminando inciderà col tempo.

d) Un altro valore presente nelle nuove generazioni è l'*importanza attribuita alla relazione e alla comunicazione*. Oggi nelle giovani si nota una maggiore apertura nei confronti degli altri, disponibilità al dialogo, senso di solidarietà, esigenza di uno stile di rapporti semplici, rifiuto del formalismo, bisogno di autenticità nelle relazioni interpersonali. È importante però andare oltre le manifestazioni esterne per intuire quando l'esigenza di dialogo e di relazioni esprime una ricerca della propria identità, un bisogno di definirsi nel confronto con l'altro e quando invece è indice di difficoltà in campo affettivo. L'immediatezza

e la facilità a entrare in relazione con l'altro talvolta esprime un'incapacità di dialogo, in quanto la persona si ferma solo a livello superficiale di rapporto o manipola sottilmente la relazione. Non si può dunque enfatizzare la capacità di comunicazione dei giovani d'oggi, legata alla maggiore fluidità verbale e preparazione culturale rispetto ai giovani del passato, a un comportamento più disinvolto perché più esposto alle molteplici stimolazioni dei *mass-media*. L'espressione comportamentale esterna non sempre è indice di un'effettiva capacità di stabilire relazioni positive con gli altri.

È bene perciò rendersi conto quando, ad esempio, la sottolineatura del valore della comunità è connessa all'esigenza di trovare risposta ai propri bisogni, al desiderio di ricostruire un ambiente di relazione simile al modello familiare che si è avuto o non si è avuto. In queste situazioni l'intensa fame di affetto e di comunicazione può rendere esigenti e intolleranti nei confronti degli altri o creare un senso di valore personale illusorio per il suo coinvolgimento nei confronti della comunità. In tali circostanze la persona non percepisce che l'assolutizzazione del valore è connesso alla pressione del suo bisogno inconscio e col tempo potrebbe accumulare impressioni di frustrazione, di delusione nei confronti della vita comunitaria.

Il lavoro formativo consiste proprio nel saper accompagnare la giovane a comprendere e a orientare i propri bisogni, a utilizzarli come forze che stimolano verso mète ideali e impegni concreti, ma anche a capirne l'ambiguità quando vengono assolutizzati troppo gli ideali. L'attenzione alla realtà concreta della giovane sviluppa un atteggiamento di accoglienza e di fiducia. Essa è portatrice di valori, ma anche di limiti che, attraverso l'ascolto attento, la convivenza, l'accompagnamento devono poter emergere per essere adeguatamente orientati.

1.2.2. *Chiarezza sulle finalità verso cui orientare le giovani*

Nel periodo postconciliare, accanto a validi tentativi per impostare la formazione in modo più rispondente alle esigenze odierne, si è anche riscontrato un vuoto di proposte educative.[5] Non solo, ma, nei diversi Istituti religiosi, si è determinata una situazione abbastanza generalizzata di incertezza e di timore, di confusione sui fini educativi, sui mezzi e sulle metodologie da adottare, che ha causato l'oscillazione tra *due*

[5] Cf MANENTI A., *Aiutare le persone ma come?*, in DI DOMENICO P.G. - MANENTI A. [ed.], *Difficoltà e crisi nella vita religiosa*, Bologna, Dehoniane 1980, 61-88.

posizioni estreme: sperimentazione indiscriminata o rafforzamento di forme di rigidità.

Si è creato così un clima di libertà illusoria, si sono introdotti nuovi mezzi e modalità di formazione senza vagliarli criticamente e senza prevederne le conseguenze sulle giovani. Alcuni abbandoni della vita religiosa nel periodo dello juniorato, e anche dopo, trovano la loro origine in questo vuoto di stimoli educativi che hanno disorientato la struttura psicologica della persona sottolineando eccessivamente i suoi bisogni psicologici oppure fissandola in forme di protagonismo che non potevano durare a lungo.

L'assenza di una prospettiva educativa si trova anche nell'atteggiamento di chi, a motivo dell'insicurezza generata dal rapido cambiamento socio-culturale, ha consolidato le sue posizioni difensive e rigide. In questo caso la formatrice è stata incapace di porsi in ascolto della realtà concreta delle giovani e ha concentrato l'attenzione sul comportamento corretto, esteriormente adattato, ma non sempre sorretto da convinzioni personali. L'insistenza posta sul "fare" ha creato un contrasto tra comportamento esterno di integrazione nel gruppo religioso e vissuto interno di dicotomia tra i bisogni più profondi e i valori proclamati.

1.2.3. *Distinguere tra atteggiamento e comportamento*

Un rischio presente in ogni interazione umana è di focalizzare l'attenzione su un aspetto parziale che può venire assolutizzato perdendo di vista l'integralità della persona. Nel campo delle relazioni interpersonali sorgono così gli esclusivismi riduttivi, si rafforzano i pregiudizi e non si penetra la complessità del vissuto dell'altro. A livello formativo ciò ha notevoli conseguenze per il discernimento vocazionale e per la maturazione delle giovani che possono essere rafforzate in comportamenti che costituiscono modalità difensive di rapportarsi con la realtà. In tal caso esse non sono stimolate a comprendere il loro vissuto, anzi possono intensificare le tendenze difensive nei confronti di sé e degli altri. È opportuno discernere ciò che è espressione di un'esperienza maturativa già realizzata e ciò che, invece, al di là dell'apparenza esterna, esprime una fragilità interna. Per questo è importante richiamare la distinzione tra comportamento e atteggiamento.

Il *comportamento* è rilevabile all'esterno, attraverso le azioni concrete che possono essere più o meno adeguate alle norme e ai valori. Il comportamento dovrebbe essere l'espressione di un atteggiamento inte-

riore più profondo, ma non sempre si ha questa coincidenza.

L'*atteggiamento* invece implica il coinvolgimento di tutte le dimensioni della personalità, in quanto è un'organizzazione di processi intellettivi, affettivi e di tendenze all'azione nei confronti di determinate realtà.[6] Nella situazione specifica della novizia, ad esempio, è importante aiutarla a maturare atteggiamenti, cioè un modo di essere più profondo nei confronti della persona di Cristo e dei valori religiosi e non solo un comportamento esterno. L'adattamento esterno, a livello del comportamento, può non perdurare nel tempo o potrebbe anche permanere, ma a prezzo di un'atrofia interiore che può sfociare, col passare degli anni, in forme di depressione e di profonda insoddisfazione personale.

In qualche ambiente formativo si è riscontrata nel passato, ed esiste anche oggi, la tendenza ad assolutizzare l'aspetto comportamentale o talvolta quello affettivo o intellettivo.

Quando una giovane non crea problemi perché si comporta secondo ciò che è richiesto dall'ambiente, quando è impegnata nell'attività apostolica, quando è ricca di capacità organizzative, di iniziative nella vita comunitaria è difficile saper andare *al di là del comportamento* per verificare la solidità dell'atteggiamento interiore. Alcuni errori di discernimento si collocano a questo livello: ci si ferma alla superficie, all'aspetto esterno del protagonismo o del conformismo che potrebbero però coprire problemi soggiacenti.

Un'altra tendenza riduttiva consiste nella *sottolineatura eccessiva della dimensione emotiva* e dell'aspetto relazionale. Nella cultura odierna le molteplici stimolazioni suscitano intense emozioni e incidono notevolmente sul vissuto delle giovani che, se non maturano una capacità di valutazione critica dei vari messaggi, possono confondere ciò che è soggettivo con ciò che è obbiettivo e selezionare tutto attraverso il loro vissuto emotivo. A motivo della maggiore preparazione culturale, la giovane può esprimere con un linguaggio ricco e profondo la sua attrazione per l'ideale della scelta di Cristo e della dedizione ai giovani, sia nel colloquio personale sia nei momenti di condivisione comunitaria. Essa può partecipare con entusiasmo alle iniziative proposte che le permettono di esplicare il suo bisogno di protagonismo spirituale e apostolico. Occorre però aiutarla a comprendere che il vissuto emotivo è soggetto a molteplici oscillazioni, che va sostenuto da convinzioni profonde e verificato nella quotidianità.

[6] Cf SECORD P.F. - BACKMAN C.W., *Psicologia sociale* [*Social Psychology*, New York, Mc Graw-Hill 1964], Bologna, Il Mulino ^{2}1972, 166-170.

Un altro rischio è quello di *identificare la razionalità con la totalità della personalità*. È una tendenza da sempre presente sotto molteplici forme lungo il corso dei secoli e che nell'epoca attuale, caratterizzata dalla razionalità e dalla programmazione, è particolarmente diffusa. E se non è obiettivata, può creare delle dicotomie nella giovane in formazione. Alcune giovani, molto preparate intellettualmente, mostrano una grande capacità di focalizzare gli ideali, i valori religiosi, e una notevole capacità critica nel rilevare i limiti nella comunità. Di fronte a loro alcune formatrici provano un senso di inadeguatezza, soprattutto se si sentono svantaggiate dal punto di vista culturale rispetto alla formanda. Esse non sono sempre capaci di guardare alla totalità della persona, di rendersi conto che la giovane proietta ciò che vorrebbe essere nell'ideale religioso, ma che è meno capace di tradurre concretamente gli ideali che proclama, di far calare cioè nel comportamento quanto ha intravisto a livello intellettivo.

A volte ci si ferma all'aspetto razionale, di conoscenza del valore, e non si considerano sufficientemente i condizionamenti personali e le resistenze inconsce che impediscono di interiorizzare e di esprimere nel comportamento gli ideali religiosi. In alcune formatrici può esserci la tendenza ad eccedere nella trasmissione verbale dei contenuti, una certa ansia di dare quanto più è possibile per illuminare intellettualmente senza badare alla capacità recettiva della giovane, alla saturazione che si può creare e senza tener conto del tempo necessario per interiorizzare i valori e farli passare nella vita.

Per evitare queste assolutizzazioni bisogna puntare sulla *formazione di atteggiamenti interiori*. Ciò permette di superare la dicotomia tra ciò che si afferma verbalmente e ciò che si fa, ciò che si sente internamente e ciò che si attua all'esterno. È un principio fondamentale che è evidenziato da Cristo quando invita a curare sia l'atteggiamento interiore che il comportamento (*Mt* 23,23).

1.2.4. *Maturare la capacità di "camminare insieme" con la giovane*

L'attenzione alla giovane nella sua realtà integrale e la chiarezza sulle finalità da perseguire permettono alla maestra di impostare un lavoro formativo che considera sia le caratteristiche positive delle giovani d'oggi sia le fragilità psicologiche. Si evita pertanto il rischio di assecondare solo il loro bisogno di protagonismo, le esigenze periferiche, di lasciarle in balìa dello spontaneismo, di non rispondere ai bisogni profondi. Si superano anche le impressioni di inadeguatezza personale

e ci si pone semplicemente accanto a loro per camminare insieme, nel discernimento di ciò che è secondo Dio.

Il "camminare insieme" richiede da parte della maestra una forte ascesi, che si esprime nella *capacità di avere fiducia nella giovane, nell'ascolto, nell'indicare le mète a lungo termine e i punti concreti di verifica, nell'equilibrare gli interventi*. Al di là dell'apparente sicurezza esterna la giovane cela molte volte una scarsa fiducia in sé, tende allo scoraggiamento quando si ritrova con le stesse incoerenze, vorrebbe conseguire immediatamente dei risultati, non è allenata all'impegno perseverante che richiede capacità di attesa e di accettazione della fatica quotidiana.

La giovane percepisce quando la maestra ha *fiducia* in lei, quando mantiene un atteggiamento di positività nei suoi confronti o quando, al contrario, non crede nelle sue possibilità perché si ferma ai limiti e alle difficoltà che si ripresentano frequentemente. A volte rilievi, generalizzazioni e sottolineature sui limiti attivano sentimenti e reazioni che rafforzano un'immagine negativa di sé, complicando il rapporto formativo e ostacolando il processo maturativo.

L'*ascolto* della realtà personale di ogni novizia, il lasciarla esprimere, lo sforzo per capire il suo vissuto prescindendo dalle proprie impressioni o pregiudizi, sono elementi essenziali del camminare insieme. È perciò necessario che la formatrice sappia contenere in sé l'interpretazione immediata del comportamento della giovane e il desiderio di dare una soluzione pronta alle questioni che essa pone. L'attitudine di ascolto permette di percepire i nuclei importanti su cui è bene che la novizia lavori per integrare nella propria struttura personale le esigenze della sequela di Cristo.

Alcune formatrici, più immediate negli interventi o più insicure davanti alla capacità critica della giovane, possono bloccare la comunicazione esprimendo subito il loro pensiero o formulando giudizi. In questo modo impediscono di manifestare quanto è occasione di turbamento, ciò che crea confusione a livello cognitivo ed emotivo. Quando la novizia non si sente capita o si sente giudicata dalla maestra, che è una persona particolarmente significativa per lei, non sempre è capace di andare oltre e può adattarsi esternamente, senza comunicare quanto stava per dire con grande fatica.

La fiducia non è una realtà che si può esigere o imporre. Alcune persone hanno delle antenne sensibilissime per intuire con chi si può rischiare di fare certi discorsi che toccano il vissuto più profondo e con chi invece non è possibile. La maestra non può pertanto esigere o insi-

stere sull'apertura, ma è chiamata a creare le condizioni perché si possa attuare. Inoltre, occorre capire e accogliere la peculiarità di ciascuna: alcune sono più essenziali e sintetiche, altre hanno maggiore fluidità verbale e comunicano i minimi particolari. Non si può perciò assumere un *cliché* unico e, ad esempio, insistere continuamente presso chi è più sobria a livello espositivo perché comunichi più dettagliatamente il proprio vissuto.

La formatrice è chiamata a maturare la *capacità di attesa*, di rispetto per il ritmo di crescita di ciascuna, di intervento discreto e opportuno, di attenzione costante per collegare le varie percezioni che le giungono in momenti diversi e che le permettono, gradualmente, di farsi una visione più completa della realtà di ogni novizia.

Le difficoltà riscontrate in suore impegnate da anni nella vita religiosa, che vivono in un clima di dispersione, di superficialità e di inconsistenza, senza un'identità religiosa, mosse prevalentemente da eventi esterni o da impulsi interni, evidenziano l'esigenza di un processo di interiorizzazione che, se non è iniziato negli anni formativi, blocca le possibilità di sviluppo umano e religioso. Il processo di *interiorizzazione* implica un movimento dall'esterno all'interno e non solo l'esercizio e l'apprendimento *dei ruoli* vocazionali.[7] L'esercizio del ruolo può mantenere la novizia, e poi la suora, a livello di spontaneismo espressivo, con un'identità basata sul "fare" esterno con un conseguente senso di inutilità quando non esercita più quel preciso ruolo.

Se la formatrice è consapevole che non è sufficiente imparare ad esercitare attività apostoliche, che non basta la proposta degli ideali per farli passare automaticamente nella vita, diventa più attenta a creare condizioni di vita che offrano la possibilità di formarsi a livello di strutture psicologiche più profonde. La giovane imparerà così ad agire in base alle proprie convinzioni e ai valori interiorizzati.

La novizia è facilitata nel processo di interiorizzazione quando si trova accanto una persona che sa camminare insieme a lei, che la sa raggiungere nella sua individualità e singolarità, che sa essere attenta a ciò che essa vive. Chi sperimenta la difficoltà di vedersi in modo più realistico o che si ritrova con le proprie incoerenze, ha bisogno di trovare nella maestra una persona che sa accogliere il momento di fragilità, chiarificare o rafforzare il bene intravisto, orientare al superamento del momento di fatica, confermare nell'accettazione di sé. La capacità di ascolto, di proposta adeguata al momento opportuno, di condivisione

[7] Cf MANENTI, *Aiutare le persone* 67.

delle gioie e delle fatiche della crescita creano nell'ambiente formativo le condizioni esterne favorevoli per la maturazione di convinzioni più profonde e di atteggiamenti capaci di coinvolgere tutte le dimensioni della personalità.

2. Linee orientative per accompagnare il processo di maturazione dell'autonomia personale

Il processo di maturazione nell'autonomia si attua nel tempo, ma trova le sue premesse in altri due processi basilari nella crescita della persona: l'individuazione e la coesione.[8]

Un'adeguata *individuazione* richiede la capacità di differenziare la propria realtà personale da quella degli altri, di riconoscere e accettare la diversità degli altri, di riflessione e decisione tra diverse alternative, di accettare i rischi inerenti alle responsabilità che si assumono e che implicano di andare oltre ai livelli di sicurezza acquisiti nell'adattamento alla realtà.

Il processo di individuazione sfocia nell'acquisizione di un senso di identità personale, di autonomia nei confronti delle proprie reazioni impulsive, dei propri bisogni e delle pressioni della realtà ambientale esterna. La persona riesce così ad integrare le esperienze positive e negative, a consolidarsi emotivamente, riduce il condizionamento delle reazioni difensive e matura la capacità di attenzione e di apertura agli altri.

Lo sviluppo del senso di *coesione* conduce a stabilire un rapporto adeguato con la realtà esterna e sociale e implica una certa autonomia personale. La persona che non supera le forme di coesione e di simbiosi narcisistica con qualche figura significativa del proprio passato, che non ha la forza psicologica di accettare la differenziazione dagli altri non è capace di porsi in relazione in modo libero. In questa situazione la coesione che si stabilisce con l'altro risponde inconsciamente al bisogno di ricevere, anche se coperto da un'intensa attività di dedizione, oppure da un impegno volontaristico che, col passar del tempo, può sfociare in forme di rigidità o di depressione.

I processi di individuazione e di coesione sono pertanto necessari per la maturazione dell'autonomia personale e si rafforzano a vicenda.

[8] Cf BERTINI M., *Il matrimonio come processo di evoluzione psichica*, in ANCONA L. [ed.], *Nuove Questioni di Psicologia*, vol. 2, Brescia, La Scuola 1972, 122-153.

La crescita nell'autonomia personale sviluppa un maggior realismo nei confronti di sé e degli altri e permette di inserirsi nella comunità religiosa evitando posizioni difensive estreme: un conformismo esterno alla vita comunitaria o un atteggiamento di opposizione verso ciò che non è conforme ai propri schemi mentali. Consente inoltre un rapporto di coesione nei confronti delle persone che condividono la medesima scelta vocazionale, quindi un senso di appartenenza all'Istituto e alla comunità in cui è inserita.

Ai fini dello sviluppo dell'autonomia nei confronti delle tendenze dispersive interne e delle pressioni esterne si possono focalizzare tre obiettivi fondamentali: la maturazione di un concetto di sé più realistico, la maturazione affettiva, la gerarchizzazione delle motivazioni.

2.1. *Aiutare la giovane a maturare una percezione di sé più serena ed obiettiva*

La difficoltà che ogni persona sperimenta di sintetizzare le proprie esperienze, di integrare le percezioni positive e negative di sé, superando la tendenza a creare fratture tra il presente e il passato è da tenere in particolare considerazione nel noviziato.

2.1.1. *Rischio della scissione tra aspetto reale e aspetto ideale*

Una modalità difensiva inconscia per superare le sensazioni di disagio nei confronti di se stessi consiste nella *scissione tra l'aspetto reale e l'aspetto ideale*. L'attenzione è concentrata su una di queste realtà e si possono avere due situazioni psicologiche diverse: una continua sottolineatura della propria inadeguatezza e fragilità o, al contrario, l'evasione dalla propria realtà attraverso l'elaborazione di un'immagine idealizzata di sé. Si può così creare nella persona una dicotomia che si esprime nello scarto tra ciò che a livello di ideali viene affermato verbalmente e ciò che è vissuto quotidianamente, nel rifiuto di riconoscere aspetti di sé meno graditi, in distorsioni percettive della realtà degli altri, e infine in un orientamento verso l'ideale quale compensazione di carente autostima e di insicurezza personale.

Una percezione di sé adeguata implica la *differenziazione tra l'aspetto reale e ideale di sé e l'integrazione* delle diverse percezioni attivate da stimoli interni o esterni. Ciò favorisce l'emergere, col tempo, di una sana sicurezza di base fondata su una sufficiente conoscenza e ac-

cettazione di sé, sulla chiarezza della mèta valoriale, sull'impegno che si riprende ogni giorno al di là dei risultati o degli insuccessi. Se la giovane riesce gradualmente ad affrontare la tendenza alla scissione delle proprie esperienze, a integrare le percezioni opposte e contrastanti di sé può conoscersi in modo più realistico e confrontarsi con le esigenze del tipo di vita consacrata che intende vivere. Impara così a guardarsi nella verità, a ridurre le tendenze difensive che la portano a fuggire da sé per non sentirsi vulnerabile; si mantiene più aperta alla propria esperienza e acquisisce un sano senso di autostima che le permette una maggiore apertura a Dio e agli altri. L'immagine di sé rappresenta, infatti, un filtro attraverso cui si selezionano la realtà esterna e i rapporti con le persone.

2.1.2. *Elaborazione di un'immagine di sé più realistica*

Per accompagnare nel processo di assunzione di un'immagine di sé più realistica è opportuno tener conto della realtà specifica delle giovani evitando interventi che, invece di essere chiarificatori, rafforzano le tendenze difensive. La maestra, ad esempio, potrebbe favorire la tendenza ad evadere da sé impegnando la giovane in compiti ed iniziative che la confermano nella sua capacità organizzativa, ma che non le fanno prendere contatto con alcuni limiti personali. Con una giovane più insicura, potrebbe sottolineare frequentemente gli aspetti di fragilità senza accorgersi che, con questi interventi, diminuisce il basso livello di autostima della novizia la quale, al contrario, necessita di essere rafforzata negli aspetti positivi di sé e incoraggiata per i piccoli risultati che consegue. In alcuni casi la maestra può essere così immediata e rapida nei suoi interventi verbali da impedire alla novizia di esprimere i propri dubbi, ciò che è ancora confuso a livello cognitivo ed emotivo e che potrebbe chiarirsi nella verbalizzazione e nel confronto, ma soprattutto di criticare ciò che non riesce ancora ad accettare o che è effettivamente una realtà obbiettiva, ritardando la possibilità di distinguere tra elementi oggettivi ed elementi soggettivi.

La capacità della maestra di porsi in ascolto, con attenzione e rispetto, permette alle giovani di capirsi in profondità, di comprendere il senso di certe reazioni, di percepire lo scarto tra l'ideale e i comportamenti concreti, di focalizzare la mèta e di precisare i passi concreti da fare per incamminarsi verso di essa. Il saper attendere e non insistere su una determinata realtà, perché la giovane non è ancora in grado di accettarla, evita l'emergere di reazioni difensive nell'intento di mantenere il fragi-

le senso di sicurezza personale. Si pensi all'atteggiamento di Cristo nei confronti degli apostoli: «Molte cose avrei ancora da dirvi, ma per ora non siete capaci di portarne il peso» (*Gv* 16,12).

La novizia va aiutata a *percepire il proprio vissuto e a riflettere sulle proprie esperienze* per riconoscerle, comprenderle, interpretarle, valutarle.[9] Molte giovani si percepiscono mature e responsabili, in base alla preparazione culturale o agli impegni e ai ruoli che hanno svolto prima di entrare, e non sempre sono consapevoli della propria insicurezza emotiva, che le rende ipersensibili di fronte ad ogni rilievo che evidenzia un aspetto di limite. Qualche giovane identifica l'approvazione della maestra con la comprensione e l'accettazione della sua persona, mentre la sottolineatura del limite viene sentita come incomprensione e non-accettazione.

Le giovani non conoscono le esigenze concrete della vita consacrata e gli ostacoli che in futuro possono creare difficoltà nel vivere l'impegno assunto. Una certa idealizzazione le porta a far coincidere scoperta e attrazione per il valore con la capacità di tradurlo immediatamente e pienamente nella vita. Inoltre, a livello relazionale devono maturare la capacità di sintonizzarsi ed adattarsi all'altro comprendendo, a livello non solo cognitivo ma esperienziale, che cosa significhi accogliere il diverso da sé.

È pertanto essenziale che la maestra *non bruci le tappe* considerando acquisito ciò che invece non lo è.[10] Questa attitudine può rafforzare sviluppi unilaterali della personalità e porre le basi di una conflittualità che emergerà poi in seguito. Ai fini di una percezione più obiettiva di sé la novizia va aiutata a capire *che l'attrazione per il valore*, per la persona di Cristo o per l'azione apostolica, *non è sufficiente* se non è accompagnata da un impegno quotidiano di riflessione sulle proprie resistenze interiori, di verifica delle proprie scelte ed azioni concrete.

L'ideale di vita focalizza la mèta e attiva le energie personali, ma deve essere *posto in relazione con la conoscenza realistica di sé*, quindi con le proprie possibilità e fragilità in modo da evitare forme di fuga da sé, di perfezionismo difensivo, atteggiamenti di rigidità o superiorità nei confronti degli altri, che mantengono la persona in uno stato di tensione persistente ed impediscono una sana autocritica. Quando

[9] Cf CENCINI A., *Il padre spirituale e la psicologia: punti d'incontro nel servizio vocazionale*, in *Rogate Ergo* 53 (1990) 2, 13-16.

[10] Cf RONDET M., *Formazione al discernimento spirituale personale e comunitario* [*La formation au discernement spirituel, personnel et communautaire*, Paris, Ed. du Cerf 1974], Milano, Ancora 1975, 112.

l'immagine ideale di sé svolge una funzione compensativa, la giovane può diventare troppo esigente nei confronti degli altri, abbattersi eccessivamente di fronte a una correzione, rimarcare continuamente lo scarso impegno e l'incoerenza degli altri.

La maestra ha il difficile compito di accompagnare la novizia nel lento cammino di differenziazione tra il sé ideale e il sé reale, di scoperta delle distorsioni percettive nei confronti di sé, di superamento della chiusura o scoraggiamento per ciò che si è intravisto in sé e non si vuole ammettere, di accoglienza degli stimoli educativi o della normale convivenza come occasioni preziose di autoconoscenza. La formatrice, consapevole delle basi affettive più fragili delle giovani d'oggi, le accompagna indicando con chiarezza l'ideale e le esigenze della vita religiosa, le aiuta a perseverare nel cammino e ad accettare le leggi di crescita che implicano una gradualità e una lentezza che sono particolarmente difficili da accettare. Essa sa dare fiducia alla novizia, non si meraviglia quando sopraggiungono momenti di crisi o di scoraggiamento, sa focalizzare con prudenza e pazienza ciò che deve essere richiamato, sa aiutare a integrare la sana tensione verso il valore con le reazioni di fragilità quotidiane.

Le novizie possono così elaborare, attraverso l'accompagnamento formativo, un'immagine più realistica di sé che permette di riconoscere i propri limiti e valorizzare le proprie potenzialità, di intuire il rapporto tra il valore e le proprie attese e resistenze interiori, di riconciliarsi con sé e con la propria storia acquistando autonomia nei confronti del proprio passato, delle abitudini precedenti e delle proprie reazioni immediate.

2.2. *Chiarire ed orientare il processo di maturazione affettiva*

L'amore per Dio e la disponibilità verso gli altri suppongono un processo di maturazione affettiva, cioè un orientamento delle energie affettive contrastanti e di apertura all'altro. L'affettività rappresenta una potente sorgente di energia ed è all'origine dei rapporti di armonia o disarmonia con se stessi e con la realtà circostante. Essa include l'aspetto del sentire e del reagire: sentimenti, emozioni, bisogni, reazioni, fantasie che possono manifestarsi con modalità intense o più sfumate, essere coscienti o rimanere a livello inconscio.

Ogni individuo ha a disposizione, al momento della nascita, un particolare patrimonio organico-affettivo che assume poi, nel corso dello

sviluppo, uno specifico orientamento in base alle esperienze di rapporto con alcune persone significative. *La maturazione affettiva si attua attraverso un graduale passaggio* che richiede il superamento progressivo degli atteggiamenti captativi, che portano a ricercare l'altro perché gratifica i propri bisogni ed aspettative, e degli atteggiamenti idealizzanti, che orientano verso persone considerate perfette e totalmente buone e che, quindi, compensano la propria insicurezza.

È necessario perciò affrontare sia le attitudini di chiusura e di difesa, causate da delusioni avute, da impressioni negative accumulate interiormente o da timori eccessivi di rifiuto, sia gli atteggiamenti di autoaffermazione che impediscono rapporti di reciprocità e di collaborazione. Attraverso un lungo processo evolutivo la persona può maturare progressivamente l'atteggiamento di apertura, di interessamento, di disponibilità agli altri che la porta ad estendere la sua attenzione, il rispetto, l'aiuto oltre i confini individuali. L'altro è perciò considerato importante e le sue giuste esigenze sono poste allo stesso livello delle proprie.

Di solito l'affettività è l'aspetto meno evoluto della persona. Si dedicano infatti molte energie per promuovere la formazione intellettuale e tecnica dell'individuo, ma non sempre si ha la stessa cura per la dimensione affettiva che, molte volte, è percepita con un senso di timore e di disagio, come un elemento disturbante che va controllato in modo rigido. Per far maturare la dimensione affettiva occorre aiutare le novizie a *porla in relazione con la dimensione razionale e operativa*. La riflessione sulle proprie reazioni, sentimenti, comportamenti aiuta infatti a prendere coscienza delle reazioni inadeguate o eccessive. Questa conoscenza permette di focalizzare determinate mète e di scegliere alcuni mezzi per affrontare le proprie difficoltà affettive. Le azioni concrete poste a questo fine aiutano a ridurre le reazioni inadeguate e a sviluppare modi più costruttivi di rapporto con sé e con gli altri.

È importante che le giovani abbiano un giusto concetto di maturità affettiva, che implica la consapevolezza della propria situazione affettiva, delle proprie energie e dei punti deboli, unita all'impegno per una costante crescita. Questo processo richiede il coraggio della verità per vedersi con realismo, la costanza per riprendere quotidianamente il cammino e tempi lunghi per ridurre i condizionamenti. Il raggiungimento di una certa autonomia nei confronti dei propri bisogni, sentimenti e reazioni e di una maggiore capacità di porsi in relazione con gli altri è un obiettivo da focalizzare ogni giorno, perché le diverse situazioni e circostanze possono far emergere aspetti meno conosciuti di sé,

attivare reazioni difensive o egocentriche connesse alle esperienze del proprio passato relazionale.

Alcune novizie, a motivo della scelta valoriale fatta, della loro preparazione culturale oppure per la loro età, tendono a considerare superate le esperienze affettive del passato e provano una certa resistenza quando sono invitate a riflettere sulla loro storia personale. Altre, al contrario, corrono il pericolo di arenarsi e di dipendere eccessivamente dai loro sentimenti. Al di là delle varie modalità con cui può essere affrontata la dimensione affettiva è bene che ogni giovane diventi più cosciente degli *elementi inconsci che possono essere riattivati ed interferire* nelle relazioni. Sentimenti e reazioni sperimentati con intensità in situazioni conflittuali dell'infanzia e dell'adolescenza (sfiducia, rivalità, gelosia, senso di colpa) sono infatti conservati nella memoria affettiva di ogni individuo che può percepire, in alcune relazioni successive, l'intensità delle precedenti reazioni senza essere consapevole del loro legame con le esperienze passate. In questi casi la persona cerca una giustificazione razionale al suo comportamento o può distorcere la percezione degli altri proiettando su di loro ciò che non riesce a riconoscere in sé.

Le modalità di espressione della difficoltà di maturazione affettiva possono essere molto diverse. Occorre prestare perciò attenzione sia alle giovani che si presentano sicure, perfezioniste, rigide, che tendono a isolarsi in modo eccessivo, che sono dipendenti dalle pressioni esterne, sia a quelle molto abili a captare l'attenzione degli altri, troppo invadenti e che tendono ad assumere un ruolo dominante e aggressivo, molto gregarie o che hanno un forte bisogno di autodifesa, che mantengono atteggiamenti di rifiuto nei confronti dell'esperienza familiare o dei propri genitori.

2.2.1. *Integrazione della dimensione affettiva con la dimensione razionale*

La novizia va aiutata a *riconoscere* anzitutto *le proprie reazioni* affettive, ad *accettarle emotivamente* e ad *affrontarle quotidianamente* per poter poi orientare le sue energie in senso più costruttivo. Questi passi graduali riguardano la dimensione cognitiva, affettiva e comportamentale e, dal momento che coinvolgono tutta la personalità, permettono di attuare dei cambiamenti.

La *conoscenza delle proprie reazioni affettive* aiuta a comprendere il senso di certe reazioni immediate e ricorrenti. Non voler vedere ciò

che è sgradevole fa permanere in una situazione di immaturità e di chiusura nei confronti di sé e degli altri. Il primo passo è quindi quello di favorire una presa di coscienza dei bisogni, sentimenti e reazioni affettive che si presentano con una certa frequenza e che causano un certo disagio. Ciascuna infatti può constatare, se riflette su di sé, che con facilità nelle situazioni quotidiane si ritrova a sperimentare, in modo ripetitivo, alcuni sentimenti e reazioni che disturbano il pensiero e l'attività.

È importante imparare a *percepire i sentimenti e le reazioni* che disturbano e a collegarli con le esperienze del passato relazionale. È opportuno che la maestra non si sostituisca a lei interpretando il suo vissuto, ma che l'aiuti a riflettere e a interrogarsi sul significato più profondo di ciò che sperimenta. Tutto questo va fatto in un clima di serenità senza colpevolizzazioni e senza pretendere di "non sentire", per l'equivalenza che la giovane può stabilire tra il sentire e l'accondiscendere. La novizia può così maturare la capacità di guardarsi con più semplicità, di ascoltare se stessa per *riconoscere ciò che è positivo e ciò che invece è un elemento di condizionamento* e richiede di essere affrontato. Questo processo di conoscenza non è immediato, ma graduale e non è sempre facile, soprattutto quando non si riesce a trovare rapidamente una spiegazione adeguata al proprio comportamento. La giovane va allora incoraggiata nella ricerca, aiutata ad avere pazienza con sé, a non voler subito trovare la soluzione, a rimanere aperta ad accogliere quanto chi le vive accanto mette in evidenza.

Questa conoscenza pone in contatto con aspetti poco conosciuti della propria realtà personale, sovente percepiti in contrasto con la scelta valoriale attuata. Il *contrasto* che si crea nella percezione di sé tra la dimensione conoscitiva (ho questo bisogno, sentimento, reazione) e quella affettiva (non mi piace avere questo bisogno, sentimento, reazione) può mettere in movimento delle forze psichiche per allontanare rapidamente la percezione avuta e concentrare l'attenzione sull'ideale di sé. Non tutte hanno il coraggio di affrontare le sensazioni di insicurezza e di fastidio nei confronti di se stesse; per cui occorre aiutare a integrare l'aspetto conoscitivo con quello affettivo: il riconoscimento dei propri punti deboli deve pertanto procedere di pari passo con l'accettazione emotiva di sé.

Accettarsi emotivamente significa apprendere a volersi bene così come si è, superando la ribellione e l'avversione per ciò che si scorge in sé. È abbandonare la pretesa di essere diversa e accettare di convivere con i propri limiti, impegnandosi ad affrontare i condizionamenti

personali per ridurre la dispersione delle proprie forze. È accettare il passato e le persone che hanno inciso nella propria vita (insuccessi, esperienze di frustrazione di alcuni bisogni, i genitori, gli educatori) per evitare di vivere in un atteggiamento di lotta difensiva, rifiutando esperienze penose e accumulando sentimenti e reazioni negative.

L'accettazione emotiva della realtà affettiva è fondamentale per favorire l'*orientamento delle proprie forze* verso una mèta significativa. Ciò richiede una certa chiarezza sul progetto di vita che si vuol realizzare per essere in grado di discernere, nel momento di difficoltà o di conflitto, ciò che è fondamentale e ciò che, invece, è solo un richiamo superficiale.

Le forze affettive della novizia si devono gradualmente concentrare su Cristo, in modo tale che il rapporto con Lui sia il costante punto di riferimento per affrontare le difficoltà quotidiane. La giovane impara così a non negare i propri bisogni e ad accettare le rinunce conseguenti alla sua scelta di vita nella consapevolezza che ogni scelta implica necessariamente delle rinunce. Il problema di fondo però non è quello della rinuncia, ma piuttosto della *ragione* per cui rinuncia ad alcune possibiltà che la vita offre.

La gerarchizzazione delle proprie spinte interne deve procedere di pari passo con il processo di accettazione emotiva. È un allenamento quotidiano molto faticoso e che *dura tutta la vita*. Se una certa reazione difensiva si è consolidata lungo il corso degli anni, se un bisogno o un sentimento si sono acutizzati in seguito a determinate esperienze, non si può pretendere di ridurli in poco tempo. L'essenziale è riconoscerli per evitare che condizionino inconsciamente, e riprendere ogni giorno il cammino, senza infastidirsi per la lentezza e l'irrilevanza dei risultati che si conseguono.

2.2.2. *Nuclei fondamentali per l'orientamento delle energie affettive e problematiche specifiche*

A questo punto è importante sottolineare *due nuclei fondamentali* del processo di orientamento delle forze affettive: l'identificazione con Cristo e l'apertura agli altri; ma anche due problematiche abbastanza frequenti nell'ambiente formativo: le amicizie simbiotiche o adolescenziali e il *transfert* nei confronti della formatrice.

L'*identificazione con Cristo* è il nucleo centrale attorno a cui ruota la scelta di vita consacrata e il costante riferimento a Lui permette di unificare le forze affettive al di là dei richiami che possono attrarre in

direzioni divergenti. Sovente le novizie vivono una molteplicità di esperienze che non sempre le aiutano a stabilire un vincolo profondo con la persona di Cristo. A volte si dà per scontato questo rapporto senza rendersi conto che la giovane, ad esempio, deve ancora imparare a pregare. Il legame di identificazione con Cristo non emerge automaticamente, ma richiede capacità di ascolto di sé e dell'Altro, riflessione, confronto tra il proprio modo di pensare, di sentire, di comportarsi e quello di Cristo. Occorre soprattutto imparare a distinguere *tra amore di sentimento*, che può esserci o non esserci a seconda delle circostanze, e *amore operativo* che si traduce in scelte e azioni concrete.

Per quanto riguarda l'*apertura nei confronti degli altri*, la maestra è chiamata a far maturare nella giovane un atteggiamento di attenzione, di rispetto della diversità, di disponibilità attiva, di accoglienza della propria e dell'altrui fragilità. L'apertura all'altro non significa non provare sentimenti di avversione, non sperimentare contrasti o divergenze: questa è una visione piuttosto idealizzata della realtà basata su dinamiche affettive inconsce di paura e di negazione.

L'*apertura è concreta* quando, al di là delle resistenze interiori o delle tendenze contrastanti, la persona riesce quotidianamente a unificare le sue forze e ad attuare gesti concreti di disponibilità, di decentramento da sé, di comprensione della diversità dell'altro, di non imposizione del proprio modo di vedere o di sentire, di superamento del bisogno di autoaffermazione per lasciare spazio a chi le vive accanto, di adattamento costruttivo, di superamento delle paure e dei timori connessi ai propri bisogni, delle pretese e aspettative che fanno permanere in una posizione egocentrica e captativa.

Una *difficoltà* che la formatrice può incontrare nel rapporto con le giovani è data dalle dinamiche di *transfert*. La maestra è sempre una persona significativa per la giovane, la quale potrebbe rivivere nei suoi confronti sentimenti e reazioni intense di attrazione o di rifiuto, comportamenti di dipendenza o di rigidità sperimentati con altre persone significative. L'intenso legame emotivo stabilito con la maestra può attivare bisogni, fantasie, timori, aspettative.

La maestra, per non lasciarsi coinvolgere in queste dinamiche inconsce, deve vigilare sulla tendenza a mostrarsi la persona rassicurante che dà protezione, appoggio, o la persona idealizzata che viene circondata di eccessive attenzioni, oppure la persona di cui si ha un timore eccessivo a causa delle paure sperimentate nell'infanzia. È essenziale non spaventarsi di queste dinamiche, ma bisogna aiutare e riconoscerle e dialogare serenamente con la novizia.

Un'*altra difficoltà* è data da *amicizie* intense di *tipo simbiotico o adolescenziale*.[11] Il problema è molto complesso e può variare per l'intensità del legame e per il livello di maturazione delle due persone coinvolte. La relazione simbiotica porta a una dipendenza totale dall'altra persona e ripropone il legame simbiotico tra madre e figlia. La giovane può essere molto brillante, socievole, capace a livello intellettivo e organizzativo, ma se a livello affettivo non ha attuato la differenziazione dalla figura materna può tendere a stringere amicizie possessive ed esclusive.

La persona in questa situazione emotiva non matura nell'autonomia personale, è incapace di gestire sentimenti ed emozioni senza comunicarli all'altra, di attuare scelte e decisioni senza appoggiarsi. Il legame è gratificante per entrambe le persone, anche se giustificato con motivazioni di tipo spirituale, di aiuto reciproco e in alcuni casi può anche sfociare in comportamenti di omosessualità, nella ricerca di manifestazioni sensibili e di contatto fisico.

Nelle amicizie adolescenziali prevale un forte bisogno di intimità, di comunicazione, di lunghi colloqui, di stare insieme per molto tempo, di partecipare pienamente alla vita dell'altra, di essere vicine e dirsi tutto. Le due persone non sono capaci di contenere qualcosa dentro di sé (sentimenti, idee, eventi, impressioni) perché l'altra costituisce come una parte di sé, uno specchio in cui ci si riflette. Ciascuna insicura della propria identità, trova appoggio e sicurezza nella relazione con l'altra, sente il bisogno di un sostegno continuo. A volte queste amicizie possono essere caratterizzate anche da intense forme di innamoramento.

La maestra deve aiutare la novizia a capire le proprie dinamiche infantili o adolescenziali, a chiarirsi interiormente per vedere se il pensiero e la fantasia sono occupati insistentemente dall'altra persona, se non riesce a trattenere in sé impressioni, sentimenti, se non può fare a meno di incontrarsi e di comunicare con l'altra. È necessario renderla consapevole di ciò che per lei è al primo posto ed è essenziale per la sua vita. La scelta di vita religiosa infatti implica che la persona di Cristo sia al centro dei propri pensieri, che le forze affettive si concentrino su di Lui e che, nel riferimento a Lui, ogni altro affetto si gerarchizzi. Ciò non significa chiudersi ad altre relazioni, ma piuttosto relativizzarle e gerarchizzarle per evitare di spostare l'asse direzionale della propria esistenza. A volte, occorre saper rinunciare anche alla gioia di in-

[11] Cf GUNTRIP H., *Struttura della personalità e interazione umana* [*Personality Structure and Human Interaction*, London, The Hogarth Press 1961], Torino, Boringhieri 1971, 358; ERIKSON E.H., *Gioventù e crisi di identità* 149-157.

contrarsi e comunicare per rafforzare il proprio impegno di scelta prioritaria di Cristo. Al di là delle espressioni verbali che la giovane può pronunciare in questi casi, che considerano l'amicizia come un dono di Dio per crescere nella vita spirituale, è il comportamento concreto che verifica l'apertura o l'esclusività della relazione. Se le giovani coinvolte non sono capaci di riconoscere la loro fragilità affettiva e non sentono un certo disagio per la loro debolezza in contrasto con la scelta di vita attuata, se giustificano e idealizzano il loro rapporto, se non si impegnano a livello di comportamento concreto c'è il rischio che impostino una vita religiosa in cui il conflitto può manifestarsi più apertamente con il passare degli anni, rendendo più difficile il vivere l'impegno di castità.

2.3. *Aiutare la giovane a percepire e a riorganizzare le proprie motivazioni*

La giovane che attua una scelta di consacrazione è convinta di dare una risposta a Dio mossa solo dall'intenzione di rispondere con disponibilità totale alla Sua chiamata. In realtà, non sempre è consapevole delle diverse spinte interiori che interferiscono nella sua decisione razionale. L'ispirazione divina e l'azione della grazia si innestano sui dinamismi cognitivi ed affettivi della persona e li attivano ai fini di una risposta vitale. Questi dinamismi, in particolare quelli affettivi, possono però trovarsi a vari livelli di maturazione e incidere sul modo di porsi in relazione con Dio e con i valori religiosi.

2.3.1. *Avviare il processo di chiarificazione interiore*

La novizia va guidata a passare dalla fase iniziale di attrazione per la vita religiosa a una fase di riorganizzazione a livello motivazionale, in cui amplia la percezione di sé e mette in relazione l'ideale da cui è attratta con le proprie inclinazioni e i motivi più profondi, in modo tale da stabilire un legame tra il valore e la sua esperienza di vita quotidiana.

Il primo passo in questo processo di *chiarificazione interiore* è quello di favorire una percezione di sé più ampia e obiettiva che porta a riconoscere i diversi dinamismi che soggiacciono al suo comportamento. L'attenzione vigile e serena ai propri motivi è finalizzata alla maturazione nella libertà interiore, che sgorga appunto da una maggiore auto-

nomia nei confronti dei propri motivi. Per le giovani con una struttura psicologica più insicura e difensiva questa riflessione su di sé può essere più faticosa e dolorosa per cui tendono ad evitare questo impegno giudicandolo come una forma di ripiegamento. Altre invece, quando diventano più consapevoli dei motivi inautentici che hanno guidato la loro scelta o dei motivi inconsci che intervengono nelle loro azioni, possono attraversare un periodo di scoraggiamento per il crollo della loro immagine ideale.

Questa chiarificazione evita *il pericolo dell'intellettualismo*,[12] cioè di una sottolineatura razionale e verbale dei valori, scissa però dai comportamenti. Inoltre, riduce l'ambiguità di comportamenti che risultano molto apprezzati dall'ambiente religioso, ma che costituiscono delle reazioni nei confronti di esperienze vissute nel passato. Ad esempio, un impegno troppo tenace ed ostinato può coprire l'insicurezza personale; alcune forme di disponibilità e generosità possono nascondere un bisogno di apprezzamento e di accettazione; certe rinunce possono nascondere l'incapacità di esprimere il proprio pensiero, di dialogare con gli altri o la paura del rifiuto.

La percezione realistica delle proprie motivazioni pone le basi per un atteggiamento di discernimento spirituale nelle circostanze più semplici del quotidiano o in particolari situazioni in cui occorre riconoscere i movimenti affettivi da cui ci si lascia guidare e che costituiscono il substrato, non sempre obbiettivato, delle scelte che si attuano.

La giovane va incoraggiata a *riflettere sulle proprie azioni* e ad *avere il coraggio di riconoscere qualche aspetto del suo comportamento che non è spiegabile solo razionalmente*. È bene aiutarla ad interrogarsi sul perché di certe reazioni, comportamenti, sentimenti. È opportuno però che la formatrice non fornisca la sua interpretazione del comportamento della giovane perché è la novizia stessa che deve ricercare la risposta nel proprio vissuto, nella ripetitività della sua reazione. Se ci si sostituisce e si interpreta il suo comportamento, ciò può attivare delle reazioni emotive di rifiuto e di difesa che impediscono il contatto più profondo con se stessa.

Un altro passo successivo è quello di aiutare la novizia ad *ammettere i propri motivi*, anche se sono contrastanti con i valori religiosi; a superare le reazioni di rifiuto di sé; ad affrontare l'insicurezza e l'ansia

[12] Cf DHO G., *Le motivazioni di un'autentica scelta vocazionale*. Conferenza tenuta all'incontro nazionale di studio su: «La scelta vocazionale nel periodo di verifica e di orientamento», Roma, Casa generalizia delle FMA 1977 [Pro manoscritto].

nel ritrovarsi diversa da come pensava di essere. In questo processo gioca un ruolo fondamentale il confronto con gli ideali che la vita religiosa presenta e la percezione delle resistenze interiori che creano situazioni conflittuali. I conflitti interiori non possono infatti essere negati o coperti, ma vanno obbiettivati e affrontati per poter organizzare i vari dinamismi attorno al valore centrale.

2.3.2. *Verso la riorganizzazione dei motivi*

Per quanto riguarda la *riorganizzazione dei motivi* vorrei segnalare tre linee essenziali. Anzitutto occorre *accettare emotivamente i momenti di crisi e di conflitto* che non sono da considerare come elementi negativi del proprio vissuto, ma come possibilità di chiarificazione e di rafforzamento interiore. Infatti, attraverso il disorientamento e lo scossone emotivo creato dalla situazione conflittuale, la giovane ha la possibilità di porre in questione le sue convinzioni e motivazioni rendendo più vitale la sua adesione a Cristo. Elabora cioè un tipo di conoscenza non solo intellettuale, ma molto più profonda con i caratteri della conoscenza biblica, nel senso che coinvolge tutte le dimensioni della personalità. Quindi, ogni volta che si presenta il conflitto o si sente il disagio per la presenza di due motivi che spingono in direzioni divergenti, è opportuno guardare questa realtà, riconoscerla e affrontare le reazioni emotive di scoraggiamento e di disgusto, le tendenze difensive, le reazioni volontaristiche che tendono a reprimere, a controllare rigidamente il motivo che contrasta con la scelta valoriale.

In seguito, i *motivi coscienti valoriali vanno posti in relazione con i motivi affettivi subconsci* per ristabilire una gerarchia tra le diverse spinte interne. La constatazione di motivi meno validi non deve turbare eccessivamente perché ciò che conta non è la scoperta della loro esistenza quanto piuttosto l'imparare a considerarli in relazione con i motivi valoriali. È necessario perciò che la giovane interiorizzi continuamente il senso della propria chiamata, perché il *riferimento a Cristo* possa effettivamente diventare *il nucleo centrale di ogni sua attività*. Ciò non elimina certamente il contrasto derivante dalla tensione per la rinuncia a gratificare un determinato bisogno.[13] Il bisogno, però, non è al centro dell'attenzione emotiva della persona, per cui l'attenzione non è posta sulla rinuncia ma piuttosto sulla ragione per cui si accetta la ri-

[13] Cf Cencini A., *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna, Dehoniane 1985, 298-301.

nuncia. In questo caso la frustrazione non porta a un ripiegamento su di sé, ma anzi rafforza interiormente la persona.

In alcuni ambienti formativi, a causa di una minore chiarezza in chi svolge il ruolo formativo, si tende a un'accentuazione dell'aspetto soggettivistico. Il rilievo sulla realizzazione di sé, sull'impossibilità di esprimersi liberamente, sulla non accettazione delle proposte e iniziative da parte della comunità può indicare che la persona è rimasta ancorata al bisogno di autorealizzazione e di protagonismo. Questi motivi, presenti ovviamente anche in chi si orienta alla scelta di consacrazione, possono rappresentare delle forti spinte a livello inconscio, che incidono sulle decisioni, ma vanno chiariti e oltrepassati.

Se la giovane non è guidata ad andare al di là dell'aspetto psicologico soggettivo del sentirsi realizzata o protagonista, non può maturare la capacità di decentrarsi da sé per aprirsi al dialogo con gli altri e con Dio. Ciò non significa negare le proprie esigenze, ma collocarle in un orizzonte più vasto di realizzazione di sé che assume come modello di riferimento la persona di Cristo. Significa comprendere le esigenze umane, valorizzarle e saper andare oltre, perché la scelta di consacrazione implica l'integrazione dei vari livelli di motivazione attorno a un valore di fede.

Un altro elemento essenziale consiste nel *distinguere tra desiderio costruttivo e tendenza compulsiva*. Nel primo caso la persona mira al conseguimento di una mèta che l'attira mentre nell'altro il soggetto, che sperimenta un sentimento di inadeguatezza, compensa il senso di inferiorità con una tenacia eccessiva per raggiungere la mèta che si prefigge e che, una volta conseguita, accresce momentaneamente la sua autostima. Anche l'ideale di una scelta religiosa può, a volte, essere ricercato in senso funzionale e rappresentare un elemento di valorizzazione per personalità molto insicure.

In questa situazione bisogna saper richiamare il riferimento ai valori sottolineando gli elementi positivi, i piccoli passi che la giovane compie. Se, invece, la maestra sottolinea troppo il limite, la distanza tra la realtà concreta e l'ideale, la giovane può provare sensazioni profonde di svalorizzazione che accentuano l'impressione di inferiorità e la concentrano in modo eccessivo su di sé.

3. Linee orientative per lo sviluppo del senso di appartenenza

La maturazione del senso di appartenenza richiede l'elaborazione di

nuove modalità di percezione e valutazione della realtà e l'acquisizione di nuovi modelli di comportamento[14] che permettono di inserirsi con responsabilità nella vita comunitaria.

3.1. *Orientare all'acquisizione di nuove modalità di percezione e valutazione della realtà*

La giovane che decide di entrare in un determinato Istituto deve realizzare progressivamente dei mutamenti profondi a livello cognitivo ed affettivo. L'adesione iniziale implica la percezione di una sintonia tra i valori dell'Istituto e le sue esigenze più profonde, in modo da assumere ciò che viene proposto come un quadro di riferimento con cui confrontarsi.

3.1.1. *Il processo di interiorizzazione dei valori*

L'appartenenza si concretizza attraverso l'accettazione cosciente di fini, di *valori* e norme che vengono *interiorizzati* ed espressi nei propri atteggiamenti. I contenuti trasmessi nel periodo di iniziazione alla vita religiosa (il rapporto con Cristo mediante il vincolo dei voti, le finalità dell'Istituto, la sua spiritualità, la vita comunitaria) svolgono la funzione di chiarificare a livello cognitivo le esigenze della scelta che la giovane intende attuare e pongono le basi per un vincolo di condivisione e di solidarietà tra i membri dell'Istituto. Questi contenuti stimolano una ristrutturazione a livello percettivo e cognitivo che è fondamentale per elaborare il senso della propria identità religiosa, vissuta alla luce di uno specifico carisma.

La comunità formativa è il luogo dove si realizza tale *processo di ristrutturazione cognitiva*, cioè il cambiamento di alcuni modi di pensare e di valutare le diverse realtà. La scelta di vita religiosa si giustifica solo in base a una motivazione di fede, per cui è conveniente che la giovane impari a percepire e a leggere gli eventi non solo dal punto di vista razionale, ma anche con uno sguardo più profondo che cerca di discernere l'appello di Dio nelle diverse circostanze.

È necessaria, dunque, un'*integrazione della dimensione umana e della dimensione di fede,* quindi una considerazione dei diversi aspetti

[14] Cf SCARVAGLIERI G., *L'appartenenza agli Istituti religiosi*, in *Vita Consacrata* 9 (1973) 333-346.

della realtà e, insieme, una gerarchizzazione che permette di assumere il livello biologico, psicologico, razionale, spirituale. Non si tratta di negare nessuno dei vari livelli, ma di valorizzarli con un atteggiamento interiore di apertura che sa, in determinate circostanze, "andare oltre" (es. malattia fisica, un'incomprensione nella comunità, la richiesta di un servizio che costa). Si tratta di maturare una "mentalità pellegrinante"[15] che integra il valore di una "mentalità progettuale", ma ne evita gli eccessi (pretesa di programmare pienamente la propria vita; esigenza di una vita comunitaria o apostolica che non tiene conto dei limiti imposti dalle circostanze e dalle persone). La mentalità pellegrinante richiede apertura, coscienza dei propri limiti e accettazione di quelli degli altri, accoglienza della realtà così come è e non come si vorrebbe che fosse, impegno perseverante per migliorare questa realtà, consapevolezza di essere in cammino e capacità di ricominciare ogni giorno.

3.1.2. *Il processo di identificazione con Cristo*

Un altro obiettivo importante è di *stimolare nella giovane il processo di identificazione con Cristo,* che ha un notevole valore strutturante nell'àmbito dell'organizzazione cognitiva, affettiva, comportamentale e nella modificazione dell'immagine di sé. Infatti, attraverso questo processo, la giovane concentra l'attenzione su alcuni aspetti di sé (capacità, esigenze profonde, comportamenti) che sono focalizzati in riferimento alla persona di Cristo, modello a cui configurarsi. L'immagine di sé può quindi essere attivata in senso più positivo, in quanto l'identificazione con Cristo, disponibile nei confronti del Padre e degli uomini, sviluppa la percezione di possedere una bontà propria e permette di cogliere alcuni aspetti positivi della realtà degli altri. Il legame con Cristo (che conosce le aspirazioni più profonde, che accoglie e comprende le fragilità ripetute) può aiutare a ridurre l'insicurezza affettiva, ad accettare ed assumere le diverse esperienze, stimolare una graduale capacità di controllo delle proprie reazioni e favorire una maggiore accettazione di sé.[16]

Il continuo riferimento alla persona di Cristo e la conoscenza esperienziale di Lui, avviata nel periodo della formazione iniziale, permet-

[15] Cf MARTINI C.M., *Avete perseverato con me nelle mie prove. Riflessioni su Giobbe*, Casale Monferrato, Piemme 1990, 80-81.

[16] Cf STEVANI M., *Integrazione delle identificazioni e atteggiamento di generatività nella donna*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 31 (1993) 55-77.

tono di *riorganizzare il proprio modo di pensare, di sentire e di valutare* la realtà nel confronto con il Suo modo di pensare, di sentire e di comportarsi. Gradualmente i propri criteri, le proprie valutazioni si modificano e, quando il confronto diventa familiare, si attua una maggiore integrazione tra fede e vita. Naturalmente ciò richiede impegno e consapevolezza che il rapporto con Cristo va costruito con perseveranza e che non si può dare per scontato sulla base della scelta iniziale. La giovane va aiutata pertanto ad approfondire, nei momenti di preghiera personale e comunitaria, il suo dialogo con Cristo, a far tacere gli stimoli interni a livello di immaginazione, memoria, sentimento per porsi in un'attitudine recettiva, di ascolto di fronte a Dio.

L'identificazione con Cristo, rafforzando il rapporto con una persona significativa, aiuta a superare gli atteggiamenti soggettivistici ed egocentrici che tendono ad imporre il proprio modo di vedere e di sentire agli altri, a volte anche a Dio, e può facilitare la *rinuncia a una certa forma di indipendenza adolescenziale*.

Il legame di fedeltà che si stringe con un'altra persona implica confronto, ascolto reciproco, conciliazione delle proprie esigenze con quelle dell'altro. La novizia ha bisogno di imparare a vivere "con" una Persona e quindi non può più continuare a comportarsi come quando era un'adolescente libera da qualsiasi vincolo. Questo aspetto non è da sottovalutare ai fini della maturazione personale della novizia, per evitare che il bisogno adolescenziale di indipendenza e di autorealizzazione persista troppo a lungo oltre la normale tappa evolutiva e mantenga poi la suora in una posizione egocentrica e irrealistica, che accentua il bisogno di possesso e di controllo assoluto della propria vita.

A motivo della scelta di Cristo la propria autorealizzazione assume una particolare configurazione che non è quella dell'espressione indiscriminata di sé, ma piuttosto dell'elaborazione di un atteggiamento di disponibilità e di impegno costruttivo nel confronto con l'atteggiamento di Cristo verso il Padre e gli uomini. In tal senso la novizia va aiutata a sviluppare in sé sia la capacità di porsi in modo attivo di fronte alla realtà, che la capacità di porsi in modo recettivo di fronte alle varie esperienze per poter penetrare la complessità delle situazioni, la diversità dei modi di pensare e di sentire delle persone che vivono con lei. Ciò permette di maturare la capacità di ascolto degli altri, riduce la tendenza al dominio incontrastato della realtà e a concentrarsi solo sulla dimensione del fare, sul risultato da conseguire, senza tener conto delle persone. In fondo, l'accentuazione posta sul fare costituisce un riferimento unilaterale al modello maschile, cioè di controllo e potere sulla

realtà, e indica una minore assunzione della propria femminilità. Lo sviluppo, invece, di un atteggiamento attivo e recettivo è indice di una maggiore integrazione a livello di personalità.

Occorre considerare, inoltre, il *valore dei messaggi non verbali* trasmessi attraverso l'atteggiamento della formatrice che costituiscono un mezzo formativo importante, ma anche il pericolo dei doppi messaggi veicolati nel rapporto interpersonale. La maestra ad esempio potrebbe insistere sulla necessità della preghiera, ma poi, con estrema facilità e senza forti motivi, ridurla in certi momenti o tralasciarla senza tener conto che sta comunicando un messaggio contrastante favorendo così la superficialità in qualche giovane più portata a seguire l'oscillazione dei propri sentimenti e il proprio gusto personale. Oppure potrebbe richiamare l'esigenza di una maggiore maturità e autonomia personale e poi, nel rapporto, trattare le giovani come bambine con interventi che si sostituiscono ad esse o che esprimono sfiducia nelle loro possibilità.

Il *legame di identificazione con Cristo e l'interiorizzazione dei valori* della vita religiosa favoriscono nella novizia una maggiore assimilazione del carisma dell'Istituto, l'identificazione con altre figure significative che hanno vissuto la stessa forma di consacrazione, l'accettazione degli ideali e dei fini dell'Istituto che diventano fonti di confronto per il proprio comportamento. Contribuiscono a coordinare e integrare i diversi elementi della consacrazione religiosa: i voti, la vita di preghiera, comunitaria e apostolica, senza creare dicotomie tra consacrazione e missione.

3.2. *Orientare all'acquisizione di nuovi modelli di comportamento*

La funzione del noviziato è di iniziare la giovane alla vita religiosa, di offrire particolari condizioni ambientali perché possa approfondire le esigenze della sequela di Cristo, attraverso il quotidiano impegno di risposta a Dio e di verifica delle proprie forze.[17]

Nell'ambiente formativo assume particolare importanza la presenza di modelli, cioè di persone con una mentalità itinerante, che sanno riconoscere il loro limite, che non sono perfette, ma ricominciano piuttosto ogni giorno a camminare verso la mèta. Esse comunicano con la loro vita e la novizia da loro può imparare ciò che non è possibile apprendere dai libri perché richiede una saggezza maturata attraverso

[17] Cf ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Costituzioni e Regolamenti*, 1982, art. 90 (Si citerà *Costituzioni*).

l'esperienza e la fatica quotidiana.

È inoltre importante individuare alcune linee educative per la trasformazione delle abitudini precedenti e l'acquisizione di nuovi modelli di comportamento.

3.2.1. *Oltrepassare le forme di espressione adolescenziale*

Il noviziato non è un periodo a sé, ideale e staccato dalla vita concreta, ma una tappa in cui si inizia ad attuare un *passaggio dal desiderio alla realtà* mediante un confronto tra le proprie attese e le proprie resistenze, tra l'ideale e la realtà. Le abitudini precedenti vanno modificate perché quando ci si pone in relazione in modo stabile e profondo con qualcuno, sia nella vita matrimoniale che religiosa, non si può pretendere di imporle agli altri, ma bisogna conciliare le proprie esigenze con quelle dell'altro.

La novizia per maturare il rapporto con Dio e la partecipazione responsabile alla vita comunitaria deve *rinunciare progressivamente* al suo bisogno di protagonismo, *a certe forme di indipendenza* che denotano uno scarso senso dell'altro e che, col passar del tempo, conducono ad imporre nell'ambiente comunitario le esigenze della propria soggettività o a forme di individualismo. Le esigenze della vita comunitaria non sono quelle del cameratismo o del gruppo giovanile a cui forse la giovane ha partecipato prima di entrare, donando il meglio di sé.[18] Il legame che fonda la comunità e che giustifica lo stare insieme, al di là della diversità di vedute personali, di abitudini e attese di ciascuna, è il desiderio di realizzare il disegno di Dio nella condivisione di un fine comune.

A questo riguardo la giovane deve imparare a differenziare chiaramente la scelta di vita matrimoniale, che comporta una relazione affettiva e fisica esclusiva con una sola persona,[19] dalla scelta di una vita religiosa che implica un *rapporto di condivisione con Cristo e di apertura*, accettazione e collaborazione *con persone che non sono state scelte in base ad affinità personali*, ma che condividono, in modo diverso, gli stessi valori. La coesione tra le persone è data dalla consapevolezza di una chiamata comune e dall'intenzione di attuare il disegno di Dio, per

[18] Cf DHO G., *La formazione del religioso realizzata attraverso la convivenza fraterna e la maturazione della comunità*, in FAVALE A. (ed.), *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo*, Torino, LDC 1970, 817-842.

[19] Cf RONCO A., *I dinamismi psicologici nella crescita spirituale*, in *Vita consacrata* 31 (1977) 145-158.

cui i rapporti non possono essere all'insegna dell'esclusivismo, del cameratismo oppure delle dinamiche adolescenziali della vita di gruppo.

3.2.2. *Maturare nell'ambito delle "virtù" sociali*

La giovane va indirizzata a *sviluppare la capacità di rapporti costruttivi con le altre novizie*. A volte si identifica l'autenticità del rapporto con lo scambio intimo, con l'apertura indiscriminata di sé, con i lunghi dialoghi in cui prevale la dimensione soggettiva ed affettiva. Occorre però distinguere tra scambio di sentimenti, che trasmette una stimolazione recepita dentro di sé e che può procurare un benessere psicologico, e sincerità di rapporto che richiede un impegno per orientare le proprie forze nella linea della scelta attuata. È bene che la novizia impari a porsi in relazione con le altre affrontando i propri pregiudizi, gli atteggiamenti troppo critici, la paura delle reazioni altrui, a vedere e ad apprezzare il positivo che esiste in ogni persona, a mettersi in ascolto dell'altro, ad accettare e rispettare la diversità senza pretendere che gli altri si adeguino ai suoi criteri e al suo modo di sentire.

La maestra pertanto deve saper *distinguere le specifiche difficoltà* che la giovane presenta *nell'àmbito relazionale* e l'insicurezza che si può esprimere in forme di timidezza eccessiva, di fluidità verbale e di insistenza sulle proprie idee, oppure nel bisogno di stare con le altre per non sentire l'isolamento ed essere rassicurata. Occorre prestare attenzione ai soggetti che, nel linguaggio comune, sono considerati "forti" ma che in effetti, al di là del comportamento esterno tendente a dominare e ad opporsi, nascondono un inconscio senso di inferiorità e una insoddisfazione profonda per qualche aspetto della loro personalità o per qualche esperienza non integrata. Per *far maturare la giovane nell'àmbito delle virtù sociali* bisogna aiutarla a ridurre gradualmente le barriere difensive nei confronti degli altri, ad essere chiara con se stessa e a rendersi conto delle varie forme di manipolazione inconscia degli altri.

L'interiorizzazione delle finalità per cui si condivide la stessa forma di vita e l'elaborazione della propria capacità di relazione con gli altri favoriscono il *superamento del soggettivismo*, permettono di *sviluppare una certa sensibilità nei confronti degli altri*, di essere attive e responsabili nei compiti che vengono affidati, di accettare e rispettare i ruoli delle altre, di accettare le frustrazioni inevitabili che derivano dalla diversità. Si evita così il *pericolo* di un inserimento nella comunità sulla base di un adattamento comportamentale esterno o di una identifica-

zione gratificante[20] con la maestra, con l'assistente o col gruppo di appartenenza. In questi casi non c'è interiorizzazione delle finalità della vita religiosa e l'esperienza relazionale, sia nei confronti di Dio che degli altri, è contrassegnata da funzionalità, dal bisogno di sentirsi efficace, apprezzata, stimata, sostenuta, protagonista.

3.3. *Promuovere il confronto tra ideale e realtà nell'àmbito della vita comunitaria*

Per concretizzare il processo di interiorizzazione mi pare opportuno focalizzare alcuni rischi inerenti al fatto di accentuare le attese personali senza un adeguato confronto con le proprie resistenze e i propri limiti. Non si può creare una dicotomia tra questi due aspetti soprattutto per le giovani in formazione: esse tendono a concentrarsi prevalentemente su uno di questi due poli estremi e fanno difficoltà a integrare queste due componenti della personalità.

Nel noviziato la giovane inizia un cammino maturativo che dura tutta la vita e che è caratterizzato dal *passaggio da fasi di idealizzazione ad atteggiamenti di maggior realismo*, mediante la riflessione personale e l'urto provocato dalle frustrazioni e dalle delusioni che incontra.[21] È questo continuo succedersi di aspettative, spesso frustrate dall'incontro con il proprio limite o con quello delle altre, che permette alla giovane di elaborare una percezione di sé più realistica e di iniziare l'impegno di accettazione delle persone e delle situazioni.

Ciò favorisce l'emergere di un'attitudine più costruttiva nel rapporto interpersonale e il passaggio da forme di reazione immediata e ostile, in cui prevalgono dinamiche impulsive di ricerca di gratificazione o bisogni di autodifesa, a modalità relazionali più costruttive in cui prevale l'impegno intenzionale di realizzare il progetto ideale che è significativo per la propria vita.

Mi sembra importante puntualizzare alcune *aree di rischio* per la giovane che può tendere a concentrarsi troppo sull'aspetto ideale della vita comunitaria, soprattutto in rapporto alla coerenza, alla partecipazione e alla comunicazione.

[20] Cf SECORD - BACKMAN, *Psicologia sociale* 206-209.

[21] Cf LEWIN K., *Teoria dinamica della personalità* [*A Dynamic Theory of Personality*, New York, Mc Graw-Hill 1935], Firenze, Universitaria 1965, 186-187; BECATTINI C., *Crescita psicologica e crescita spirituale*, in *Teresianum* 40 (1989) 125-148.

3.3.1. *Dall'attesa di coerenza all'impegno personale*

Le giovani sono sensibili al valore della *coerenza* e tendono ad essere molto esigenti nei confronti delle persone impegnate da diversi anni nell'esperienza di vita religiosa. L'esigenza talvolta eccessiva nei confronti delle altre può essere legata al bisogno di sicurezza personale o di reazione nei confronti della propria incoerenza e instabilità. Inoltre, lo scarso confronto con le proprie esperienze interiori porta a sottolineare la realtà come dovrebbe essere con la conseguente fatica ad accettare la realtà come effettivamente è.

La novizia perciò va guidata a differenziare la comunità ideale in cui prevale l'accentuazione del proprio desiderio,[22] del proprio ideale personale, dalla comunità reale e concreta in cui si attua il progetto di Dio. Nella vita religiosa non si fa la scelta delle persone con cui si desidera vivere, ma si accolgono le persone che si trovano nella comunità in cui si è inserite. La giovane deve saper *affrontare* le reazioni di rifiuto nei confronti degli altri, le delusioni che incontra nella comunità; deve essere in grado di *obiettivare* i suoi bisogni spesso frustrati dal limite delle altre di riconoscere le forme di critica sterile che esprimono la fatica di accettare la realtà come è, senza passare al piano operativo.

Il compito della maestra è di presentare chiaramente l'ideale, ma anche di far comprendere che ciascuna, nella vita comunitaria, è chiamata ad *assumersi la fatica della crescita dell'altra*.[23] Nella comunità infatti si cresce insieme e si è impegnate in un processo di continua e quotidiana conversione che tende verso l'ideale, ma che non pretende di vederlo già realizzato in sé o nelle altre.

Se la giovane focalizza troppo l'immagine ideale della comunità felice, in cui non esistono tensioni e differenze, corre il *rischio* di non riuscire ad accettare le tensioni e le differenze che incontra, di rifiutare coloro che, a motivo dei propri condizionamenti personali, faticano a vivere coerentemente il loro impegno religioso. In tal caso si accentuano i processi cognitivi di critica nei confronti di ciò che contrasta con l'ideale e i processi affettivi di rifiuto di ciò che non si può controllare fuori di sé. Questo atteggiamento impedisce di recepire più in profondità la realtà e di impegnarsi con senso di responsabilità. Non si matura perciò la capacità di lasciare da parte il proprio progetto e di accogliere

[22] Cf BONHOEFFER D., *La vita comune* [*Gemeinsames Leben*, München, Ch. Kaiser Verlag 1939], Brescia, Queriniana [3]1971, 33.

[23] Cf VANIER J., *La comunità luogo del perdono e della festa* [*La communauté lieu du pardon et de la fête*, Paris, Fleurus 1979], Milano, Jaca Book 1980, 41.

l'evento, con realismo umano e con uno sguardo più penetrante che sa cogliere un appello a una risposta più profonda.

La novizia quindi va aiutata ad integrarsi nella comunità lasciando da parte la tendenza ad esercitare pressioni perché le altre cambino, ma piuttosto contribuendo a creare le condizioni perché i cambiamenti si realizzino. Naturalmente ciò richiede decentramento da sé, consapevolezza che le persone non mutano imponendo i propri progetti, le proprie convinzioni valoriali, ma creando un clima in cui esse non abbiano bisogno di difendersi e possano percepire l'esigenza di alcuni cambiamenti.[24] Non è facile equilibrare i momenti in cui si propongono i valori con lo spazio che si lascia all'altro perché possa attuare un vero cambiamento di atteggiamento, a livello cognitivo, affettivo e comportamentale, che può richiedere tempi più o meno lunghi.

È bene quindi che la novizia impari a *camminare, non solo esigendo la coerenza dalle altre, ma cercando di dare il proprio apporto* costruttivo. Questo implica la rinuncia a una certa forma di indipendenza nei confronti degli altri, l'accettazione dell'interdipendenza con gli altri membri della comunità e il saper camminare insieme realizzando il processo di conversione personale e comunitaria.

Una maggiore coerenza e unità si conseguono quando ciascun membro non si ferma a rivendicare o esigere il cambiamento che sarebbe necessario da parte delle altre, ma quando riprende ogni giorno con coraggio e speranza l'impegno di andare al di là delle molteplici occasioni di urto, di sdrammatizzare le banalità che possono creare pesantezze e barriere reciproche, di accettare il limite altrui e di riconoscere che anche le altre devono accettare il peso dei suoi condizionamenti, di dialogare e di chiarire quando sorgono tensioni o attriti, di superare le tendenze all'indifferenza, al silenzio ostile o al rifiuto interiore verso le altre.

Questo *impegno* però non può rimanere solo al livello di convinzione cognitiva, ma deve *tradursi in gesti e comportamenti concreti*, non limitati alle grandi occasioni, ma disseminati lungo la giornata con amore perseverante.

La giovane impara così ad affrontare le proprie reazioni ostili e a porre in atto azioni più costruttive, a non aspettare che l'altro faccia il primo passo, a non voler risolvere immediatamente i problemi ma a sa-

[24] Cf NOUWEN H., *Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo. I tre movimenti della vita spirituale* [*Reaching out. The Three Movements of the Spiritual Life*, New York, Doubleday and Company Inc. 1975], Brescia, Queriniana ^{2}1980, 69.

per convivere con le situazioni problematiche, a ricercare vie, forse più lunghe, per far maturare i cambiamenti necessari. Si tratta di passare da un atteggiamento di attesa esigente a un atteggiamento più attivo che implica la consapevolezza dei propri bisogni e di quelli degli altri, la percezione del desiderio di bene ma anche della fatica dell'altro.

3.3.2. *Ridimensionamento dell'ideale di partecipazione e accettazione della "diversità"*

La partecipazione nella vita comunitaria dà a ogni persona la possibilità di un impegno sereno e responsabile, attiva le capacità e i doni personali; ma questo valore può facilmente essere confuso con le esigenze soggettive meno realistiche o poco differenziate da quelle degli altri e causare perciò frustrazioni, delusioni, amarezze che logorano le energie personali. Le giovani oggi sentono fortemente il bisogno di partecipazione, ma non sono sempre capaci di affrontare le tensioni esterne e le resistenze cognitive ed affettive interne derivanti dallo scontro con le differenze individuali. La divergenza su modi di pensare o di sentire può dare l'impressione di rottura dell'unità e suscitare disagio, sensazione vaga di isolamento, di non condivisione dei valori che si ritengono importanti.

Queste circostanze sono preziose dal punto di vista maturativo perché la novizia può ridimensionare le sue aspettative e comprendere che l'unità e la partecipazione si costruiscono non annullando le differenze, bensì accettandole e confrontandosi con esse, in un atteggiamento di ricerca continua.

Segnalo alcune *tendenze* che vanno tenute particolarmente presenti nel lavoro formativo e che costituiscono degli ostacoli per una vera partecipazione alla vita comunitaria. Alcune giovani tendono ad accentuare l'aspetto dell'affinità nel modo di pensare, di sentire o di agire con le altre e, inconsapevolmente, concentrano tutte le loro energie su questa realtà che diventa prioritaria. Altre agiscono in base a dinamiche gregarie, adolescenziali, lasciandosi guidare, non dalle proprie convinzioni, ma piuttosto dal bisogno di conferma, di sicurezza, di sostegno reciproco. In questi casi l'identità personale rischia di non consolidarsi, perché la persona dipende affettivamente dal gruppo e ricerca la sua sicurezza nell'identità di gruppo. Non riesce perciò a maturare la capacità di decisione e di scelta autonoma che implica un distacco dal sostegno emotivo rassicurante fornito dal gruppo di appartenenza.

Altre giovani, più bisognose di riconoscimento e di considerazione,

possono focalizzare l'attenzione emotiva sull'impressione di non sentirsi accettate, interessate, e tendere al ripiegamento su di sé. Altre ancora, per compensare l'insicurezza e il bisogno di valorizzazione inconscio o di autoaffermazione, possono tendere a imporsi sulle altre attraverso la loro fluidità verbale, l'acutezza dei ragionamenti, l'imposizione egocentrica delle loro idee ed iniziative. Naturalmente, in questi casi le persone non hanno sempre la capacità e il coraggio di riconoscere l'elemento soggettivo che attiva una determinata percezione o un determinato comportamento, ma si appellano al valore della partecipazione criticando lo scarso impegno delle altre che non aderiscono, come loro desidererebbero, alle varie proposte o iniziative.

Le giovani vanno perciò aiutate al *confronto* e all'*accettazione della diversità*. Il confronto porta a superare l'impressione di pericolo o di rifiuto di fronte alla diversità dell'altro, a percepire gli aspetti positivi e i limiti personali, ad affrontare le reazioni affettive legate alle esperienze vissute nella famiglia di origine e che possono essere riattivate nella vita comunitaria, nel rapporto con persone della stessa età o di età diverse.

La giovane apprende così a concretizzare l'ideale della partecipazione nell'*accettazione della diversità di apporto* di ciascun membro senza pretendere l'uniformità assumendo come punto di riferimento il proprio modo di sentire o di comportarsi. Il proprio stile di vita non si può mai imporre e tanto meno con richiami valoriali. Ciascuna è chiamata a dare il suo apporto alla vita comunitaria, ma in modo diverso, per cui è necessario evitare forme di imposizione che tendono a livellare ogni differenza e costringono, ad esempio, la giovane ad adeguarsi in tutte le espressioni della vita comunitaria al modo di fare della sorella anziana o, al contrario, impongono all'anziana lo stile di vita della giovane. La vera partecipazione richiede la *capacità di lasciare spazio alle altre* e si concretizza non solo nei criteri di riferimento ideali o nelle esposizioni precise di chi ha percepito questo valore a livello intellettivo e lo richiama nella vita comunitaria, ma nel comportamento che è posto in atto.

È perciò conveniente orientare la giovane a riflettere sul suo modo di porsi in relazione con le altre nella vita comunitaria, sulle forme difensive o superficiali di partecipazione e a valorizzare i valori umani presenti nelle altre e l'ideale comune per giungere a ricercare l'unità nell'accettazione della diversità, e a mantenersi aperta di fronte ai rilievi critici che possono venire dagli altri e che le permettono di riconoscere aspetti di sé di cui è meno consapevole.

Vorrei segnalare inoltre la necessità di una certa prudenza nell'uso delle dinamiche di gruppo[25] per due motivi fondamentali. Anzitutto, se è la formatrice che utilizza queste tecniche può esserci il rischio di intensificare, in qualche giovane, situazioni di conflitto e di tensione difficili da gestire qualora emergessero a livello cosciente attitudini e aspetti di sé che non è ancora in grado di assumere. In secondo luogo, esiste il pericolo di confondere l'esperienza che stimola a livello emotivo con l'esperienza che favorisce la crescita della persona. Soprattutto nel clima odierno, in cui si tende a pensare per reazione al passato che la crescita coincide con la possibilità di espressione libera delle emozioni e dei sentimenti, la formatrice deve essere consapevole che ciò che stimola non coincide sempre con ciò che fa crescere. Quindi tali tecniche non possono essere considerate come mezzi primari per la crescita vocazionale.

3.3.3. *Dall'esigenza di una comunicazione "ideale" all'elaborazione della capacità di comunicare*

Un'attenzione particolare va data ad un altro aspetto che può convogliare le aspettative della giovane: quello della *comunicazione*. Il valore della comunicazione va penetrato, al fine di discernere ciò che favorisce la maturazione delle persone e lo scambio costruttivo da ciò che, invece, fa permanere in una posizione egocentrica o passiva. Comunicare, infatti, può significare parlare continuamente di sé, riferire ogni argomento a se stessa, dirsi, trovare sempre assoluta disponibilità all'ascolto, oppure avere un riscontro da parte delle altre da cui si attende anche la comunicazione del loro vissuto più intimo.

La giovane va perciò aiutata a porsi in una posizione meno egocentrica, a lasciare libertà e spazio alle altre, a saper ascoltare veramente chi le vive accanto, a non privilegiare solo le comunicazioni con le sue coetanee, ma a porsi in ascolto delle diverse generazioni per poter comprendere e accettare la diversità che esiste, a non esigere uno scambio di ciò che è intimo e personale assumendo come modello di riferimento il proprio stile comunicativo.

Inoltre, ci può essere la tendenza a *idealizzare la comunicazione*, con un conseguente rifiuto di forme più limitate e normali di scambio, con un accumulo di persistenti sentimenti di delusione e di amarezza. A

[25] Cf BARDOLET J.P., *El "acompañamiento" en la formación de la vida religiosa*, in *Vida religiosa* 65 (1983) 139-153; MANENTI, *Aiutare* 85.

questo riguardo è importante che la maestra presenti in modo realistico l'ideale della comunicazione nella vita comunitaria, per evitare dinamiche di assolutizzazione, e aiuti le novizie a distinguere le attese dalla realtà. Ad esempio, per il colloquio, la giovane va aiutata ad impegnarsi in questo confronto senza esigere di sperimentare prima una fiducia totale e un legame profondo con la persona responsabile. Il colloquio personale è un rapporto tra persone adulte che hanno fatto una particolare scelta di vita e non può basarsi solo su dinamiche affettive di timore o di fiducia piena nell'altra. Inoltre, la comunicazione può avvenire a diversi livelli e un minimo di scambio è possibile anche quando ci sono lacune evidenti da parte di chi esercita il ruolo di autorità.

Occorre *maggior realismo nei confronti di sé e degli altri* per calare nel concreto gli impegni che si assumono e per non permanere soltanto in atteggiamenti passivi di richiesta, per diventare capaci di accettare il limite che contrasta con ciò che "dovrebbe essere". È perciò importante promuovere, nell'ambiente di noviziato, un *clima di relazioni adulte* che non impostano lo scambio sul modello gratificante del rapporto madre-figlia, che affrontano le tendenze a comunicazioni conflittuali e competitive sul modello delle relazioni fraterne sperimentate nella famiglia o le modalità di scambio adolescenziali che tendono al cameratismo, al livellamento delle differenze e dei ruoli.

È importante anche che la giovane impari a *valorizzare i momenti di conflitto* nel rapporto con l'altro come possibilità per una maggiore conoscenza dei propri limiti, reazioni e resistenze nel campo della comunicazione. Segnalo alcune di queste difficoltà: senso di superiorità nei confronti dell'interlocutore, che fa richiamare in modo sottile l'attenzione e la valorizzazione su di sé o, al contrario, una non espressione del proprio pensiero e un'accondiscendenza eccessiva al fine di evitare contrasti nello scambio; forme di invadenza che non permettono alle altre di esprimere il proprio pensiero e impongono la propria fluidità verbale, il proprio punto di vista come corretto e indiscutibile; scarsa attenzione o considerazione a ciò che l'altra persona comunica; poca chiarezza verbale che impedisce agli altri una recezione chiara del messaggio comunicato.

La *conoscenza dei limiti della propria comunicazione* può aiutare la giovane a maturare la capacità di ascolto, l'attenzione e il rispetto per ciò che l'altra comunica, il controllo della propria espressione verbale, a formulare con più chiarezza il proprio pensiero, a saper individuare le diverse modalità per riprendere un minimo di comunicazione in caso di tensioni e chiusure a livello interpersonale.

Si pongono così le premesse per un rapporto tra donne adulte consacrate che, consapevoli della propria e altrui fatica, della comune chiamata a realizzare un progetto che le supera, si impegnano personalmente, sanno comprendersi e perdonarsi vicendevolmente si rispettano e si stimano perché, al di là delle differenze, esiste una chiamata e un impegno di risposta quotidiana che crea un profondo vincolo di unità.

ATTEGGIAMENTI PSICOLOGICI DELLA MAESTRA E MATURAZIONE DELL'AUTONOMIA DELLE NOVIZIE

Gertrud STICKLER

1. Incidenza della personalità della maestra sulla formazione delle novizie

1.1. *Capacità di discernere qualità personali, motivazioni, dinamiche psichiche e spirituali*

È di importanza fondamentale, soprattutto oggi in un clima socio-culturale frammentato, che la persona impegnata nella formazione delle giovani generazioni sia giunta a un certo livello di elaborazione della sua personalità, abbia maturato la consapevolezza del proprio ruolo e delle proprie motivazioni; che abbia una concezione unitaria e positiva della persona umana; che sappia cogliere e comprendere le dinamiche evolutive e le leggi secondo le quali si realizza l'integrazione psico-religiosa della personalità.

1.1.1. *Consapevolezza del proprio ruolo e delle proprie motivazioni*

Le risposte ai questionari preliminari a questo corso hanno rivelato una pronunciata consapevolezza delle maestre circa l'importanza e la delicatezza del compito formativo nel periodo del noviziato.

Scorrendo infatti le risposte riguardanti «le tre domande formative più preoccupanti» (dom. 2) e «le difficoltà e problemi della guida» (dom. 4,4), si deduce un forte senso di trepidazione e di inadeguatezza delle maestre di fronte al loro compito. Emerge la coscienza di dover formare «donne forti, pienamente realizzate, felici, armoniche, con personalità unificata», donne capaci di sviluppare il senso di responsabilità

di fronte alla chiamata di Dio e alla loro missione nel mondo e nella Chiesa.

Vengono segnalati dalle maestre, come causa del proprio disagio, «i limiti personali», la «mancanza di preparazione specifica» soprattutto di fronte a «giovani con problemi personali non risolti», la «difficoltà del discernimento e dell'ascolto per seguire i ritmi personali di ciascuna candidata», la «difficoltà nel trasmettere lo spirito della vita religiosa in modo obiettivo e positivo» e «il timore di interpretare le Costituzioni e i Regolamenti dell'Istituto in modo unilaterale».

Si può leggere positivamente questo senso di inadeguatezza, in quanto potrebbe diventare stimolo all'accettazione effettiva dei propri limiti per superarli in un impegno umile e pienamente responsabile, a condizione che nelle persone in questione non prevalga la sfiducia e la colpevolezza.

Il compito formativo nella vita religiosa abitualmente non è una scelta personale. Se fosse così, infatti, si correrebbe il rischio di voler assumere un ruolo di prestigio o di esercitare un potere sulle giovani per raggiungere consciamente o inconsciamente delle soddisfazioni egocentriche. Esso viene invece assunto come un servizio alle persone e all'Istituto.

Questo servizio è un impegno carico di responsabilità, ma proprio per questo è anche un *dono* alla persona stessa che lo compie. Infatti, il confronto continuo con le giovani in formazione, cronologicamente adulte e dotate di una ricca umanità, rende la maestra consapevole che esse stesse sono le protagoniste principali della propria formazione e crescita. Dal rapporto rispettoso e benevolo con loro essa sarà provocata continuamente a rivedere i propri atteggiamenti interni ed esterni, a integrare la propria esperienza di vita, le conoscenze e le capacità, a imparare e a trasformarsi costantemente. Più che dal suo *fare, sapere e dire,* il reale progresso della novizia dipenderà dall'*essere* della maestra, che nell'accettazione di sé e nell'orientamento ottimistico e positivo del proprio atteggiamento, si fa trasparenza di un'umanità autentica e cioè tale da incarnare il messaggio evangelico.

Per illuminare questo cammino di impegno personale della maestra cercherò di chiarire alcuni punti fondamentali intorno alla problematica della capacità di discernimento e di animazione individuale e comunitaria delle novizie.

1.1.2. *Visione unitaria e positiva della personalità*

È molto importante che la maestra tenga presente una concezione non idealizzata, ma realistica e positiva della personalità umana in genere e dello stato adulto delle formande in particolare.

Discutendo sulle cause delle defezioni e sulle condizioni di riuscita e di perseveranza nella vita religiosa si invoca spesso il termine *maturità*. Dietro tale espressione si nasconde talvolta una concezione di maturità umana *statica* e idealizzata, intesa soprattutto come compiutezza armonica del modo d'essere della persona e della perfezione raziocinante, che non esiste nella persona concreta.

L'adulto sano – dice infatti Winnicott – è considerato maturo quando «egli è passato attraverso tutti gli stadi di immaturità, tutti gli stati di maturità propri delle età anteriori» e possiede pertanto «tutte le immaturità su cui ricadere»:[1] così si può dire che egli è continuamente in via di sviluppo.

L'alternanza tra spinta all'autonomia, difficoltà di abbandonare la dipendenza e tendenza a regredire, costituisce un dinamismo naturale dello sviluppo della personalità adolescenziale come di quella dell'adulto. Una realistica concezione della personalità umana deve partire dal dato di fatto che è difficile abbandonare determinati modi d'essere del bambino per vivere in uno stato stabile di maturità adulta, che non è mai totalmente raggiunta.

Non esiste infatti una linea di demarcazione netta tra l'infanzia e l'età adulta, da sorpassare una volta per sempre. Il progresso si verifica mediante una crescita graduale, mai lineare, talvolta faticosa, spesso critica, sempre imperfetta. È fondamentale pertanto la consapevolezza circa la continuità dinamica della personalità fortemente influenzata dal contesto socio-culturale in cui essa vive. Più che differenza qualitativa ed assoluta vi è continuità tra il bambino e l'adulto, il quale «riassume positivamente in sé il carattere individuale e incoercibile del bambino. L'età adulta presuppone che il bambino non possa essere abbandonato, ma che sia la base di una personalità più matura. Così il bambino continua a vivere nell'uomo, in modo che il bambino e l'uomo siano in un certo senso identici».[2]

[1] WINNICOTT Donald W., *La famiglia e lo sviluppo dell'individuo*, Roma, Armando 1970, 119.

[2] BOUWSMA William J., *L'età adulta cristiana*, in ERIKSON Erik, *L'adulto, una prospettiva interculturale*, Roma, Armando 1981, 129.

La concezione cristiana dell'età adulta pone come mète dello sviluppo umano la conformità con la maturità di Cristo. Ma, poiché questa è una mèta trascendente, in pratica l'accento è posto più sul processo che sul risultato. Per questo è opportuno che la maestra sia consapevole del proprio successo ed insuccesso nell'esperienza maturativa umana e cristiana. Questa sua esperienza l'aiuterà a chiarire anche le sue attuali difficoltà e limiti e a progredire in una visione più obiettiva e realistica della personalità umana da tenere presente nei suoi rapporti educativi.

È molto comune infatti considerare e valutare una persona più dal punto di vista esterno, per ciò che dice o produce e per come si comporta, prendendo parole, capacità e comportamento come precisi indicatori della personalità globale. Questa concezione prevalentemente comportamentistica ed efficientistica induce spesso in grave inganno, in quanto sorvola o ignora totalmente aspetti più essenziali perché prevalentemente interni.

In realtà, sappiamo che alle parole ed ai comportamenti di una persona possono sottostare motivazioni consce o inconsce diverse, scoprendo le quali si è in grado di conoscere i suoi atteggiamenti più profondi, le sue aspirazioni, i conflitti, le difese, la sua effettiva capacità di apertura ai valori, la consistenza o inconsistenza della personalità.

Per *consistenza/inconsistenza* delle motivazioni intendiamo la presenza o l'assenza dell'armonia tra i vari elementi della realtà psichica, come per esempio tra bisogni intimi, aspirazione ai valori e la loro realizzazione. Una novizia potrebbe essere molto fervente e zelante nell'apostolato, molto generosa nell'impegno sociale e di evangelizzazione, ma in realtà desidera inconsciamente soddisfare il proprio bisogno di eccellere e di dominare gli altri, di ricevere riconoscimento, stima e gratitudine, e ciò contraddice i valori apostolici dichiarati a livello conscio. La persona in questione non è capace di sopportare una critica, un insuccesso o il cambiamento della sua attività. Un'altra novizia potrebbe essere molto bene adattata nel suo comportamento esterno, mentre è spesso soggetta a sentimenti di invidia e di risentimento verso le altre, a sensi di solitudine, che però vengono rimossi o soffocati.

Si è dimostrato che più le inconsistenze sono inconsce e più sono di ostacolo a una reale crescita umano-religiosa, più portano a un comportamento e a un adattamento passivo, idealizzato, che si può mantenere – con enorme spreco di energie psichiche – per un certo tempo, ma che a lungo andare degenera in forme più o meno patologiche o nella defezione imprevista. Tuttavia, la scoperta delle inconsistenze motivazionali non inficia di per sé la valutazione positiva della personalità, né la

sua possibilità reale di crescita. Anzi questa sarà favorita proprio dalla scoperta delle inconsistenze e dalla progressiva soluzione delle medesime.

Occorre *realismo* e *saggezza* per condurre la persona all'autentica apertura ai valori e alla rinuncia, non ai propri bisogni, bensì alla loro soddisfazione egocentrica. Il realismo consiste nel riconoscimento dei bisogni come componenti preziose della dinamica personale (ad esempio: bisogno di stima, di considerazione, di amore) e la saggezza nel condurre la persona a rinunciare alle soddisfazioni del piacere egocentrico e dell'onnipotenza infantile, per accettare ed assumere i bisogni e le tendenze a livello adulto, cioè a livello della ragione e dei valori. Così, per esempio, è indispensabile l'accettazione delle tendenze affettivo-erotiche a favore di rapporti interpersonali gratificanti a livello adulto, i quali presuppongono la rinuncia a legami captativi, fusionali, esclusivi. Nello stesso modo, la percezione pacificante che il proprio impegno e il proprio modo d'essere producono un bene rinforza il senso dell'autostima e del proprio valore.

L'assunzione positiva dei bisogni e delle tendenze spontanee purtroppo è spesso frustrata in quanto – anche a motivo di uno stile educativo sbagliato – la persona considera una parte di se stessa *fastidiosa, cattiva, impura e vergognosa*, come ad esempio la propria sensibilità, le tendenze aggressive e la sessualità, considerate in contrasto con i valori e la perfezione religiosa.

Una poco illuminata formazione nella vita religiosa potrebbe rinforzare questo senso di vergogna e di colpevolezza e portare a rimuovere tendenze, sentimenti e bisogni anziché favorirne l'evoluzione e l'assunzione a livello adulto. Integrate a livello della ragione e dei valori, queste tendenze e forze vitali costituiscono una grande ricchezza della personalità e la portano alla piena realizzazione della sua umanità e libertà, a godere della propria vita di relazione umana, spirituale e religiosa.

1.1.3. *Comprensione delle dinamiche evolutive e delle leggi d'integrazione psico-religiosa della personalità*

È indispensabile che la maestra sappia cogliere non solo le potenzialità positive della novizia, le sue inconsistenze e conflittualità, ma che sia in grado di aiutarla nella chiarificazione di sé e nell'integrazione sempre più completa e positiva della personalità in relazione ai valori vocazionali. L'*integrazione* è infatti quel processo di organizza-

zione della personalità mediante il quale tra le singole potenzialità, tra le diverse esperienze e le varie attività psichiche si instaura una reciproca dipendenza funzionale. Elementi parziali, isolati o rimossi vengono riconosciuti e assimilati in una sintesi progressiva, dando luogo a una strutturazione complessa, ma via via sempre più armonica. Nei casi più complessi è utile il ricorso allo/a psicologo/a per dare alla giovane disorientata la possibilità di riconoscersi e di ritrovarsi a livello psicologico, ma l'elaborazione specificamente religiosa della personalità dovrebbe verificarsi gradatamente attraverso lo stesso impegno di vita religiosa.

Eminenti autori della psicologia contemporanea asseriscono che il motivo religioso porta la persona all'elaborazione di sé, paragonabile cioè ad una terapia psichica.[3] E ciò è comprensibile, poiché vivere i valori della vita religiosa in modo autentico significa «amare Dio con tutto il cuore» e servire gli altri uomini in piena disponibilità.[4] Questa esigenza totalitaria in campo relazionale, se presa sul serio, costringe la persona a mettere in qualche modo in questione il proprio mondo infantile inconscio, in particolare quello che riguarda le precedenti "relazioni oggettuali". L'aspetto relazionale è infatti l'aspetto della vita psichica più rilevante, che tocca nell'essenza la vita religiosa, ed è pertanto la «chiave per comprendere tutti i fenomeni della personalità».[5]

Per questo motivo l'attenzione di fondo va posta alla maturazione - relazionale della giovane nei confronti della maestra, degli altri – in particolare i familiari, le compagne – e di Dio. Segni distintivi sono la capacità di autonomia a cui è legata la dipendenza volontaria e consapevole, l'apertura disinteressata, la capacità di dono e di *sollecitudine*, ossia la capacità di *prendersi cura*.[6]

Lo stile familiare che si dovrebbe realizzare nella convivenza comunitaria corrisponde al bisogno di appartenenza e di accettazione incondizionata in cui si rinsalda e si restaura la fiducia originaria della dipendenza rassicurante, spesso infranta nel distacco dalle figure parentali. La famiglia sana, però, ha anche di mira la crescita graduale dei

[3] Cf VERGOTE Antoine, *Religion, Foi, Incroyance, étude psychologique*, Bruxelles, Mardaga Editeur 1983, 238; STICKLER Gertrud, *Funzione dinamica della religione nella costituzione dinamica dell'identità personale*, in *Vita Consacrata* 23 (1987) 66-76.

[4] Cf CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Piano di pastorale per le vocazioni* 1985/7.

[5] GUNTRIP Harry, *Struttura della personalità e interazione umana, sintesi evolutiva della teoria psicodinamica*, Torino, Boringhieri 1971, 6.

[6] Cf ERIKSON Erik, *I cicli della vita. Continuità e mutamenti*, Roma, Armando 1984, 98.

figli, il raggiungimento della loro autonomia adulta e l'assunzione delle proprie responsabilità. Per questo anche la famiglia religiosa non può essere solo il "caldo nido" per i figli, ma è essa stessa una creatura, di cui ogni membro deve prendersi cura in modo creativo per far prosperare progetti e mète comuni.

Il rapporto tra giovane e maestra dovrebbe pertanto corrispondere a una relazione oggettuale *sufficientemente buona*,[7] e ciò non vuol dire che sia esente da difficoltà. Tra maestra e novizia il rapporto di fiducia e di reciproca accettazione deve prevalere sui conflitti e la candidata dovrebbe percepire non solo di essere accettata incondizionatamente, ma anche saper valorizzare l'atteggiamento esigente e quindi costruttivo della maestra.

Solo se la maestra è in grado di riconoscere le proprie ambivalenze e difese, le proprie motivazioni egocentriche inconsce dovute a difetti evolutivi, sarà capace di stabilire una relazione strutturante e di favorire i processi di identificazione positiva. Nel caso contrario essa sarà portata dalle proprie inconsistenze a proiettare i problemi e i conflitti interni sulle giovani. Mediante "doppi messaggi", relazioni di parte, o anche una distorta presentazione dei contenuti della vita religiosa, essa cercherà inconsciamente di giustificare la propria posizione. Ignara delle proprie dinamiche inconsce e di quelle delle giovani, potrebbe assumere atteggiamenti e procedimenti razionalistici che la porteranno ad *etichettare* e colpevolizzare le giovani le cui inconsistenze saranno in questo modo rinforzate.

La maestra dovrà vigilare sui possibili inganni di un *successo formativo apparente*, prodotto da un cambiamento comportamentale più che della personalità più profonda. Infatti, un comportamento in perfetta corrispondenza a una legge, un comando o un invito può essere ottenuto mediante un atteggiamento di controllo più o meno rigoroso. In tal caso la sola presenza della guida produce un adattamento superficiale, compiacente, consciamente o inconsciamente mirante a ottenere un *premio* o a evitare un *castigo* e che pertanto non procede da libertà interiore. Cessando la presenza della guida, cessa pure l'osservanza.

Un'altra dinamica è quella centrata direttamente sulla *relazione con la guida*. La giovane che desidera orientarsi positivamente nella vita nuova intrapresa è fortemente insicura di sé, sia a livello conscio che inconscio. Per questo abbisogna di un rapporto positivo e profondo con il *modello*, da cui sentirsi confermata nell'aspirazione a quei valori che

[7] Cf WINNICOTT, *La famiglia* 29.

vorrebbe interiorizzare in modo autonomo.

L'*identificazione* è quel processo psichico mediante il quale la giovane si rassicura circa la propria capacità di vivere come la guida, a condizione però che questa sia sufficientemente consistente da vivere in coerenza con i valori e da relazionarsi in modo obiettivo e rasserenante con ogni novizia.

In questo modo la maestra si renderà conto delle possibili *identificazioni difensive*, mediante le quali la giovane inconsciamente mira più a rassicurare se stessa che a orientarsi effettivamente ai valori. A questo proposito, ad esempio, sono significativi certi fervori esagerati nella preghiera, nelle rinunce radicali e nel sacrificio, nei quali si riconoscono facilmente una certa rigidezza e atteggiamenti negativi, di tipo masochista, verso la propria natura umana e verso gli altri, indici di carente accettazione di sé, di apprensione di fronte alle proprie potenzialità vitali e di non integrazione di certi vissuti negativi. Quest'ultimo fenomeno, assai frequente, potrebbe manifestarsi in una più o meno costante relazione conflittuale con la maestra, sulla quale la giovane proietta contenuti negativi o traumatizzanti vissuti con le precedenti figure in autorità.

Se la maestra non è serena e libera interiormente potrà cadere nella trappola del coinvolgimento contro-transferenziale. L'esaltazione o l'idealizzazione della novizia particolarmente *docile* e *virtuosa* può infatti essere prodotta dal bisogno inconscio di rassicurarsi del proprio successo formativo.

Allo stesso modo, un atteggiamento di punitività colpevolizzante rinforzerà, anziché smorzare, la conflittualità intrapsichica della novizia, come anche la propria inconscia ferita narcisistica per l'intima apprensione di essere una *cattiva maestra*.

La collaborazione con uno/a psicologo/a competente e l'eventuale confronto personale sulle proprie difficoltà di relazione e di comprensione dei fenomeni emergenti nella personalità in interazione potranno aiutarla a imparare quotidianamente ciò che è necessario per la propria crescita e per lo svolgimento adeguato del suo compito. Il confronto obbiettivo le farà evitare l'applicazione impropria e inopportuna di conoscenze psichiche male assimilate, mediante una «interpretazione (psicoanalitica) selvaggia».[8] La preserverà anche da altri atteggiamenti,

[8] Questo termine è stato usato da Freud per indicare il pericolo che persone non preparate dal punto di vista psicologico procedano in modo grossolano ed erroneo all'applicazione di alcune conoscenze psicoanalitiche. Senza la debita comprensione del-

come quelli derivanti dall'intento inconscio di sedurre o dominare la giovane per condurla più facilmente alla mèta desiderata.

Altri fattori di discernimento delle possibili disarmonie a livello di personalità, e che si riflettono nelle difficoltà relazionali, sono:

• *la scarsa formazione e integrazione culturale*: esiste una stretta relazione tra lo sviluppo intellettuale-culturale e la capacità di apertura ai valori, di obbiettività e larghezza di mente nel rapporto con gli altri e con la realtà, di comprensione generosa e di dono; più grande è la sproporzione tra il livello culturale della candidata e quello esigito dalla vita religiosa, più grandi saranno le difficoltà di un'effettiva realizzazione della personalità;

• *la carente cultura e integrazione religiosa*: sempre più le giovani nascono e crescono in ambienti a-religiosi, anti-religiosi o anche in contesti religiosi labili e sincretici; ne consegue l'assenza di modelli in cui religione e vita siano profondamente integrati, sì da costituire personalità complete ed armoniche dal punto di vista umano e religioso;

• *la scarsa integrazione sessuale* dovuta sia all'assenza o all'insufficienza di un'educazione sessuale serena e positiva, sia a esperienze sessuali negative o traumatizzanti (purtroppo oggi molto frequenti), a modelli parentali negativi a causa di una realizzazione personale infelice di uno o di tutti e due i genitori nella loro relazione di coppia e con il soggetto stesso.

Sarà opportuno verificare volta per volta il retro-terra di tutti questi aspetti della personalità della giovane per impostare un lavoro di formazione il più possibile saggio, che dovrà sempre essere individualizzato.

Sebbene la formazione della volontà sia di fondamentale importanza per ogni persona che voglia assumere responsabilmente la propria vita, non basta insistere sulla *buona volontà* per garantire la riuscita positiva nella vita religiosa. La volontà non è indipendente dalle motivazioni profonde e dall'evoluzione psichica della persona. Essa sarà libera e serena solo nella misura in cui è svincolata da condizionamenti esterni ed interni, avendo la persona assunto in modo positivo le proprie esperienze e potenzialità vitali.

le implicanze teoriche e pratiche di tali conoscenze esse pretendono ingenuamente di aiutare altre persone e di risolvere facilmente delle problematiche, a volte molto complesse, con dei consigli semplicistici (cf FREUD Sigmund, *Psicoanalisi selvaggia [1910]*, in *Opere* [1909-1912], *Casi clinici ed altri scritti*, Torino, Boringhieri 1974, vol. 6, 325-331).

1.2. *Capacità di incoraggiare l'integrazione umano-religiosa della personalità valorizzando le dinamiche relazionali*

Precedentemente abbiamo cercato di comprendere le dinamiche psichiche che stanno alla base del discernimento e della retta comprensione della personalità delle novizie in interazione con la maestra. Qui di seguito cercherò di puntualizzare alcuni princìpi psicologici che dovrebbero guidare l'elaborazione degli atteggiamenti personali più favorevoli alla crescita della giovane.

1.2.1. *Amorevolezza empatica ed esigenza strutturante*

Perché la persona umana, partendo da una quasi assoluta dipendenza, raggiunga gradi di minore dipendenza e cominci a conseguire l'autonomia, sono necessarie delle condizioni ambientali adatte ai bisogni del singolo in ogni situazione e momento specifico.[9]

L'ottima trattazione di Winnicott sull'acquisizione della maturità affettiva e dell'autonomia in seno alla famiglia si può applicare, a mio avviso, alla crescita della persona nella vita religiosa in quanto questa, come ho precedentemente affermato, vuole ricalcare aspetti significativi della vita di famiglia.

Come la famiglia naturale dovrebbe sostenere i figli, sia nel bisogno sano di dipendenza, fonte di sicurezza e di appartenenza, sia nella necessaria lotta verso l'indipendenza e la piena espansione di sé, così questa dinamica dovrebbe verificarsi nella famiglia religiosa. La vita religiosa richiede infatti un alto grado di autonomia psichica, condizione *sine qua non* della capacità di dipendenza adulta e della sottomissione volontaria ai valori.

Diverse ricerche della psicologia contemporanea sulle immagini parentali evidenziano che i soggetti esaminati percepiscono in ambedue le figure parentali e persino nella loro rappresentazione di Dio qualità tradizionalmente *materne* e *paterne*.[10]

[9] Cf WINNICOTT, *La famiglia* 120.

[10] Tra le numerose ricerche in questo campo ne citiamo, a titolo esemplificativo, alcune: ERNI Margaret, *Das Vaterbild der Tochter*, Einsiedeln, Benziger Verlag 1965; STICKLER Gertrud, *Rappresentazione di Dio e immagine dei genitori nella esperienza degli adolescenti. Ricerca effettuata su 2255 adolescenti dai 14 ai 20 anni*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 12 (1974) 1, 39-75; VERGOTE Antoine, *Religion, Foi, Incroyance, étude psychologique*, Bruxelles, Mardaga Editeur 1983, 197-212.

Non possiamo pretendere che una giovane, all'inizio della vita religiosa sia già in possesso di una completa autonomia e maturità emotiva. E questo è tanto più comprensibile, in quanto la decisione per una radicale sottomissione ai valori, ossia la *volontaria dipendenza*, mette in questione l'ancora labile indipendenza dai vissuti infantili, quali l'esperienza di eventuali gratificazioni eccessive e di ferite narcisistiche. Questo fatto spiega l'emergere sia di fenomeni regressivi che di controdipendenze nel corso degli anni di formazione. Proprio attraverso la giusta comprensione di questi fenomeni, che spesso assumono la forma di esigenze esagerate o regressive nei confronti dell'ambiente, possiamo spiegare certe tendenze individualistiche o di contrapposizioni rigide e ostinate, l'apparire delle quali può avviare processi di chiarificazione e di autocomprensione delle giovani.

Spesso la giovane non è cosciente dei propri bisogni non evoluti, di solito amplificati dall'Io ideale che tende a rinnegare, producendo così sensi di colpevolezza e di vergogna. La persona in questione non avrà pertanto un'autocomprensione positiva ed equilibrata, ma sarà fortemente ambivalente verso se stessa. Mentre da una parte desidera essere compresa ed accettata nella libera espressione di sé, dall'altra è a disagio con i propri sentimenti e li reprime come qualcosa di infantile e di vergognoso, contrario al dover essere adulto e maturo. Per la giovane è indispensabile pertanto avere la possibilità di dire tutto fino in fondo, per essere incoraggiata a guardare in faccia le emozioni, i sentimenti di amore e di odio, di gelosia, di rabbia, di vergogna e di impotenza e per accettarli come parti di se stessa, ma anche per comprendere che non sono il tutto della sua persona e così superarli.

Di solito gli educatori sono orientati al *dover essere* dei loro educandi, assumendo spesso un atteggiamento fortemente direttivo verso di loro. Si premurano di insegnare, guidare, correggere, esortare, esigere, ciò che, secondo loro, l'altro dovrebbe fare o essere senza tener conto della realtà psichica più profonda del soggetto in questione. "Perché non parli?" o "Perché parli in questo modo?"; "Sforzati di conoscerti"; "Dovresti essere così o cosà"; "Cerca di cambiare in questo modo". Con queste e simili espressioni la giovane si trova immediatamente confrontata negativamente con un ideale astratto, che viene a costituire una minaccia interna e la porta alla negativa considerazione di sé. I sensi di colpevolezza: "Faccio questo, ma dovrei fare quest'altro...; sento questo, ma non dovrei...; sono così, ma dovrei essere cosà", sono la conseguenza diretta delle continue esortazioni, critiche ed osservazioni che bloccano le energie positive della persona, indebolendo la

consistenza dell'Io e la sua libera espansione. Ne scaturiranno atteggiamenti forzati, conseguenti alle tensioni psichiche per la convinzione di dover compiacere le attese dell'ambiente: "Se faccio questo sarò amata (punita), quindi devo farlo (evitarlo)".

La tendenza allo scoraggiamento (depressione, colpevolezza) che osserviamo frequentemente nelle giovani va compresa come una reazione difensiva contro le dolorose emozioni derivanti dalle ferite narcisistiche subite dal soggetto e che provocano tendenze di auto-punizione e auto-distruttività. Occorre prendere sul serio questa dinamica intrapsichica per opporvi un atteggiamento più costruttivo e di rafforzamento dell'Io. Infatti l'ombra nera del "tanto in me non c'è nulla di buono", o "non potrò mai fare alcunché di giusto" ostacola la realizzazione positiva della personalità.

L'esperienza dell'accettazione positiva che produce la convinzione di possedere un nucleo buono deve precedere la capacità di guardare in faccia gli aspetti negativi per elaborarli. Per questo è indispensabile un atteggiamento di fiduciosa comprensione e di *empatia* che evita le pressioni e i giudizi moraleggianti, che prende l'altro sul serio, concedendogli di essere se stesso. Mettendosi all'ascolto della realtà della giovane così come è, la maestra cercherà di sostenerla con un atteggiamento di apertura incondizionata, perché guardando insieme possa emergere la consapevolezza della verità su se stessa.

È praticamente un atteggiamento di *alleanza positiva* con la parte migliore della persona, che diventa la condizione *sine qua non* perché questa possa espandersi veramente. In questo senso la fiducia e l'amore creano il bene, in quanto fanno spazio alla verità, rendendo possibile l'emergere dei desideri rimossi e delle motivazioni inconsce, con la possibilità di assumerli e rilegittimarli a livello adulto.

I desideri arcaici di grandezza, di valorizzazione, di stima ecc. saranno percepiti nella plurivalenza motivazionale, per essere assunti nell'elaborazione di un sano narcisismo che si svilupperà in un atteggiamento di saggezza e di umorismo.[11]

La capacità di empatia implica anche l'attitudine a imparare a comprendere la relazione che esiste tra i nostri sentimenti e quelli degli altri. Spesso le nostre esperienze contro-trasferenziali non hanno solo a che fare con noi, ma possono essere l'espressione di situazioni inconsce dell'altro. Nella misura in cui noi analizziamo i nostri sentimenti

[11] Cf ASPER Kathrin, *Verlassenheit und Selbstentfremdung. Neue Zugänge zum therapeutischen Verständnis*, Olten, Walter Verlag 1987, 92.

per assumerli, certe realtà psichiche possono diventare consce a noi e all'altro.

Spesso la persona ferita non è capace di tematizzare i propri sentimenti e quando lo fa li giudica dal punto di vista delle persone che sono state significative per lei nel passato. Ecco un esempio: nel suo lavoro un terapeuta rimase colpito da un certo senso di disagio, quasi di fastidioso astio, provocato in lui dalle domande inopportune e piuttosto intrusive del suo paziente, perché si sentiva *costretto* a dover rispondere alle sue curiosità. Questi, interpellato, riuscì ad assumere su di sé la colpa dicendo di riconoscervi un tratto negativo del suo carattere, asserzione che era poco convincente. Il terapeuta formulò l'ipotesi che i sentimenti da lui provati dovevano essere in qualche modo in relazione con il vissuto conflittuale del soggetto, che poteva così essere meglio rivelato. Durante i successivi incontri emerse che l'auto-accusa era molto apprezzata nella famiglia del paziente, il cui padre era stato fortemente intrusivo. Infatti, aveva l'abitudine di controllare i suoi bambini continuamente. Persino quando giocavano fuori casa, a una certa distanza, egli soleva osservarli con il cannocchiale per poi rinfacciare loro i comportamenti meno opportuni. La persona in questione pensava in un primo momento di vedere nella propria curiosità un'identificazione con l'atteggiamento paterno. In un secondo momento però emersero maggiormente i sentimenti più rimossi; scoperse cioè i sensi di rabbia e di impotenza e la forzata tendenza a confessare i propri torti e a corrispondere alle attese dell'altro. Questi sentimenti erano paralleli a quelli provati dal terapeuta in relazione al soggetto ed erano quelli, che l'avevano aiutato a fare emergere i sentimenti rimossi dell'infanzia, favorendo la possibilità di superarli.[12]

Non basta l'apertura e la benevolenza verso l'altro perché questi si senta compreso. È necessario un grande distacco e la dimenticanza di noi stessi, per permettere all'altro di esprimersi in verità senza lasciarci colpevolizzare dalle sue reazioni, che spesso non hanno nulla a che fare con noi ma bensì con il suo passato. Così, per esempio, può avvenire che certe parole o atti della maestra, poste da lei con bontà e intenzione benevola, facciano riemergere nella novizia disagi e umiliazioni vissuti nell'infanzia, suscitando forte tensione e atteggiamenti reattivi. Se la maestra, non essendo abbastanza distaccata da se stessa, si mostra sorpresa e infastidita per le reazioni esagerate e apparentemente ingiustificate della novizia, alla quale rimprovera direttamente o indirettamente

[12] Cf *ivi* 213-214.

l'incapacità di cogliere il suo amore, provocherà in lei un senso di colpa, la convinzione di non essere capita.

L'atteggiamento di ascolto di tutta la persona per ciò che essa è, senza riferimento a schemi ideali e a preconcetti, è indispensabile per condurre la persona al positivo ritrovamento di sé. Questo associarsi *dal di dentro* con il soggetto è in fondo l'unica via perché arrivi a intravvedere la possibilità di un cambiamento e ad aprirsi positivamente ad esso. Questo ascolto, che è apertura all'altro, si verifica lungo tutta la giornata di convivenza con le novizie, ma ha un momento privilegiato in quello che chiamiamo il colloquio.

1.2.2. *Il colloquio e l'ascolto come fattore di crescita*

Il colloquio è «un momento privilegiato per rafforzare la comunione, scoprire la volontà di Dio e approfondire nella vita pratica lo spirito dell'Istituto [...] Si svolgerà mensilmente, in un clima di fede e di carità, di reciproca fiducia, lealtà e segretezza».[13]

Intrattenersi in colloquio con un altro, anzi cercare l'altro per esprimersi e comunicare, è una delle esigenze più comuni e fondamentali della persona umana. Mediante il colloquio la personalità si realizza e stabilisce rapporti interpersonali che sono arricchenti per ambedue le parti. Il tipo di rapporto – più o meno profondo e stabile – tra due persone e la finalità diversa con cui viene condotto fanno sì che esistano varie forme di colloquio e che si possa parlare di una situazione specifica del caso che ci interessa.[14]

Se il colloquio con la superiora è «un momento privilegiato per rafforzare la comunione» ciò significa che esso si inserisce in una situazione di rapporto abituale a livello di vita. Tuttavia per il fatto di essere istituzionalizzato, in quanto obbligo da compiersi a scadenze fisse

[13] *Costituzioni* 34.

[14] Il *colloquio psicologico* ha finalità diagnostiche e terapeutiche ed è finalizzato alla conoscenza del soggetto nelle sue componenti psicologiche e nei suoi dinamismi motivazionali, per un'integrazione e un adattamento positivo della personalità. Si tratta di un rapporto contrattuale intenzionalmente cercato, limitato nel tempo e nello spazio.

Il *colloquio tra due partners* (amici, sposi) è spontaneo e corrisponde a una scelta affettiva e di amore *selettivo* nella reciprocità dello scambio interpersonale di affetti, pensieri, interessi e nella condivisione della vita.

Il *colloquio della direzione spirituale* e confessione è ricercato dal credente periodicamente al fine di obiettivare la propria vita spirituale, riconoscersi davanti a Dio e a un suo rappresentante, purificare la propria coscienza e raggiungere una crescita spirituale.

(mensilmente), si differenzia radicalmente da altri tipi di colloquio, come ad esempio quello fatto per amicizia. Non si tratta quindi di una scelta personale, basata su un bisogno o un'inclinazione verso la propria superiora, ma di un atto compiuto con l'intento religioso di dare un orientamento più sicuro e deciso alla propria vita verso Dio, di assumere meglio le proprie responsabilità attraverso un confronto voluto del proprio pensare e agire con colei che è posta a guida della comunità.

Benché assunto come obbligo per raggiungere determinate finalità della vita religiosa, il colloquio corrisponde anche a un bisogno umano di comunicazione, di confronto adulto rassicurante e di condivisione del pensiero nel rapporto confidenziale con chi si presenta come mediazione dei valori nel progetto di vita prescelto. Questa mediazione trascende l'ordine psicologico, anche se lo ingloba e, in un certo senso, lo presuppone.

Per questo il colloquio è per la superiora lo strumento principale per svolgere il suo compito di guida e di animazione, in quanto per suo mezzo può conoscere più a fondo la realtà che deve animare (persone e situazioni), può manifestare la propria stima, comprensione e benevolenza e stimolare così al bene, confermare nel bene.

Il fatto che il colloquio sia un obbligo religioso non lo riduce a una situazione disumana, disincarnata, quasi si trattasse di una relazione fredda, ufficiale o formale e pertanto impersonale. Dovrà essere invece un'esperienza di calore umano e di amore cristiano più elevato e completo, in quanto ha come oggetto fondamentale l'apertura ai valori religiosi, di cui favorisce l'interiorizzazione attraverso l'identificazione positiva. Solo se si verificano in modo soddisfacente le qualità peculiari del colloquio e dell'interazione tra le persone implicate, si realizzerà una crescita psicologica e spirituale.

Le condizioni per la costruttività e l'efficacia del colloquio, a livello personale e comunitario, sono:

a) *condizioni esterne*: luogo riservato e tranquillo; le interruzioni del discorso a causa dell'interferenza del telefono, di visite o del disbrigo di altre faccende, rumori assordanti, o la carente riservatezza del luogo, nuocciono alla libera espressione della persona;

b) *condizioni interne* alla persona che fa il colloquio: apertura e volontà autentica di confrontarsi per migliorare il proprio modo d'essere a tutti livelli della personalità; fiducia e capacità di trascendere gli inevitabili limiti della superiora con cui interagisce, in vista del bene obiettivo da raggiungere insieme.

Queste condizioni dipendono però in gran parte dagli atteggiamenti

e dalle qualità personali della superiora: atteggiamenti di autentica benevolenza e imparzialità che si rivelano nel rapporto ordinario con le suore e con ogni persona in genere, in particolare nell'interessamento genuino per ciascuna e nell'ascolto sincero; competenza e dedizione nello svolgimento del proprio compito, da cui deriva quel dominio e quella obiettività nel governo, che è sorgente di sicurezza e di serenità, elementi tutti di sostegno e di stimolo all'attività, al bene, alla collaborazione. Da essi scaturisce soprattutto la *fiducia* che è un fattore indispensabile perché la suora sia facilitata e desideri il colloquio personale.

Nel colloquio la fiducia si rinforza nella misura in cui si realizza un incontro e una comprensione in profondità. Per questo occorre che la superiora sia interamente presente all'altra nel momento del colloquio, ascolti veramente, sviluppi la comprensione empatica e sappia mantenere il segreto su ciò che le viene confidato o che viene a conoscere dalla e mediante la suora.

La capacità di ascolto empatico implica un atteggiamento di serena presenza all'altro, assenza di pregiudizi e di mire preconcette, che permette all'interlocutrice una libera espressione di sé. Se la superiora, fin dal primo momento dell'incontro, "ha già capito tutto" e "sa già tutto", se interrompe continuamente il discorso interpretando dal proprio punto di vista o a partire dalla propria esperienza i fatti esposti, manifestando sorpresa, impazienza, noia per ciò che l'altro manifesta, se contraddice continuamente, se assume atteggiamenti moraleggianti e ha subito pronti "ottimi consigli", si sforza con insistenti ragionamenti di convincere l'altra delle proprie idee e posizioni,[15] non ascolta e si dimostra una guida poco efficace, perché imprudente, ossia non aderente alla realtà così come è.

La persona non compresa nella sua realtà più profonda, costretta ad assumere un modo di pensare e di sentire non conforme alla realtà, si chiuderà in se stessa o assumerà un atteggiamento di sottomissione non autentico e comunque non risolverà la propria situazione.

L'atteggiamento di empatia invece facilita la comprensione dell'altro e la capacità di manifestare sensibilità e calore senza identificarsi con l'altro. *Empatia* significa infatti sentire con l'altro, vedere dal suo punto di vista obiettivamente, pur conservando la libertà interiore e l'autonomia personale, fattori altrettanto importanti quanto il calore

[15] Cf BEIRNAERT Louis, *Aide et dialogue*, in *Expérience chrétienne et Psychologie*, Paris, Éditions de l'Épi, 1964, 45-56.

partecipativo. L'assecondare l'altro in modo passivo (la superiora si lascia governare dalle suore o da alcune suore), i complimenti vuoti, come l'atteggiamento captativo (adescare le persone per *comperarle* o *maneggiarle*) possono avere un effetto psicologicamente tranquillante al momento (regali, permessi, concessioni), ma compromettono in radice l'autorevolezza e di conseguenza la fiducia delle suore. Ogni persona, anche un bambino piccolo, si rende conto intuitivamente – spesso senza saperlo esprimere – dell'autenticità dell'atteggiamento dell'altro, al di là delle manifestazioni esterne, delle parole e dei gesti. L'atteggiamento interiore parla più del comportamento esterno, attraverso ciò che chiamiamo i *doppi messaggi*. Fare *come se* significa nuocere alla persona, anziché aiutarla (così ad esempio: esprimere sentimenti positivi, mentre si vivono sentimenti contrari, quali sfiducia, poca stima, per un falso senso di prudenza o di carità, per compiacere e tranquillizzare o per indurre l'altro a un comportamento desiderato).

La parola è l'espressione tipicamente umana, l'espressione più alta e significativa, anche se non l'unica. Per ascoltare veramente è importante porre attenzione nel colloquio, non solo a ciò che viene detto con le parole, ma anche a ciò che non è detto e che si esprime in determinati atteggiamenti. Così la suora coglie l'apertura e la disponibilità autentica della superiora all'ascolto e alla comprensione al di là delle dichiarazioni della medesima così si esprime al di là delle sue stesse parole. Espressioni significative sono costituite dal linguaggio del corpo: gesti, mimica, silenzi, cambiamento del colore del volto o della postura del corpo, del movimento delle mani che esprime impazienza, disapprovazione o disagio; sospiri, lacrime, un ridere nervoso, frasi dette a metà. Spesso la persona ha bisogno di essere aiutata a parlare perché ha difficoltà di esprimere e formulare chiaramente una situazione conflittuale. Un disagio emotivo può bloccare la parola che solo un clima di calore e di simpatia comunicativa può liberare.

La persona che si sente accettata e stimata, nonostante i propri limiti, è nelle condizioni migliori per riconoscersi ed accettarsi come è ed è aperta a un reale progresso. L'accettazione della verità su se stessa è infatti la condizione preliminare alla fiduciosa apertura verso il meglio che la persona ha già intravisto e che desidera realizzare. I *buoni consigli*, perciò, sono per lo più inutili, in quanto la persona che si riconosce con verità sa già qual è la soluzione dei suoi problemi e qual è la via della sua più completa realizzazione. Spesso le suore non cercano risposte, ma di essere comprese e riconosciute per potersi confermare nel bene.

Per questo, la parola veramente importante da dire è la parola di conferma delle esigenze profonde, il riconoscimento della verità e l'incoraggiamento a completarla. Si tratta spesso di riformulare ciò che il soggetto ha già espresso con le parole o con altro linguaggio, per verificare la nostra comprensione ed evidenziare l'intesa reciproca. Se c'è un vero incontro di persone, diventano superflue le belle parole. In questo senso, più che sforzarsi di dare ottimi consigli, la maestra dovrà imparare, attraverso un vero atteggiamento di ascolto, a darne il meno possibile.

Don Bosco raccomandava agli educatori e ai superiori di domandare nella preghiera l'efficacia della parola, ma per ottenerla è necessario chiedere a Dio prima di tutto la capacità di ascolto.

1.2.3. *Rispetto e amorevolezza, fattori di autostima e di fiducia*

Si può facilmente comprendere che la chiarificazione e l'elaborazione della consistenza personale della giovane religiosa sono rese possibili dagli atteggiamenti evidenziati precedentemente. L'autostima e la fiducia in sé e negli altri ne sono un frutto spontaneo e si oppongono radicalmente ai sensi di inferiorità e di colpa, all'insicurezza e sfiducia della personalità scarsamente integrata e chiarificata.

Un fattore importantissimo, anzi indispensabile allo stabilirsi del rapporto di fiducia tra suora e superiora è la segretezza. Il segreto è un dovere etico fondamentale nel rapporto con gli altri, in quanto ogni persona ha diritto che quanto la riguarda personalmente, la sfera del privato, sia rispettata. Si tratta del *segreto naturale*.

L'impegno assunto esplicitamente di tacere su ciò che ci viene confidato è chiamato *segreto promesso*. Chi infrange questo segreto dà prova di superficialità, di imprudenza, di mancante senso di lealtà e responsabilità e pertanto perde la fiducia.

Nel rapporto confidenziale, implicito all'esercizio di determinate proessioni nell'àmbito umano (medico, avvocato, psicologo, sacerdote, superiori), una persona si apre all'altra confidando aspetti della propria vita spesso intimi, per risolvere determinati problemi e difficoltà nella speranza di ricevere un aiuto competente e così realizzarsi meglio.

Il segreto è un dovere implicito a tale rapporto, quasi un tacito contratto, chiamato *segreto commesso*, in quanto la persona si affida all'altro in un rapporto di fiducia. Il venir meno a questo impegno significa privare la persona di un diritto sacro, ma soprattutto danneggia il rapporto di fiducia e diminuisce l'autorità morale della superiora stes-

sa. La capacità di mantenere il segreto richiede una particolare forza morale da parte della superiora, sensibilità etica, rettitudine e bontà d'animo,[16] qualità che a loro volta si fondano su una certa autonomia psichica.

Dal punto di vista della vita religiosa, si parla di spirito di fede di cui devono essere animati il rapporto interpersonale e il colloquio della suora. Occorre precisare che l'atto di fede è un atto umano pieno, che presuppone la base della fiducia, non potendo costruirsi su un vuoto umano. La fede può predisporre la volontà della giovane ed aiutarla a voler stabilire rapporti positivi con qualsiasi tipo di persona; a voler iniziare il difficile cammino della collaborazione ed intesa la cui effettiva riuscita è legata al rapporto di fiducia, dipendente a sua volta dalle condizioni di cui si è discusso sopra. La carità, infatti, non copre le imperfezioni della natura, ma le risana perfezionando così la persona stessa. L'atteggiamento soprannaturale è sempre eccedenza, pienezza, non è mai un guscio vuoto.

2. Alcuni principi psicologici di animazione del noviziato

2.1. *La maestra, guida personale e comunitaria*

La maestra ha, in qualche modo, una funzione profetica, in quanto indica la strada verso la mèta alla quale la giovane si sente chiamata, esplicitando per lei il "vieni e seguimi". Essa dovrebbe incarnare l'identità carismatica della Congregazione: grande amore per Dio e per la vita religiosa, amore ed esperienza pastorale che l'hanno resa distaccata da preoccupazioni egocentriche di affermazione personale. Essa dovrebbe trasmettere alle novizie quell'ardore vitale che mette in moto le energie personali e la trasformazione globale della personalità di ciascuna, come avvenne ai discepoli di Emmaus al contatto con Gesù, compagno di strada: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?» (*Lc* 24,32).[17]

Per questo la maestra dovrebbe essere capace di una considerazione disinteressata della giovane, quale persona chiamata da Dio allo stesso

[16] RINALDI Filippo, *Risposte, Istruzioni, Esortazioni,* Capitolo Generale VII, Nizza 1922.

[17] Cf ARBUCKLE Gerald, *Strategie di crescita nella vita religiosa*, Milano, Edizioni Paoline 1990, 229.

carisma, dotata di un carisma personale che bisogna cercare di scoprire insieme per favorirne lo sviluppo pieno. Le vocazioni sono un dono all'Istituto proprio per la forza rinnovatrice che esse vi portano, più che per l'accrescimento del numero delle forze lavorative e pastorali.

Di grandissima importanza è la vita comunitaria che, dal punto di vista psicologico, contraddice direttamente la tendenza dell'egocentrismo narcisistico dei *figli unici*. Se il noviziato è interregionale o internazionale, oltre ai vantaggi di una migliore strutturazione quanto a personale formativo e programmazione, dà un respiro più *cattolico*, più universale ed ecclesiale.

L'esperienza dimostra che la comunità numerosa è più formativa per ciascuna novizia, che, avendo maggiore possibilità di confrontare le proprie qualità e limiti, definisce meglio se stessa ed è stimolata a riconoscersi ed elaborarsi in modo più ricco. In questo senso anche la maestra ha molti elementi in più per la conoscenza del soggetto e per la sua formazione integrale.

2.1.1. *Il noviziato, tappa di iniziazione*

«Il noviziato è il periodo della vera iniziazione alla vita religiosa».[18] È un periodo di prova in cui la giovane impara a conoscere dal di dentro la vita religiosa, con tutte le sue esigenze, ed ha la possibilità di sperimentarla concretamente prima di impegnarvisi *con voto*.

Tale processo di iniziazione implica lo sforzo di impegnarsi seriamente in una vita nuova – per questo sono indispensabili gli accertamenti sulle condizioni preliminari della retta intenzione e delle attitudini della candidata – per cui la novizia *è già* parte dell'Istituto con determinati diritti e doveri. Essere novizia significa avviare una nuova vita, diversa da quella precedente, ma che, per essere completa e piena, esige un certo apprendimento, una trasformazione della personalità.

Ogni periodo di iniziazione – modelli classici sono le iniziazioni nella società primitive – esige una *separazione*. Gli iniziandi – di solito adolescenti – sono una società a parte, sia rispetto al gruppo dei più giovani al quale non appartengono più, sia a quello degli adulti al quale non appartengono ancora. È realismo essere chiari su questo dato di fatto che corrisponde a precise leggi dell'evoluzione psichica per l'acquisto dell'autonomia personale e di una nuova identità. Per superare le dipendenze egocentriche ed infantili è necessario il distacco

[18] *Costituzioni* 90.

materiale, la presa di distanza effettiva *dal padre, dalla madre, dai fratelli, dalle sorelle e dai campi* (cf *Mt* 19,29), cioè da tutto ciò che costituiva finora la sicurezza e le gratificazioni naturali, per imparare gradatamente a *onorare il padre e la madre* e a *amare gli estranei e gli stessi nemici*[19] e a prendersi cura degli altri non per il proprio tornaconto e conforto, ma disinteressatamente e per il loro bene. Questo appartarsi nella solitudine e nel distacco porta la persona a scontrarsi con i propri limiti, ma le fa scoprire anche le proprie qualità e potenzialità, sì da trovare se stessa e il modo di rendersi disponibile agli altri.

Il cambiamento progressivo della personalità è legato anche all'appartenenza al gruppo degli iniziandi e all'Istituzione da cui attingere i modelli di identificazione per l'elaborazione della nuova identità. Solo se si verificano determinate condizioni preliminari nel soggetto e nell'ambiente, l'esperienza del noviziato può essere una vera iniziazione e avviare la trasformazione della personalità. A questo proposito vorrei sottolineare l'importanza della preparazione preliminare al noviziato circa il livello di consapevolezza personale e la libertà interiore. Infatti, la capacità di recepire ed accogliere nella propria vita gli insegnamenti e i valori della vita religiosa dipende, sia dall'apertura intellettuale connessa anche con il livello culturale, sia dalla sufficiente consistenza della personalità che dovrebbe aver raggiunto un grado adeguato di autonomia personale.

La difficoltà della maestra sta spesso nel fatto che queste condizioni non sono state osservate precedentemente, per cui ci sono novizie che perdono mesi in un lavoro di chiarificazione e di pacificazione con se stesse, prima di essere in grado di *cominciare* finalmente il noviziato. La non omogeneità nella personalità delle novizie, dal punto di vista dell'evoluzione psichica e della formazione culturale precedente, costituisce una reale difficoltà.

2.1.2. *Formazione integrale, via all'unificazione religiosa della personalità*

L'animazione della vita del noviziato è tanto complessa e delicata, più che in qualsiasi altra comunità religiosa, proprio perché i membri, pur essendo persone adulte con una propria fisionomia personale, tuttavia sono *novizie* rispetto alla vita religiosa e allo stile di vita del pro-

[19] Cf STICKLER Gertrud, *Amore-odio filiale e conflittualità religiosa*, in *La religione in Psicologia Clinica*, Torino, Proing Editore 1990, 37-52.

prio Istituto. Per questo è necessaria grande chiarezza nelle finalità e negli obiettivi da raggiungere in ogni àmbito della vita religiosa, che comprende molteplici aspetti della vita spirituale, della storia e della missione dell'Istituto e delle relazioni fraterne-comunitarie.

Essere *novizi*e non equivale a essere *bambine* o *ignoranti*. Una difficoltà rilevante della maestra è quella di tenere conto e rispettare le differenze individuali di età, di cultura, di attitudini e dei ritmi di crescita di ciascuna novizia che è sempre una persona adulta, responsabile in prima persona di se stessa. Sono da rispettare e valorizzare le capacità e le attitudini individuali per non livellare le persone (eventualmente in nome dello "spirito dell'Istituto") e per accogliere le abilità, l'originalità dei doni e dell'esperienza vitale e culturale di ciascuna come un dono alla comunità e all'Istituto.

Per questo, oltre alla necessaria chiarezza delle finalità e degli obiettivi da raggiungere in ogni tappa della vita religiosa, è importante tenere presente che la trasformazione della personalità è graduale e i ritmi di crescita sono conformi alla ricchezza e alle disposizioni personali diverse di ciascuna.

Più che voler controllare o misurare la perfezione dei comportamenti e del funzionamento delle attività religiose e comunitarie, occorre confermare il positivo della persona e guidare i dinamismi di assimilazione e di espansione religiosa della sua personalità. Occorre osservare concretamente come la novizia cambia i suoi modi di pensare, di sentire ed agire verso se stessa, gli altri e Dio, attraverso lo studio, la preghiera, le relazioni comunitarie, le attività pastorali; come, cioè, essa diventa gradatamente più cristiana e più consapevole dello spirito dell'Istituto, imparando a riconoscere, a valorizzare di più se stessa e a rivalutare anche le precedenti esperienze di vita.

La vita di vicinanza con Dio e una migliore penetrazione dello spirito dell'Istituto rinforzano, e nello stesso tempo concretizzano maggiormente, l'iniziale desiderio di diffondere il messaggio evangelico per fare del bene agli altri, in particolare ai giovani, stimolando la novizia ad impegnarsi nella preparazione coscienziosa alla sua missione.

Se il centro d'attenzione è il processo del divenire della personalità religiosa, tutte le attività singole e svariate della vita del noviziato, anziché disperderla, troveranno qui il loro centro di unificazione. Si richiede però che tutto sia finalizzato a tale scopo e che per questo tutto ciò che proponiamo abbia il suo senso e il giusto valore. Pur nel limite degli inizi, del transitorio, ogni cosa deve *essere presa sul serio* e condurre la persona a una maggiore autonomia. Così, ad esempio, le novi-

zie devono essere avviate a preparare in modo decoroso le celebrazioni liturgiche e, anche se una novizia non sarà mai addetta agli studi o all'insegnamento, non potrà essere esonerata dall'impegno di studio dei contenuti propri del noviziato e dalla preparazione alle attività pastorali. L'esigenza giusta e proporzionata ad ogni persona è un atto di fiducia che potenzia le forze migliori di ognuna e dà sicurezza. Ho incontrato persone che dopo anni di vita religiosa hanno espresso amarezza nel rievocare atteggiamenti della maestra che nel periodo di noviziato sembravano essere di indulgenza comprensiva.

Ognuna poi dovrà contribuire ai bisogni quotidiani della vita comune, anche con il lavoro manuale e il servizio per il governo della casa. Così, ad esempio, anche se una novizia non sarà mai addetta alla cucina, dovrà impegnarsi tuttavia in un minimo di prestazioni che la rendano capace di dare il proprio contributo per sé e per le altre.

Un aspetto molto delicato del noviziato riguarda l'attività pastorale, spesso sentita come artificiale se è ridotta ad interventi pastorali sporadici, creati *su misura* delle possibilità di tempo delle novizie: discontinua in rapporto ai destinatari, di supplenza o di partecipazione dall'esterno, subalterna e pertanto poco impegnativa. Altre volte è sproporzionata alle reali capacità, alla preparazione e alle disponibilità della giovane. Nell'uno e nell'altro caso essa suscita disagio, tensioni e ansia. Affinché l'azione pastorale, pur nei limiti degli altri impegni del noviziato, sia significativa e di effettiva utilità è necessaria una programmazione precisa e dettagliata delle attività con finalità e competenze ben delimitate. Una supervisione costruttiva, con la possibilità del confronto sereno e costante di persone esperte, è indispensabile anche ai fini della crescente abilità di collaborazione con altre persone e in gruppo.

2.1.3. *Formazione alla fedeltà vocazionale*

Per essere un segno profetico e una sfida al mondo contemporaneo la vita religiosa deve essere testimonianza visibile dei valori più alti e, contemporaneamente, contraddire lo spirito del mondo, andare controcorrente in rapporto alle tendenze dell'affermazione egoistica della persona, del potere e delle *mode* del momento. L'uno non può realizzarsi senza l'altro.

Per aderire radicalmente a Dio e ai valori religiosi, nella persona deve verificarsi un processo di con-versione. Essa deve gradatamente assumere il Suo modo di vedere e di vivere la realtà. Tale processo,

mentre implica un'evoluzione adulta anche a livello psicologico, rende consistente la personalità creando la forza intrinseca per l'impegno virtuoso. Mentre per il bambino e per la società consumistica vige la *legge del piacere* e nello spirito del mondo prevale la *legge del potere* e del *minimo sforzo* per un massimo di vantaggi personali, il radicalismo evangelico capovolge questa mentalità. Una forte esperienza di Dio fortifica il desiderio del bene e lo rende costante, fa scoprire il *tesoro nascosto* per vendere tutto e acquistare il campo (cf *Mt* 13,44) e fa discernere *l'unico necessario* da ciò che è inutile, vano, *spazzatura* (cf *Fil* 3,8). Così l'incantesimo del primo entusiasmo per l'ideale religioso si purifica gradualmente nell'esperienza dura della realtà quotidiana. È necessario che la novizia sperimenti anche una certa monotonia o noia per esercitare e provare a se stessa e a Dio la fedeltà e l'apertura, contro i capricci egocentrici sempre rinascenti e le motivazioni evasive di una religiosità idealizzante.

Dal punto di vista evolutivo, la *fedeltà* è appunto quella capacità o forza psicologica mediante la quale la persona è capace di mantenersi coerente con i principi liberamente scelti, nonostante le inevitabili contraddizioni dei sistemi dei valori, e di soddisfare in modo stabile e responsabile a determinati impegni corrispondenti ai valori scelti. La fedeltà è una componente essenziale dell'*identità* personale e conferisce alla persona il senso del dovere, della precisione e veridicità, l'autenticità e lealtà dell'impegno di vita, l'avversione per il tradimento.[20]

Una certa evoluzione psichica, di cui si possono discernere chiari segni distintivi, sta alla base della capacità di impegnarsi *con voto*, cioè in un impegno di inderogabile fedeltà.

Come per ogni virtù umana, la debolezza e il difetto evolutivo possono essere corretti e la disposizione positiva può venire rinforzata dalla fede e dall'amore soprannaturale. In tal senso la fedeltà non è solo un punto d'arrivo dell'evoluzione psichica, ma anche frutto di una ricerca ed elaborazione religiosa della personalità. La fede, infatti, implica l'assunzione e il superamento della realtà umana e porta la persona a fare il dono di sé nello spirito del Cristo.[21]

La disciplina religiosa e l'ascesi non sono fine a se stesse, ma, assunte per amore, ne esprimono l'autenticità e favoriscono il consolidamento della personalità religiosa. In ultima analisi, la fede autentica coincide con l'amore e con la capacità di decentrarsi da se stessi, dalle

[20] Cf ERIKSON Erik, *Introspezione e responsabilità*, Roma, Armando 1968, 128.
[21] Cf HEIMLER A., *Identität und Glaube*, in *Salesianum* 43 (1985) 1-2, 257.

proprie sicurezze e paure per gettare la propria speranza in Dio, fidandosi di Lui. Questo atteggiamento dispone gradatamente la persona all'ottimismo e alla serenità costante, anche nelle difficoltà, essendo queste un mezzo per trascendere il piano puramente umano-psicologico e vivere più a livello di fede.[22]

2.2. *La maestra, centro di unità e di unificazione*

Il compito principale della maestra – come del resto di ogni superiore di comunità – è di essere *testimone di vita* e *presenza* agli altri. *Testimone di vita*, non nel senso che essa è o si debba credere impeccabile, ma, avendo l'esperienza di vita sufficientemente unificato la sua personalità, essa sarà in grado di vivere i molteplici aspetti della vita religiosa in modo unitario e con ottimismo e serenità, pur nelle inevitabili difficoltà e difettosità. Nella consapevolezza realistica di sé, essa non è solo una *vera religiosa*, ma è anche profondamente umana ed è così capace di indicare alle giovani che la vita religiosa vale la spesa di essere vissuta, che è possibile orientarla e riorientarla continuamente verso la mèta, mai totalmente raggiunta.

L'altro fattore di unificazione individuale e comunitaria è il suo *essere presenza agli altri*. La presenza costante, benevola, imparziale ed incoraggiante, che focalizza l'attenzione e l'impegno di tutte non alla sua persona ma alla mèta comune, è ciò che la rende centro di unificazione.

2.2.1. *Unità d'intenti e collaborazione tra tutte le formatrici*

La maestra «svolgerà il suo compito in piena intesa con l'Ispettrice e in comunione con le proprie collaboratrici».[23]

Questa comunanza di intenti e di collaborazione è estremamente importante dal punto di vista formativo. La giovane, infatti, non ha ancora interiorizzato in modo sicuro le conoscenze e i valori della vita religiosa, né ha un sufficiente esercizio nel superamento delle proprie tendenze egocentriche. In questo senso la discordanza sui princìpi e sui

[22] Per un approfondimento della psico-dinamica della vocazione si consiglia la lettura dell'opera di PINKUS Lucio, *Autorealizzazione e disadattamento nella vita religiosa*, Roma, Borla 1991.

[23] *Costituzioni* 92.

procedimenti può suscitare insicurezza e ansia o indurre la novizia a cercare la via del proprio comodo, e ciò, a sua volta, diventa un fattore di insicurezza interna.

La chiarezza nei princìpi, la chiarificazione reciproca attraverso una pianificazione comune, la comunicazione e il confronto costante e sistematico di tutte le persone addette alla formazione sulla conduzione delle attività e su eventuali difficoltà e ostacoli, sono pertanto indispensabili.

È chiaro che questa verifica deve farsi nel massimo rispetto della novizia e nell'osservanza della discrezionalità. Deve essere guidata dalla prudenza dell'ascolto e della parola, dalla segretezza e dalla vera carità verso ciascuna novizia e verso gli altri componenti della comunità. Ogni associazione di persone *contro* un'altra è anti-discrezionale e pertanto anti-formativa. La maestra deve tenersi libera dalle influenze e suggestioni altrui per custodire *puri* i rapporti confidenziali e, pur ascoltando tutti, deve rendersi autonoma nei giudizi e nelle valutazioni: è un'esigenza di grande rettitudine, capacità di silenzio e di solitudine. Per mantenere un rapporto di fiducia è fondamentale non riferire alla persona in questione le informazioni ricevute da altri. L'esercizio costante di questi atteggiamenti servirà a rinforzare nella maestra la sicurezza, sarà il fattore principale per guadagnarsi la fiducia degli altri componenti della comunità e favorire la fiducia reciproca in tutte.

2.2.2. *Guida all'apertura e al dono reciproco*

Sebbene la maestra debba assumersi in prima persona la responsabilità delle novizie e dell'andamento di tutto il noviziato, è importante che essa abbia la consapevolezza che le prime protagoniste della propria formazione sono le novizie stesse e che la comunità e le sue collaboratrici hanno un ruolo formativo da valorizzare.

Nella vita comunitaria, infatti, e nella collaborazione al bene comune la persona impara ad esercitare molte virtù umane e religiose che diventano scuola silenziosa, ma importantissima: la dipendenza e la responsabilità mutua, la generosità e la riconoscenza, l'emulazione e il riconoscimento dei propri limiti, la sottomissione e la presa di posizione attiva e rispettosa per il bene comune.

La sapienza della guida non sta tanto nell'insegnare ed esigere un adattamento perfetto alla vita comune o un rendimento massimo, quanto piuttosto nello stimolare le capacità *del dare e del ricevere* di ciascuna, in conformità al bene obiettivo dei singoli e al progetto della vita comune. È questo il modo migliore perché ognuna elabori e valorizzi il meglio di se stessa, mentre è di sostegno e di stimolo positivo alle altre.

La maestra è un po' come un direttore d'orchestra o di coro che non può fare a meno di nessuna voce e di nessuno strumento. Valorizzando tutti, egli dipende da ciascuno. Così la maestra fa in modo che ognuna, pur guardando a chi dirige, ascolti l'altra per essere in consonanza, moderando o rinforzando la propria voce a favore dell'armonia dell'insieme. Il valore dell'orchestra o del coro dipende certamente dall'abilità artistica dei singoli componenti, ma l'interpretazione più o meno profonda e originale dell'opera e l'effetto armonico dell'esecuzione dipendono dal direttore che, educando i propri musicisti, infonde loro il gusto della disciplina e della solidarietà. Ognuno è valorizzato per se stesso, ma condivide la fatica comune, la gioia del successo, la tristezza per gli insuccessi; applaude, come a un bene proprio, alla bravura di taluni e si mostra indulgente verso chi sbaglia.

2.2.3. *Vita in comune ed esperienza di Dio*

Il paragone con il direttore d'orchestra simboleggia bene l'impegno responsabile della maestra, ma nello stesso tempo anche la sua capacità di scomparire, per far emergere l'importanza dei rapporti formativi reciproci e il valore trascendente della vita comunitaria.

«Tutto l'ha fatto la Madonna», diceva Don Bosco e Madre Mazzarello si dichiarava *la Vicaria.* È l'atteggiamento corrispondente al principio evangelico: «Quando avrete compiuto tutto quanto vi è stato comandato, dite: siamo servi inutili» (*Lc* 17,10). Si tratta essenzialmente di essere consapevoli dell'inadeguatezza a un compito più grande di noi, al quale saremo sempre impari, ma per il quale spendiamo le forze migliori. È la consapevolezza del *servo fedele* che riconosce Dio quale *Signore* della vita dei singoli, della storia, dell'Istituto e delle comunità e che crede nella sua promessa: «Dove sono due o tre radunati nel mio nome, io sarò in mezzo a loro» (*Mt* 18,20).

Questo atteggiamento di fede della maestra si trasmette alle novizie perché esse comprendano il significato profondo della comunità che è «adunata dal Padre, fondata sulla presenza di Cristo Risorto e nutrita di lui, Parola e Pane, che è "chiamata a servire il Signore con gioia"».[24]

Il senso di appartenenza alla comunità non si basa quindi sull'attrattiva reciproca, su sentimenti di simpatia o sul gusto di perseguire interessi e attività comuni, bensì sulla fede in Dio che, chiamando ciascuna con il proprio nome, è capace di unificare ogni persona in se stessa e le persone fra di loro in un unico progetto di amore. Perché queste realtà soprannaturali diventino realtà assimilate nella vita quotidiana e sempre più tangibili nel clima comunitario, è necessario che l'esempio e la dottrina di Cristo, la fede nella sua presenza reale, non ispirino solo i momenti di preghiera, ma anche i rapporti comunitari e tutte le altre attività.

La crescita della fede e la crescita della carità verso il prossimo sono dinamiche intimamente correlate. Infatti, una maggiore comprensione della paternità di Dio e il senso di appartenenza a Lui, e a tutto ciò che lo riguarda da vicino, aprono la persona alla fratellanza universale e la dispongono a riconoscere coloro che sono stati chiamati prima di lei per integrare la propria vita con la loro e imparare, nel comune orientamento a Dio, ad amare e a lasciarsi amare.

In questo senso la «comunione di vita, radicata nella fede, nella speranza e nella carità, diventa anche risposta alle intime esigenze del cuore umano e lo dispone alla donazione apostolica».[25]

L'esigenza più profonda della persona è certamente quella di dare un significato alla propria esistenza e di raggiungere l'unificazione di sé nella carità. Ora, il compimento della carità si raggiunge appunto

[24] *Ivi* 49.
[25] *L.cit.*

nella crescente assimilazione dello spirito di Dio, per sentirsi in consonanza con Lui. Questa, a sua volta, porta la persona a rinunciare più facilmente al proprio egocentrismo per "preferire il bene delle sorelle al proprio" e ad assumere, in "gioiosa semplicità", sacrifici, anche gravosi, per il bene altrui e per il compimento della volontà di Dio.

Sostegno indispensabile al cammino di fedeltà individuale è l'esperienza della forza interiore derivante sia dalla tensione comune alla realizzazione dell'ideale di vita religiosa e che diventa *edificazione* reciproca, sia dal comune nutrimento spirituale attinto alla Parola e all'Eucaristia e dalla compartecipazione fraterna alla mensa comune e all'amicizia.

In questi ultimi anni si è riconosciuta maggiormente l'importanza dell'evoluzione umano-psicologica per un'adeguata realizzazione della vita religiosa. Forse si è rischiato di sottolinearla unilateralmente, dando fiducia, a volte ingenua, alle *tecniche* socio-psicologiche, come se l'aspetto spirituale-religioso fosse un'*altra realtà*. Il fallimento di questo tentativo potrebbe portare di nuovo a enfatizzare eccessivamente l'impegno spirituale, chiudendo gli occhi sulla realtà psicologica. È chiaro che una persona autenticamente religiosa deve essere integrata a tutti i livelli, sicché l'aspetto psicologico e quello religioso si completano a vicenda e crescono insieme.

La persona che vive un autentico impegno di vita religiosa, cercando di donarsi a Dio, alla comunità e, nell'attività apostolica, ai giovani o alle persone affidate alle sue cure, percepirà gradatamente, attraverso la propria esperienza e trasformazione, che la vocazione è il dono più grande ricevuto da Dio, mediante il quale raggiungere la propria realizzazione.

La trasformazione di sé si verifica appunto in gran parte nella e mediante la comunità dove, in interazione con la realtà religiosa e con le sorelle, si fa esperienza di carità e si sviluppa la capacità di carità, trovando l'aiuto opportuno alla maturazione e all'espansione di sé. Contemporaneamente, però, si scontra con l'altra faccia della convivenza comunitaria, cioè con il *mistero d'iniquità*, presente in ogni uomo e quindi in ogni comunità religiosa. Essa fa l'esperienza della deficienza e del limite che sono sempre mancanza della pienezza dell'umano e del religioso e che appaiono come ostacoli al proprio compimento religioso.

In realtà si tratta di un importante fattore di differenziazione e di maturazione, a condizione però che i conflitti, le reattività e le difese vengano considerate per quello che sono, cioè quali indicatori di biso-

gni, di frustrazioni, di inconsistenze e motivazioni inconsce delle personalità in interazione fra loro. Spesso chi presiede la comunità è più preoccupato, in nome della carità e della pace, di far tacere i conflitti che di comprenderli e risolverli in radice. Per questo, la difesa più comune di fronte alle difficoltà è la negazione e la rimozione delle medesime che finisce per moltiplicare nelle persone implicate l'ansia e i sensi di frustrazione e quindi l'instaurazione di un circolo vizioso.

Un altro male derivante dalla soppressione forzata delle difficoltà è il senso di colpevolezza che si instaura o si rinforza con la pretesa di una carità priva di conflittualità. Spesso una reazione sana, anche se impulsiva, a situazioni ingiuste o inadeguate, viene biasimata come *ipersensibilità, immaturità o carente carità*, mentre potrebbe essere un indicatore positivo per eliminare reali inconvenienti nella vita di comunità o di azione pastorale, migliorare lo stile di convivenza e di collaborazione e contribuire così al consolidamento della persona.

Al contrario, *prendere le difese* di qualcuno, a scapito della verità, della giustizia e del bene autentico, aumenta i sensi di disagio, intrattiene situazioni spurie e, a volte, effettivamente devianti. In persone giovani, questa situazione può essere assai pericolosa, proprio perché in loro non sono ancora sufficientemente stabilite la solidità e l'autonomia, che le rendono capaci di discernere il bene e di proseguirlo in solitudine mantenendo il proprio equilibrio, anzi, approfondendo la propria religiosità.

Per questo una delle qualità umane più importanti della maestra, come di ogni superiora, è l'imparzialità, l'essere alleata, "senza guardare in faccia a nessuno", con il bene obiettivo, facendo in modo che ciò si manifesti nelle parole e negli atteggiamenti. È questo il fattore più importante della sua autorevolezza e della sua efficacia formativa.

L'ACCOMPAGNAMENTO VOCAZIONALE VISTO DA UN FORMATORE
Aspetti pedagogici

Giuseppe ROGGIA

1. Cosa vuol dire essere formatore oggi

La prospettiva di questo contributo è esclusivamente esperienziale, quindi né cattedratico, né esaustivo, strettamente personale e discutibile, con tutta la ricchezza della "carne viva" dell'esperienza, pregna di provocazioni e di novità ed insieme con tutti i limiti che un'esperienza comporta, soprattutto carenze di prospettiva sia diacronica (tra passato e futuro) che sincronica (possibilità di studiare e confrontare tante esperienze diverse). Delineerò prima alcune sfide ricevute e poi tenterò di presentare qualche linea del cammino compiuto.

1.1. *"Dentro" un contesto di accelerate mutazioni sociali, ecclesiali, congregazionali*

Sono contento di vivere nella nostra epoca, che, credo, sarà celebrata sui libri di storia più che per le grandi scoperte tecniche, per i tanti straordinari cambiamenti a tutti i livelli: dalle carte geografiche degli Stati ai gusti ed agli stili di vita della società, al "giro di boa" nella Chiesa inaugurato con il Concilio Vaticano II e ancora in fase di attuazione, alla nuova realtà della vita religiosa, ecc.

Ma, mentre godo la gioia di vivere in questo tempo, mi trovo immediatamente a confrontarmi con quello che è – a mio avviso – uno dei più seri problemi di un formatore: la società e la Chiesa camminano ad una certa velocità (il Vaticano II e le Costituzioni rinnovate hanno tracciato cammini chiari di rinnovamento), ma le comunità "di lavoro apo-

stolico" viaggiano ad un'altra velocità, per cui, in troppi casi, la cinghia di trasmissione è inceppata o non gira affatto. In questo contesto di accelerate mutazioni, che tipo di religioso devo formare: quello secondo la velocità del rinnovamento o quello che gira "a scartamento ridotto" delle comunità?

Se privilegio il nuovo religioso, mi sento un po' idealista; se privilegio lo stile delle comunità, mi trovo pragmatista senza futuro. Personalmente propendo per il nuovo tipo di religioso e cerco nello stesso tempo di equipaggiare i giovani con alcune "prove d'urto", perché lo *shock* di inserimento nelle "comunità di lavoro" non sia troppo forte. Tuttavia il problema rimane rilevante.

1.2. *Tra appartenenza alla "categoria" e le aspettative della società, della Chiesa, dei superiori, dei confratelli, dei giovani in formazione*

Mi sembra che sentirsi dare del *formatore* non abbia mai gratificato molto i/le religiosi/e, perché da una parte ci si sente dei tipi "poco normali" rispetto alla consueta vita apostolica all'interno dell'Istituto, dall'altra ci si trova sempre un po' impari di fronte ai compiti ed alle qualità che ci definiscono.

Ma se questo è stato sempre vero, oggi la "categoria" riscuote ancora meno *chance*, soprattutto per le aspettative nei nostri riguardi. Si sa: oggi tutti dicono che sulla formazione occorre giocare la carta decisiva, per cui tutto o quasi ci si aspetta da essa e, se qualcosa non va, viene puntato immediatamente il dito contro di essa. Ecco allora che tutti attendono dalle strutture della formazione, ed in particolare dai formatori, la ricetta miracolosa per risolvere i problemi del presente e del futuro della vita religiosa.

Attende la società, pur nella indifferenza contemporanea di fronte al fatto religioso ed alla vita religiosa in specie; essa, più che in altri tempi, vuole dei religiosi e dei preti coerenti con le loro scelte ed attenti alle esigenze dell'uomo di oggi.

È in aspettativa la Chiesa, che, ancora nell'ultimo suo autorevole documento sulla Vita religiosa, dice testualmente: «Il rinnovamento degli Istituti Religiosi dipende principalmente dalla formazione dei loro membri».[1]

[1] *PI* 1.

C'è l'attesa dei superiori, i quali ripetono a iosa che la formazione è importante, che i formatori devono impegnarsi e fare magari anche gli straordinari per essa.

Attendono i confratelli, sempre pronti a dare tanti consigli, spesso mescolati con molte lagnanze, sullo stile di vita consacrata che dimostrano oggi i giovani religiosi.

C'è infine l'aspettativa dei giovani stessi, soggetti della formazione, i quali vogliono formatori che li capiscano, che siano moderni, che siano in gamba, che siano....

1.3. *La tortura dell'"eculeus"*

Ricordo che da giovane novizio e postnovizio a tavola veniva letto il *Martirologio* e, molto sovente, di qualche buon cristiano dei primi secoli si narrava che, dopo essere stato stirato sull'eculeo (strumento di tortura in uso presso i Romani, con il quale, attraverso particolari marchingegni, venivano stirate le braccia e le gambe del condannato fino a strapparle dal corpo), finalmente aveva reso gloria a Dio, passando a miglior vita.

Ecco, facendo le debite proporzioni, mi sembra, almeno qualche volta, che noi formatori siamo nella situazione descritta dal *Martirologio*, cioè dei buoni cristiani martirizzati sull'*eculeus* delle aspettative.

Siccome tutti hanno giustamente tante aspettative dalla formazione, in particolare dai formatori, io ho vissuto tante volte la sensazione di essere letteralmente stirato da tante parti in nome delle urgenze di oggi. Mi sono chiesto allora se era questo l'atteggiamento più giusto, cioè permettere gentilmente di venire "martirizzato" così oppure avrei dovuto fare – più di una volta mi è venuta la tentazione – come quel mio confratello che sulla porta dell'ufficio aveva affisso un cartellino perentorio con le fatidiche parole: «Non datemi consigli, perché so già sbagliare da solo!», oppure ancora "farmi furbo" in un altro modo.

Mi sono accorto che "vendendomi" alle aspettative della formazione, per quanto sacrosante, non avrei concluso molto, anzi, avrei frustrato inutilmente me stesso e non avrei accontentato nessuno; infatti, se molte aspettative puntano agli stessi obiettivi, i metodi ed i consigli suggeriti per la messa in opera sono spesso contraddittori. La via doveva essere un'altra. E mi sembra di averla individuata e di averla percorsa con discreta soddisfazione mia e – mi pare – perlomeno sufficiente da accontentare le diverse aspettative.

Di conseguenza, la *prima operazione* è di accogliere sì le aspettative, di guardarle bene in faccia, ma senza diventarne schiavo. Io rimango me stesso senza stiramenti ed esse devono essere collocate al loro posto, senza improvvisarsi in una sorta di torturatori gratuiti.

1.4. *Uno che ha fatto sintesi tra cammino di vita, tradizione, segni dei tempi*

Scoprii che prima di tutto era importante imparare personalmente a fare sintesi nella mia vita. Innanzitutto dovevo io creare armonia tra la mia storia e la mia personalità, ciò che vivo oggi ed il carisma della mia vocazione. E poi, fare sintesi tra queste realtà della mia vita e le ricchezze della tradizione, in particolare per ciò che riguarda il mio Fondatore ed il mio Istituto. E poi, fare sintesi tra la mia realtà, le ricchezze della tradizione e le interpellanze dei segni dei tempi, le urgenze di oggi, le aspettative. Ecco finalmente il posto delle aspettative: collocate qui, mi interpellano ma non mi "stirano" più.

1.5. *Uno in continua ricerca ed autoformazione, con il gusto di vivere "più grande" di quello di insegnare*

Stando così le cose, sentivo che il modo più giusto, per vivere il compito affidatomi, non era scorrazzare tutto il giorno nei campi di battaglia della formazione, spesso alla don Chisciotte contro i mulini a vento; non era nemmeno formulare delle "regole" e tentare di farle osservare, ma di preoccuparmi prima di tutto di essere io in formazione ed in cammino di crescita.

E questo approfondendo: la mia vita spirituale personale e la conoscenza di me stesso; la mia vocazione in rapporto con la figura del Fondatore e della sua realtà viva oggi attraverso le Costituzioni rinnovate; lo studio e la ricerca sia psicologica, sia teologica, sia sociale della Chiesa, della società, dell'uomo di oggi, in particolare dei giovani.

Ma attenzione! Notai che se mi impegnavo in tutto ciò solo per "fare il formatore", questa mia autoformazione mi rendeva poco, era piuttosto nozionismo; se mi cimentavo in questo con il gusto di viverlo io per primo – un gusto più grande di quello di insegnarlo – diventavo forte sia per me che per i destinatari. Passavo cioè dall'insegnamento didattico alla comunicazione di vita. E questo è, ve lo assicuro, straordinario, affascinante!

1.6. *Uno che condivide il cammino del giovane*

Personalmente trovo che la condivisione di vita con i formandi è davvero il grande segreto per far camminare la formazione. Un condividere che usa due strumenti di lavoro.

Innanzitutto la *progressività*: è inutile pretendere tutto e subito dai nostri giovani. La logica della crescita nei valori è quella del cammino costante e progressivo, misurato con la proporzionalità adatta ad ognuno. Sono convinto che la stessa logica debba essere adottata nel presentare i valori e nell'esigerne la conseguente traduzione in vita.

L'altro strumento è la *partecipazione*: credo che, dopo il primo protagonista ufficiale della formazione che è lo Spirito Santo, c'è immediatamente l'individuo stesso. Di conseguenza, è importante fargli prendere coscienza delle sue responsabilità. E questo è possibile solamente se io formatore coinvolgo pienamente il formando nelle decisioni pratiche, sia di cammino personale sia di impostazione dell'ambiente formativo da costruire insieme.

Condividere con la presenza "fisica" costante in comunità, anche se apparentemente sembriamo disoccupati, mentre le urgenze degli apostolati sono impellenti. Condividere, usando partecipazione e progressività; condividere con un atteggiamento di fondo ben sviluppato: l'*empatia*, come capacità di sensibilità e di comprensione delle parole, ma molto di più degli stati d'animo.

E questo per far abbracciare al formando la propria storia (ricchezze, grazia, limiti, peccati), perché diventi storia di salvezza; per fargli compiere un cammino di fede, che è sì *prima conversione* (dal peccato alla vita di grazia), ma deve portare decisamente alla *seconda conversione* (arrendersi alle imprevedibilità del progetto di Dio).

Di fronte agli inevitabili alti e bassi, di fronte alle reazioni di carattere, di fronte alla durezza e alla lentezza di un lavoro apparentemente senza risultati, bisogna essere disposti ad usare la pazienza del contadino, che sa aspettare, e la gratuità del servo senza diritti, per cui è importante «rimboccarsi la veste e servire» (*Lc* 17,8), lasciando al Padrone il compito di raccogliere i frutti maturi nel suo granaio.

Con queste convinzioni ho trovato che diventa più facile affiancarsi ad ognuno dei giovani che mi sono affidati per la formazione e "fare da specchio", perché sia esplicitato il già tutto scritto vocazionale, che ognuno porta dentro di sé. Un far da specchio che deve servire a facilitare il discernimento del progetto di Dio in sé e ad orientare la persona nel concreto dell'attuazione.

Il formatore, insomma, deve essere uno sempre disponibile a camminare insieme col giovane nella sequela del Signore, perché è uno che ama sul serio, che è solido e non si spaventa dei problemi e delle difficoltà, che è vero perché non intende "blandire" nessuno, ma gli interessa soprattutto che si "compia la verità" di ogni vita, che gli è stata affidata.

2. La mia esperienza con i novizi

Dopo questa riflessione su cosa vuol dire essere e fare il formatore oggi, racconto la mia esperienza, proprio perché mi sento e mi considero solamente un manovale della formazione e non un architetto. Questa esperienza si rifà unicamente ad una rilettura del mio servizio di maestro di Noviziato svolto a Pinerolo con i novizi di 7 Ispettorie salesiane del nord Italia dal settembre 1984 al settembre 1991. In tutto 150 giovani.

Non considero tutti gli aspetti, ma solamente alcune dinamiche pedagogiche.

2.1. *Formare il gruppo e prima conoscenza*

L'anno di noviziato – per chi ha un po' le mani in pasta – è sempre un qualcosa di inedito: mai tipi simili, con gusti omologati, con desideri omogeneizzati, con espressioni di gruppo standard. Ogni gruppo di novizi ci tiene troppo ad essere unico ed irrepetibile e ciò, tra l'altro, è molto bello e simpatico, anche se per i formatori un po' faticoso.

La prima cosa, dunque, è formare il gruppo: i novizi, per lo più, non si conoscono e provengono da ambienti e zone geografiche differenti.

Sembra strano, ma non c'è di meglio, dopo appena due giorni dall'inizio del noviziato, che lasciare l'ambiente e andare altrove. Il posto ideale per questa operazione (favorito anche dalla vicinanza con il noviziato) è il Colle D. Bosco, luogo di nascita del nostro carisma.

Appena 6/7 giorni, ma veramente strategici: ogni giorno il contatto vivo con un luogo pregno di ricordi e di valori degli anni della fanciullezza e adolescenza del nostro Padre, la celebrazione dell'Eucaristia, un po' di attività e di servizio alla grande comunità Salesiana che ci ospita, la serata prolungata in allegria e nell'iniziare il racconto della propria storia.

Tutto diventa occasione per conoscersi ed iniziare a "fare insieme",

magari in modo euforico e ricco.

Per me è anche importante in questi giorni contattare ognuno in un primo colloquio di conoscenza. Quando si ritorna in noviziato, il gruppo è fatto ed il contatto con D. Bosco è diventato più vivo.

2.2. *Il bivio metodologico: giardini all'italiana o giardini all'inglese?*

Ora si può davvero cominciare a camminare insieme. Per farlo in modo formativo bisogna obbedire alle leggi della condivisione, della progressività e della responsabilizzazione.

Per questo, fin dai primi incontri formativi, è importante impostare con i novizi il bivio metodologico. Ci sono due metodi formativi.

Uno più tradizionale, in cui il formatore detta "dall'alto" i contenuti della vita salesiana ed i cammini da percorrere. Si spera che i novizi, sempre molto diligenti, assorbano e vivano con convinzione tutto il ricco patrimonio che viene loro offerto. Ed, in effetti, appaiono più dei recipienti vuoti da riempire che persone da accompagnare verso una maturazione.

È un po' come "i giardini all'italiana": è più importante la forma della siepe o dell'albero che la natura della pianta. Per cui, in certo senso, si pota, si taglia in modo da far entrare la persona in una sagoma già predefinita.

E poi c'è l'altro metodo, più esigente e faticoso sia per i novizi che per i formatori, che è quello dei "giardini all'inglese": si tratta di prendere la pianta e metterla nel posto giusto, senza darle delle forme, che non corrispondono alla sua natura.

Il formatore non fa cadere dall'alto contenuti e valori, ma li fa scoprire nel bagaglio vocazionale che ognuno si porta dentro, aiuta ad esplicitarli e ad accoglierli con riconoscenza ed impegno.

Naturalmente, i novizi optano per questo secondo metodo, anche se non avvertono ancora quanta fatica esigerà e quanti "colpi sui denti" comporterà, per quanto riguarda la maturazione nella responsabilità

2.3. *La prima sintesi e la programmazione*

Prospettato il metodo, si dedica una buona settimana alla programmazione dell'anno. Il lavoro che comporta non è per occupare inutilmente del tempo prezioso; si tratta invece di una saggia strategia in vista di una responsabilizzazione importante.

Il maestro presenta la griglia degli àmbiti di programmazione (vita di preghiera – vita di comunità – vita di apostolato). Ci si divide in gruppi per studiare i singoli aspetti. Poi vengono il momento assembleare di esposizione e di discussione, la raccolta ordinata del materiale, il vaglio dell'équipe di formazione, il via da parte del Responsabile.

È un cammino a meandri, invece che una direttissima, proprio perché i princìpi fondamentali del cammino formativo sono la responsabilizzazione, il protagonismo dei novizi, la condivisione di vita dei formatori con i formandi.

Intanto, gli interventi formativi del maestro vertono su una prima sintesi, a volo di uccello, di tutto il cammino del noviziato e dei valori della vita religiosa: senso del noviziato, atteggiamenti fondamentali con cui vivere l'anno formativo, una scorsa ai vari temi che saranno approfonditi lungo il cammino.

2.4. *Approfondire la vocazione tra conoscenza di sé, della propria storia e la crisi del gruppo (leaders a confronto e scuola di collaborazione)*

Il primo grande tema da affrontare nel cammino formativo è quello del mistero della vocazione: chiamata di Dio e risposta dell'uomo. Un cammino esaminato dal punto di vista biblico, teologico, psicologico.

Non è così scontato che, individuata la propria vocazione, sia tanto facile rispondervi.

È importante la conoscenza di alcune dinamiche personali, che giocano e influenzano la risposta: l'immagine di sé, i principali elementi della personalità, la relazione con gli altri, i bisogni fondamentali.

Il tutto si conclude con la stesura del *dossier* vocazionale: una sintesi della propria storia vocazionale e degli elementi più caratteristici della propria crescita nell'identità, con particolare attenzione al "binario" (confronto tra le varie fasi di presa di coscienza della vocazione ed il corrispettivo riferimento e discernimento attuato insieme con la guida spirituale o persona di fiducia).

Intanto, la prima fase dell'esperienza comunitaria viene superata ed il segno viene dato dal fatto che va in crisi la prima esperienza di gruppo, partita in modo molto euforico. Iniziano gli scontri ed i litigi. I novizi, che sono dei *leaders* nati, stanno costatando che mettere le proprie doti in vetrina od imporre le doti agli altri non costruisce. Inoltre si iniziano a notare gruppetti piuttosto chiusi.

È il momento di impostare una nuova fase della vita di gruppo. Occorre far prendere coscienza – senza traumi – della crisi e dei limiti, che la contrassegnano.

La vita di gruppo deve ormai diventare scuola di collaborazione, in cui le proprie doti vengono messe a disposizione senza imposizioni e senza gelosie. È il percorso più adatto per fare e verificare che queste non sono solamente le cose del noviziato.

Occorre un "terreno neutro" in cui i nostri eroi debbano misurarsi nella collaborazione. È il campo della creatività e dell'inventiva: ad esempio, costruire *in toto* uno spettacolo vocazionale da offrire poi a gruppi di giovani.

2.5. *Ritiri e celebrazioni penitenziali come salti di qualità personale e comunitaria*

La dinamica dei ritiri spirituali mensili non è un qualcosa solo da fare. È molto importante che le tematiche ed il tempo dedicato ai ritiri siano studiati in funzione del cammino di formazione.

Nei primi mesi si utilizza il tempo delle tre ore stabilite dalla Regola, ma poi occorre che i novizi abbiano a disposizione un'intera giornata per interiorizzare tutto il cammino formativo del mese.

Così pure il ritmo delle celebrazioni penitenziali, in concomitanza con i tempi liturgici e festività salesiane (Solennità dei Santi, inizio dell'Avvento, Natale, Festa di D. Bosco, inizio della Quaresima, Pasqua, Pentecoste, Festa di M. Ausiliatrice, Esercizi spirituali), è un vero *business* di grazia per un salto di qualità nella conversione personale e comunitaria. È l'occasione, da parte del Responsabile della formazione, per fare il punto sul cammino comunitario, sulle situazioni comunitarie più problematiche e sugli intoppi che si constatano.

E tutto questo, all'interno della celebrazione penitenziale, diventa non semplicemente una revisione comunitaria, ma un vero cammino di conversione profonda.

2.6. *Rapporto profondo con Dio e con la Chiesa tra conversione e generosità nel servizio*

Terminate le feste natalizie, con la ricchezza delle provocazioni ed i momenti eccezionali (tra cui una scappata veloce in famiglia, molto utile per verificare la propria tenuta nei ritmi di interiorità e nel confronto sulla vocazione), riprende il ritmo del tempo ordinario. È il tempo più opportuno, anche come preparazione alla festa di S. Francesco di Sales e di Don Bosco, per analizzare le dinamiche del rapporto con Dio e con la Chiesa. Un rapporto che genera conversione e scatti di generosità nel servizio.

È la gratuità del rapporto con Dio e con gli altri che diventa la preoccupazione forte del cammino.

2.7. *Comunità/comunione: riflessione teologica, revisione di vita e primo bilancio del cammino formativo*

Approfondire il rapporto con Dio e con la Chiesa è la strada maestra per inoltrarsi nel mistero della comunità, intrecciando insieme: riflessione teologica, analisi storica e fenomenologica delle varie forme di comunità consacrata, dinamiche psico/sociologiche della vita comunitaria. Il frutto di questo studio confluisce nella proposta della revisione di vita.

Esistono diverse modalità di revisione di vita: quello adottato consiste in una specie di correzione fraterna fatta in gruppo. Ognuno dice all'altro, dopo l'esperienza di vita di sei mesi trascorsa insieme, ciò che l'aiuta di più di lui e ciò che gli crea più problema. E questo non "a quattrocchi" ma davanti a tutto il gruppo.

La cosa più significativa, in sette anni di esperienza, è che i novizi hanno sempre voluto partecipare tutti alla revisione di vita. Naturalmente è più bello e più giusto che i formatori "stiano anch'essi al gioco", magari facendo per primi la cavia della revisione di vita.

Contemporaneamente, a ormai sei mesi dall'inizio del noviziato, è doveroso fare un primo bilancio completo del cammino dei singoli da parte dell'équipe formativa.

Quasi ogni mese, è vero, si sono fatte le cosiddette osservazioni di gruppo e dei singoli. Ma, a questo punto, si tratta di dare un giudizio più chiaro e completo, arricchito anche dal voto segreto, come prova di ammissione, un giudizio che sarà poi inviato agli Ispettori.

2.8. *La dinamica dell'interiorizzazione dei voti: sintesi tra fede e vita*

Dopo il tema della vocazione, della conoscenza di sé, della preghiera e della comunità, abbiamo a disposizione tre mesi intensi per l'iniziazione e l'interiorizzazione dei voti.

Non si tratta solamente di un arricchimento teologico sul senso dei singoli voti; è importante amalgamare questo arricchimento con il cammino di crescita umana e psicologica, in modo da non creare "comportamenti stagni". E, man mano che si comprende, bisogna esercitarsi a vivere in conformità, attraverso un rapporto sempre più intenso con Cristo casto, povero ed obbediente.

La conclusione di questa iniziazione sono tre giorni di Esercizi Spirituali senza predicazione. Solamente esperienza di preghiera: rimanere a lungo ai piedi di Cristo per la propria definitiva appartenenza a Lui.

2.9. *Dall'euforia pastorale all'esserci per Dio: il deserto degli ultimi mesi ed il segno del pellegrinaggio*

Siamo agli ultimi tre mesi di noviziato. Terminano le esercitazioni pastorali e le numerose attività di comunità extra ambiente di noviziato. Si tratta di un movimento prezioso di sintesi e di verifica. È però anche una provvidenziale stagione di deserto.

Ridotti al "quotidiano senza celebrità" ci si mette alla prova se, – in fin dei conti, – si è nella vita consacrata per Dio o per costruire il "proprio monumento" e sentirsi bravi, servendosi proprio dell'apostolato. È l'ultima conversione richiesta dal noviziato, l'inizio di un'esperienza di resa ai progetti di Dio, così come piace a Lui.

Due esperienze si sono rivelate interessanti ed utili in questo ultimo *round* verso la Professione: due pellegrinaggi discretamente faticosi, ma insieme affascinanti.

Il primo a Mornese, ripercorrendo a piedi i 15 Km circa da Serravalle Scrivia fino alla Valponasca, in cui abbiamo pernottato, proseguendo il mattino seguente per i Mazzarelli, dove abbiamo celebrato l'Eucaristia. A detta anche del Rettor Maggiore, pochi, come Madre Mazzarello, hanno saputo cogliere il perno fondamentale della spiritualità salesiana, cioè l'unione con Dio. Il pellegrinaggio a Mornese allora ha lo scopo di chiedere la grazia della preghiera continua, di invocare il dono dell'unione con Dio.

E poi, nella notte dell'Assunta, il secondo pellegrinaggio in monta-

gna, per chiedere il dono della perseveranza.

Sono convinto che poche cose come il pellegrinaggio magnetizzino l'importanza di un problema e di un valore, implorati come dono di Dio. Ed i giovani lo sentono tanto.

2.10. *La festa della Professione ed il "viaggio di nozze"*

La professione diventa un momento di grande festa non solo per i novizi e per la Famiglia Salesiana, ma un momento molto carico di provocazione vocazionale.

È importante allora che non venga celebrata nel "chiuso" del noviziato, ma in un centro salesiano importante per tutta la regione. E quale luogo più indicato della basilica di Maria Ausiliatrice?

C'è poi il prolungamento della festa nella Diocesi di Pinerolo, il giorno seguente, con il Vescovo, nella cosiddetta "festa del passaggio": i nuovi novizi ed i nuovi Salesiani insieme con la gente ed i giovani di Pinerolo. È qualcosa di veramente bello!

E, per concludere, si asseconda il bisogno di stare ancora due giorni insieme, di fare una specie di "viaggio di nozze": una gita/pellegrinaggio per dirsi "addio".

E poi... si ricomincia da capo.

Parte Seconda

I VOTI RELIGIOSI COME SEQUELA PERSONALE E RADICALE DI GESÙ

I VOTI DI FRONTE ALLE SFIDE DELLA CULTURA CONTEMPORANEA

Piergiordano CABRA

1. Alcune considerazioni preliminari

1.1. *Dai fatti*

Di fronte ai grandi e ormai noti cambiamenti culturali, si preferisce *partire dai fatti* con cui si ha a che fare ogni giorno, nonché dalle tendenze che incidono maggiormente sulla vita religiosa in genere e sui voti in specie. Si privilegerà la situazione culturale del mondo occidentale, dal momento che esso sembra destinato a influenzare per alcuni decenni le altre parti del mondo, anche se la situazione attuale può apparire diversa nei vari continenti .

I tre grandi fatti o tendenze o orientamenti di cultura e di costume che mi preme sottolineare sono i seguenti: la rivoluzione sessuale, il consumismo, il senso di indipendenza o individualismo. Sono tre "fatti" che toccano rispettivamente le aree della castità, della povertà e dell'obbedienza.

Al riguardo è necessario mettere in evidenza che in ogni tendenza o fenomeno culturale occorre distinguere tra le "tossine dell'Anticristo" e i "*semina Verbi*", che comportano atteggiamenti diversi. Se gli elementi negativi richiedono una rottura, una discontinuità e persino una contestazione con la cultura del nostro tempo, gli elementi positivi richiedono un accompagnamento, una continuità, un'alleanza costruttiva e solidale.

Vale solo la pena di accennare che vi è qui implicata e sottesa la grande problematica teologica dei rapporti tra creazione e redenzione, tra natura e grazia, tra natura decaduta e natura restaurata, la grande problematica, cioè, dei "segni dei tempi". È pure necessario riconosce-

re che la realtà del peccato originale ha sempre reso difficile la pratica dei consigli evangelici per la natura umana. E difficile resterà sempre tale pratica anche nella migliore delle culture, dal momento che l'uomo appartiene pur sempre a un mondo decaduto. Ma c'è anche la forza della grazia che rende possibile tale pratica, anche nella peggiore delle culture.

1.2. *Un cambiamento rilevante e un confronto arricchente*

In occidente è avvenuto *un cambiamento rilevante*: né la società né l'individuo sembrano aver bisogno ai nostri giorni dei voti religiosi per "promuoversi" e per "funzionare". Ciò significa che l'aspetto "funzionale" dei voti è in declino, almeno apparentemente.

Oggi, ad esempio, non è più necessario, almeno in occidente, farsi religioso per poter studiare, per svolgere un lavoro utile e benefico per la società o per salire nella scala sociale. Ciò comporta indubbiamente una purificazione delle intenzioni, ma riduce anche l'area degli aspiranti. È un influsso indiretto sulla vita religiosa ed anche sulla sua diffusione numerica.

Per un *confronto arricchente* è assolutamente necessario tener ferma l'impostazione teocentrica dei voti. Ogni confronto dei voti con le varie sfide culturali non può infatti indebolire le loro strutture portanti né la loro dimensione fondante. I voti hanno senso se sono messi in diretto rapporto con l'assolutezza dell'amore di Dio, se sono segno della capacità totalizzante di questo amore (*signum Amoris*), ma anche se fanno camminare sulle vie dell'amore, se esprimono l'intensità di risposta a tale Amore (*gradus amoris*).

Anche nella nostra società i voti dicono che la realizzazione piena dell'uomo, la sua beatitudine è Dio e Dio solo. Il che significa che i voti non trovano nella ragione o nell'uomo il loro motivo di esserci. Il loro motivo è un riferimento privilegiato a Dio, è cioè teocentrico.

Con questo non si vuole svalutare la loro dimensione antropologica, spesso giustamente sottolineata, quanto collocarla nel luogo appropriato che è il riferimento a Dio, nel quale l'uomo si divinizza, si eterna, si trascende, si realizza in forme superiori e impensate.

È nel teocentrismo che i voti acquistano il loro fondamento vero e sicuro e tutti gli altri aspetti diventano arricchenti. Il che significa che senza mistica nessun voto è possibile, soprattutto oggi, nel declino delle motivazioni sociologiche o di altre motivazioni umane.

Anche se qualcuno, preoccupato dalla asserita irrilevanza dei voti nella società secolarizzata, preferisce insistere su altri aspetti della vita religiosa, quali la solidarietà con i poveri, la gratuità del servizio, la disponibilità per la missione, è pur necessario affermare che senza una fondazione teologale, anche tali aspetti svaniscono facilmente come neve al sole. Anzi, l'esperienza di questi anni ha dimostrato ancora una volta che più cresce l'impegno "orizzontale" più deve essere solido l'impianto teologale. Anche perché «il mondo può essere trasformato e offerto a Dio solo con lo spirito delle beatitudini» (*LG* 31), le quali sono ovviamente teocentriche.

1.3. *I voti: segni di contraddizione e di speranza*

Nella società complessa, ricca di conquiste e di contraddizioni, le forze negative si mescolano a quelle positive, in un groviglio talvolta difficilmente decifrabile. Da qui la duplice valenza dei voti:

– *segni di contraddizione*, specie nel nostro contesto marcatamente segnato dal secolarismo, che tende a chiudersi nel "qui e ora" e in una società posta nel peccato di sempre ma con volti nuovi, che è influenzata da *mass-media* fortemente erotizzati ed esaltanti la violenza, i voti acquistano il senso di una rottura radicale, di una controcultura evangelica, per smascherare l'inganno nel quale il mondo vive, per confessare il Dio vero e vivo, il Dio di Gesù Cristo, incompatibile con gli idoli di morte, con gli idoli falsi e bugiardi;

– *segni di speranza*, in quanto testimoniano che i grandi ideali umani, quali la fraternità, la libertà, la pace dell'anima, una vita sottratta ai determinismi del male, sono possibili, non sono un'utopia, si possono raggiungere.

Non solo, ma i voti professati e praticati testimoniano che si conoscono i mezzi per raggiungere i grandi ideali, se ne conoscono le fondamenta, che la via dell'Amore di Dio è la vera forza per superare i terribili condizionamenti che rendono amara la breve nostra esistenza.

Al riguardo c'è un discernimento da compiere per non demonizzare o al contrario esaltare unilateralmente la nostra cultura, per resistere al male operante e incoraggiare le energie di buona volontà. È necessario oggi mostrare, specie ai giovani che talvolta fuggono da questo mondo, anche i grandi valori che sorreggono gli sforzi dei costruttori della nostra società, sempre più difficilmente governabile. E mostrare loro che la fedeltà ai propri voti può essere di grande sostegno a chi desidera

operare il bene, in una lotta contro il male, lotta che spesso appare impari.

Il religioso, infatti, ha anche il compito missionario di offrire in se stesso l'esempio di uomo e di donna realizzati in Cristo, offrendo la realizzazione di una bellezza interiore frutto di equilibrio umano-divino, di natura e di grazia, in tensione serena e fiduciosa verso una realizzazione sempre più elevata. E ciò proprio perché si è in cammino verso l'Amore totale (la castità), il servizio disinteressato per tutte le forme di povertà (la povertà), la libertà incondizionata per il Regno (l'obbedienza).

Così, la consacrazione e i voti dicono contemporaneamente alla nostra società sia che le forze dello Spirito sono più potenti delle forze idolatriche di questa terra (l'elevatezza del Regno di Dio), sia che si è in grado di collaborare efficacemente con tutte le forze spirituali perché l'uomo non sia schiacciato dalla materia, perché l'istinto e l'irrazionale non prevalgano, perché si affermino nel mondo il giusto e il bello.

2. Uno sguardo ai singoli voti

2.1. *La castità consacrata*

2.1.1. *Di fronte al permissivismo*

La *rivoluzione sessuale* ha portato al distacco dalle norme della Chiesa, e persino dalla stessa natura umana, del comportamento di non pochi contemporanei. Si riscontra cioè un comportamento "*a legibus solutus*" che scivola verso il libertinaggio, con la disistima nei confronti della fedeltà coniugale e della verginità, con la rivendicazione dei diritti di matrimonio e di adozione di figli da parte dei *gay* e delle lesbiche, con la diffusione della pornografia.

In occidente, i giovani che si affacciano ai nostri noviziati, ragazzi e ragazze, sono sempre più frequentemente cresciuti in questo ambiente, dove si vive la sessualità senza complessi, senza repressione, senza sensi di colpa, almeno apparenti. Il che rende assai più lungo il cammino per l'acquisizione della castità consacrata, della sua comprensione, del suo diventare virtù, *habitus*.

È bene far notare che quello che è fatto passare per un paradiso e una liberazione è in realtà più vicino all'inferno, perché provoca spesso sofferenze inaudite, per i sentimenti calpestati, la fiducia tradita, il coniuge abbandonato, i figli contesi.

La miscela fatta di disgregazione familiare e di permissività è una

delle cause più rilevanti della tossicodipendenza. È un mare di infelicità che colpisce i più deboli. Spesso in questo settore la felicità propria viene costruita senza badare a quella degli altri: spesso anzi è costruita a spese degli altri.

Causa principale appare l'assoluta *mancanza del dominio di sé*, una causa assai poco rilevata, perché poco comoda e poco attuale. Difatti non è né attuale, né popolare parlare di dominio di sé, di rinuncia, di sacrificio, di necessità di superare lo spontaneismo, di andare contro l'istinto che ferisce. Ci si innamora? Ci si piace? Perché rinunciare a questa possibilità di felicità?

La rivoluzione sessuale, fatta in nome della liberazione dai tabù, in realtà si è risolta il più delle volte in schiavitù dell'istinto. Su questo punto si sta giocando lo scontro più duro tra Chiesa e mentalità corrente. Forse questa è la sfida più radicale che la società lancia alla vita religiosa, perché rappresenta un ritorno al paganesimo, per di più con una certa immunizzazione nei confronti del discorso cristiano.

Ma in fondo, ciò è successo fin dalle origini cristiane, quando ai costumi della società pagana il cristianesimo ha opposto la santità del matrimonio e l'ideale della verginità come controcultura derivante da una scala diversa di valori, in nome di una visione della vita radicalmente diversa.

La castità appare come la manifestazione della reale possibilità del dominio di sé, qualora si usino i mezzi necessari, la preghiera, l'ascesi, l'umiltà, la prudenza, i sacramenti come un orientamento deciso verso Dio. È l'Amore di Dio, sopra ogni cosa, un amore che tutto vince, tutto soffre, tutto sopporta. Un amore che conosce le vie dell'ecologia interiore, che porta alla vita serena, ad essere fonte di serenità per altri, al rispetto per tutti, senza volontà di possesso o di strumentalizzazione.

Si tratta di alimentare, quindi, specialmente nel periodo della formazione, il dominio di sé nei sentimenti con il vigilare su quanto si muove e si agita nel proprio interno. È necessario insegnare che non si può giocare con i sentimenti, che non si può mentire a se stessi, specie in questo campo dove è facile illudersi. Soprattutto, che con l'amore umano non si scherza perché è troppo meraviglioso e troppo terribile. Che l'amore umano, se nasce, non lo si può soffocare, ma lo si può vincere solo con un amore più grande: l'Amore di Dio. E ancora, che le passioni umane sono vinte dalla Passione del Signore.

C'è un'educazione sentimentale da promuovere, un'educazione forse tralasciata in un passato prossimo, per pudore o per aver sottovalutato il problema o per una scarsa attenzione – tipicamente "illuministica"

– alla dimensione ascetica della vita religiosa.

C'è da ridire che la castità è soprattutto un atteggiamento interiore, un atteggiamento di trepido amore da difendere gelosamente da ogni invasione esterna, un Amore troppo grande per essere inquinato.

Oggi, fortunatamente, ci sono segni di ripensamento da parte di chi aveva abbracciato certe posizioni estremistiche (mi riferisco a un certo tipo di femminismo). Ci si accorge che, oltre alle sofferenze, si sono prodotte anche delle distorsioni con le quali si cominciano a fare i conti: «Gli anticoncezionali e l'aborto – si è scritto recentemente su un giornale promotore di battaglie "progressiste" – hanno cancellato ogni senso di mistero dalla procreazione e questo ingenera un senso di onnipotenza nelle donne... Le nuove mamme vivono il bambino come una proprietà privata di cui non rendere conto a nessuno. E così viziano i loro figli e li rendono dipendenti, bloccando in questo modo il raggiungimento della loro indipendenza. Gli *slogans* femministi sono stati un nuovo inferno: l'inganno dell'autosufficienza che isola la coppia mamma-bambino dalla società».[1]

La vita religiosa, inserita nelle correnti e nel dibattito del nostro tempo, può sostenere queste revisioni e questi esami di coscienza, aiutando a scalfire l'illusione di onnipotenza dell'uomo contemporaneo che stenta a riconoscere una legge esterna a lui, un ordine oggettivo, un'etica che non venga da lui.

2.1.2. *Promozione dell'amore e della vita*

La castità consacrata è, dunque, una testimonianza vivente che è possibile orientare positivamente gli slanci e le passioni umane, attraverso la comprensione e la sintonizzazione con la passione divina per l'uomo; che l'amore di Dio, coltivato e accolto con gioia e immensa riconoscenza, può essere più forte di ogni altro amore, può riuscire più travolgente, più gratificante.

Questo Amore riamato è fecondo, immette nel fiume della vita, si prende cura della vita debole, abbandonata, minacciata, bisognosa di aiuto. Soprattutto si prende a cuore la dimensione eterna di ogni vita umana, la vita perenne e beata, quella che dà senso, gusto e orientamento alla breve vita presente.

In questo contesto si inseriscono i temi della *sponsalità* e della *maternità* della vita religiosa.

[1] *La Repubblica*, settembre 1993.

La sponsalità, che è una dimensione di tutta la Chiesa, è vissuta con particolare intensità ed esclusività dalla vita religiosa, per diventare la profezia di un'umanità che nella sua dimensione nascosta e profondissima è promessa sposa al suo Signore, il quale verrà sicuramente un giorno per le nozze senza fine e senza incrinature.

La maternità che, mentre si prende cura della vita umana, diventa profezia della maternità spirituale, delle innumerevoli possibilità di generare la vita e di alimentarla, specie nell'infecondo deserto degli egoismi della città secolare.

Ovunque, ma soprattutto in Africa, l'avanzata del costume permissivistico ha intaccato la visione della donna-madre, la sua dignità e il suo prestigio per accentuarne la dimensione di oggetto di piacere. Anche per questo è necessario rilanciare la figura della donna che si prende cura della vita, che diventa madre nel servizio della vita dei più deboli: quante suore si sono sentite madri degli ammalati di AIDS, dei carcerati, dei drogati, dei più poveri dei poveri, dei bambini soli, delle persone abbandonate!

È necessario crearsi un cuore ricco di «*pietas*», in una società crudele, dove anche i nuovi pagani sono senza pietà, come già faceva notare S. Paolo.

Venga allora una vita religiosa che sia icona della "*Ecclesia mater*", quale espressione della tenerezza di Dio e dell'agape divina! E ciò a sostegno di chi lavora per la famiglia, a sostegno di tutti coloro che combattono e si battono per un amore fedele, per la vita, per coloro che sono sensibili e vogliono soccorrere l'infelicità altrui, infelicità che spesso ha un'origine affettiva, derivante da tradimenti, abbandoni e solitudini.

Se la società contemporanea sembra opporsi frontalmente alla castità consacrata, per i modelli di vita proposti, propagandati e seguìti, di fatto apre vasti spazi di intervento proprio alla castità consacrata, prima di tutto per servire le vittime di questa società talvolta "senza freni", ma anche per mostrare le vie di una felicità diversa, ben più profonda e radicale di ogni altro modello.

2.2. *La povertà*

2.2.1. *Inculturazione della povertà*

Il voto di povertà è il voto più condizionato dalle situazioni locali: va quindi considerato nella cultura locale. È diverso, infatti, trovarsi in Europa o negli Stati Uniti, ove si deve vivere la povertà in una società del benessere, e trovarsi in Africa o in alcune regioni dell'America Latina, ove spesso la povertà deve essere vissuta in ambienti di miseria.

I contenuti della povertà mutano secondo le condizioni sociali ed anche secondo il pensiero teologico corrente.

In *America Latina* l'opzione o amore preferenziale per i poveri ha messo a fuoco i temi del "servire Cristo nei poveri", della vita religiosa ripensata a partire dai poveri, del condividere la povertà dei poveri. L'attenzione ai poveri ha portato la vita religiosa ad una maggior semplicità e umiltà di vita, alla perdita del senso di "superiorità" o della "prepotenza" nell'avvicinarsi all'altro. Qui la povertà è soprattutto quella economica, che non permette all'uomo di essere uomo; nelle grandi città si avverte anche la povertà umana della solitudine, della perdita della dignità, della "cosificazione".

In *Africa* si sottolinea maggiormente la povertà antropologica: l'uomo africano è defraudato della sua identità. Per la vita religiosa si presentano qui due sfide. La prima consiste nel rispondere alla domanda: «Come essere segno di povertà, dal momento che fare voto di povertà significa normalmente uscire dalla povertà?». La più povera delle religiose ha di solito più di quanto aveva in famiglia. E la seconda: «Come superare la solidarietà eccessiva con la famiglia di origine, dal momento che si è in presenza di una solidarietà che tende a condividere con la famiglia i beni della comunità»? Sono due sfide, quella della povertà effettiva della vita religiosa e quella delle giuste relazioni con la famiglia, che vanno affrontate.

In *Asia* si presentano contesti assai differenziati: c'è un'Asia dell'interiorità (India) e un'Asia dell'efficienza (Giappone); c'è un'Asia buddista e un'Asia confuciana. Per la povertà religiosa c'è la duplice sfida della *povertà ascetica:* si diventa poveri per darsi a Dio, in vista della contemplazione. È una povertà stimatissima dalla cultura locale, per il fatto che agli occhi del popolo si diventa "uomini di Dio" nella misura in cui si è distaccati dalle cose. E c'è la *povertà caritativa* che consiste nel mettere tutto a disposizione dei più poveri, nell'offrire tutti i beni e tutte le energie per gli altri. A questo proposito il cristianesimo si è fat-

to onore e offre un esempio e uno stimolo per la società.

Nell'*Occidente* dell'abbondanza e dello spreco, del consumismo, ove le cose rimpiazzano le persone e le persone sono possedute dalle loro cose, scatta non raramente anche per la vita religiosa la trappola del consumismo. La vita religiosa ha dato e dà due tipi di risposta su due linee. La *linea ecologica francescana*, intesa a promuovere la sobrietà, a limitare i consumi ad accontentarsi del poco. È la linea della parsimonia, del distacco, della crescita interiore, spesso in sintonia con alcuni temi cari al movimento ecologico che predica la riduzione dei consumi, data la scarsità dei beni disponibili. La *linea cooperativista-benedettina,* che promuove la solidarietà, lo sviluppo per sconfiggere la povertà. È la linea tipica delle Congregazioni diaconali, in cui la povertà implica l'impegno con tutte le forze al servizio di tutte le povertà.

2.2.2. *Di fronte all'economicismo*

Lo sviluppo economico ha sconfitto in molti paesi la povertà. E questo è un grande merito del libero mercato che ci impedisce di "demonizzare" il capitalismo, il quale appare per ora l'unica via per far uscire dalla miseria anche altri popoli. Ma l'economicismo, cioè il vedere tutti gli aspetti della vita dal punto di vista dell'economia, del profitto, del denaro ha prodotto molti disastri come avviene per ogni idolatria: ovunque nel mondo sta travolgendo le vecchie culture, ha scatenato appetiti, produce il culto idolatrico del denaro.

La competizione internazionale diventa feroce e spietata. Il titolo di "tigre" è uno dei più onorifici per una nazione, perché significa che essa è in grado di gestire un capitalismo selvaggio, aggressivo, avanzante. In questo clima, chi si adegua sopravvive, chi non si adegua scompare diventando (o ridiventando) colonia o paese subalterno.

E così, dentro la società, non c'è tempo per le politiche sociali, per pensare ai più deboli, per un'equa distribuzione dei redditi. Tutta l'attenzione è posta sul profitto, sull'accumulo, per far fronte alla competizione, che è sempre più impegnativa. In un clima di competizione esasperata il vincitore non bada molto alle migliaia o ai milioni di perdenti, perché deve pensare ai nuovi avversari. E così si guarda ai consumi da accrescere in forma illimitata, consumi che sono più facili in chi ha di più, consumi che vengono gonfiati e che sono spesso inutili, con un'ulteriore emarginazione per altri.

Questa sembra essere la direzione vincente a livello mondiale, dire-

zione che sta coinvolgendo tutti, forti e deboli. E per di più, sembra questa l'unica via per sconfiggere la povertà su larga scala. Naturalmente, in positivo c'è il fatto che viene promossa la creatività, la responsabilità personale, la stima del lavoro, il senso del dovere, il bisogno di trafficare i propri talenti, tutte condizioni per lo sviluppo e per la sconfitta dignitosa della povertà.

In questo contesto *la povertà religiosa* si dovrà muovere coscientemente in futuro lungo diverse direzioni, che offrono sostanzialmente due tipi di risposta:

– *avere e promuovere il senso del lavoro*, della responsabilità circa il proprio futuro, del non abbandonarsi al lamento, ma di darsi all'azione, di inserirsi cioè con piena responsabilità, anche se con fatica, nei meccanismi della società attuale, la quale – bene o male – promuove un maggior benessere economico; inoltre c'è da promuovere il senso della solidarietà con i più deboli, i meno dotati, i meno favoriti dalla sorte, gli sconfitti, i sottoprodotti del progresso, sia nel proprio ambiente, sia a livello internazionale;

– *contestare mammona*, l'idolatria del denaro affermando con la vita e con la parola che l'unica ricchezza dell'uomo è Dio; Dio che va servito e non asservito: si tratta cioè di riscoprire che, in definitiva, l'unica ricchezza e l'unica beatitudine dell'uomo è Dio.

Fra questi due atteggiamenti si gioca buona parte della spiritualità della vita apostolica attiva, in quanto è in gioco il difficile equilibrio tra "molto dipende da me" e "tutto dipende da Dio", tra Dio datore di ogni bene e noi amministratori attivi dei suoi beni, tra senso del dono e necessità della responsabilità personale, tra dono da far fruttificare e dono da rispettare. È chiaro che una vita religiosa diaconale punterà prevalentemente sulla prima dimensione, ma non può, per sé e per gli altri, dimenticare la seconda. Il campo della povertà è vastissimo e affascinante.

2.3. *L'obbedienza*

2.3.1. *L'occidente della libertà e la libertà dell'occidente*

L'occidente è costruito sulla libertà, sull'anelito insopprimibile della libertà economica (libera economia di mercato), politica (pluralismo di partiti), religiosa (pluralismo di confessioni e di religioni), di coscienza (non essere costretti a pensare tutti alla stessa maniera).

Le due grandi rivoluzioni, avvenute a distanza di duecento anni e-

satti, quella francese (1789) e quella del "muro di Berlino" (1989), sono rivoluzioni della libertà. Si afferma così la società pluralistica, democratica che pensa di trovare in sé e nei suoi meccanismi laboriosamente elaborati i correttivi alle sue distorsioni e ai suoi mali.

Questa libertà appare però fragile, in quanto tende a frantumarsi e frammentarsi; tende all'esagerata esaltazione dell'individuo, "*faber sui*" sino all'estremo limite. L'uomo occidentale ama la libertà, ma ne è sempre meno capace di pagarne il prezzo. E così, in questi anni, stiamo vivendo alcune situazioni inedite. Ne sottolineo alcune in negativo.

Nella *società* si passa dalla libertà alla licenza, dal momento che sta scomparendo il riferimento ai valori oggettivi. Le legislazioni, ad esempio, si adeguano ai desideri, agli istinti, agli impulsi della gente e non al "giusto" e al "vero".

Nella *Chiesa* un notevole numero di cristiani tende a costruirsi un mondo autonomo e sganciato dalle norme. Fra queste si scelgono le indicazioni che sembrano più utili e più ragionevoli. Il singolo si sente autorizzato a decidere da sé quello che è bene e quello che è male.

Nella *vita religiosa* si è assistito al passaggio da un'autorità che tendeva ad essere paternalistica a forme di decisione più simili a quelle della democrazia politica; al passaggio da una dipendenza spesso immatura alla critica verso tutto. Si è passati, così, dagli eccessi dell'autoritarismo alla libertà anarchica, dalla sudditanza all'individualismo (anche corporativistico) .

In sintesi: l'occidente ama la libertà; ma la sua è una libertà debole, malata, perché "assolutizzata", staccata cioè da ogni elemento oggettivo e veritativo. Questo clima ha influenzato qua e là anche la vita religiosa.

La vita religiosa ha il compito di ricordare che la libertà va liberata perché, lasciata sola a se stessa, isola, divide, non crea solidarietà, è prevaricatrice. La libertà va liberata da Cristo liberatore. Ed è nella misura in cui l'uomo segue Cristo che si sente libero, viene liberato, riceve una libertà capace di donarsi, diventa capace di solidarietà.

L'obbedienza religiosa si pone a questo incrocio: essa rappresenta il passaggio dalla libertà esteriore a quella interiore, dall'essere "liberi da" all'essere "liberi per". La libertà religiosa è la testimonianza più chiara della libertà con la quale Cristo ci ha liberati: si è talmente liberi che si può seguire il Signore Gesù nel suo ritorno al Padre e nel suo darsi agli altri.

Obbedienza e libertà appaiono strettamente unite: chi non è libero interiormente, chi è attaccato a sé e ai suoi desideri non può obbedire.

D'altra parte, l'obbedienza aiuta il processo di liberazione da se stessi, perché aiuta a far dire in verità: «Non la mia, ma la tua volontà sia fatta» (*Lc* 22,42). Il vero cammino spirituale consiste infatti nel distacco da sé per essere docili allo Spirito che spinge sulle stesse vie di Cristo, uomo libero e in grado di fare la volontà del Padre.

L'obbedienza, quando è vissuta come processo di liberazione, aiuta a crescere come persone responsabili, non infantili, capaci di assumersi le proprie responsabilità, capaci di servire il Regno di Dio dove c'è bisogno e non solo dove si desidera.

Concretamente, oggi si tratta di superare i due scogli opposti dell'anarchia, frutto dell'individualismo trionfante, e dell'autoritarismo che sta rinascendo come reazione a quanto si sta imponendo sia nella società come nella vita religiosa. L'obbedienza, nel contesto attuale, va vissuta, dunque, nella sua dimensione di ricerca comunitaria della volontà di Dio, insieme a quelli che detengono il servizio dell'autorità. È questa una via evangelica per risolvere la tensione-conflitto che può sorgere tra una libertà che tende ad essere legge a se stessa e un'autorità che tende ad imporsi su tutto. In questa prospettiva sia la libertà che l'autorità devono tendere al bene comune.

La vera sfida posta alla formatrice sta qui: formare una libertà responsabile e obbediente, in cui la responsabilità non scada in coltivazione del proprio orticello e l'obbedienza non crei personalità passive.

2.3.2. *Progresso e salvezza*

L'occidente è tutto proteso, dunque, al progresso attraverso la libertà, l'impegno individuale, la creazione di nuove forme di coesistenza, la crescita economica. È proteso in un grande sforzo per migliorare le cose, il che è degno di ammirazione. Ma siamo sempre nel campo delle realtà penultime, nel regno della storia, nel campo di ciò che fluisce, passa, scompare e viene sepolto dall'oblio.

La vita religiosa, se opera nel campo delle realtà penultime, è per proclamare la realtà ultima, per annunciare la salvezza definitiva, che viene solo da Dio. La vita religiosa non dice "no" al progresso, ma ricorda che tutto ciò che vive in questo mondo è fragile, che non basta. Essa vuol testimoniare che la salvezza viene da Dio, che non ci si può accontentare del miglioramento delle cose, perché l'amore più grande alle cose è lavorare per la loro salvezza.

L'*obbedienza* è la ricerca della volontà di Dio che salva ogni cosa e ogni persona. L'obbedienza viene dalla coscienza che solo la volontà di

Dio può salvare le cose dal loro andare verso il nulla e che quindi il più grande atto di amore verso le cose è quello di amarle dentro la volontà di Dio. Essa proclama al mondo l'insufficienza dei suoi sforzi, l'inadeguatezza dell'impegno, pur necessario, dell'uso di tutte le forze per far andar avanti le cose, perché ciò che salva ogni cosa è solo Dio e l'adesione alla sua santa volontà.

Non solo: ma la libertà e il progresso possono dare, come spesso avviene, il senso di onnipotenza, possono portare verso l'idolatria che fa deviare dalla mèta. L'obbedienza dice che si vuol salvare, amare cioè nell'assoluta profondità, le realtà di questo mondo.

Chi si lega all'obbedienza, proclama di mettere Dio al primo posto, il che significa dare uno scopo preciso e un senso alla vita. Ciò comporta "non anteporre nulla all'amore di Cristo", non cercare le proprie cose ma quelle di Cristo, non cercare se stessi o la propria realizzazione, ma affidarsi unicamente al Dio che realizza e rende beati.

Un aspetto non secondario dell'obbedienza, oggi, è l'impegno per superare il "complesso antiromano". È necessario infatti affrontare con coraggio la contestazione endemica, viscerale, sistematica dell'autorità che potrebbe essere frutto, nel migliore dei casi, della visione migliorista e non di quella salvifica.

Il nostro primo superiore è il Santo Padre, che ci aiuta a difendere il Vangelo contro le derive e le dissoluzioni della mentalità contemporanea, che ci aiuta a scoprire più facilmente e con più sicurezza la volontà salvifica del Signore. Se noi vogliamo essere per la salvezza del mondo, e non solo a servizio del suo miglioramento, non possiamo mettere in disparte le indicazioni del Santo Padre: è una convinzione da calare in ogni cultura, sin dalla prima formazione, con fermezza.

Non siamo noi a salvare il mondo: è il Signore che lo salva. E noi lo salviamo attraverso l'adesione alla sua volontà.

3. Per una dimensione comunitaria dei voti

«*Congregavit nos in unum Christi amor*».[2] L'amore di Cristo ci ha congregati in un solo luogo, a diventare una sola cosa. Noi non siamo chiamati a seguire "da soli" Cristo Signore, ma siamo con-vocati, chiamati insieme ad altri.

[2] Cf *La vita fraterna in Comunità*, Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, 1994.

Nella nostra chiamata a seguire il Signore c'è anche la chiamata a seguirlo assieme agli altri discepoli, a far parte cioè del gruppo di uomini e donne che, lasciata ogni cosa, si sono posti alla sua sequela. Anche oggi l'amore di Cristo vuole ricostruire attorno a Lui il gruppo, la comunità dei "suoi". La sequela dei religiosi ha la caratteristica d'essere comunitaria: seguiamo Gesù visibilmente assieme ad altri, in una comunione di vita con Lui e con coloro che il suo amore ha chiamato a sé.

Anche i voti, in quanto dicono la nostra dedizione a Lui, oltre che una fondamentale dimensione cristologica, hanno perciò una dimensione comunitaria.

3.1. *La castità*

La castità deve dimostrare la sua capacità unitiva, di fronte all'effetto disgregante delle passioni umane incontrollate. La mancanza di controllo di sé provoca non solo sofferenza, ma disunione, parzialità, strumentalizzazione degli altri.

La sfida è quella di vivere con "cuore puro", senza finzioni, senza doppiezza, senza particolarismi, senza attaccamenti disordinati, per far crescere così l'unione dei cuori e degli spiriti. Ciò comporta una vera e continua purificazione del cuore, perché dentro di noi non abiti la gelosia (grande e onnipresente nemica della vita fraterna!), non cresca un'amicizia possessiva (esclusiva ed escludente!), non ci renda schiavi di tendenze contro natura (la vita religiosa non mette completamente al riparo neppure da queste miserie umane!).

Ciò non deve portare al soffocamento della capacità d'amare, perché allora la sfida sarebbe vinta da questo mondo che pensa ai consacrati, come a delle persone sterili, a "formiche asessuate", ad esseri incapaci d'amare. La vera purezza di cuore è «piena di gioia e di Spirito Santo» (come a più riprese ne parlano gli *Atti degli Apostoli*), è fonte di amore capace di donarsi e di interessarsi di tutti, e non solo ai più belli, ai più giovani, ai più intelligenti o ai più simpatici o ai più fortunati.

La castità non significa né incapacità d'amare, né amore rivolto solo a qualcuno, ma è apertura ai bisogni di tutti, specie di quelli che più sono privi di amore, a partire dai membri della propria comunità.

Una comunità religiosa dove ci si vuol bene, e ciò anche per il fatto di essere stati chiamati dall'amore di Cristo, è una contro-sfida a certi settori della nostra società, inquinati da un modo errato di vedere l'al-

tro, oltre che un sostegno alla fedeltà e all'amore delle famiglie cristiane.

3.2. *La povertà*

La povertà è sempre stata alla base di ogni vita comunitaria. Il libro degli *Atti degli Apostoli* presenta il distacco dai beni, un distacco affettivo ed effettivo, come la base e il fondamento della prima comunità cristiana.

Nella sua lunga storia, la vita religiosa ha potuto realizzare grandi imprese caritative, apostoliche e missionarie grazie alla povertà dei singoli religiosi e, forse ancor più, delle singole religiose. Il lavoro gratuito e la parsimonia personale hanno permesso e permettono tuttora la realizzazione di opere significative per i più poveri.

Oggi, di fronte alla nostra società, debbono essere riscoperte alcune modalità di vivere la povertà, alcuni autentici valori che aiutano non solo a costruire la comunità, ma a dare una testimonianza significativa:

– la povertà di spirito è uno degli elementi indispensabili per chi vuole costruire la comunità; senza umiltà è impossibile piacere a chi vive insieme a noi: chi non è profondamente umile non sa diventare fratello di suo fratello e sorella di sua sorella;

– l'accettare lavori umili, non importanti, non riconosciuti, non celebrati, non retribuiti, costituisce un vero contributo alla costruzione della comunità;

– il ricordare che non si è fatto voto di povertà per uscire dalla povertà (sia quella personale che quella della propria famiglia) è utile per non dimenticare l'obbligo della semplicità di vita, della fuga dal superfluo, del pensarsi autorizzati a disporre delle cose della comunità.

Sottolineo due problemi concreti che riguardano soprattutto le comunità internazionali, specie nel Sud del pianeta: le religiose europee dovrebbero mettere ogni cura nell'educare le religiose locali alla buona amministrazione, che fa parte dell'esercizio concreto della povertà, specie in quegli Istituti che hanno bisogno di mezzi economici per il servizio dei poveri. È questo un settore delicato, perché, se non viene preso in attenta considerazione, può compromettere il futuro di molte attività. E, come si sa, la buona amministrazione non si improvvisa: è necessario preparare fin d'ora, per i prossimi anni, un piano di sostegno per le attività che sono destinate a passare nelle mani delle religiose locali. D'altra parte, le religiose locali si preparino ad essere il più possi-

bile autosufficienti.

La collaborazione disinteressata tra Nord e Sud è una risposta all'immenso bisogno di solidarietà del nostro mondo e indica una via concreta per avviare a soluzione i problemi di un mondo sempre più diviso fra ricchi e poveri. È la sfida della solidarietà mondiale, che la vita religiosa è chiamata a raccogliere in forma esemplare anche per stimolare l'inventiva e la generosità dei cristiani.

3.3. *L'obbedienza*

Il voto di *obbedienza*, in questo contesto comunitario, può essere visto come un triplice "sì":

– un sì a Dio che chiama a sé e invia in missione;

– un sì alla missione in cui l'obbedienza concretamente pone il religioso/a;

– un sì alla comunità alla quale è stata affidata la missione e all'autorità che deve coordinare la missione.

Tutto questo comporta una chiara definizione dei ruoli, delle competenze e delle responsabilità. E, inoltre, uno spirito di fede nei superiori, i quali svolgono il servizio di coordinamento e di guida.[3]

Oggi, una delle forme più richieste di obbedienza è la disponibilità e la capacità a collaborare. Non solo i problemi del presente, ma anche le sfide che si prevedono per un domani più o meno imminente inducono a mettere al primo posto la collaborazione a tutti i livelli: con la Chiesa locale, sempre più invocante il nostro aiuto; con gli altri Istituti, per unire energie e competenze.

È sempre più necessario quindi sviluppare, fin dalla prima formazione, la capacità di "programmare-con", di "lavorare-con", di "verificare-con", sempre nell'accettazione del coordinamento dell'autorità. Il che presuppone la stima e l'allenamento al dialogo, la convinzione che il camminare insieme è evangelicamente ed apostolicamente più importante che il camminare da soli, l'abitudine a non assolutizzare le proprie vedute.

E infine, ma non da ultimo, la chiara percezione che ci sarà ben poco futuro per molte nostre attività, se non si saprà coinvolgere sempre più profondamente i laici nel nostro impegno apostolico.

Il nostro cammino spirituale può essere quello di maturare nell'at-

[3] Cf *MR* 13.

titudine a saper dimenticare le proprie cose per cercare le cose di tutti o, meglio, «per cercare le cose di Cristo (cioè dei fratelli), più che le proprie».

Concludendo, si può affermare che la comunità religiosa è costituita da persone:

– affettivamente dedite al Signore, senza preferenze disordinate, capaci di belle amicizie e di generosa fraternità con tutti (castità);

– povere di spirito, senza pretese verso la comunità, più "costruttrici" che "consumatrici" di comunità, preoccupate più di dare che di ricevere dalla comunità (povertà);

– tendenti a cercare più il bene comune che il proprio, il progresso della missione più che la propria realizzazione (obbedienza).

È questa comunità che può raccogliere la sfida della cultura occidentale, esaltante la libertà, ma incapace di solidarietà tra le persone.

Ancora una volta la vita religiosa, allora, attraverso le sue comunità, sarà una illustrazione degli effetti umanizzanti del Vangelo, una prova della "verità" della "buona e lieta novella".

I CONSIGLI EVANGELICI
Annotazioni teologiche al femminile

Marcella FARINA

1. Premessa

«Fin dai primi tempi della Chiesa vi furono uomini e donne che intesero seguire Cristo con maggior libertà e imitarlo più da vicino per mezzo della pratica dei consigli evangelici, e condussero, ciascuno a suo modo, una vita dedicata a Dio [...]. Cosicché per disegno divino si sviluppò un'ammirabile varietà di società religiose, che molto ha contribuito a far sì che la Chiesa non solo sia attrezzata per ogni opera buona e preparata all'opera del suo ministero per l'edificazione del Corpo di Cristo, ma appaia altresì, attraverso la varietà dei doni dei suoi figli, come una sposa adorna per il suo sposo e per mezzo di essa si manifesti la multiforme sapienza di Dio».[1]

Queste indicazioni del Concilio Vaticano II trovano un significativo riscontro nelle *Costituzioni* delle Figlie di Maria Ausiliatrice di cui riporto un brano dell'articolo relativo alla consacrazione religiosa, in particolare ai consigli evangelici: «Con il vincolo dei voti la Figlia di Maria Ausiliatrice fa suo il genere di vita casta, povera, obbediente che il Figlio di Dio ha scelto per sé e che la Vergine sua Madre ha abbracciato con totale dedizione. Rinnovando continuamente a Dio l'offerta della sua capacità di amare, del desiderio di possedere, della possibilità di regolare la propria esistenza, raggiunge la libertà interiore. In tal modo può meglio dedicarsi, in comunione con le sorelle, a rendere presente l'amore di Cristo stesso per i giovani».[2] Nell'articolo citato emerge che l'amorevolezza, ossia l'amore tradotto in chiave pedagogica,

[1] CONCILIO VATICANO II, *Decreto sul rinnovamento della vita religiosa. Perfectae caritatis* 1.

[2] *Costituzioni* 11.

può considerarsi il modo peculiare della FMA di vivere i consigli evangelici.

L'amore è la vita di ogni vocazione e si concretizza nelle più svariate forme di esistenza, è come la logica che dà senso alla grammatica del quotidiano. La vita consacrata profetizza che la piena realizzazione umana si attua nella comunione con Dio e nella solidarietà con tutte le creature, quindi è una maniera tipica di vivere nell'amore. Offre in tal modo un contributo rilevante alla costruzione di una civiltà nuova; dà una concreta e genuina risposta alla domanda di senso e di spiritualità emergente dall'attuale contesto socio-culturale, in particolare dal mondo femminile. Di quest'ultimo accoglie l'alta spinta ideale, la richiesta di eticità e di cura della vita, la capacità di gestire il parziale e di accogliere la coscienza del limite, la valorizzazione della sessualità umana e la ricomprensione della maternità, il riferimento fondamentale all'*ethos* dell'amore e quindi la tensione a coniugare razionalità e relazionalità.

Con le presenti considerazioni non intendo offrire una trattazione teologica organica e sistematica della castità, povertà e obbedienza evangeliche – esistono manuali interessanti[3] e utili in tal senso –; propongo semplicemente delle annotazioni teologiche al femminile, invitando a proseguire la riflessione.[4] Organizzo, pertanto, gli elementi in quattro momenti: la consacrazione come abbandono in Dio prossimità evangelica; la castità come mistica sponsale; la povertà come mistica e servizio; l'obbedienza, come profezia della libertà teologale e solidale.

2. La consacrazione come abbandono in Dio e prossimità evangelica

2.1. *Dall'elitismo alla comunione*

Il termine "consacrazione" non è affatto ovvio, né univoco, anzi è soggetto a molteplici interpretazioni fino a diventare ambiguo e a caricarsi di significati non coerenti con il messaggio evangelico. Infatti, se

[3] Cito alcuni tra i più divulgati: BÖHLER H., *I consigli evangelici in prospettiva trinitaria. Sintesi dottrinale*, Cinisello Balsamo, Paoline 1993; PIGNA A., *Consigli evangelici. Virtù e voti*, Roma, OCD 1993; RECCHI S., *Consacrazione mediante i consigli evangelici*, Milano, Ancora 1988; SPINETOLI da O., *I consigli evangelici. Proposta e interpretazione*, Bologna, Dehoniane 1990.

[4] Rimando ad un mio studio per una trattazione più organica: *I consigli evangelici annuncio del nome trascendente dell'amore*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 31 (1993) 203-239.

i termini "sacro", "consacrazione", "consacrare", "consacrato" richiamano come termini oppositivi "profano", "laico", "mondano", "terrestre", mediano un concetto di fede estraneo alla Rivelazione poiché tendenzialmente concepiscono l'esistenza cristiana in termini elitari, come un abitare in una zona riservata, come un esilio e una fuga dal mondo, come una estraneità dalla vita della gente. Una simile prospettiva è in profonda contraddizione con la vicenda di Gesù Cristo che, in virtù della sua incarnazione, si è fatto prossimo ad ogni uomo, anzi si è unito in un certo senso ad ogni uomo ricapitolando in sé l'intera creazione. In fedeltà a questo evento salvifico, il Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et Spes*, fa delle annotazioni sul rapporto reciproco tra Chiesa e mondo. In particolare al n. 36 afferma che la distinzione tra sacro e profano va intesa in senso simbolico, sacramentale, escatologico. Quindi, non si può parlare della creazione in termini di puro e impuro, perché tutto è consacrato in Cristo (cf *At* 10,15). Il mondano, nel senso di opposto a Dio, è solo il cuore chiuso alla salvezza e all'amore divino.

Oggi vi è un ritorno al sacro, dovuto pure a condizionamenti psico-sociali e storico-culturali, che non raramente si esprime in forme fondamentaliste con nuove proposte elitarie e separatiste o con soluzioni devianti e con surrogati a tinte fanatiche.

Bruno Secondin annota al riguardo: «Rimane problematico e fonte di perplessità il fatto che, accanto alle nuove e ispirative esplicitazioni, continuino a permanere, e anzi siano di fatto la vera *pubblica opinione*, altre spiegazioni dove chiaramente risaltano con enfasi elementi di "separazione", di "sacralità", di "estraneità", di "elitismo", di "corsie riservate", di "corpi specializzati", di "visibilità sacrale", ecc. Essi rischiano di mantenere in vita tramontati modelli di "cristianità" e soprattutto di affermare sotto terminologie nuove la presenza di gruppi "speciali", privilegiati sul piano della santità e della radicalità evangelica, squalificando i *christifideles* comuni. Per questo bisogna fare uno sforzo di mente e di azione perché non si rimangino, per questa via, le grandi acquisizioni del Vaticano II sulla comune dignità battesimale, sulla comune vocazione alla santità, sulla comune *sequela* generosa e radicale dietro Cristo Gesù, sulla partecipazione di tutti al triplice *munus* di profezia/servizio, sacerdozio/culto, responsabilità/solidarietà, sul coinvolgimento per il Regno, sulla missione della Chiesa in mezzo ai contemporanei e per il loro bene globale, sulla dignità delle realtà terrene in vista della redenzione universale, sulla diversificazione e ricchezza dei carismi e la loro reciproca comunione feconda, ecc. Nel

contesto, poi, di un ritorno al sacro, di una risorgenza quasi selvaggia di segni e simboli religiosi, di un bisogno inquieto di nuove certezze e sensi di vita, c'è un reale pericolo di sentirsi autorizzati ad usare della circoscrizione della *consacrazione* per interventi "redentori" e risolutori. Tanto più si deve vigilare in questo caso, perché alle inquietudini si sappia rispondere con valori alti della fede, e non si indorino di "sacro" situazioni ambigue, né si mercanteggino per soluzioni ispirative pure figure antropologiche riportate dal passato della cristianità».[5]

2.2. *Qualche annotazione scritturistica*

La Scrittura propone una concezione di consacrazione che capovolge queste criticabili mentalità e schemi teorico-esistenziali.

Già nell'Antico Testamento la consacrazione è compresa nella logica dell'Alleanza, come prossimità a Dio a vantaggio dei fratelli. Abramo, Mosé, i Profeti, donne e uomini, sono da Dio chiamati a collaborare al suo disegno di salvezza, ad appartenere radicalmente a Lui per divenire suoi messaggeri ed educatori del suo popolo. L'essere "per" e "di" Dio si identifica così con l'essere a totale servizio della crescita spirituale del popolo nella fedeltà all'alleanza: essere consacrati, unti e messi da parte da Dio significa essere coinvolti più profondamente nel divino progetto di salvezza.

Il Nuovo Testamento porta a compimento tale prospettiva. *Luca*, fin dalle prime pagine del suo Vangelo, pone a confronto le vocazioni di Zaccaria e di Maria: se Zaccaria è all'interno del tempio, in uno spazio

[5] SECONDIN B., *La consacrazione: frequenza - significati - prospettive*, in ISTITUTO "CLARETIANUM" (a cura), *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1994, 36s; cf pure AA.VV., *Vita consacrata*, in LATOURELLE R. (a cura), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, Assisi, Cittadella 1987, 1061-1193; AA.VV., *Il rinnovamento della vita religiosa*, Firenze, Vallecchi 1987; GUASCO M., *Seminari, clero e congregazioni religiose*, in *La Chiesa del Vaticano II* (a cura di Guasco M., Guerriero E., Traniello F.), Cinisello Balsamo, Paoline 1994, 29-80; AA.VV., *Vita religiosa. Bilancio e prospettive. 25 anni dal Concilio*, Roma, Rogate 1991; AA.VV., *Carismi nella Chiesa per il mondo. La vita consacrata oggi*, a cura dell'Unione Superiori Generali, Cinisello Balsamo, Paoline 1994; AA.VV., *Consacrati per una comunione fraterna*, Roma, Rogate 1995; AUBRY J. - CIARDI F. - BISIGNANO S. - FARINA M. - CABRA P.G. - MAGGIONI B., *Vita consacrata. Un dono del Signore alla sua Chiesa*, Leumann, Elle Di Ci 1993; SECONDIN B., *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo*, Milano, Paoline 1995.

separato da quello del popolo, e in un momento eccezionale, durante l'offerta dell'incenso, Maria è a Nazaret, in una città della Galilea, non in una zona religiosa privilegiata, e l'angelo entra da lei perché il cuore è il luogo privilegiato dell'incontro con Dio e con l'intera umanità e questa presenza salvifica, accolta nella fede e nell'amore, qualifica il tempio.

Gesù, il Messia, l'Unto del Signore, è colui che dimora in due abitazioni: presso il Padre e presso i fratelli; è a totale disposizione del Regno; si dona per salvare l'umanità e l'intera creazione. Egli non fugge dal mondo, ma si immerge in esso con solidarietà. La sua consacrazione non è affatto separazione elitaria, ma prossimità, servizio ai fratelli, e trova la sua espressione più bella nell'incarnazione: Dio mette a parte, elegge Gesù di Nazaret per fare della sua esistenza un'esistenza per tutti, una pro-esistenza. Gesù è consacrato perché la sua vita, anche terrestre, è una vita che si fa possibilità di crescita per ogni uomo, da Adamo fino all'ultimo eletto. La sua vicenda storica ha un valore assoluto e universale, pertanto raggiunge tutti.

2.3. *La memoria di Gesù nella Chiesa*

La Chiesa, quindi il cristiano, è memoria di Gesù; prolunga sulla terra, in modo esplicito e visibile, la storia di Lui. Tale storia non è semplicemente un'occasione della fede, ne è la sorgente, il contenuto, il senso, la pienezza: nella vita di ogni credente si rispecchia la vita di Gesù storico, la sua peculiare appartenenza al Padre e la sua tipica evangelizzazione. La consacrazione immerge nel progetto religioso e apostolico di Gesù, fa partecipare alla sua vicenda, pone sulle sue tracce. Il discepolato cristiano non è una scuola di filosofia, ma una sequela, un andare dietro a Gesù, coinvolti radicalmente nella sua vita di totale dedizione al Padre e di totale dedizione ai fratelli senza mai disgiungere unione mistica e missione.

Nessun cristiano può avere la pretesa di ricalcare tutti i tratti del Salvatore; ciascuno è memoria di un suo particolare aspetto. La Chiesa lo visibilizza attraverso la varietà delle vocazioni. Essa non è una federazione di Stati, è come un organismo nel quale le diverse membra – i vari doni divini, le diverse vocazioni e carismi – contribuiscono alla sanità del corpo. Questa varietà è opera teoantropologica, quindi porta il segno del Dio Trinità e come tale coniuga mirabilmente l'unità nella diversità, riconosce l'uguaglianza senza appiattire e rimuovere le diffe-

renze. Lo Spirito distribuisce i carismi secondo le situazioni e le urgenze storiche, secondo i bisogni profondi dell'umanità, secondo i tratti personali peculiari di quanti si lasciano agire da Lui. La creatura umana risponde all'azione divina nella libertà e nell'amore, consapevole della propria piccolezza e riconoscente per l'infinita misericordia del Signore. Fra i doni di grazia e i doni di natura esiste un rapporto profondo.

È costantemente in agguato però la tentazione di gerarchizzare, livellare, oppure di fare dei compartimenti-stagno tra le vocazioni, i carismi e i doni divini. Il rischio di giudicare secondo schemi verticali e lineari, secondo criteri di prestigio, di privilegio e di superiorità non è del tutto superato. La rivoluzione copernicana non si è ancora tradotta in prassi. A livello cosmologico abbiamo superato la prospettiva antica: nessuno più pensa la terra come una piattaforma; è stata accolta la prospettiva copernicana, ossia la consapevolezza che il mondo è rotondo e che "sopra" e "sotto", "primo" e "ultimo, "est" e "ovest", ecc., sono direzioni relative. Tuttavia, nella vita concreta vige ancora la prassi di gerarchizzare e disporre le persone in fila come su un piano, partendo da cortissimi orizzonti mentali in contrasto con la logica evangelica per la quale l'ultimo è il primo e il primo l'ultimo, il grande è il piccolo e il piccolo è il grande.

Il Concilio Vaticano II ha elaborato e proposto un'ecclesiologia di comunione radicata nell'amore trinitario ed espressa concretamente nella uguaglianza battesimale e nella uni-varietà vocazionale. Persiste però ancora in molti credenti una mentalità ecclesiologica caratterizzata da privilegi e poteri. Forse noi religiose, in quanto donne, vivendo in fedeltà il senso genuino della consacrazione, possiamo mettere in crisi la logica dei prestigi e dei primi posti ed alimentare la comunione nell'obbedienza amorosa all'unico Maestro e Signore.

La professione dei consigli evangelici, espressione della nostra tipica vocazione, non ci mette a parte, ma ci rende più profondamente solidali non solo con gli altri cristiani, ma con tutta l'umanità. Infatti, essi possono divenire uno spazio ecumenico, vie di civiltà e di riqualifica antropologica e, come tali, possono essere praticati al di fuori della vita religiosa tradizionalmente intesa. La peculiarità non va cercata nelle "cose" praticate, ma nei motivi ispiratori, nella gerarchia di valori assunta e nella sintesi evangelica dinamicamente operante in un soggetto.

2.4. *La vita consacrata, singolare memoria di Gesù*

La "vita consacrata", attraverso la pratica dei consigli evangelici, si specifica come la maniera più esplicita di prolungare nella storia quel

genere di vita che Gesù, il Figlio di Dio, venendo nel mondo, ha scelto per sé e che Maria e gli Apostoli hanno condiviso. È la proposta di un umanesimo capace di farsi carico di ogni persona umana vista nella sua integralità.

Anche in questo stile di vita esiste una molteplicità di attuazioni le quali, per essere genuinamente evangeliche, devono convergere nell'unità evitando ogni forma di omologazione, di separazione e soprattutto di litigiosità e di controversia. Nessuno da solo può rappresentare il Cristo totale, lo è la Chiesa nella sua uni-varietà vocazionale e nella sua apertura all'universo.

La comunione non è un'esperienza romantica, è un dono di Dio che interpella ciascuno a riconoscere e valorizzare i propri ed altrui talenti, a gestire responsabilmente i conflitti e le difficoltà, a vincere lo spirito di contrarietà. Ognuno è chiamato a costruire rapporti che generano vita, a tessere reti di solidarietà nella propria famiglia religiosa, tra le varie Congregazioni, nella Chiesa e nel mondo, nella consapevolezza che lo Spirito distribuisce i carismi e che ognuno di noi ha bisogno di essere illuminato e guidato a non confondere il capriccio o l'arbitrio con il dono di Dio. Tutti siamo un dono di Dio e anche un peso che altri portano o devono portare con amore. San Paolo direbbe che siamo membra gli uni degli altri. Quindi ogni dono personale deve essere messo in circolo per il bene di tutti.

Questa uni-varietà della Chiesa e delle forme concrete di assumere i consigli, per essere compresa in modo corretto, necessita di una pertinente riflessione teologica. Mi pare che in questa direzione possa essere di grande vantaggio l'approccio sistemico e quindi il superamento della logica lineare di tipo galileiano.[6] Questa indicazione dovrebbe guidare la formatrice nel suo servizio alle novizie: ella dovrebbe favorire nelle formande il processo di identificazione carismatica, l'appropriazione personale della spiritualità dell'Istituto; dovrebbe incoraggiare, in tal senso, la creatività delle singole aiutandole a coniugare, in prospettiva teologale e solidale, i propri talenti e le proprie risorse.

Esemplifico per rendere più concreto il discorso.

Nella Congregazione religiosa, come nella Chiesa, ciascuno ha il proprio nome, non solo anagrafico ma carismatico, che però converge nella comunione costruita progressivamente da tutti. In quanto Figlia di

[6] Cf FARINA M., *Fede, speranza, carità. Per una "circolarità" dell'atto di fede*, in FISICHELLA R. (a cura), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Roma, Dehoniane 1993, 99-136.

Maria Ausiliatrice, sono chiamata a testimoniare Gesù e quindi il Vangelo in una particolare via tessendo reti di comunicazione con tutti. Condivido con un certo gruppo di credenti, i consacrati, gli elementi che strutturano la vita di consacrazione, eppure assumo tali elementi con una peculiarità: in quanto salesiana condivido la sequela di Cristo con una clarissa, una benedettina, una carmelitana, ecc., ma mi distinguo da loro per la passione educativa illuminata e vivificata dall'ardente amore per Cristo. Con alcuni cristiani, anzi con molte persone, al di là delle appartenenze confessionali, condivido l'attività professionale (la docenza, la ricerca, l'attività educativa, l'interesse e l'impegno per costruire una nuova società), eppure in me vi è qualcosa di peculiare: l'amorevolezza, ossia l'amore tradotto in chiave pedagogica, attinta all'Eucaristia ed esemplata su Maria. Come si può notare, vi sono elementi comuni ed altri tipici, tutti però, se non sono presi in senso ideologico e fondamentalista, favoriscono l'intesa, la convergenza: vi è una circolarità tra le vocazioni, tra i doni di grazia e di natura; per questo è possibile la comunione. Le differenze non separano, ma arricchiscono l'umanità; non vanno concepite in senso gerarchico e discriminatorio, né vanno livellate e omologate; piuttosto va accettata la pari dignità dei diversi.

In teologia si fa ancora fatica a tematizzare l'uni-varietà vocazionale, forse anche perché, mentre il Battesimo e quindi l'uguaglianza battesimale hanno avuto una sufficiente elaborazione, non è avvenuto così per il sacramento della Confermazione che introduce il credente nella maturità della fede e quindi nella possibilità di assumersi responsabilità, di abbracciare la sua tipica vocazione. Se la riflessione sul Battesimo giustifica l'uguaglianza di ogni cristiano, quella sulla Cresima potrebbe giustificare le diversità di progetti di vita che convergono nella comunione.

Io sono chiamata a partecipare al carisma di don Bosco e di madre Mazzarello con il mio nome e cognome, insieme alle altre; sono chiamata a scoprire il mio posto nella storia della salvezza e a gestirlo con responsabilità e solidarietà; devo pertanto far fruttificare concretamente la grazia del Battesimo e della Confermazione attraverso la mia vita religiosa.

3. La castità come mistica sponsale

3.1. *La simbolica nuziale*

Le donne, specie le mistiche, nel dire la propria esperienza di Dio hanno utilizzato ed utilizzano sovente un ordine simbolico che fa riferimento al mondo degli affetti, all'amore. Non percepiscono Dio come il Totalmente Altro, ma come l'interlocutore, ne avvertono la presenza dentro la storia, nell'esperienza, nel vissuto, nel biografico. Per la loro peculiare psicostoria e per la percezione di un più intimo rapporto con il proprio mondo bio-psichico, sono più propense ad esprimersi attraverso un linguaggio che fa riferimento al corpo e ai suoi codici fondamentali, quindi alla sessualità, alla relazionalità collegata alla razionalità, alla comunicazione anche non verbale, ai sentimenti, alla cura della vita, all'intuizione e all'espressività. Non a caso esse sono umiliate o onorate nel loro corpo e nelle sue coordinate fondamentali. Una mia amica, che lavora nel volontariato, mi ha detto che oggi in Italia le povertà femminili più drammatiche sono l'aborto e il divorzio perché lacerano il vissuto delle donne e rendono difficile il loro ricupero. Un'altra amica, conosciuta alcuni anni fa, la quale ha militato nei gruppi femministi del '68 che promuovevano la libertà sessuale, narrandomi la sua esperienza in questa direzione, ha concluso: «Che cosa ho guadagnato?». In tal modo ha implicitamente espresso questo intimo rapporto con il proprio corpo e l'amara delusione di averlo trattato come oggetto.

Probabilmente, anche noi donne consacrate riveliamo questa unità psico-fisica e spirituale nel peculiare modo di percepire ed esprimere la verginità per il Regno: essa, insieme alla sponsalità e alla maternità, diviene simbolo per indicare la realtà della consacrazione. Non a caso questo consiglio evangelico gioca un ruolo fondamentale nel dinamismo spirituale femminile.[7] Nella Chiesa non è mai esistita una consacrazione dei poveri e degli obbedienti, ma solo delle *vergini* (successivamente quella dei vergini), per dire che la verginità per il Regno è una scelta di totalità e radicalità che non ammette delimitazioni, esprime l'intima comunione con Dio in una dedizione a Lui incondizionata che si traduce in un rapporto di reciprocità, paradossalmente, paritario. Gli altri due consigli evangelici implicano un costante discernimento nella gestione dei beni e nell'esercizio della libertà, sono pertanto delimitati dalle circostanze.

In questa prospettiva può essere significativo raccogliere alcune an-

[7] Nella storia della spiritualità ho incontrato sovente questo nesso: le donne, quando hanno percepito la chiamata di Gesù, si sono quasi immediatamente consacrate a Lui con il voto di castità.

notazioni che segnalano come il voto di castità sia segno dell'amore totale ed esclusivo per Dio (come una nuzialità) e, conseguentemente, sia segno del coinvolgimento nel suo disegno salvifico a vantaggio dell'intera umanità (maternità).

La Bosetti rende ragione della centralità della categoria nuziale nel linguaggio religioso, soprattutto femminile. Ella, considerando il tema della consacrazione, ha segnalato alcuni simboli menzionati nella Scrittura tra i quali spicca quello della sposa.[8] La categoria *nuziale* riesprime l'Alleanza con il linguaggio dell'amore, fa un percorso tra i più suggestivi dell'Antico Testamento, è assunta nel Nuovo Testamento in prospettiva cristologico-ecclesiale[9] e trova uno sviluppo singolare nel *celibato/verginità* per il Regno (*Mt* 19,12; *1Cor* 7,25-28).

La Scrittura sottolinea che la consacrazione, essendo una realtà dinamica e polivalente, caratterizzata da un ineffabile rapporto di amore tra Dio e la persona umana, non è definibile, ma semplicemente può essere indicata attraverso una molteplicità di termini, simboli e figure; è una unione con il Signore e una totale appartenenza a Lui, che si traducono in solidarietà con l'universo e in coinvolgimento nella storia della salvezza. Il *Cantico dei Cantici* costituisce uno dei testi più eloquenti al riguardo. Eccelle infatti per la capacità di dire l'esperienza religiosa mediante il linguaggio dell'amore sponsale nel quale sono coinvolte tutte le creature in un quadro primaverile che rivela armonia, fecondità, ricerca insistente dell'amato, che sfida tensioni, conflitti, assenze, silenzi, pericoli. È interessante il ricorrente "io/tu", "mio/tuo" che manifesta un rapporto paritario ove si supera l'asimmetria tra uomo e donna: la donna infatti prende sovente l'iniziativa di questo incontro amoroso superando gli stereotipi e rivelando la misteriosa potenza che attira i due *partners*. Per questa sua capacità espressiva il *Cantico* è tra i testi più meditati e assimilati nell'esperienza religiosa giudaico-cristiana, anzi lungo i secoli ha occupato un posto di privilegio nella vita mistica e monastica; è stato ed è tuttora largamente utilizzato per interpretare l'esperienza delle vergini cristiane fino a strutturarne il rituale di consacrazione.[10]

[8] Cf BOSETTI E., *L'idea di consacrazione nella Bibbia*, in ISTITUTO "CLARETIANUM" (a cura), *L'identità* 47-66.

[9] *Mt* 22,2s; 25,1s; *Gv* 3,28s; *Ef* 5,25-33; *Ap* 19,7; 21,2; *2Cor* 11,2.

[10] Cf RAURELL F., *La lettura del "Cantico dei Cantici" al tempo di Chiara e la "IV Lettera ad Agnese di Praga"*, in COVI D. - DOZZI D., *Chiara. Francescanesimo al femminile*, Roma, Dehoniane 1992, 188-289; ID., *Verso il femminile delle Fonti Francescane*, in *ivi* 11-23; GODET J.F., *Chiara e la vita femminile. Simboli di donna nei suoi*

La teologia, riferendosi alla categoria nuziale, vuole sottolineare che l'alleanza d'amore con Dio non è un mito, una fantasia, un romanticismo, ma una ineffabile ed imprevedibile realtà resa possibile dalla infinita misericordia del Signore. Egli, infatti, sposa la nostra vita, cioè vuole coniugare la sua vita con la nostra trasformandola in spazio in cui continua a rivelare in modo efficace il suo amore per il mondo. La beata Elisabetta della Trinità pregava sovente lo Spirito perché prolungasse nella sua piccola vita il mistero dell'incarnazione del Verbo.

3.2. *Esigenze evangeliche ed aspirazioni femminili oggi*

Vorrei ora offrire qualche annotazione sulla castità/nuzialità accogliendo alcune delle istanze più significative del femminismo contemporaneo.

Ho sentito affermare da una studiosa contemporanea – Giuliana Martirani – che *la castità è la trasparenza della mente*. Forse potremmo ripensare questa indicazione mettendola in rapporto con la constatazione di alcune studiose che riflettono sui miti antichi. Esse mettono in evidenza che Ulisse si salva con la ragione e Penelope con l'astuzia e l'inganno; la donna sarebbe quindi più propensa a collocarsi nella storia ri-vedendo le sue posizioni, tatticamente, cercando le vie più praticabili per uscire dalle difficoltà (forse non è privo di significato il fatto che don Bosco con i salesiani insista sull'obbedienza, mentre madre Mazzarello sulla sincerità). In questa prospettiva mi piacerebbe invitare a riflettere sulla castità come una vita nella trasparenza della verità. Del resto non si può pensare ad una vita di castità senza la sincera accoglienza di Dio e della sua volontà: la vergine ama il Signore con il cuore indiviso, integro, puro.

Oggi le donne stanno maturando una coscienza di sé che evidenzia l'urgenza di organizzare tutta la vita secondo un ideale, di gerarchizzare i bisogni a partire da quelli superiori e spirituali. Comprendono che le loro energie, le loro necessità e i loro desideri non possono essere allineati come equivalenti, devono piuttosto essere orientati secondo il progetto di vita, quindi in fedeltà al proprio profilo vocazionale e professionale, per il bene della società.

In questo cammino capiscono che non possono separare la corporei-

scritti, in *ivi* 143-168; SCHLOSSER M., *Madre-sorella-sposa nella spiritualità di santa Chiara*, in *ivi* 169-187; MILITELLO C., *Chiara e il "femminile"* in *ivi* 67-104.

tà, la sessualità e la maternità; a livello sessuale distinguono, senza separarli, gli aspetti bio-fisiologici da quelli medici e da quelli psicologici di tipo sentimentale. Sempre più sottolineano che solo l'apertura alla trascendenza, quindi la dimensione religiosa, può dare senso e unità alla vita umana, in particolare alla sessualità. Al di là delle appartenenze confessionali, le donne più consapevoli annotano che la sessualità umana, lungo i secoli e nei vari contesti socio-culturali, non è stata mai concepita come una semplice opportunità biologica, ma è stata vista come il campo privilegiato dell'esperienza religiosa, come una possibilità di trascendenza e di spiritualità della persona.[11] Tale trascendenza non è una ingenua proiezione di un desiderio non soddisfatto, ma allarga gli orizzonti della vita umana, spinge ad andare oltre l'immediato e oltre se stessi; è un de-limitare per crescere; è la creatività con cui si inalveano le risorse più interiori della creatura umana verso un rapporto geniale con gli uomini e con le donne, prese nella loro specificità personale e non soltanto biologica. È un cammino di maturità perché mette in crisi il narcisismo e l'egocentrismo, il desiderio infantile di far ruotare il mondo intorno a sé; oltrepassa l'adolescenzialismo che brucia le risorse in rapporti inconsistenti fino alla strumentalizzazione dell'altro. Fa maturare non solo nel rapporto duale uomo-donna, ma, poiché la mascolinità e la femminilità sono un modo di porsi di fronte all'universo, apre all'ecologia, alla ricerca della pace, della bellezza e dell'armonia. La castità qualifica l'amore de-centrando il soggetto per aprirlo all'altro nell'oblatività; ne evidenzia l'aspetto estatico nella dedizione all'altro, nell'ammirazione entusiasta di lui, nella benedizione che porta a ritrovare nell'altro tutte le proprie aspirazioni. La sessualità quindi non è chiusura in una vita a due che rischia di morire di asfissia, ma apertura e possibilità di comunione con tutti a partire dal Trascendente.

Questo amore si concretizza nella ferialità; conosce la noia e il travaglio; così la castità è l'arte della fedeltà nel quotidiano, del costruire a lungo nella pazienza e nella speranza. L'amore nasce dalla castità perché è segno che la sessualità non è intesa come destino fatale, ma come possibilità di scegliere; la scelta non è arbitrio, ma decisione a realizzare la vita come vocazione. Per giungere a queste consapevolez-

[11] Gli studi sottolineano la dimensione religiosa della sessualità evidenziando il valore positivo del tabù: esso ne custodisce e difende la dignità e grandezza proclamandola zona "riservata", "sacra", non sottoponibile a banalizzazioni e violenze.

ze è però necessaria una intelligente e saggia azione educativa.[12]

Il laicismo e l'individualismo riducono la sessualità a godimento, quindi restringono gli àmbiti dell'esperienza umana, li immiseriscono e banalizzano. Le donne più consapevoli non vogliono cedere a queste degenerazioni, non riducono la sessualità alla funzione bio-psicologica della maternità, né considerano questa come una fatalità, un destino e, quindi, come impedimento alla propria realizzazione vocazionale e professionale. Riconoscono e gerarchizzano le molteplici dimensioni della sessualità umana; valorizzano la maternità come peculiare risorsa femminile che non raramente suscita la gelosia e la rivalità maschile. In questa direzione giudicano l'aborto come una politica maschile sul corpo femminile. Queste donne vogliono coniugare la scelta responsabile della maternità con l'impegno nel pubblico. Con la loro presenza nel mondo del lavoro stanno mettendo in crisi i ritmi lavorativi progettati dalla società industriale e stanno spingendo a ripensare il lavoro in modo che si possano conciliare diverse dimensioni dell'esistenza, in particolare la vita in famiglia, la propria coltivazione spirituale e professionale, il lavoro. In questo contesto hanno elaborato delle acute riflessioni sul tempo, quindi sul lavoro, distinguendo il lavoro di produzione da quello di ri-produzione. Il primo sarebbe tipico della società tecnico-industriale che vuole dominare la natura violandone le leggi (si pensi alle problematiche ecologiche e alla constatazione che le risorse della terra non sono infinite). La donna, proprio per la maternità, mette sotto giudizio questa organizzazione del tempo e questo tipo di lavoro, perché nel suo corpo vive una diversa qualità del tempo, quello espresso nel lavoro di riproduzione. Ella, attestando un ritmo diverso nel ciclo del suo corpo e nell'esperienza materna, richiama l'umanità intera al rispetto della natura e dei suoi ritmi di riproduzione. Alcuni studi instaurano un interessante rapporto tra madre, natura e donna; tra la semina, il lento processo del seme fino alla mietitura e il concepimento del figlio, la sua gestazione e il parto.

Su questa analogia tra "madre terra" e "madre donna" sta maturando una spiritualità femminile bellissima. In particolare, attraverso il lavoro di riproduzione le donne avanzano una critica propositiva alla presunzione e prevaricazione presenti non rare volte nel lavoro di produzione, senza demonizzare la tecnica. Le donne vogliono inserire nel tessuto

[12] Don Bosco e madre Mazzarello nella loro missione educativa hanno puntato su questa dimensione, consapevoli che per un/una giovane giungere a gestire le proprie energie sessuali è fondamentale per la propria crescita umana.

sociale la logica del seme, quindi della pazienza, della speranza, della cura della vita, dell'accoglienza, finalizzando anche il lavoro produttivo alla crescita dell'umanità. Spingono così a valorizzare il lavoro di cura come una maternità allargata, una maternità sociale o simbolica, praticabile anche da chi non ha generato fisicamente. Lottano contro la pornografia per eliminare la terribile prostituzione della mente, ossia la falsità e la complicità; avanzano così l'istanza etica in tutte le dimensioni della convivenza umana, comprese le istituzioni; lavorano pure per l'"ecologia", per quella pulizia del creato che è la ricostruzione dell'armonia nell'universo denunciando ogni attività, pensiero, organizzazione che frantuma l'esperienza sessuale assolutizzando l'elemento genitale e riducendo il corpo a oggetto di godimento.

Personalmente sto studiando dei nessi tra castità ed ecologia. Se la prevaricazione dell'uomo sulla natura provoca l'inquinamento con gravi conseguenze per la vita sul pianeta, quali gravi inquinamenti possono provocare l'abuso della sessualità e la violenza esercitata sul proprio corpo e su quello altrui?

3.3. *La castità per il Regno*

La scelta della castità per il Regno può essere raccordata con le istanze emergenti dal femminismo perché è prima di tutto e soprattutto una vita alla sequela di Gesù, il Rivelatore della vera identità e dignità umane. Egli ha scelto di vivere da celibe; ha proclamato con la sua esistenza il primato assoluto del Regno di fronte al quale tutti i beni creati risultano penultimi. Ha relativizzato la famiglia fondata sui vincoli della carne e del sangue ed ha costituito una nuova famiglia fondata sulla fede nella sua persona, sulla passione per il Regno (*Lc* 9,59-62; 14,26; 18,29; *Mt* 8,21s; 10,37s). Con la sua esistenza celibataria ha ri-centrato, non ha svalorizzato e tanto meno banalizzato, il dinamismo affettivo della persona umana.

Gesù ha dato vita alla famiglia di Dio. Nella sua proposta «si staglia il nuovo progetto di rapporti familiari [...]. Il pieno coinvolgimento anche affettivo nel dinamismo spirituale, innescato dal regno di Dio, crea una nuova rete di rapporti tra le persone. Gesù in prima persona ha sperimentato la forza sconvolgente del regno di Dio che si è fatto vicino. La sua vita familiare, come la sua vita affettiva, ha trovato un nuovo centro gravitazionale. L'impulso di libertà che ne è derivato si è trasmesso anche agli uomini e alle donne che sono venuti a contatto con

Gesù. I vincoli e i ruoli familiari non possono più sequestrare la persona all'interno del gruppo parentale dal giorno in cui è stato scoperto un vincolo più profondo tra le persone. All'origine di questo processo, che purifica e trasforma i legami tra i parenti, sta l'esperienza spirituale di Gesù, che si riconosce davanti a Dio in modo unico "figlio" e tra gli uomini "fratello"».[13]

Chi segue Gesù non dice "no" alla vita, ma scopre la fonte di una felicità che, senza banalizzarla, oltrepassa la pura dimensione umana in un orizzonte più ampio (*Mt* 19,27-29 e paral.; 13,44-46). Sono illuminanti le parole di Lui nella disputa sul divorzio e sulla legge del levirato perché evidenziano il raccordo esistente tra le due vie vocazionali – il matrimonio e la verginità – ed esplicitano il motivo evangelico del celibato e quindi della verginità (*Mt* 19,3-12; 22,23-33; *Lc* 14,2s; 18,29s). Gesù riporta alle origini della creazione e segnala, nell'unione dell'uomo e della donna secondo il progetto divino, la genuina direzione dell'amore che non discrimina né soggioga, ma rispetta, accoglie, perdona, genera vita. Il dinamismo dell'amore trova la sua attuazione profetica nel non sposarsi a motivo del Regno, per annunciare il Dio dei viventi anticipando nell'esistenza terrestre, non in contrapposizione ad essa, la condizione celeste.[14]

La castità consacrata non si pratica rimuovendo l'esperienza umana: essa si radica nell'*ethos dell'amore* e si attua grazie all'amore di Dio riversato nei nostri cuori dallo Spirito, quell'amore visibilizzato nella storia di Gesù del quale l'Eucaristia è memoriale permanente.

Come il femminismo coniuga sessualità/amore e maternità/cura del-

[13] FABRIS R., *La spiritualità di Gesù*, in ID. (a cura), *La spiritualità del Nuovo Testamento*, Roma, Borla 1985, 113. Cf anche BOISVERT L., *Il celibato religioso*, Cinisello Balsamo, Paoline 1992; CANTALAMESSA R., *Verginità*, Milano, Ancora 1988; LEGRAND L., *La dottrina biblica della verginità*, Torino, Borla 1965; SISSA G., *La verginità in Grecia*, Bari, Laterza 1992; TETTAMANZI D., *La verginità profezia del mondo futuro*, Milano, Ancora 1979; TOSETTI G., *Vergini consacrate nel mondo*, Bologna, Dehoniane 1990; ROCCHETTA C., *Per una teologia della corporeità*, Roma, Ed. Camilliane 1990; SPINSANTI S., *Il corpo nella cultura contemporanea*, Brescia, Queriniana 1983; SOVERNIGO G., *Vivere la carità. Maturazione relazionale e vita spirituale*, Bologna, Dehoniane 1992.

[14] Sul rapporto tra verginità e matrimonio cf AA.VV., *Il celibato e il matrimonio per il Regno*, Milano, Ancora 1977; SICARI A., *Matrimonio e verginità nella Rivelazione. L'uomo di fronte alla "Gelosia di Dio"*, Milano, Jaca Book 1992; FARINA M., *Maternità/Verginità: la logica dell'Alleanza*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 27 (1989) 313-337; ID., *Dalla maternità-destino alla maternità simbolo di amore*, in *Theotokos* 2 (1994) 107-136.

la vita, così la castità consacrata riqualifica la sessualità e l'amore nel vasto campo di lavoro a servizio dell'umanità.[15] La castità per il Regno quindi non è ripiegamento, ma dilatazione del cuore per renderlo capace di amare con la misura di Dio: in tal modo testimonia e annuncia il Vangelo. Castità e maternità contribuiscono così, ciascuna a suo modo, alla trasformazione della cultura costruendo la civiltà dell'amore e quindi della vita. La società di oggi ha bisogno di questa profezia.

Con la castità evangelica noi possiamo riqualificare insieme alle altre donne la sessualità gerarchizzando e organizzando le energie biopsichiche secondo prospettive teologali e solidali. Con loro vogliamo oltrepassare la pura denuncia dell'erotismo che avvilisce la dignità umana per divenire profezia di un'esistenza che ri-centra tutte le risorse fisiche, psichiche, spirituali e religiose secondo il progetto vocazionale nella comunione sottolineandone le peculiarità non in senso concorrenziale e polemico.

Vorrei esemplificare con due esperienze questa possibile condivisione.

Da studente, ogni anno facevo il viaggio di notte da Milano a Buonalbergo per salutare i miei genitori. Una notte un giovane si pose di fronte a me e incominciò a fissarmi. Ad un certo punto mi disse: «Suora, ti posso fare una domanda?»; «Sì», risposi. Ed egli: «Che cosa pensi quando vedi un ragazzo?». Subito ribattei: «Sei fidanzato? Ami molto la tua ragazza?». «Sì», rispose. Allora, aggiunsi: «Che cosa pensi quando vedi una ragazza?». Egli, pronto, dichiarò «Niente». «Ebbene, nemmeno io penso a niente», conclusi. Il giovane capì molto bene il senso di una scelta che relativizza tutte le altre.

Qualche anno fa una femminista mi confidò che non poteva credere alla mia piena realizzazione di donna a motivo del mio voto di castità. Le chiesi se il suo amore per i figli, gli amici, per me, fosse legato all'esercizio fisico della sessualità. Osservò: «Allora la tua vita esige una grande capacità di trascendenza». Forse sì, ma questa capacità non è affatto legata ad un esercizio ascetico, o a meriti particolari: è un dono di Dio che si radica nella nostra struttura di sua immagine.

Nella consacrazione religiosa si esprime, come anticipo nel tempo, la vita eterna ove non ci si sposa, né ci si marita, ma si è come angeli di Dio.

[15] Tale servizio non abbraccia semplicemente il soccorso alle povertà materiali; include quelle psicologiche, spirituali, religiose, come segnala il settenario delle opere di misericordia spirituali e materiali.

3.4. *Qualche annotazione carismatica*

Offro qualche appunto come un avvio alla ricomprensione della castità secondo il carisma delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Al riguardo, le *Costituzioni* dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice e le *Lettere* di S. Maria Mazzarello costituiscono una sicura guida al femminile.[16]

Le *Costituzioni*, all'art. 12, ricordano che la castità è un *dono* divino, da accogliere con *gioia* e *gratitudine*, e si traduce nell'offerta di tutte le nostre forze di amore; è porsi alla sequela di Cristo «con *cuore indiviso*, aperte all'amore di Dio e dei fratelli e pienamente disponibili alla missione dell'Istituto»;[17] è *sponsalità* feconda. L'opera educativa esige che la castità per il Regno sia praticata in modo eminente per rivelare l'amore di Dio e favorire la genuina maturità umana e cristiana delle giovani. Si esprime «nell'*amorevolezza* salesiana che ci consente di essere trasparenza dell'amore di Dio e riflesso della bontà materna di Maria. Saremo così capaci di accogliere le *giovani* con quell'affetto forte e sincero, che dà loro la gioia di sentirsi amate personalmente e le aiuta a maturare nell'*amore oblativo*, in una *purezza irradiante e liberatrice*».[18]

Madre Mazzarello nelle sue *Lettere*[19] ci invita a percorrere questa strada esortandoci ad amare il Signore con tutto il cuore, a conservare il cuore integro per Lui, a non dividerlo con nessuno, ad operare per Lui solo con purezza di intenzione, senza secondi fini.[20] Il cuore, infatti, è come un giardino da curare per impedire che vi crescano le cattive erbe[21] e per liberarlo da qualunque atteggiamento accaparrativo in mo-

[16] Le *Costituzioni* sono state elaborate in un periodo in cui non era ancora instaurato un propositivo raccordo tra femminismo e vita religiosa, eppure contengono numerosi elementi ed istanze emergenti dall'attuale autocoscienza femminile. Per qualche indicazione al femminile cf FARINA M., *I consigli evangelici annuncio del nome trascendente dell'amore*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 31 (1993) 203-239; ID., *Il simbolo sponsale nella vita consacrata*, in AA.VV., L*e donne dicono Dio. Quale Dio dicono le donne? E Dio dice le donne?*, Milano, Paoline 1995, 211-228.

[17] *Costituzioni* 13-14.

[18] *Ivi* 14.

[19] Cito da POSADA M.E. - COSTA A. - CAVAGLIÀ P., *La sapienza della vita. Lettere di Maria Domenica Mazzarello*, Torino, SEI 1994.

[20] Cf *ivi* 25,5; 29,3; 48,11; 49,6.

[21] Cf *ivi* 27,9.14; 50,2.

do che si conservi tutto per il Signore.[22] Esso è il santuario in cui la persona incontra Dio e si decide per Lui. L'integrità del cuore indica la dedizione esclusiva e totale a Dio; è come una *nuzialità* che riempie la vita di gioia: «Felici noi se saremo state vere suore, Gesù ci riceverà come uno sposo riceve la sua sposa».[23]

La castità è un tratto qualificante l'interiorità educativa, ossia quel cammino nell'amore che unifica la persona e si traduce in prospettiva pedagogica. Gli *Atti del Capitolo Generale XIX* invitano a percorrere questa via, a maturare cioè nella capacità di essere donne profonde, tutte di Dio e per questo tutte del prossimo.[24] Non si può ardere dello zelo del *Da mihi animas* senza una intensa vita di amore per il Signore e, reciprocamente, più si è zelanti nell'apostolato più si ha una più profonda interiorità.

Ma che cosa significa amare? Ancor più radicalmente: che cosa significa amare Dio e vivere nella comunione con Lui? È possibile e a quali condizioni amarLo e amarLo in quanto Figlie di Maria Ausiliatrice, ossia come donne apostoliche, impegnate a tempo pieno per il servizio alla gioventù?

Non si può rispondere a tali quesiti con frasi scontate; bisogna andare al vissuto, al proprio cammino vocazionale e scorgere l'ineffabile dialogo teoantropologico; bisogna disporsi, nella gratitudine e nell'umiltà, all'incontro con Dio che, nel concreto, guida nelle vie della sua misericordia. Procedendo su questa strada, si comprende progressivamente l'amore, non solo l'amore di Dio e per Dio, ma anche l'amore fraterno. In tale via Dio stesso ci educa, ci ammaestra, ci purifica, ci libera, ci dona il suo Spirito di amore. Basta essere discepole docili.

Potremmo evocare, per esemplificare, la figura di madre Mazzarello e confrontarci con lei. Ella che, in una delle prime comunioni, fa il voto di castità, inizia un itinerario di amore che la conduce a vivere costantemente alla presenza del Signore nel duro lavoro dei campi, nella cura della famiglia, nell'assistenza ai parenti ammalati, nell'attività apostolica, ecc.; attua un dialogo di confidente amicizia con Dio senza pause, sino all'estasi eucaristica testimoniata dalla finestrella della Valponasca e dalle corse mattutine che la portano dalla campagna al paese per la santa Messa. È molto interessante confrontare questa giovane ardente

[22] Cf *ivi* 35,3.
[23] Cf *ivi* 25,4; 26,6; 34,2; 40,3; 45,2.
[24] Cf Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, *Atti del Capitolo Generale XIX*, Roma 1991, 32-56.

con la donna del *Cantico dei Cantici* che, di notte, va in cerca dell'Amato. In questa direzione vorrei individuare l'interiorità educativa, l'amorevolezza e quindi la nostra castità per il Regno.

Mi sembra che la strada più bella per crescere nella castità sia il dire, non solo a parole, ma con tutte noi stesse, che il Signore è il centro della nostra vita, che la nostra mente, il nostro cuore, le nostre forze fisiche, i nostri talenti, tutto è suo, disponibile a divenire strumento del suo Regno. Madre Mazzarello esorta: «Fatevi coraggio, mie buone suore, Gesù deve essere tutta la vostra forza, con Gesù i pesi diventeranno leggeri, le fatiche soavi, le spine si convertiranno in dolcezze... Ma dovete vincere voi stesse, se no tutto diventa insoffribile e le malignità, come pustole, risorgeranno nel nostro cuore».[25]

Siamo interpellate quindi a lavorare sempre in modo che Dio sia al centro della vita e a far sì che mai questa abbia un altro obiettivo. Egli allora prenderà progressivamente dimora nella nostra mente, nel nostro cuore, nella nostra attività.

È così bello sperimentare che quanto facciamo, progettiamo, doniamo può essere abitato dal desiderio di essere totalmente di Cristo. È la castità come trasparenza, sincerità di vita, tenerezza, nuzialità feconda che oltrepassa ogni complicità e astuzia. È Dio che, pedagogicamente, ci conduce su questa via alimentando il desiderio e la nostalgia di Lui.

La vita animata dall'amore è veramente beata, è al colmo dell'allegria. «La tristezza [poi] è madre della tiepidezza».[26] L'ottimismo entusiasma e dà le ali per superare le difficoltà, favorisce la castità perché promuove nella persona l'unificazione delle forze bio-psichiche e spirituali nella dedizione a Dio. La tristezza fiacca lo spirito, disperde le sue energie, indebolisce psicologicamente e spiritualmente nella lotta per il bene.

La pedagogia salesiana dà una singolare importanza alla gioia, la quale è come una luce che rischiara e rende agevole la crescita nella identità personale. Non a caso don Bosco inizia le meditazioni proposte ne *Il giovane provveduto*, il libro di preghiera in uso all'Oratorio, con la domanda: «Vuoi essere contento?». Nella *Vita di Michele Magone* ne offre un trattatello evidenziando che "lo stare bene" all'Oratorio perché si può giocare, correre, saltare è solo il punto di partenza per camminare nella gioia cristiana che si identifica con la vita di grazia, con la co-

25 *Lettera* 22,21.
26 *Ivi* 27,11; 31,1; cf 47,12.

munione con Dio e con la passione apostolica.

La gioia e l'allegria percorrono, come un filo rosso, tutte le *Lettere* di madre Mazzarello; si può dire che sono il patrimonio o l'eredità spirituale che ella ci ha lasciato. Queste dimensioni dello spirito umano hanno pure una concretizzazione spaziale: il cortile, la scuola, la chiesa.

Nelle case salesiane il cortile è collocato vicino alla chiesa: i/le ragazzi/e hanno bisogno di correre, giocare, sprigionare le loro energie, far esplodere il dinamismo della vita; ma le loro forze bio-psichiche si unificano attraverso l'esperienza sacramentale, in particolare l'Eucaristia, la quale fa maturare il senso della vita come vocazione. In tal modo si favorisce nei giovani la castità perché non vengono soppresse le loro energie affettive, ma esse si espandono nel lavoro, nella preghiera e nell'allegria. Quest'ultima è la porta di accesso, la via e la meta della santità giovanile.

Penso che la gioia è un potenziale esplosivo anche per la nostra esperienza mistica e missionaria. Non irradiano la castità coloro che portano sempre sul volto il segnale di "divieto di accesso".[27]

Esiste un reciproco rapporto tra castità e vita comune; le *Costituzioni* lo sottolineano all'art. 15.

La storia documenta pure un connubio significativo tra castità e arte, tra castità e bellezza. In Italia, ad esempio, gran parte delle opere artistiche sono di natura religiosa, molte sono conservate nei monasteri, nei conventi e nelle Chiese. I grandi artisti sono stati e sono, generalmente, uomini di un'altissima profondità religiosa: dalla donazione a Dio hanno attinto e possono attingere progetti geniali poiché l'autentica dedizione a Dio apre il cuore all'universo e alle sue bellezze.

La castità è e deve diventare la profezia di una civiltà nuova in questa transizione culturale, proprio per la sua capacità di unificare le forze nel Trascendente e nella solidarietà umana.

In dialogo con le altre donne vogliamo tradurla in una vita di gioia, di fiducia, di speranza, nell'esultanza del Magnificat con Maria, la Donna Nuova e la Madre della Nuova Umanità. In questa prospettiva dovremmo essere donne dal cuore grande come l'arena del mare, disponibili a comprendere la tragedia e la sofferenza altrui, in una mater-

[27] Alcune annotazioni al riguardo sono state offerte nella mia riflessione *Dall'icona del Pastore alla spiritualità del Magnificat. Linee di una spiritualità educativa*, in CAVAGLIÀ P. - DEL CORE P., *Un progetto di vita per l'educazione della donna*, Roma, LAS 1994, 79-108.

nità capace di accogliere la misericordia del Signore per donarla a tutto il mondo, per divenire sempre più rivelazione della tenerezza di Dio.

4. La povertà come mistica e servizio

Come abbiamo già accennato, nella Chiesa non esiste consacrazione dei poveri perché la scelta di povertà comporta sempre un discernimento e una ricomprensione del modo di gestire i beni; è de-limitata dalle circostanze e condizionata dal contesto socio-economico, socio-culturale e socio-religioso senza, per questo, svuotare la radicalità evangelica. Nessuno può vivere senza utilizzare in una certa misura i beni materiali. Infatti, la scelta evangelica della disappropriazione delle ricchezze comporta la loro utilizzazione secondo il carisma.

4.1. *Alcune coordinate fondamentali della povertà evangelica*

Per la ri-comprensione della scelta di povertà e del servizio ai poveri possiamo disporre di alcune coordinate fondamentali che emergono dalla storia della Chiesa. In primo luogo esiste un rapporto tra poveri volontari e poveri di fatto: sono coinvolti nel medesimo destino di onore e disonore; ad esempio, nell'epoca di san Francesco il povero di fatto è onorato per il fascino che ispira il "Poverello di Assisi", mentre a partire dal secolo XIV, soprattutto tra il XVI e il XVII, anche i poveri volontari suscitano sospetto, sia per le eresie pauperistiche, sia per il presunto o reale rapporto tra criminalità e povertà, sia per l'emergere di aspirazioni umanistiche che vedono in questa condizione un oscuramento della dignità umana. In secondo luogo, i movimenti di povertà emergono nella storia ad ondate, come un richiamo all'ordine evangelico per tutta la Chiesa; le iniziative di soccorso ai bisognosi invece attraversano la storia del cristianesimo senza intervalli, pur modificandosi nelle concretizzazioni. In terzo luogo, nella coscienza del credente si fa sempre più consapevole il principio di dover servire i poveri rendendoli protagonisti del loro futuro, non dipendenti; infatti, in quanto figli di Dio, sono fratelli da soccorrere. Ancora, i poveri volontari sono coloro che intuiscono con più immediatezza e profondità i bisogni dei poveri di fatto e cercano di rispondervi tenendo presente l'autocomprensione antropologica del bisognoso; con la loro scelta di povertà comprendono che l'aiuto non può limitarsi ai beni materiali, ma deve includere il dono di sé sull'esempio di Gesù di Nazaret.

Lungo i secoli, in particolare con san Francesco, emerge la consapevolezza che il soccorso non può essere offerto come una *elargitio*, ossia con un atteggiamento di superiorità, ma come una *conversatio*, ossia instaurando una familiarità, "stando in mezzo", condividendo la sorte degli indigenti. Il servizio di carità, poi, non può limitarsi ad alcune carenze, va esteso a tutti i bisogni: è il senso del settenario delle opere di misericordia corporali e spirituali elaborato nel Medio Evo.[28] La carità non verrà mai meno: il povero volontario si fa carico dell'altrui necessità non "per esportazione all'estero", ossia come qualcosa che non lo tocca direttamente, ma con il pieno coinvolgimento di tutto se stesso, mettendosi nella pelle dei poveri, impoverendosi.

4.2. *La povertà oggi*

Chi sono oggi i poveri? Che cos'è la povertà? Quali reazioni suscitano i poveri, nella nostra società, in noi?

Più che dare una risposta a questi interrogativi, vorrei invitare a meditare su un testo di Dostoevskij: «Ricordo che una volta, per strada, vidi una bambina di non più di sei anni, tutta stracciata, lurida, scalza, e che era stata picchiata: il corpo che si intravedeva tra gli stracci era coperto di lividi. Andava come dimentica di sé, senza affrettarsi in alcun luogo, e sa Dio per quale motivo gironzolasse tra quella folla: forse aveva fame. Nessuno le prestava attenzione. Ma quello che sopra ogni altra cosa mi colpì fu che camminasse con una tale aria di dolore, con una tale irrimediabile disperazione sul volto, che il vedere questa creaturina che già portava su di sé tanta maledizione e disperazione era persino in qualche modo innaturale e tremendamente doloroso. Continuava a fare oscillare la testa arruffata da una parte all'altra, come se stesse discutendo di chissà cosa, allargava le braccine, gesticolando, e poi improvvisamente intrecciava le mani e le premeva sul petto nudo. Tornai indietro e le allungai un mezzo scellino. Ella afferrò la monetina d'argento e mi guardò negli occhi in modo selvaggio con stupore timoroso, e all'improvviso si gettò in avanti correndo con tutte le forze, te-

[28] Non potendo svolgere il discorso in modo analitico, rimando ai miei due volumi: *Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La fondazione biblica di un tema conciliare*, Roma, LAS 1986; *Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La memoria della Chiesa*, Roma, LAS 1988.

mendo che le riprendessi i denari».[29]

In questa bambina possiamo scorgere tanti volti, quello di tante persone care, di tante sorelle e fratelli. Dietro la povertà nelle sue più svariate forme si nasconde la persona umana alla ricerca della propria identità. Potremmo collocare pure noi con le nostre pretese e attese, con le nostre domande e desideri, con le nostre meschinità e grettezze, ma anche con la generosità e umiltà, con la solidarietà e carità.

Il problema dei poveri oggi si pone certo in termini nuovi, perché abbiamo la consapevolezza che anche l'abbondanza di mezzi genera povertà e che la società dei consumi crea forme di indigenza ancora più disumanizzanti di quella economica. L'attuale crisi socio-economica internazionale moltiplica il numero dei bisognosi e precari anche nel cosiddetto "primo mondo" e la società con le sue istituzioni non raramente reagisce in modo contraddittorio rimuovendo il problema, nascondendo o nascondendosi la gravità della situazione in cui vivono tanti fratelli e sorelle.

Soprattutto nella società attuale, la povertà oltrepassa la carenza di denaro e si presenta come una condizione personale e collettiva molto più complessa, generata dal convergere di molteplici fattori. Vi è infatti una indigenza manifesta e sommersa, urbana e rurale, delle organizzazioni sociali e del contesto socio-economico, di cultura e di professionalità, di senso della vita e di spiritualità, ecc.

La società industrializzata in crisi, mentre genera nuove espressioni di indigenza anche materiali, presenta pure degli aspetti paradossali che interpellano a ripensare sia la povertà volontaria sia il servizio ai bisognosi.

Oggi la povertà non è sempre mancanza di mezzi, ma di conoscenze e di saperi. Dare i mezzi senza offrire le corrispettive conoscenze significa rendere i poveri ancora più poveri e dipendenti, incapaci di costruire il proprio futuro. Si pensi all'esportazione di alcuni prodotti di informatica che, se non accompagnati dalla comunicazione dei rispettivi saperi, alimentano la povertà perché rendono i bisognosi ancora più indigenti. Coloro che appartengono alla classe media, professionisti e laureati, possono cadere in povertà se non riescono a riqualificare i loro titoli secondo le nuove conoscenze e tecnologie. La vera ricchezza è quindi il sapere e un certo tipo di sapere che include le nuove tecnologie e i nuovi linguaggi.

[29] DOSTOEVSKIJ F.M., *Note invernali su impressioni estive*, tr. it. di S. DRINA, Roma, ed. Riuniti 1980, 60.

Un altro aspetto paradossale della povertà odierna si riscontra nel mondo del lavoro per la crescente disoccupazione e per il moltiplicarsi di nevrosi tra quanti sono super-occupati. L'organizzazione della società industriale e i suoi ritmi produttivi sono in crisi. È urgente umanizzare il lavoro riqualificando professionalmente e spiritualmente i soggetti, riequilibrando l'attività rimunerata e quella di cura, raccordando esigenze personali, familiari, professionali e socio-politiche.

La crisi del capitalismo è un'altra dimensione paradossale della povertà: è sempre più condivisa la coscienza dell'interdipendenza. Matura la consapevolezza che incrementa la propria economia chi coltiva atteggiamenti cooperativi e partecipativi; apre spazi nuovi di mercato ai propri prodotti chi sa stabilire relazioni e supera comportamenti litigiosi e aggressivi: non fa i propri interessi chi pensa solo a se stesso e ai propri beni.

Le donne stanno operando propositivamente per la trasformazione delle strategie economiche e dei modelli di sviluppo, a partire dalle esigenze della solidarietà. Esse avanzano l'istanza di introdurre la logica della micro-economia nella macro-economia, sottolineano cioè l'urgenza di gestire le ricchezze a partire dal più debole, come accade nella famiglia nella quale si selezionano le spese a partire da chi ha più bisogno. Invitano a verificare criticamente la mentalità tecnologica e propongono un più corretto rapporto con la natura; auspicano pure una giusta valorizzazione e organizzazione delle risorse umane, femminili e maschili, oltrepassando la mentalità liberal-borghese. Spingono le istituzioni e i datori di lavoro a rivedere i tempi lavorativi perché siano più rispettosi delle esigenze della persona considerata nella sua integralità. Una donna che occupa un posto di grande responsabilità nell'ambito economico, in un ritiro spirituale, ha affermato: «Dio mette in crisi le nostre regole di gioco e spinge a riqualificare eticamente anche il mondo economico». Un'economia senza valori etici è destinata a crollare, un'economia autoreferente è destinata a fallire.

Le donne operano nel campo dell'ecologia con una peculiare attenzione allo sviluppo dei popoli e dei gruppi umani più svantaggiati evidenziando che non si può costruire la pace e l'uguaglianza senza la condivisione delle risorse anche materiali. Contemporaneamente avanzano una forte domanda di spiritualità lasciando intendere che l'umanità ha una povertà molto più profonda di quella materiale: essa non vive di solo pane. Al convegno su *La democrazia. Utopia o realtà?* che si è tenuto a Roma alcuni anni fa, ho fatto un intervento in cui ho

sottolineato il volto materiale e spirituale della povertà.[30] Ho annotato che i grandi apostoli dei poveri non si sono mai chiesti chi e dove siano i poveri; si sono invece rimboccate le maniche e hanno lavorato per loro. Li hanno serviti come persone favorendone la crescita nella dignità umana. Chi si ferma solo ai bisogni materiali non fa differenza fra un animale sazio e un uomo sazio, quindi umilia la persona. Pertanto, nell'organizzare le risposte alla povertà, bisogna partire da un progetto di vita che abbia al centro i bisogni umani più profondi. Allora l'indigenza di cultura, di moralità, di trascendenza emergeranno come carenze più gravi e deleterie di quelle puramente economiche.

Le scienze antropologiche sottolineano che il de-limitare le proprie esigenze, quindi la povertà volontaria, è una via concreta ed efficace di crescita umana e di pulizia del creato (dimensione umanistica ed ecologica). Il consumismo è una superficialità antropologica e un luogo di disastrose povertà "di" e "in" umanità. Costituisce un grave furto nei confronti dei bisognosi perché chi utilizza più risorse del necessario o le sciupa impoverisce la madre terra e diventa complice della fame nel mondo.

4.3. *Dal messaggio biblico*

Il messaggio biblico-cristiano offre indicazioni e traccia prospettive di grande rilievo sulla disappropriazione volontaria dei propri beni e sul servizio ai poveri. Il Vangelo, certo, non ha al centro i poveri e la povertà, ma Gesù. Tuttavia presenta dei personaggi, propone parabole e sentenze sapienziali sulla povertà e sulla ricchezza, apre una finestra sul mistero del Figlio dell'Uomo che non ha dove posare il capo, indica le condizioni del discepolato.

I Vangeli, fin dalle prime pagine, segnalano che Gesù nella sua predicazione mostra una particolare predilezione per le categorie sociali più basse, specie per i peccatori. In tal modo indica una via metodologica nella costruzione della fraternità: partire dagli ultimi. Nella sua compassione verso i bisognosi Cristo si fa prossimo di tutti perché è il Salvatore universale. Volge il suo sguardo di tenerezza soprattutto ai peccatori che considera i poveri più poveri perché privi dell'unico bene necessario: Dio. Così esprime nella storia, in linguaggio umano, la mi-

[30] Cf FARINA M., *I poveri: una realtà che interpella la democrazia*, in CAZORA RUSSO G., *La democrazia: Utopia o realtà?*, Roma, Dehoniane 1992, 233-267.

sericordia di Dio che vuole radunare nella sua famiglia tutti i suoi figli dispersi, che vuole risuscitare quanti sono morti: rivela la gioia soteriologica del Padre che gioisce per il figlio ritrovato. Egli non identifica il povero secondo il Regno, non si identifica con il povero di fatto; non ha fondato una società di barboni, né ha dato il brevetto di santità o il passaporto per il paradiso agli indigenti. Ha edificato la famiglia di Dio e, nel proclamare la beatitudine dei poveri, ha rivelato chi è Dio e chi è l'uomo: Dio è amico dell'uomo, sempre rivolto verso di lui con infinito amore; l'uomo è suo interlocutore perché fatto a immagine di Lui, quindi trova la sua identità non nei beni di questo mondo, ma nella comunione con il Signore.

Gesù fa pure delle annotazioni sulla pericolosità delle ricchezze perché possono esercitare una seduzione sul cuore dell'uomo e chiuderlo a Dio e ai fratelli. Tuttavia, sebbene qualifichi il danaro "mammona di iniquità", ritiene che, se alienato a favore degli indigenti, esso può diventare via di salvezza. Ha sperimentato il potere seduttivo dei beni che possono impedire l'accesso al Regno e la disponibilità alla sequela. Si pensi all'episodio del ricco notabile (*Mc* 10,17-31 e paral.). Per questo sceglie i suoi in base alla capacità di condividere e alla disponibilità al distacco totale per amore di Lui e del Regno.[31] In questo lasciare per Gesù, i discepoli qualificano come penultimi tutti i beni di questo mondo, persino la propria vita, e proclamano che Gesù è l'unica ricchezza.

Quale Rivelatore di Dio e dell'uomo, Cristo ha vissuto nella povertà e ha preso il suo posto tra gli ultimi testimoniando una sovrana libertà e una capacità di rapporto con tutto l'universo e con ciascuna creatura. La sua povertà è un mistero ineffabile che rivela l'insondabile mistero della misericordia di Dio: Dio che si fa prossimo di tutti, specie di coloro che sono in necessità, per manifestare che, a partire dagli ultimi, tutti sono suoi figli. La povertà di Gesù è un luogo di rivelazione antropologica: indica che la grandezza della creatura umana è nell'essere immagine di Dio, una realtà che nessuna carenza può eliminare, anche se può essere offuscata dal peccato, perché pure nel peccatore resta il costitutivo richiamo al Creatore.

Gesù e i suoi, con la scelta di povertà, proclamano la preziosità del Regno, la costante presenza della provvidenza nella storia, la dignità

[31] I sinottici annotano che i discepoli lasciano tutto: le reti, il padre e la madre, i figli, la sposa; Giovanni sottolinea che il distacco abbraccia anche le proprie attese salvifiche; i discepoli lasciano Giovanni Battista.

della persona umana in quanto soggetto teologale (fatta per la comunione con Dio) e solidale (fatta come prossimità con i fratelli) nella cura e nella custodia dell'universo.

La povertà evangelica è quindi un luogo di rivelazione teoantropologica.

Paolo nelle sue lettere, in particolare in *Fil* 2,6-8; *2Cor* 8,9 e *1Cor* 13,3, riprende il messaggio di Gesù. Collega povertà e carità: offrire tutte le ricchezze, persino il proprio corpo alle fiamme, senza carità, non giova a nulla. La povertà che edifica non è meschinità o grettezza, né avarizia o prodigalità, è la rivelazione della misericordia di Dio che provvede mediante i suoi figli a tutti i suoi figli. Scaturisce quindi dall'*agape* divina visibilizzata nella storia da Gesù ed effusa nei cuori dei credenti dallo Spirito. Chi sceglie la disappropriazione dei beni, animato dalla carità, prolunga il mistero di Gesù, il quale si è fatto povero per arricchirci della sua povertà, del "darsi via" di Dio in un amore senza limiti. Non a caso tale scelta si traduce nell'abbandono confidente e filiale nella provvidenza del Padre, nella condivisione della *kenosi* del Figlio, nell'apertura allo Spirito Santo, Padre dei poveri, nella prossimità e solidarietà con i più bisognosi.

4.4. *La nostra povertà e il servizio ai poveri*

Il servizio ai poveri, come la scelta di povertà, nella vita consacrata è un modo concreto di prolungare nella storia la forma di vita scelta da Gesù storico e seguita da Maria, sua madre, e da molti apostoli e discepoli. È un servire solidale, stando "in mezzo" con prossimità, perché senza una certa uguaglianza non si può costruire la fraternità e quindi la famiglia di Dio.

Oggi la povertà volontaria è molto apprezzata, ma non sempre i religiosi e le religiose sono giudicati poveri; è un dato che fa riflettere ed interpella ad una revisione coraggiosa.

La povertà evangelica è ritenuta anche da donne non credenti una via positiva che favorisce la maturità umana e la pace nel mondo, perché va oltre la denuncia dell'ingiustizia e proclama di fatto la dignità umana. Pone sotto giudizio i comportamenti di dominio, di possesso, di conquista e di sfruttamento, le violenze contro la natura e contro gli esseri viventi e richiama l'uomo al giusto rapporto con il creato.

Coloro che scelgono la povertà evangelica e il servizio ai poveri aprono una via per un nuovo umanesimo in cui l'uguaglianza non è o-

mologazione e la diversità non è intesa come minorità, le logiche di eccellenza e di superiorità sono sostituite dal "prendersi cura" di chi è nel bisogno, i primati e le precedenze sono messi in crisi dalla consapevolezza della comune chiamata alla filiazione divina.

In questa direzione la povertà come servizio si traduce nella capacità di vivere del solo necessario, concepito non egoisticamente, ma evangelicamente, per mettere a frutto dei fratelli poveri le risorse economiche rivelando loro la provvidenza divina che mai abbandona le sue creature.

Oggi le nuove forme di indigenza interpellano la vita consacrata a ripensare nuove forme di servizio. Di fronte alla povertà di conoscenze essa sarà profetica se nella radicale ed evangelica povertà additerà con chiarezza i valori che costruiscono la persona e riqualificherà il suo servizio investendo nelle nuove conoscenze, dando ai poveri strumenti e saperi, creando per loro un futuro attraverso la scolarizzazione.

Il lavoro è stato additato dal Vaticano II come una testimonianza di povertà. Oggi esso va ricompreso perché sia profezia della vocazione dell'uomo chiamato a collaborare con il Creatore e della redenzione dell'universo in Cristo; deve quindi proclamare che non di solo pane vive l'uomo. In tal modo si pone nel cuore del mercato del lavoro l'attenzione evangelica alle classi più a rischio. Siamo interpellati con tutti i lavoratori a riqualificare il lavoro in senso professionale e spirituale. I nostri titoli di studio vanno aggiornati, non possiamo ripetere le conoscenze apprese all'università, dobbiamo rielaborarle e rivedere umilmente le nostre competenze professionali. Oggi vi è una forte domanda evangelica, un forte bisogno di senso e di trascendenza. Il nostro obolo per risignificare la vita, e quindi generare speranza e costruire il futuro, va nella direzione dell'approfondimento spirituale. I comuni lavoratori non hanno un tempo organizzato per riqualificare l'esistenza e quindi per rimotivare il lavoro. La vita consacrata ci offre la possibilità di coltivarci e di rinnovarci nella preghiera, ove possiamo attingere i motivi fondamentali che sostengono il nostro operare e la nostra professione. La spiritualità è il dono/denaro che possiamo offrire ai fratelli per ringiovanire il mondo.

La nostra scelta di povertà, per condividere i beni con i bisognosi, promuove atteggiamenti cooperativi nella realizzazione del bene. La nuova civiltà si costruisce nella misura in cui ciascuno si avverte come parte dell'universo. La madre terra ha beni da sfamare tutti; chi vive utilizzando più del necessario lo ruba e contribuisce alla fame del mondo. Il necessario è una misura esigentissima, comprensibile solo a chi

ha il cuore solidale, non ripiegato narcisisticamente su di sé, sui suoi bisogni e diritti. La nostra povertà diventa una via pedagogica di solidarietà per noi e per gli altri, in quanto è fondata sulla libera alienazione dei propri beni per amore di Cristo e del suo Vangelo, quindi è una strada efficacissima di de-limitazione delle proprie pretese per farsi carico degli altri nella gratuità. L'egoista non è solo antropologicamente immaturo, ma anche culturalmente arretrato. Infatti, oggi è molto presente l'esigenza di superare la logica del mercato come economia autoreferente, per immettere nella società la logica del dono; si vuol passare dalla "domanda di cura" al "prendersi cura" degli altri, dalla ricerca di assistenza alla maternità sociale, alla gratuità del servizio.

Il servizio va svolto con grande passione apostolica e con umiltà, secondo l'indicazione di *Mt* 25,35-46 ove Gesù pone come criterio la condivisione, la capacità di divenire buon samaritano. Infatti dice: «Avevo fame e mi avete dato da mangiare; sete e mi avete dato da bere; ero ammalato e siete venuti a farmi visita, in prigione e siete venuti a trovarmi». Non dice: «Ero in carcere e mi avete liberato», o «ero ammalato e mi avete guarito». Chiede cioè il bene possibile, ma non con pigrizia, l'entusiasmo e l'instancabile dedizione agli altri, non la presunzione di risolvere tutti i problemi dell'umanità.

Ci invita a farci carico delle povertà a partire da quelle più profonde: Egli si è fatto evangelizzatore dei poveri; si è posto accanto ai peccatori, a banchetto con loro. Egli, povero, ha aperto a tutti la via della speranza, anche a coloro che hanno perso il tesoro più prezioso, Dio, perché Dio non mette su nessuna vita umana la parola "fine", ma sempre esorta: «Coraggio, ti sono perdonati i tuoi peccati; va' in pace e non peccare più».

La nostra povertà di Figlie di Maria Ausiliatrice è radicale e si traduce in servizio educativo.

Non vi è educazione senza speranza e quindi senza abbandono nella Provvidenza e fiducia nelle possibilità umane. Dalla povertà, quella che può anche qualificarsi come carità, viene la capacità di aspettare, di operare con fervore e gioia, di non abbattersi nelle difficoltà e nelle tribolazioni.

Le *Costituzioni* ci portano su queste vie; indicano la radicalità della nostra povertà, vissuta alla luce di Maria, umile ancella del Signore, come luogo in cui Cristo prolunga il suo mistero di kenosi (*Fil* 2,6-8), di impoverimento che arricchisce (*2Cor* 8,9), di servizio nella dedizione totale delle nostre forze per aiutare le giovani a divenire persone responsabili e solidali. Essa è disponibilità senza riserve al servizio della

gioventù bisognosa, annuncio della preziosità del Regno; sottolinea il valore dei beni come risorse da condividere e come mezzi per alimentare la carità.[32] La condivisione nell'Istituto è segno di appartenenza filiale e segno di uguaglianza.[33]

La povertà ci umanizza perché ci libera dall'individualismo e dalla cupidigia del possesso per aprire il cuore ai bisogni altrui. È espressione del *Da mihi animas coetera tolle*, è accettazione dei limiti propri e altrui, è disposizione a soffrire quanto la vita presenta. Si irradia pedagogicamente: aiuta le giovani a liberarsi dalle cose e a formarsi alla capacità di condividere e donare.[34]

Gesù ci vuole povere fino al dono di noi stesse, fino a divenire pane spezzato per le giovani, come Egli si fa pane per la fame del mondo nell'Eucaristia. Solo se siamo povere secondo la logica dell'Eucaristia, sappiamo aiutare le nostre giovani a divenire povere evangelicamente.

Porto due esempi.

Ho conosciuto una docente universitaria che ha rinunciato alla carriera, pur di elementarizzare la cultura e comunicarla ai giovani poveri; ella opera per tradurre il suo insegnamento in contenuti che edifichino la pace nel mondo e dà ai suoi studenti l'esempio di impoverimento per arricchire secondo il messaggio di Gesù.

Una nostra ex-allieva vive del necessario donando il resto ai bisognosi. Un giorno mi disse che dava ai poveri tutto quanto avanzava dello stipendio alla fine del mese. Io le dissi di pensare anche al suo futuro, ma lei ribattè: «La Provvidenza ci penserà!».

La nostra povertà deve avere questa concretezza, se vuol far risplendere la bellezza della libertà di Gesù, il povero che arricchisce della sua povertà (*2Cor* 8,9).

[32] *Costituzioni* 18.
[33] *Ivi* 19.
[34] *Ivi* 23-26.

5. L'obbedienza, profezia della libertà teologale e solidale

Ogni vocazione include in sé un potenziale esplosivo di autonomia e libertà, atteggiamenti che si oppongono sia all'arbitrio come all'individualismo, sia al servilismo come alla complicità. Chi considera l'esistenza come vocazione non può vivere nella ripetitività e passività. La scelta verginale, ad esempio, è stata nei secoli una concreta ed efficace contestazione dello stereotipo della donna dipendente dal potere patriarcale o maritale e un'efficace affermazione della libertà in senso teologale (una chiamata di Dio) e solidale (a favore del prossimo).

Il voto di obbedienza è finalizzato alla liberazione della libertà per renderla disponibile alla volontà di Dio nella sequela di Gesù. Non raramente però su di esso si sono accumulate delle ambiguità derivate da stereotipi misogini che sono in profondo contrasto con il messaggio evangelico e che hanno inciso e incidono negativamente sulla vita religiosa, soprattutto femminile.

5.1. *Qualche quadretto storico*

Le Congregazioni religiose, fondate a partire dalla fine del '700, inaugurano uno stile di vita non monastico che si traduce in servizio agli altri nel sociale. Le nuove fondatrici promuovono l'autonomia, la libertà, la responsabilità delle suore gestendo l'autorità come servizio di animazione capace di coinvolgere tutte nell'attuazione delle finalità tipiche dell'Istituto. Alcune appartengono all'élite, ma solidarizzano con quante appartengono a classi più povere costruendo di fatto comunità "democratiche" o, meglio, ispirate a criteri di eguaglianza evangelica. Tuttavia, anche in queste istituzioni religiose, successivamente e in modo progressivo, si sono introdotte norme e regole legittimanti la dipendenza e l'invisibilità della donna con evidente discriminazione rispetto agli Istituti maschili.[35]

Basti un semplice esempio: le difficoltà avanzate nell'accogliere la domanda di avere una superiora e una economa generali fatta da alcune Congregazioni religiose femminili.

Tale domanda è presentata per la prima volta nel 1839 dalle Suore della Carità di Lovere; è respinta, ma viene riproposta a varie riprese da

[35] Per uno studio al riguardo cf ROCCA G., *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, Roma, Paoline 1992.

diverse Congregazioni. Essa inizialmente è respinta per una molteplicità di problemi. Il cappuccino Padre Giusto da Camerino, una figura rappresentativa della mentalità abbastanza condivisa dai consultori interpellati dalla Sacra Congregazione, avanza sospetti e difficoltà. In primo luogo teme un conflitto di autorità e sottolinea la necessità di salvaguardare l'autorità dell'Ordinario del luogo. Queste nuove figure di superiore, infatti, possono provocare tensioni tra loro e l'Ordinario del luogo e tra i Vescovi delle Diocesi nelle quali possono insediarsi le case del loro Istituto. La difficoltà più grande però deriva dalla debolezza della donna e dalla sua incapacità nel gestire il governo con saggezza ed equità. Padre Giusto fa presente pure che l'elezione della madre generale pone il grave inconveniente di costringere le suore ad intraprendere lunghi e frequenti viaggi che non si addicono al raccoglimento e al decoro delle religiose, quindi sono in contraddizione con il loro stato di vita.[36] Pertanto, egli è perplesso nel dare un parere positivo alla domanda. La Sacra Congregazione, invece, dà una risposta positiva facendosi guidare dalla prassi più che da queste preoccupazioni; tuttavia, condizionata dalle annotazioni di Padre Giusto, cerca di delimitare l'autorità della superiora generale e ne configura il senso e le competenze.

Le delimitazioni sono motivate in gran parte da stereotipi con una forte asimmetria e discriminazione rispetto al superiore generale. La madre generale, infatti, ha un'autorità "domestica", ossia interna all'istituto; mentre il padre generale, essendo un prelato, può avere pure la giurisdizione spirituale. Tuttavia, anche l'autorità interna viene progressivamente circoscritta a motivo della debolezza della donna. I consultori infatti insistono sui limiti della "natura femminile": volubilità, debolezza di giudizio, vanità, mancanza di maturità, possibilità di eccessi in tutti i campi, incapacità di esercitare l'autorità. Per questo consigliano che tale superiora non sia lasciata sola, ma sia tutelata di fronte ai vescovi da un cardinale protettore, sia custodita da un superiore ecclesiastico, direttore spirituale o superiore generale di un Istituto maschile. Il cardinale vigila su di lei perché compia i propri doveri e ha il diritto di deporla in caso di grave mancanza. Il superiore ecclesiastico fa le veci del vescovo nei capitoli generali, controlla lei e l'Istituto. Il superiore generale dell'Istituto maschile ha un tale potere, che in concreto dirige tutto l'istituto nel quale non può essere intrapreso nulla di importante senza il suo parere o quello del suo delegato.

[36] Cf *ivi* 75-78.

La superiora generale, come si vede – a causa degli stereotipi – non ha molta autonomia; anzi ne ha pochissima e questa viene ulteriormente ridotta con il passare del tempo. Ha un campo di azione ridotto, perché si ha paura di concedere a una donna l'autorità suprema e per la convinzione che le questioni importanti non possano essere affidate alla volubilità femminile. Ad esempio, non può dispensare dai voti, compito ritenuto legato al potere di giurisdizione; non ha la facoltà di scegliere il direttore ecclesiastico e il confessore per le religiose; non può decidere sulla possibilità di chiedere o meno la dote a quante entrano nell'Istituto, né di fissare la durata del noviziato o l'ammissione alla vestizione; non può nominare le superiore maggiori, né rimuovere una superiora dall'ufficio o espellere una suora dall'istituto.

Sono pure interessanti le difficoltà poste per l'elezione della superiora generale: non sembra decoroso per una religiosa intraprendere lunghi e frequenti viaggi per portarsi al luogo dell'elezione; è preferibile quindi inviare le schede sigillate al cardinale protettore. È limitata anche la durata in carica della superiora generale: inizialmente è eletta a vita, come negli Istituti maschili, poi, sempre a motivo dei pregiudizi antifemminili, si fissa un tempo limite.[37]

Analoghe questioni pone la centralizzazione dell'economia dell'Istituto nelle mani dell'economa generale alle dipendenze della superiora generale; si ritiene cioè che le religiose non debbano immischiarsi nelle questioni temporali e non siano in grado di risolverle.

Egualmente avviene nel campo apostolico, provocando un penoso depennamento delle opere ritenute, sempre secondo stereotipi, non adatte al decoro religioso femminile. Nell'educazione dei bambini si accentua la separazione dei sessi; negli ospedali alle religiose viene delimitato l'àmbito di azione; esse vengono esortate a lasciare quelle opere apostoliche che le espongono "ai pericoli" (le scuole di campagna o di piccoli centri rurali ove dovrebbero abitare da sole, le fabbriche, la cura a domicilio, la cura degli uomini negli ospedali, l'assistenza alle donne in maternità, ecc.). In tal modo si affievoliscono la loro vivacità, l'intraprendenza, la creatività, lo zelo apostolico; si riducono i loro spazi di autonomia e libertà. Prevale ancora il pregiudizio sulla incapacità della donna a gestire la vita propria ed altrui; quindi si sottolinea la necessità di disciplinarla, difenderla e proteggerla con regole sempre più minuziose che la rendono invisibile ed emarginata. Si legittima pure una specie di incompatibilità tra donna e scienza, donna e cittadi-

[37] Cf *ivi* 71-91.

nanza, donna e impegno nel sociale.

Nella prima metà del XX secolo vi è un ulteriore addensarsi di norme che legittimano la dipendenza femminile dal potere maschile. Si dà un'eccessiva importanza all'abito; di esso si indicano minuziosamente la stoffa, la misura, il numero delle pieghe, la lunghezza; non è possibile modificare nulla senza il consenso della S. Sede. Si rende obbligatoria per tutte la ricreazione in comune; si proibisce la lettura di giornali e riviste che non siano d'indole spirituale; il parlatorio o i luoghi per le visite hanno porte a vetri per permettere il controllo dall'esterno; la religiosa non può uscire né andare in parlatorio da sola; è controllata la sua posta. È disciplinata da regole anche in famiglia: non può prendere i pasti in comune con i genitori, sorelle e fratelli, e non le è permesso trascorrere le vacanze con loro.

Come si può notare, non vi è rapporto tra donna e autonomia, tra donna e libertà, anzi si legittima la dipendenza e la minorità; si favorisce la fissazione di una certa concezione di perfezione identificata con la disciplina e l'esecuzione di prescrizioni caricando di ambiguità anche il consiglio di obbedienza. Come in altri ambiti dell'esperienza cristiana, anche a questo proposito il Concilio Vaticano II ha dato un contributo di fondamentale importanza per il recupero del senso evangelico.

5.2. *L'obbedienza evangelica nel magistero conciliare e post-conciliare*

Il Concilio Vaticano II ha instaurato un proficuo e propositivo dialogo con il mondo contemporaneo, proprio valorizzando alcune acquisizioni della modernità, in particolare l'uguaglianza, la libertà e la fraternità. Ha elaborato una nuova ecclesiologia che sottolinea la comunione, l'uguaglianza battesimale, la comune missione evangelizzatrice. In tal senso ha ripensato il valore della libertà nell'obbedienza e dell'autorità come servizio. Ha offerto pure una riflessione sulla vocazione e missione della donna, evidenziando aspetti che saranno poi ripresi ed approfonditi nel post-Concilio. Ha richiamato i vari Istituti religiosi al rinnovamento, e le congregazioni religiose femminili hanno accolto questo invito intraprendendo un fecondo cammino di ricomprensione della propria spiritualità e del peculiare servizio nella Chiesa e nella società. In questa prospettiva esse hanno ripensato anche l'obbedienza evangelica.

Il magistero ha offerto delle preziose indicazioni che sono state intelligentemente valorizzate nelle *Costituzioni* rinnovate dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

Riporto qualche brano tra i più significativi.

Il Vaticano II afferma che quanti abbracciano lo stato di vita vergine, povera e obbediente prolungano il genere di vita che Gesù, venendo nel mondo, scelse per sé (*LG* 46). In particolare, con il voto di obbedienza «si sottomettono a una creatura umana in ciò che riguarda la perfezione al di là della stretta misura del precetto, al fine di conformarsi più pienamente a Cristo obbediente»,[38] fortificano così la loro libertà.[39] Nel decreto *Perfectae caritatis* il Concilio Vaticano II esorta i religiosi, in spirito di fede e di amore verso la volontà di Dio, all'umile ossequio verso i superiori secondo le prescrizioni delle *Costituzioni*, eseguendo i loro ordini e svolgendo gli uffici assegnati con intelligenza e volontà, mettendo a servizio i propri doni di natura e di grazia. «I superiori poi, dovendo un giorno rendere conto a Dio delle anime che sono state loro affidate [...], docili alla volontà di Dio nel compimento del loro ufficio, esercitino l'autorità in spirito di servizio verso i fratelli in modo da esprimere la carità con cui Dio li ama. Reggano i sudditi come figli di Dio e con rispetto della persona umana, suscitando in loro una sottomissione volontaria [...]. Conducano i membri a cooperare con un'obbedienza attiva e responsabile nell'assolvere i propri compiti e nell'intraprendere iniziative. Perciò [...] ascoltino volentieri i membri e promuovano l'unione delle loro forze per il bene dell'istituto e della Chiesa, pur rimanendo ferma la loro autorità di decidere e di comandare ciò che deve farsi. I capitoli e i consigli eseguiscano fedelmente il compito che è stato loro affidato nel governo e, ciascuno a suo modo, esprimano la partecipazione e la sollecitudine di tutti i membri per il bene dell'intera comunità» (n. 14).

Queste indicazioni sono riprese dal magistero successivo, specie pontificio, con sottolineature che vanno sempre nella direzione della sussidiarietà, della partecipazione, del rispetto della persona, della sollecitudine evangelica nello svolgimento del ruolo di autorità; non sempre però il linguaggio è esente da espressioni che tradiscono schemi mentali di tipo gerarchico più che comunionale.

La lettera *Evangelica Testificatio* di Paolo VI ha un profondo afflato profetico. Egli colloca l'obbedienza e l'autorità nel mistero pasquale di

[38] *LG* 42, cf 44s.
[39] Cf *ivi* 43, 46.

Cristo come aspetti complementari della stessa offerta del Salvatore; pertanto considera il governo come servizio esemplato su quello di Gesù che è venuto per servire dando la vita (*ET* 24). Quindi, «quelli che sono in autorità servono nei fratelli il disegno d'amore del Padre, coloro che accettano le loro direttive seguono l'esempio del Maestro (cf *Lc* 2,51) e collaborano all'opera di salvezza» (*ET* 25). Non vi è opposizione «tra autorità e libertà individuale perché procedono di pari passo nell'adempimento della volontà di Dio, ricercata fraternamente, attraverso un fiducioso dialogo tra il superiore ed il suo fratello quando si tratta di una situazione personale, o attraverso l'accordo di carattere generale per quanto riguarda la comunità [...]. È dovere di ciascuno, ma particolarmente dei superiori e di quanti esercitano la responsabilità tra i loro fratelli o le loro sorelle, risvegliare nelle comunità le certezze della fede [...]. La ricerca ha lo scopo di approfondire queste certezze e di tradurle in pratica nella vita quotidiana secondo le necessità del momento [...]. Questo lavoro di comune ricerca deve, quando è il caso, concludersi con le decisioni dei superiori, la cui presenza e il cui riconoscimento sono indispensabili in ogni comunità» (*ET* 25). Il Papa annota che le moderne condizioni dell'esistenza incidono sul modo di vivere il voto di obbedienza. Molti infatti svolgono attività fuori delle case religiose ed esercitano una funzione nella quale hanno una particolare competenza, altri collaborano in gruppi di lavoro con una propria organizzazione, non possono pertanto vivere l'obbedienza come materiale esecuzione del comando del superiore; sono pertanto interpellati ad approfondirla e ripensarla per riesprimerla nella sua radicalità evangelica.[40]

Nel n. 27 il Papa tratta con sano realismo e profondo umanesimo il complesso e dibattuto rapporto tra libertà e obbedienza: «Più voi esercitate la vostra responsabilità, tanto più diventa necessario rinnovare, nel suo pieno significato, il dono di voi stessi. Il Signore impone a ciascuno l'obbligo di perdere la propria vita se vuole seguirlo (*Lc* 9,23s). Voi osserverete questo precetto accettando le direttive dei vostri superiori come una garanzia della vostra professione religiosa, che è "offerta totale della vostra volontà personale come sacrificio di voi stessi a Dio" (*PC* 14). L'obbedienza cristiana è una sottomissione incondizionata al volere divino. Ma la vostra è più rigorosa, perché voi l'avete fatta oggetto di una dedizione speciale, e l'orizzonte delle vostre scelte è limitato dai vostri impegni. È un atto completo della vostra libertà

[40] Cf *ET* 26.

che sta all'origine della vostra presente condizione: vostro dovere è di renderlo sempre più vivo, sia con la vostra stessa iniziativa, sia con l'assenso che prestate di cuore agli ordini dei vostri superiori. Così il Concilio Vaticano II enumera tra i benefici dello stato religioso "una libertà corroborata dall'obbedienza" (*LG* 43) e sottolinea che tale obbedienza "lungi dal diminuire la dignità della persona umana la fa pervenire alla sua maturità, avendo accresciuto la libertà dei figli di Dio" (*PC* 14)».

Una delle questioni più inquietanti è la possibile tensione tra coscienza e obbedienza; il Papa non la tralascia, anzi l'affronta con lucidità: «La coscienza non è da sola l'arbitra del valore morale delle azioni che ispira, ma deve riferirsi a norme oggettive e, se è necessario, deve riformarsi e rettificarsi. Fatta eccezione per un ordine che fosse manifestamente contrario alle leggi di Dio o alle costituzioni dell'istituto, o che implicasse un male grave e certo [...] le decisioni del superiore riguardano un campo in cui la valutazione del bene migliore può variare secondo i punti di vista. Il voler concludere, dal fatto che un ordine dato appaia oggettivamente meno buono, che esso è illegittimo e contrario alla coscienza significherebbe misconoscere, in maniera poco realistica, l'oscurità e l'ambivalenza di non poche realtà umane. Inoltre, il rifiuto di obbedienza porta con sé un danno, spesso grave, per il bene comune. Un religioso non dovrebbe ammettere facilmente che ci sia contraddizione tra il giudizio della sua coscienza e quello del suo superiore. Questa situazione eccezionale qualche volta comporterà un'autentica sofferenza interiore, sull'esempio di Cristo stesso "che imparò mediante la sofferenza che cosa significa obbedire" (*Eb* 5,8)» (*ET* 28).

Anche Giovanni Paolo II ha offerto un suo contributo al riguardo. Nel 1984 pubblica l'esortazione apostolica *Redemptionis donum* nella quale, al n. 13, affronta il tema dell'obbedienza. Egli riprende i contenuti conciliari e post-conciliari, specie il messaggio di Paolo VI.

In conclusione, il magistero sottolinea che l'obbedienza evangelica è immersione nel mistero di obbedienza di Gesù, è quindi relativa alla volontà di Dio. A livello operativo si concretizza nel mettere a servizio della volontà divina, cercata insieme in spirito di fede, tutte le forze personali e quelle dell'istituzione. I rischi dell'arbitrio e del capriccio, come pure quelli dell'autoritarismo e della prevaricazione sono in agguato. Pertanto bisogna essere costantemente sulla via della conversione.

5.3. *Il messaggio delle Costituzioni*

Nella tradizione spirituale dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice l'obbedienza è stata vista e praticata, nonostante gli stereotipi emergenti dalla socio-cultura, sempre nello spirito di famiglia. Madre Mazzarello ha coltivato e favorito la partecipazione di tutte le suore, anzi persino delle postulanti e novizie; le interpellava personalmente e comunitariamente chiedendo consiglio. Pur vivendo in tempi in cui dominava il modello gerarchico autoritario, ha alimentato il senso della fraternità che è divenuto un nostro prezioso patrimonio. È stata una sorella in mezzo alle altre; ha sottolineato con insistenza di essere semplicemente la "vicaria" della Madonna; ha coltivato il senso delle sue origini, della sua piccolezza e povertà; nella consapevolezza di essere sorella che governa servendo e che si pone all'ultimo posto, ha svolto il suo magistero con autorevolezza evangelica.

Le *Costituzioni* rinnovate accolgono il messaggio conciliare e l'eredità spirituale di Mornese e, pur essendo redatte senza un'esplicita attenzione alla questione femminile, hanno recepito le istanze più significative della nuova autocoscienza delle donne. Esse sono attraversate, come da un filo rosso, dallo spirito di famiglia, dall'amorevolezza, dalla carità ispirata a Maria, che lega non solo le suore tra loro, ma queste con tutte le persone che incontrano e con l'universo intero, in particolare con il mondo giovanile.

L'obbedienza è trattata negli art. 29-35, ove è presente in modo consistente, nello stile carismatico salesiano, il messaggio del Concilio Vaticano II e del post-Concilio ad eccezione dell'espressione "superiore e suddite". Riporto qualche brano.

L'art. 32 detta: «Don Bosco considera l'obbedienza come il "perno" della nostra vita, perché essa è strettamente legata alla nostra missione apostolica e al carattere comunitario che la distingue. Ci renderemo totalmente disponibili a quanto ci viene richiesto per attuare – in comunione con la superiora e le sorelle – il mandato affidato a tutte. Obbediremo in spirito di fede, "con animo ilare e con umiltà", con senso di responsabilità e di appartenenza all'istituto. Vivremo "con tutta semplicità" l'obbedienza nell'atteggiamento salesiano del "vado io", pronte a compiere anche "grandi sacrifici di volontà", facendo nostro il "Fiat" di Maria che, con la sua adesione al volere di Dio, divenne madre del Redentore e madre nostra».

L'art. 33 considera il rapporto obbedienza/autorità seguendo le indicazioni di Paolo VI; sottolinea la reciproca (della superiora e delle suore) volontà di comunione per servire il disegno di amore del Padre. Tale

rapporto «si vive in spirito di famiglia, con discrezione e bontà nel richiedere e con spontanea e gioiosa adesione nell'eseguire. In un mondo ferito dall'orgoglio e dall'egoismo la comunità testimonia in tal modo che è possibile esercitare l'autorità come servizio e l'obbedienza come fraterna collaborazione, e che questo contribuisce alla realizzazione della propria dignità umana». L'autorità è una guida spirituale, un aiuto nella ricerca della volontà di Dio per la singola e per la comunità. Così l'art. 34 considera il colloquio personale con la superiora come momento privilegiato che rafforza la comunione, favorisce la crescita nell'identità, approfondisce la spiritualità dell'istituto. Esso si svolge in un clima di fede e di carità, di reciproca fiducia, lealtà e segretezza. Il dialogo comunitario ha lo scopo di promuovere la ricerca della volontà di Dio, esige e nello stesso tempo fa crescere nella partecipazione, corresponsabilità e senso di appartenenza: «Daremo [ad esso...] il nostro contributo per le scelte migliori, accettando con serenità anche l'eventuale sacrificio di opinioni e di iniziative personali. La superiora animi questa ricerca in modo che essa promuova l'unione fraterna e prenda, quando lo ritiene necessario, le decisioni conclusive che maggiormente favoriscono l'attuazione del comune progetto. Ognuna di noi le faccia proprie e collabori per realizzarle».[41]

Gli art. 108-170 trattano del servizio di autorità. Potrei sintetizzare i contenuti nella carità tradotta in proposta pedagogica, ossia nell'amorevolezza o carità espressa in un linguaggio eloquente, in visibilità e concretezza. Mai identificano la superiora o l'autorità con la volontà di Dio; ne sottolineano, invece, il ruolo mediatorio: aiutano a discernere e guidano nella ricerca della volontà divina. Pertanto il servizio di autorità deve «promuovere la nostra comunione nella crescita vocazionale in modo che, esprimendo nella diversità dei doni e dei ruoli il mistero del Popolo di Dio, compiamo la missione che il Signore ci affida».[42] L'art. 113 afferma: «Principio animatore del servizio di autorità è la carità vissuta in spirito di famiglia, che suscita fiducia reciproca e senso di appartenenza. Questo impegna ogni Figlia di Maria Ausiliatrice ad una partecipazione responsabile che integri in unità profonda libertà e obbedienza, creatività e fedeltà, sussidiarietà e autorità per la realizzazione della nostra vocazione nella Chiesa». Il modello ispiratore è Maria: «Secondo l'affermazione di don Bosco consideriamo "vera superiora" la Madonna. Così la sentì madre Mazzarello. Come lei ogni

[41] *Costituzioni* 35.
[42] *Ivi* 118

Figlia di Maria Ausiliatrice chiamata a un servizio di autorità viva in atteggiamento di povertà interiore e di apertura allo Spirito, e si studi di esprimere con cuore di madre l'amore forte e soave di Maria, facendosi tutta a tutte. Svolga il suo compito di animazione e di guida nello spirito del Sistema Preventivo con attenzione alla persona di ogni sorella, cercando di creare un clima di fiducia, di schiettezza e di semplicità salesiana, e promuovendo la crescita comunitaria nello slancio apostolico del "*da mihi animas*"».[43]

Le *Costituzioni* delineano, per così dire, il nostro io ideale che attira dinamicamente il nostro io reale perché proceda oltre il già nel non ancora. Offrono delle indicazioni molto belle nelle quali lo spirito evangelico si coniuga mirabilmente con la cultura egualitaria moderna e con le aspirazioni più profonde delle donne di oggi, che hanno superato il complesso della minorità per acquisire responsabilità, autonomia, volontà di donare il proprio apporto alla costruzione di una umanità nuova coinvolgendo anche gli uomini.

5.4. *Nell'oggi la nostra obbedienza*

Il voto di obbedienza, specie nel mondo religioso femminile, esige una profonda ricomprensione per evitare ambiguità e testimoniare lo spirito evangelico. Come soggetti storicamente condizionati avvertiamo la crisi delle istituzioni, non riconosciamo automaticamente a chi è in autorità l'autorevolezza, anzi da chi governa esigiamo trasparenza morale e competenza professionale. Non raramente possiamo essere sedotte dalla voglia di protagonismo, dall'indipendenza arbitraria e capricciosa, dalla testardaggine mascherata di creatività. Possiamo pure nascondere dietro la facile sottomissione la paura di assumerci in proprio la responsabilità del discernimento e della scelta, la difficoltà di perseverare nel bene, il bisogno di sostegno e l'incapacità di decidere. Chi svolge il servizio di autorità, se non ha il senso del proprio limite, può lasciarsi sedurre dalla tentazione di identificare se stessa e le sue scelte con Dio e la volontà divina. Deve vigilare e discernere per camminare e guidare secondo la logica evangelica conservando il suo ruolo di mediazione senza prevaricare nel predominio e nella prepotenza.

Siamo allora interpellate a metterci tutte coraggiosamente e umilmente in cammino per maturare sempre più nell'obbedienza evangeli-

[43] *Ivi* 114.

ca. Lungo il nostro percorso possiamo disporre di alcune segnaletiche fondamentali.

In primo luogo possiamo riqualificare evangelicamente i valori della modernità, in particolare l'uguaglianza, la libertà, la fraternità.

La cultura egualitaria è uno degli elementi da valorizzare e vivificare attraverso il messaggio di Gesù. Essa, per promuovere in modo efficace la persona, non può essere intesa come un livellamento in basso o come l'eliminazione delle diversità di ruoli e delle caratteristiche personali, ma come innalzamento di tutti alla filiazione divina, a partire dagli ultimi. Dove non è operante la consapevolezza che tutti siamo uguali nella dignità umana, nella vocazione a divenire figli di Dio e, nel nostro caso, nella partecipazione al carisma, ha facile accesso la mentalità gerarchica, il prestigio, il complesso di orgoglio e la prevaricazione. Allora il rapporto tra superiora e suora può trasformarsi in una relazione asimmetrica sullo stile di quella tra padrona e serve, anche quando non scade nella prepotenza e nel servilismo, perché può assumere forme di "rispetto" e di "riverenza" complici, con gravi conseguenze nella maturazione dell'esperienza evangelica.

L'obbedienza dice rapporto con la libertà. L'esperienza ci insegna che la libertà non è un valore ab/soluto, svincolato cioè da ogni riferimento; essa, per non decadere nell'arbitrio, va qualificata in senso teologale e solidale; rimanda pertanto alla volontà di Dio e alla prossimità con i fratelli.

In questa direzione il consiglio evangelico dell'obbedienza è una via profetica per la crescita nell'identità e dignità umana perché mette in crisi l'antropologia liberal-borghese per sottolineare che la persona matura nella misura in cui vive nell'amore che genera vita, che fa passare dal bisogno di ricevere cura alla disponibilità a farsi carico degli altri perché si nutre della volontà di Dio.

Gesù, Rivelatore di Dio e dell'uomo, nella sua vita annuncia che fare ciò che piace al Padre è un nutrimento, quindi preserva la libertà dall'anemia e dal decadimento. Egli vive totalmente rivolto al Padre e al suo progetto di salvezza. Quale Nuovo Adamo, inaugura per l'umanità il cammino che corregge quello del Primo Adamo, il quale con la sua disobbedienza ha trascinato l'umanità nel peccato. Gesù con la sua obbedienza ha portato la salvezza universale. Al contrario di Adamo, che ha voluto realizzarsi in opposizione a Dio, Egli proclama che l'unica strada di realizzazione è la volontà divina. Con chiarezza nella sua esistenza terrestre ha proclamato l'unico comandamento, quello dell'amore di Dio e del prossimo; ha offerto pure un criterio per il suo di-

scernimento: «Amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli, il quale fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (*Mt* 5,44s).

Egli ha fatto la volontà divina fino alla morte, e alla morte di croce. Ha rivelato, cioè, sempre, in ogni evenienza, anche di fronte ai nemici, l'infinita misericordia divina; ha esercitato la sua "signoria" nel servizio, nel porsi tra gli ultimi. Non ha mai concertato con altri il suo operato; l'interlocutore unico dei suoi progetti è stato il Padre in una profonda e sconfinata confidenza filiale.

Lungo la storia della spiritualità cristiana il mistero della sua obbedienza è stato prolungato, accolto, vissuto dai credenti secondo la peculiare vocazione di ognuno. Noi Figlie di Maria Ausiliatrice siamo immerse in questo mistero. Tutte, superiore e suore, siamo chiamate a cercare e attuare la volontà divina. La superiora non è esente; anzi, siccome nella Chiesa tutti, a partire dal Papa, pratichiamo l'obbedienza della fede, ella è la prima nell'obbedire e si pone come guida delle altre senza sostituire le sue idee e progetti a quelli di Dio.

Con la vocazione, Dio ci indica una strada peculiare, concreta, per praticare il comando dell'amore e quindi dell'obbedienza nella fede. Ciascuna concretizza questo amore svolgendo i compiti che tale vocazione comporta. La volontà divina quindi non si identifica con questo o quel servizio richiesto, ma nell'amore con cui lo si svolge.

Secondo la nostra spiritualità, potremmo tradurre l'obbedienza nell'amorevolezza e qualificarla come segnaletica della misericordia. Con l'obbedienza siamo interpellate a rivelare che Dio è misericordioso, non a divenire semplicemente esecutrici di prescrizioni e precetti; altrimenti tanta gente che svolge un lavoro dipendente sarebbe più obbediente di noi, anzi coloro che stanno in prigione lo sarebbero molto di più.

Ormai è superata la contrapposizione tra carisma e istituzione. Sappiamo che un'idea, per avere un futuro, ha bisogno di essere organizzata. Anche le femministe, che contestavano le istituzioni e il potere, hanno capito che senza organizzazione non si può incidere. Il nostro progetto vocazionale non è una fantasia, è un servizio educativo alla gioventù; per essere efficace ha bisogno di strutture e istituzioni. In questo organizzare seguiamo quindi le leggi elaborate dalla saggezza umana. Cerchiamo di tradurre la nostra attenzione educativa secondo un'evoluzione storica, in un contesto socio-culturale particolare. Così, all'interno della Congregazione, ci organizziamo secondo criteri di ef-

ficacia, di razionalità e di specializzazione (criteri elaborati nella modernità), ma anche con flessibilità rendendoci disponibili a qualunque mansione ci venga affidata.

Come donne sagge, aggiornate culturalmente, siamo consapevoli che un'opera funziona non quando tutti hanno la stessa idea, ma quando le idee diverse creano un dinamismo di confronto che spinge ad andare oltre il già dato. Ricomprendiamo la reciprocità superando lo schema io-tu per includere un terzo elemento super-personale che amplifica le relazioni. Con l'obbedienza vogliamo evidenziare che la capacità di adattamento, il discernimento nell'*hic et nunc*, traducono il concreto e responsabile esercizio della libertà. Dio con la sua volontà non si sostituisce alla nostra ricerca faticosa delle vie del bene, anzi la suscita e la incrementa: ci ha fatti intelligenti e libere perché rispondiamo a Lui con tutte le nostre forze nel discernere le vie concrete per mediare la sua salvezza. Realisticamente comprendiamo che tale discernimento non può essere infinito, ma deve essere finalizzato all'azione buona concretamente possibile. Quindi, una volta operato il discernimento personale e comunitario della volontà di Dio, ci poniamo all'opera.

Vivendo nella libertà liberata dall'egocentrismo e dall'orgoglio e profetizzando di essa la dimensione teologale e solidale «trasformiamo ogni istante della nostra esistenza in un gioioso inno di adorazione e di lode e diveniamo segno dei beni celesti, già presenti in questo mondo»,[44] «facendo nostro il "Fiat" di Maria che, con la sua adesione al volere di Dio, divenne madre del redentore e madre nostra».[45]

* * *

I consigli evangelici sono delle vie privilegiate per camminare nell'amore. Nella nostra spiritualità possono considerarsi concrete espressioni dell'amorevolezza, ossia della potenza dell'agape che Dio effonde nei nostri cuori per instaurare con noi un'alleanza d'amore, una mistica unione con Lui, fonte di quell'ardore apostolico che ci spinge a dedicare tutte le nostre forze per la salvezza della gioventù.

Madre Mazzarello in tutte le sue *Lettere* esorta a percorrere questo itinerario per essere vere suore: «Voi mi dite che d'ora innanzi non volete più essere suore solo di nome ma di fatti, brave! così va tanto be-

[44] *Ivi* 8.
[45] *Ivi* 32.

ne!! continuate ad andare avanti sempre bene, pensate che il tempo passa in America come in Italia, presto ci troveremo a quell'ora che dovrà decidere della nostra sorte. Noi felici, se saremo state vere suore, Gesù ci riceverà come uno sposo riceve la sua sposa».[46]

Maria è la nostra madre e maestra, come ci ricorda e ci esorta Paolo VI: «Finché alla scuola di Maria saprete imparare a tutto dirigere a Cristo Suo divin Figlio, finché terrete fisso lo sguardo su di Lei che è il capolavoro di Dio, il modello e l'ideale di ogni vita consacrata, il sostegno di ogni eroismo apostolico, non si inaridirà mai nel vostro Istituto quella sorgente di generosità e di dedizione, di interiorità e di fervore, di santità e di grazia che ha fatto di voi così preziose collaboratrici di N.S. Gesù Cristo per la salvezza delle anime».[47]

È una via piena di luce che vogliamo percorrere in comunione intima con il Signore, alla luce di Maria, con grande passione apostolica.

[46] *Lettera* 40,3.
[47] In *Costituzioni* 295.

I VOTI RELIGIOSI
PER UN CAMMINO DI LIBERTÀ
Aspetti psicologici

Pina DEL CORE

I voti sono il "cuore" della vita religiosa. Noi religiosi, in forza della nostra vocazione, siamo chiamati a vivere nello stile di vita di Gesù. Viviamo cioè una "totalità di vita" che è qualificata dalla *sequela Christi*, una sequela personale e radicale che impegna e coinvolge tutto l'essere. Siamo chiamati a prolungare la vita di Gesù nel suo essere povero, casto ed obbediente. Noi seguiamo Lui, siamo chiamati ad essere come Lui, e ciò implica l'impegno di fare spazio nella nostra vita alla sua persona la quale continua a vivere in noi e attraverso noi nella storia di oggi. I voti perciò non sono *tre astrazioni*, ma *tre aggettivi* di Cristo che qualificano la Sua Persona. Sono *tre*, ma indicano il *tutto*, perché prendono tutta la vita.

I voti religiosi rappresentano la triplice angolazione con cui si esprime l'unica e medesima consacrazione. È Dio che chiama e consacra; l'uomo risponde e si impegna con una opzione vitale. Questo duplice movimento che caratterizza ogni vocazione va letto in una prospettiva di unità, per cui è difficile e anche pericoloso separarne le polarità.

A partire da questa visione unitaria è interessante, soprattutto se ci si pone in una prospettiva pedagogica che guarda al processo formativo, approfondire la *dinamica della risposta* e dell'opzione vitale da parte dell'uomo e della donna. Ci domandiamo: come la *persona* si colloca di fronte alla chiamata, che cosa provoca in lei l'appello di Dio, qual è la qualità della sua risposta, quali sono le difficoltà e le resistenze che incontra nel dire "sì" a Dio in maniera incondizionata, quali sono le condizioni psicologiche che le permettono di vivere in pienezza di umanità la sua vocazione trascendente, quali sono le tappe e i passaggi da operare per vivere le esigenze dei voti religiosi incarnati nel-

l'oggi? Qui si colloca il discorso psicologico sui voti, che può offrire delle indicazioni utili per una formazione che renda la persona sempre più atta ad *amare*, ad *avere* e ad *essere* secondo le esigenze della *sequela Christi*.

Il discorso che segue non è però esclusivamente psicologico, ma esistenziale, attinge cioè alla ricchezza dell'esperienza umana (istanza antropologica) e culturale (attenzione ai nuovi valori e disagi/fermenti nella vita religiosa odierna). Attingerò anche alla molteplicità di materiale e di riflessioni raccolte in diversi anni di esperienza con le Juniores delle Figlie di Maria Ausiliatrice durante il secondo Noviziato. Tenterò di rileggere i voti nell'ottica di un cammino di libertà, evidenziando soprattutto la *dimensione personalistica*, ma tenendo sullo sfondo la dimensione *relazionale* e quella *apostolica.* L'attenzione sarà rivolta al *cammino*, e perciò ai *processi*, ai *movimenti o passaggi* da compiere per costruire *un itinerario di crescita.*

1. I voti religiosi: un cammino per divenire liberi

La riflessione conciliare sulla vita religiosa ha sottolineato particolarmente la dimensione personalistica della chiamata e l'istanza liberatrice insita nell'esistenza di chi si mette alla sequela di Cristo secondo i consigli evangelici. La scelta della vita religiosa – si legge in più parti dell'*Evangelica Testificatio* – quando è libera e autenticamente vissuta, conduce all'unificazione dell'essere umano e alla realizzazione della sua dignità di figlio di Dio.[1]

I recenti documenti ecclesiali ribadiscono con forza che la libertà è essenziale alla vocazione e che non vi possono essere vocazioni se non libere, caratterizzate dall'offerta spontanea di sé, cosciente, generosa, totale. La vocazione nasce appunto dalla libera comunicazione di Dio all'uomo e si conclude con il dono sincero di sé. L'oblazione libera costituisce perciò il nucleo intimo e più prezioso della risposta dell'uomo a Dio che chiama.[2]

In questa prospettiva i voti religiosi, in quanto espressione di una libera opzione della sequela di Cristo, non sono un impedimento alla realizzazione dell'umano, ma la reale possibilità per entrare in una più grande pienezza di vita e di realizzazione della propria umanità. «La lo-

[1] Cf *ET* 14.31.34.
[2] Cf *PDV* 36.

ro pratica ben condotta favorisce la maturazione della persona, la libertà spirituale, la purificazione del cuore, il fervore della carità e aiuta il religioso a cooperare alla costruzione della città terrena».[3] La pienezza dell'umano, cui conduce la professione dei consigli evangelici, passa attraverso un processo di progressiva liberazione e autenticazione che può diventare segno tangibile di "maturità", e non di "illusione", per gli uomini del nostro tempo.[4] Noi seguiamo i consigli evangelici – scrive Ranquet – «per liberare le nostre mani (*povertà*), per liberare il nostro cuore e il nostro corpo (*castità*), per liberare la nostra stessa libertà (*obbedienza*)».[5]

1.1. *Quale libertà interiore? Uno sguardo psicologico*

Di fronte alla complessità e all'ambivalenza del desiderio di libertà, va innanzitutto precisato che la libertà non è un dato acquisito una volta per sempre, non è semplicemente un punto di arrivo, un traguardo, ma è un *cammino* che si colloca in un *continuum* di progressivo traguardo e di liberazione. Si tratta di una libertà che continuamente si libera e si costruisce, affinché si passi da uno stadio iniziale ad una forma più matura di libertà; pensiamo alla lotta che ogni persona deve fare per assumere un atteggiamento di libertà critica di fronte a tutti gli impulsi interiori ed esteriori cui è continuamente sottoposta. Veramente liberi, dunque, vanno considerati l'uomo e la donna maturi, che sono diventati capaci di auto-possesso, che sanno disporre di sé, delle proprie ricchezze umane e spirituali per un bene maggiore di sé e degli altri. In tal senso la libertà è sempre *interiore*, è situata cioè *"dentro il cuore"*.

La persona libera interiormente presenta un modo di essere e di fare i cui comportamenti non sono altro che la manifestazione libera e spontanea di una *interiorità elaborata*. Infatti, soltanto chi possiede un *centro interiore*, da cui guarda alla realtà senza lasciarsi condizionare o strumentalizzare da niente e da nessuno, chi è capace di elaborare dentro di sé i valori e tutti i molteplici stimoli che provengono dall'esterno,

[3] Cf *PI* 12.

[4] Cf METZ B.J. - PETERS R.T., *Passione per Dio. Vivere da religiosi oggi*, Brescia, Queriniana 1992, 43-46.

[5] RANQUET J.G., *Consigli evangelici e maturità umana*, Milano, Ed. Ancora 1969, 13.

può dirsi veramente libero. È su questa libertà interiore che si fonda l'autenticità di ogni scelta ed azione.

1.1.1. *La radice psicologica della libertà interiore*

Qual è la radice psicologica della libertà interiore? Essa consiste nella graduale e profonda esperienza del divenire se stessi, ma questo lungo e faticoso processo comporta alcune condizioni che possono essere considerate da un punto di vista sia negativo che positivo. Nel primo caso ci riferiamo a ciò che non è libertà, ai *condizionamenti*, a quanto può ostacolare e limitare un processo di liberazione. Non guardiamo tanto ai *condizionamenti esterni* (come ad esempio le manipolazioni o strumentalizzazioni, le varie forme di pressione, il conformismo, ecc.), che possono diminuire la libertà quando la persona ha una consistenza psicologica tale da rimanere schiacciata dalle numerose influenze esterne. Guardiamo soprattutto ai *condizionamenti interni*, a quanto "dal di dentro" agisce come fattore di blocco o di freno.

Quali sono i segnali che denotano una situazione psicologica di non-libertà?

a) Un primo segnale di non-libertà è dato dalla presenza di *compulsività coscienti*, di quelle spinte interiori necessitanti che obbligano a determinati comportamenti senza che la persona possa in qualche modo determinarsi diversamente.

b) Un secondo elemento fortemente condizionante è la presenza di *motivazioni inconsce* non elaborate o purificate. È da tutti risaputa l'incidenza dell'inconscio sulla strutturazione della personalità e sul modo di porsi della persona di fronte agli altri e alla vita in genere. La psicologia dinamica ha studiato scientificamente gli influssi delle determinanti inconsce sulla condotta umana e ha evidenziato come la presenza di una certa parte della nostra vita psichica che non è cosciente influisce sul nostro pensiero attraverso contenuti e processi, appunto inconsci, che condizionano le nostre scelte e i nostri comportamenti.[6]

Le motivazioni inconsce, di natura prevalentemente emotiva ed affettiva, sovente spingono a soddisfare bisogni profondi non sempre compatibili con le scelte fatte a livello cosciente.

[6] Cf ANCONA L., *L'aspetto dinamico della motivazione*, in ANCONA L. (a cura di), *Nuove questioni di psicologia*, Brescia, La Scuola 1972, 887-919; PINKUS L., *Autorealizzazione e disadattamento nella vita religiosa*, Roma, Borla 1991, 28-30.

L'acquisizione di comportamenti liberi appare strettamente legata alla padronanza dei dinamismi inconsci, soprattutto delle motivazioni inconsce, cioè di quelle ragioni o motivi per cui si è spinti a compiere determinate azioni o a fare determinate scelte, in relazione a bisogni o pulsioni che possono diventare indifferibili e/o incontrollabili. Da qui la necessità di tenere conto dell'autenticità delle motivazioni per non correre il rischio che, al di sotto di motivazioni esplicite e coscienti, si nascondano spinte di altra natura, talvolta non coerenti con le scelte globali di valore precedentemente fatte e dichiarate. La persona, ad esempio, potrebbe impegnarsi in una scelta vocazionale per motivazioni del tutto diverse da quelle che percepisce a livello conscio: motivazioni immature di tipo infantile (rivendicazione di affetto, bisogno di possedere e dominare sugli altri, bisogno di trovare conferma del proprio valore personale, ecc.). Si pensi a certi "eroismi" compiuti per aumentare la propria stima o il prestigio, oppure ai compromessi cui si piegano coloro che, avendo fatto l'esperienza di non-accettazione, tendono a farsi accettare a tutti i costi dall'altro o dal gruppo.

La coesistenza di motivi consci ed inconsci è connessa alla complessità della personalità e nel concreto può costituire un ostacolo al raggiungimento dell'unità e della libertà interiore. Occorre fare un cammino di graduale maturazione e purificazione per passare da motivazioni egocentriche a motivazioni di valore, per giungere ad integrare e armonizzare le diverse motivazioni intorno ad alcuni motivi giudicati come "primari" e "centrali" nella propria esistenza.

c) Un altro indice negativo nei confronti di un cammino di libertà è dato dalla massiccia presenza di *paure*, di *stati ansiosi* e del *dubbio*. La libertà psicologica, infatti, sembra intimamente legata all'assenza di paure, specie quelle che inibiscono il movimento di apertura verso gli altri o verso la realtà, come la paura di non essere accettati, di perdere e di perdersi, di prendere l'iniziativa, di non sapersi controllare, ecc.

L'esperienza della *paura* e dell'insicurezza fa parte della natura umana e spesso, se non è elaborata ed integrata, può trasformarsi in barriere difensive, per lo più inconsce, che condizionano molto la libertà della persona. Si formano così degli *stati ansiosi* che, divenuti parte integrante della struttura della personalità, orientano e spingono nella direzione di comportamenti non liberi, nella ricerca di rassicuranti appoggi e nella fuga da tutto ciò che sembra minaccioso e difficile.

Il *dubbio*, come la paura, va considerato un potenziale nemico della libertà interiore. Non parliamo di quel dubbio inscritto nella capacità

dell'uomo di interrogarsi, di ricercare continuamente la verità delle cose, né tanto meno del "sospetto", tipico del nostro tempo culturalmente in continuo cambiamento, senza certezze o evidenze razionali rassicuranti. Ci riferiamo al dubbio che investe l'io e il suo valore personale, presente in soggetti afflitti da un profondo senso di inferiorità e di inadeguatezza. Evidentemente tutto ciò non consente alla persona di collocarsi con libertà e consapevolezza di fronte a se stessa, agli altri e alla vita, ostacolandone così il processo di maturazione e di crescita.

La radice psicologica della libertà, considerata *da un punto di vista positivo*, si può ritrovare in alcune componenti psicologiche fondamentali che assicurano alla persona un sano adattamento e un'espansione corretta di se stessa, come ad esempio:

– una *sana fiducia di sé,* nelle proprie possibilità, tipica di chi ha fatto un'esperienza positiva di valorizzazione nelle relazioni familiari;

– una *corretta percezione di sé e della realtà,* che permette di accostarsi con serenità e senza difese agli altri e di fare una lettura obbiettiva della realtà propria e altrui senza deformarla o strumentalizzarla ai propri bisogni egocentrici;

– una raggiunta *autonomia personale* da cui deriverebbe una chiara *capacità di assenso*, frutto di un cammino di progressiva maturazione e purificazione delle motivazioni alla base dei comportamenti e delle scelte;

– una *capacità di solitudine del cuore*, là dove la persona è veramente libera di decidere nei confronti di se stessa, degli altri e di Dio.

1.1.2. *"Liberazione" della propria libertà interiore*

Il cammino per divenire liberi è sempre un cammino di "liberazione da", soprattutto dai condizionamenti esterni ed interni, ma anche di *autenticazione di se stessi*. Ciò comporta lo sforzo, l'impegno per passare dall'immaturità alla maturità, dalla potenzialità all'essere. Si tratta di una libertà che va continuamente liberata perché essa non è uno *stato,* ma un *dinamismo,* un cammino. È un assumere l'esodo come atteggiamento interiore, la pasqua come stagione di vita, come tempo del "lasciare" e del "passare", del "cambiare" e del "liberare". Per realizzare tutto questo è indispensabile percorrere alcune tappe.

a) In primo luogo è necessario *accorgersi dei disagi della "non-libertà",* cioè rendersi consapevoli della sofferenza e del dolore, dell'impotenza e della lotta di fronte ai propri condizionamenti o alle

conseguenze della mancanza di libertà. Il toccare con mano il proprio disagio interiore costituisce il primo passo verso un cammino di liberazione.

Chi non ha imparato, nel confronto con la verità di se stesso, a rendersi consapevole dei propri conflitti interiori, dei rifiuti o di quei movimenti di negazione dei propri sentimenti, delle contraddizioni o ambivalenze presenti nelle proprie motivazioni, delle ambiguità o compromessi, delle proprie inconfessate paure, difficilmente avverte la spinta verso la liberazione. Non è facile "prendere contatto" con se stessi e con questo complesso mondo interiore; ciò esige una capacità di tollerare il dolore e il disagio della propria verità senza sentirsi minacciato nella propria integrità o valore personale, senza disorientarsi o fuggire.

b) In secondo luogo bisogna acquisire, mediante la ricerca e la lotta, un *atteggiamento di libertà "di fronte" e "oltre" la crisi.* La psicologia, in proposito, osserva che la *crisi* è insita nella natura dello sviluppo umano, in quanto l'individuo che cresce è chiamato a trasformare continuamente se stesso in ogni tappa della vita. Si tratta di abbandonare o sacrificare quello che ormai si era raggiunto, stabilizzato, per andare incontro a qualcosa di nuovo che sta nascendo e di cui ancora non se ne conosce la forma. Ciò non avviene in maniera indolore: la persona soffre, è a disagio e tenta in tutti i modi di liberarsi quanto prima da questa situazione critica.

Il significato etimologico della parola *crisi* (dal verbo greco *crinô* = *giudicare*) mette in luce la realtà di un giudizio diverso che l'individuo emette su di sé e sul proprio mondo interiore, un giudizio che spezza l'equilibrio raggiunto fino a quel momento e che ha tutte le caratteristiche di incertezza, dubbio e provvisorietà.

Di solito la crisi è collegata al cambiamento; difatti ogni volta che si verifica un cambiamento o un passaggio da una stagione all'altra della vita siamo chiamati a modificare noi stessi, o meglio il giudizio su noi stessi. La ristrutturazione dell'io, implicita in questo processo, comporta evidentemente un faticoso lavoro di ripensamento e di ricostruzione che sconvolge da un punto di vista emotivo e che si esprime in comportamenti insoliti; essi costituiscono dei campanelli d'allarme o segnali indicatori di disagio.

Data la natura e il significato delle crisi, nel processo di maturazione, è normale che esse siano connotate da ansia, insicurezza e smarrimento, ma – come fa notare Weizsäcker – «l'unità del soggetto si costi-

tuisce soltanto nella continua ricostruzione ad di là delle vicissitudini e delle crisi».[7]

È proprio in questa ristrutturazione di se stessi attorno a nuovi valori che consiste il superamento della crisi. L'oltrepassare l'ansietà e i conflitti, impliciti nella situazione di crisi, costituisce una splendida opportunità di crescita, in quanto la persona si rivela a se stessa proprio nel momento in cui deve superare se stessa per ritrovarsi. Tutto questo però implica una sufficiente capacità di attesa e di tolleranza della conflittualità, la quale si realizza nel superamento degli atteggiamenti tipici della "cultura dell'immediato" (il voler risolvere tutto e subito) per apprendere dalla vita quotidiana ad andare "oltre".

c) Un passo ulteriore per liberare la propria libertà consiste nel *tendere sempre più verso la verità di se stessi*, cioè verso l'autenticità del proprio essere, mediante un percorso, che, partendo da una conoscenza profonda di sé, giunga ad una progressiva accettazione di sé, fino alla riconciliazione con se stessi. Tendere verso la verità di se stessi è un cammino; essa non è mai raggiunta del tutto, è incessante ricerca nel tempo; implica un'integrazione del passato, presente e futuro, nella propria identità e nella propria storia attraverso un processo di progressiva conoscenza di sé. Le circostanze della vita formano il contesto privilegiato per questa conoscenza: spesso eventi e situazioni mettono in luce degli aspetti di noi stessi sconosciuti e inaspettati, di fronte a cui bisogna porsi in libertà e stupore per accogliere la novità e il senso di ciò che viviamo.

Il segreto per imparare a tendere verso la verità di sé, senza difendersi o cadere nell'auto-inganno, consiste nell'imparare a *fare contatto* con se stessi. Conoscere una realtà implica sempre un prendere contatto con essa, un avvicinarsi ad essa: il contatto è fondamentale per la vita biologica, psichica e spirituale. Questo significa divenire consapevoli di ciò che viviamo, "prestare attenzione a", interrogarsi continuamente: «Che cosa è ciò che vivo, che significato ha per me, cosa sto vivendo in questo momento?». Comporta, inoltre, l'assimilazione del proprio vissuto mediante la capacità di *dare un nome* ai propri sentimenti e reazioni, ma soprattutto esige l'integrazione delle molteplici esperienze di vita, delle luci ed ombre presenti in noi. Di fronte alla complessità del vissuto, alla molteplicità e contraddittorietà di certe spinte, di alcuni desideri, verrebbe spontaneo negare anziché assumere; eppure è neces-

[7] WEIZSÄCKER V., *Le cycle de la structure*, Bruges, Desclée de Brouwer 1958, 209.

sario assimilare questi poli opposti dell'esistenza.

Realizzare un buon contatto con sé vuol dire, inoltre, smascherare le proprie difese e insicurezze, abbattere tutte quelle misure di protezione che innalziamo per evitare la verità di noi stessi, saper gestire l'ansia di fronte alla prospettiva di cambiamento. La paura di cambiare affonda le sue radici nell'oscura sensazione di panico che ci prende quando dobbiamo lasciare ciò che ci è familiare, conosciuto, acquisito, per andare verso qualcosa di ignoto, di incerto, di non-acquisito.

Ci sono tanti modi per evitare il contatto con se stessi, peraltro molto frequenti nei giovani del nostro tempo, come ad esempio: vivere senza aderire al momento presente, proiettati totalmente verso il futuro o ancorati al passato; vivere senza aderire ad una situazione limitata; vivere dentro la sicurezza di schemi prefissati; vivere distaccati, non coinvolti, evitando di "mettersi dentro le situazioni"; vivere "parlando di", "discutendo su", per non affrontare se stessi, privilegiando così un approccio alla realtà di tipo solo intellettuale; vivere fuggendo il tempo.

Maggiormente complesso si presenta il cammino verso *l'autenticità* del proprio essere. Bisogna dire prima di tutto che l'autenticità è l'opposto della *finzione*, della strumentalizzazione o della furberia. La finzione utilizza criteri esteriori più che interiori (il giudizio della gente, la bella o brutta figura, l'apparire...) ed eleva a criterio di realtà il pensiero e la volontà propria: la persona crede di essere in un certo modo solo perché pensa di essere così, ma non lo è di fatto. L'autenticità, poi, va molto al di là della *sincerità*, anche se la suppone. Essa, infatti, implica una coerenza non soltanto tra ciò che si pensa, si dice e si fa, ma anche tra ciò che si pensa, si dice e si sente.

Si tratta di favorire un incontro vero con se stessi nello sforzo di conoscere le dimensioni ambivalenti del proprio essere ed agire, i compromessi o i cedimenti cui sovente si è caduti, e riconoscersi per quello che si è, accettando realisticamente i propri limiti, ma anche le proprie risorse ed energie positive.

La persona è veramente autentica quando cerca di conoscere sempre meglio la verità di se stessa, senza difese e mascheramenti, tollerando la convivenza di luci e ombre, di ricchezza e di miseria, di bene e di male, di trasparenze e di opacità. L'autenticità, dunque, è molto al di là della sincerità e della lealtà perché abbraccia tutto il cammino del divenire sempre più noi stessi secondo ciò che siamo chiamati ad essere, nell'assunzione di tutti gli aspetti e le dimensioni della nostra complessa personalità.

1.1.3. *I voti religiosi, via per una progressiva libertà interiore*

Il compito di arrivare ad essere sempre più liberi interiormente, più veri con noi stessi e più facilmente orientati all'unificazione dell'essere, può essere facilitato da chi si è incamminato sulla strada della *sequela Christi*, impegnandosi a vivere i voti religiosi.

Le possibilità intrinseche in questo stile di vita sono molteplici e meravigliose al riguardo, perché «i consigli evangelici raggiungono la persona umana a livello delle tre componenti essenziali della sua esistenza e delle sue relazioni: l'affettività, l'avere e il potere». [8]

I voti religiosi, poiché toccano le inclinazioni più profonde della natura umana,[9] investono delle dimensioni o aspetti che sono costitutivi del nostro essere uomo-donna:

– l'*affettività* e la *sessualità*, realtà ricche e complesse che coinvolgono e colorano tutte le espressioni, le relazioni e le attività umane, e che danno alla persona adulta un senso di completezza;

– l'*aggressività*, energia potente concordemente riconosciuta come basilare nello psichismo umano,[10] che consente alla persona di prendere posizione di fronte agli altri e alla realtà, di decidere, di lavorare e di lottare in vista del raggiungimento di mète e di scopi;

– l'*ambizione* e il *dominio*, come attitudine e tensione alla realizzazione e alla costruzione di sé e della realtà;

– la *libertà* e la *responsabilità*, come capacità di scelta e di risposta agli appelli della vita.

I voti, dunque, poiché coinvolgono gli aspetti psico-dinamici più profondi dell'essere umano e delle sue relazioni con le persone e con le cose, hanno una funzione altamente "strutturante": non solo strutturano in profondità la personalità, ma trasformano e orientano l'intera esistenza fino a portare a pienezza la sua identità più autentica e definitiva. Essi, allora, non sono una realtà superficiale ma radicale, toccano le radici dell'essere e costruiscono una vita, o meglio uno stile di vita improntato alla radicalità.

Tutto questo è possibile perché i voti innestano nel cammino di crescita personale un vero processo di liberazione; essi, cioè, ci rendono *"liberi da..."*, dall'avere e dai possessi, dal potere e dall'orgoglio, dal-

[8] *PI* 12.
[9] Cf *PC* 12.
[10] Cf NUTTIN J., *Comportamento e personalità*, Zürich, Pas-Verlag 1964.

l'amore egoistico e possessivo, dall'anarchia dei desideri, soprattutto da ciò che, a livello di bisogni, di energie e risorse, può risultare ambivalente o negativo.

«I voti ci aprono al futuro e ci invitano a guardare con senso costruttivo e fiducioso ai grandi movimenti di liberazione che stanno preparando il futuro delle nostre società: liberazione dall'onnipotenza del potere, liberazione dall'onnipotenza della ricchezza, liberazione dall'onnipotenza del sesso. I voti possono essere visti come un "*sì*" a quanto di *umano* esprimono e un "*no*" alle nuove possibili *idolatrie* del potere, del denaro, del sesso».[11]

In questa prospettiva i voti religiosi rappresentano delle *ali per volare*, anziché dei *pesi da portare.* Essi non operano semplicemente delle limitazioni, né implicano soltanto rinuncia, ma potenziano la natura umana nella sua espansione positiva, liberando la vita e le energie più profonde e creative della persona. Diversamente, come del resto ci insegna la vita stessa, «voti che ci vietino semplicemente qualcosa, ma non ci inducano pure a rischiare, assumono facilmente dei tratti masochistici».[12]

Guardando al contesto culturale contemporaneo, all'emergere di una nuova sensibilità religiosa si fa strada l'esigenza di una ri-comprensione dei voti religiosi perché riescano ad esprimere la complessità e la ricchezza della vita in tutti i suoi risvolti e così diventare autenticamente "significativi" anche per l'attuale cultura in cui viviamo.

La ricchezza dell'esperienza vitale contenuta nella professione dei consigli evangelici, per il profondo significato che essi contengono, difficilmente riesce ad esprimersi in termini adeguati; per questo rimanda ad una *dimensione simbolica* che consente di comunicare il vissuto e di trasmetterne il significato anche al di là di quanto appare immediatamente.

I voti religiosi sono sempre stati considerati come *simboli* o *segni* di qualcosa che trascende la realtà: segni della vita futura, segni della trascendenza di Dio, come l'unica cosa che conta. La possibilità di rispondere alla loro funzione di segno dipende dalla capacità di coniugare insieme la tensione escatologica, che essi contengono, ma anche la pregnanza dell'espressione di ciò che essi significano attraverso il comportamento, lo stile di vita o meglio il modo di essere e di agire.

Pinkus sottolinea fortemente la natura simbolica dei voti religiosi,

[11] CABRA P.G., *Breve meditazione sui voti*, Brescia, Queriniana 1983.

[12] METZ J.B. - PETERS T.R., *Passione per Dio. Vivere da religiosi oggi*, Brescia, Queriniana 1992,16.

sempre presente nella tradizione monastico-religiosa; egli, riferendosi al significato profondo del *votum* in quanto vincolo, realtà che lega ma che esprime la forza e la fragilità del dono ricevuto, li accosta alla medesima dinamica di "espressione" e di "contenimento" della sessualità e dell'aggressività, energie che vanno adeguatamente canalizzate. Quindi i voti religiosi – così come avviene per i simboli – realizzano la funzione di congiunzione degli opposti (volontà e desiderio, tendenze istintuali e dinamiche di canalizzazione in rapporto ai valori evangelici, verginità e fecondità, solitudine e comunione, autonomia e obbedienza), rimandano ad una "ulteriorità" di significato (le realtà trascendenti ed escatologiche), e contemporaneamente agiscono come trasformatori della personalità, modificando atteggiamenti e comportamenti.[13]

La trasparenza più o meno visibile di questi segni rende possibile la significatività di fronte al mondo contemporaneo, ma ciò dipende dal cammino più o meno lungo per realizzare questo processo di congiunzione degli opposti, per trovare l'equilibrio tra espressione e contenimento delle proprie esperienze ed energie vitali.

Non si può d'altra parte dimenticare che l'esperienza di *sequela* personale di Gesù, mediante i consigli evangelici, percorre sentieri di maturità, ha leggi di crescita, passa attraverso il vaglio del discernimento e della lotta. Per questo i voti religiosi, quando sono vissuti nel segno di un'esistenza libera – perché liberata – generano la gioia e l'entusiasmo, come profezia di una vita significativa.

2. Castità consacrata e maturazione affettivo-relazionale

2.1. *Alcune premesse*

Oggi è ancora possibile vivere il celibato o la castità consacrata? L'interrogativo si presenta inquietante e radicale, di non facile risposta.

In un mondo che contesta decisamente questa possibilità di realizzazione evangelica per uomini e donne "normali", si ripropone l'urgenza di ritornare ad essere profezia e segno di un "amore possibile". Ci si domanda se una tale scelta di vita possa essere vissuta non "a denti stretti", ma possa diventare un cammino di vita e un percorso di libertà.

In questa direzione si intuisce il senso di un'educazione alla castità, che è educazione all'amore, la quale tenga conto delle mutate esigenze

[13] Cf PINKUS, *Autorealizzazione* 53-59.

delle giovani generazioni e nello stesso tempo sia in grado di cogliere nella complessità della situazione attuale un itinerario di crescita capace di aprire alla pienezza dell'umano, pur nella consapevolezza di un'effettiva rinuncia a qualcosa che obbiettivamente si presenta come un bene.

Perché il voto di castità diventi il «segno di una libertà in cammino»[14] è opportuno fare alcune precisazioni iniziali, collocando il discorso nel contesto di un cammino di maturazione della persona che abbraccia questo stile di vita e di *sequela*.

Ci interroghiamo: cosa comporta vivere la castità consacrata oggi, nel contesto di una cultura che privilegia il corpo e il piacere, che vede la donna in una situazione di rivendicazione o di liberazione da condizionamenti atavici e in ricerca della sua vera identità? Quali sono le difficoltà che la persona consacrata incontra nel vivere questa realtà che è dono, ma anche impegno e rinuncia? E ancora: quali sono le condizioni psicologiche di maturità da creare dentro di sé per neutralizzare gli effetti negativi di tanti condizionamenti e pressioni provenienti da un mondo altamente erotizzato? Le domande poste, tutt'altro che retoriche, si presentano reali e investono la vita di molti.

Nell'àmbito di una rilettura del voto di castità, a mio parere, non si può non fare riferimento a uno dei nodi centrali di ogni cammino vocazionale che è la *maturazione affettiva e relazionale*.

La castità consacrata esige innanzitutto una capacità di *auto-donazione* e di *auto-possesso* delle proprie energie affettive. Richiede, quindi, una sufficiente *maturità affettiva* che sappia «includere, all'interno di rapporti umani di serena amicizia e di profonda fraternità, un grande amore, vivo e personale, nei riguardi di Gesù Cristo».[15]

La Verginità per il Regno, dono gratuito e trascendente, deve essere vissuta come esigenza di un *amore sponsale*. «È la seduzione di una persona che, di fronte a un valore, ripete lo schema dell'innamoramento. E si sente talmente presa e coinvolta dalla proposta che sente come inattuabili – "impossibili" – per sé altri schemi di esistenza».[16]

Al di là del dono ricevuto ed implicito nella chiamata vocazionale, la persona resta coinvolta profondamente a livello affettivo ed emotivo, attratta e sedotta, afferrata dall'amore per il Cristo. L'affettività, dun-

[14] Cf BARRAL-BARON A., *Il celibato cammino di vita*, Milano, Edizioni O.R. 1993, 9.
[15] *PDV* 44.
[16] MAGGIOLINI S., *Sessualità umana e vocazione cristiana*, Brescia, Morcelliana 1970, 228.

que, ha un ruolo fondamentale nella crescita personale e vocazionale. Curare la maturazione affettiva per giungere ad amare l'altro con amore personale è una condizione essenziale per progredire nell'amore di Dio e del prossimo.

La castità consacrata è sempre una realtà *relazionale* e, in quanto tale, potenzia, equilibra e amplifica gli orizzonti dell'affettività umana per farla giungere alla sua pienezza. Essa infatti non può identificarsi soltanto con il *celibato* (lo stato di una persona che non è sposata e non intende sposarsi), né con la *verginità fisica* (esclude la consumazione dell'atto sessuale) o esclusivamente con la *continenza* (esclude l'uso volontario di ogni attività sessuale mediante il controllo degli impulsi sessuali). Richiede, senza dubbio, una sufficiente «padronanza della sessualità e l'uso di essa secondo i dettami della ragione e della fede nel contesto del proprio stato di vita»;[17] in tal senso la castità è un impegno e un dovere di ogni uomo e di ogni cristiano. Tuttavia, pur esigendo come primo e "materiale" segno la continenza perfetta del celibato, in profondità chiede alla persona consacrata di mettere al centro della sua vita affettiva una relazione più immediata con Dio per mezzo di Cristo nello Spirito.[18] Si tratta di giungere ad un'autentica consegna di se stessi a Dio, di fare spazio a Lui e alla sua causa nel proprio cuore e nella propria vita.

In quanto «donazione delle nostre forze di amore»,[19] la castità consacrata opera un processo di autentica liberazione: di fronte all'effetto, sovente distruttivo e alienante, delle passioni umane e dell'ambiguità dei desideri; la castità *libera il cuore* e *il corpo* orientandoli ad un amore che si dona con generosità nel servizio dei fratelli. Solo se vissuta con serenità e libertà essa può testimoniare al mondo contemporaneo la possibilità di un nuovo modo di vivere le relazioni interpersonali, l'amicizia e l'amore, al di là di rapporti di tipo funzionale o strumentalizzante e senza avere necessariamente dei coinvolgimenti sul piano della sessualità.

2.2. *Movimenti di un itinerario per vivere la castità consacrata*

La castità consacrata potenzia ed equilibra gli orizzonti dell'affet-

[17] PIGNA A., *Consigli evangelici. Virtù e voti*, Roma, Edizioni Ocd 1993,188.
[18] Cf *ET* 13; *PI* 13.
[19] *Costituzioni* 12.

tività umana, portandola a pienezza, in quanto si radica in un'esperienza di *alleanza sponsale* in cui si sperimenta una vera e propria *attrazione* e *concentrazione* su Dio e il suo Regno. Chi realizza questo modo di essere e di vivere si incammina più velocemente di altri verso l'unificazione dell'esistenza e verso un senso di pienezza della vita. Si tratta però di un cammino progressivo di purificazione dell'essere, che non è mai del tutto compiuto e che comporta dei passaggi talvolta dolorosi di crescita.

L'affettività, nella sua risonanza, è sempre complessa ed ambivalente, spesso ambigua; si pensi, ad esempio, alla naturale tendenza a far uscire il soggetto verso l'altro e nello stesso tempo alla resistenza ad aprirsi o a legarsi all'altro; alla sproporzione tra infinità del desiderio e limitatezza di ogni realizzazione affettiva concreta; alla difficoltà a coniugare il proprio bisogno di essere amato con il bisogno di amare, a superare la reazione naturale di possesso per passare a quella di benevolenza, propria dell'amore oblativo. Occorre perciò una certa disciplina interiore per liberare la carità autentica.

Lo scopo del voto di castità è quello di far maturare la persona perché sia in grado di offrire in modo continuativo un amore gratuito, capace di generare intorno a sé la vita. Ciò comporta una sintesi tra opposti: impegno di verginità e realizzazione di fecondità; solitudine e apertura-accoglienza nel proprio essere di quanti sono nel bisogno o ci vivono accanto.

Quali sono allora i *passaggi* da operare o i *movimenti* da promuovere nel proprio itinerario di crescita? Ne segnaliamo alcuni che non sono da ritenersi esclusivi, né vanno considerati in termini rigidamente cronologici. La successione delle tappe o dei movimenti è piuttosto di tipo logico, nel senso che se non si verificano alcune condizioni preliminari non si possono realizzare quelle che seguono progressivamente.

2.2.1. *Dall'amore egocentrico e narcisistico all'amore oblativo*

È un primo passaggio globale: in esso risiede il segreto di una raggiunta maturità affettiva. La crescita a livello affettivo non avviene in modo naturale e scontato. Occorre mantenere viva dentro di sé la spinta interiore a voler crescere per riuscire a superare tutti gli ostacoli e le resistenze che impediscono di uscire dal solco del "già raggiunto", di ciò che dà sicurezza. La storia personale di ciascun essere umano è sempre la storia del proprio essere amati e del proprio modo di amare. L'esperienza di essere amati da qualcuno e l'esperienza, insieme, di produrre amore mediante la propria attività e donazione concreta si alternano nella vita fino a che l'amore diventa una spinta interiore costante e orientata in maniera oblativa. La capacità di integrare il bisogno di essere amati e l'esigenza di amare, entrambe compresenti nella persona, diventano il segno più evidente della maturità affettiva che, in fondo, si gioca tutta su questo equilibrio.

Nella logica di una progressività di crescita si colgono diversi piani o livelli, ugualmente percorribili, ma gradualmente da superare. È convinzione comune che non esiste un cammino uguale per tutti, che ciascuno trova la sua strada per imparare ad amare, che adotta il suo stile affettivo a partire dalle sue esperienze personali e dal livello di maturazione in cui si trova. Nel processo evolutivo normale generalmente si segnalano alcune *tappe della maturazione affettiva* in cui si evidenziano delle caratteristiche peculiari nel modo di esprimere bisogni, emozioni e reazioni affettive, sentimenti e gesti nei confronti degli altri e della realtà. Si parla così di *affettività egocentrica*, tipica del bambino, di *affettività idealizzata*, propria dell'adolescente *e di affettività sociocentrica* o *oblativa*, tipica della persona adulta e matura.

I tre livelli di maturazione di solito si susseguono nelle varie fasi dello sviluppo umano, ma anche si intrecciano o si alternano tra loro nelle diverse stagioni della vita. Preferiamo perciò guardare alla modalità affettiva e relazionale, che ciascuna tappa rappresenta, per individuarne gli atteggiamenti e i comportamenti che la caratterizzano. In tal senso distinguiamo l'amore egocentrico e narcisistico dall'amore oblativo, considerandoli rispettivamente come punto di partenza e punto di arrivo di un cammino di maturazione.

a) *Amore egocentrico e narcisistico*

L'*amore egocentrico* è un modo di amare che si colloca nel primo gradino della maturazione affettiva. È l'atteggiamento del bambino o di

chi non può o non vuole considerare se non il proprio punto di vista personale. La persona egocentrica è centrata su se stessa, si sente e pretende di essere al centro del mondo. Non è capace di vera apertura all'altro, perché in lei prevale la soddisfazione propria e la ricerca di compensazione o di gratificazione in ciò che fa per gli altri. L'altro, cioè, non è accolto, incontrato e conosciuto per quello che è veramente, ma per quello che fa o produce, in particolare per la soddisfazione che dà. L'altro è amato oppure odiato a seconda dell'emozione gradevole o sgradevole che suscita. Ciò vizia in partenza ogni incontro personale perché, anche quando si sta insieme e si lavora insieme, si selezionano tra gli altri soltanto coloro con cui ci si sente emozionalmente vicini o affini. Questo stile affettivo è caratterizzato da possessività, captatività e accaparramento, dal ricorso all'affetto in senso passivo (bisogno compulsivo di ricevere affetto). Tutto ciò lascia la persona in una situazione di immaturità, di centramento su di sé ed ha i suoi risvolti negativi soprattutto sul piano delle relazioni interpersonali. L'atteggiamento egocentrico, proprio perché fissa la personalità in uno stato di ricerca di se stessa, influisce negativamente anche nella relazione con Dio, là dove si esige ancora di più un superamento di sé nell'auto-trascendenza.

L'*amore narcisistico*, così come quello egocentrico, è un amore non orientato verso l'altro, ma verso se stessi. Da un punto di vista affettivo si rivela come un bisogno, una fame continua di soddisfazione e di gratificazione, di piacere e soprattutto di riconoscimento. La personalità narcisista, infatti, ricerca continuamente negli altri dei segni di affetto, di conferma e di stima, anzi reclama dall'altro la soddisfazione dei propri bisogni. Per questo tende ad accentrare l'attenzione degli altri su di sé, spesso con chiari atteggiamenti di esibizionismo o di vittimismo. La ricerca esasperata di sé sovente si manifesta con atteggiamenti di auto-esaltazione che si possono facilmente trasformare, al contrario, in atteggiamenti di disprezzo e di odio di sé.

Si tratta, quindi, di un'autocentrazione emozionale ed affettiva, che porta ad avere sempre un pensiero, un desiderio tale da rivolgere tutta la corrente affettiva a sé, a proporre se stessi e il proprio vantaggio, a vedere le cose e le persone sempre in riferimento all'io, alla propria affermazione personale, ai propri bisogni. Il narcisismo, dunque, come modalità affettiva di auto-centramento, può essere la causa di difficoltà relazionali e anche sessuali.

Nella letteratura psicoanalitica il *narcisismo* viene indicato come un sinonimo di *auto-erotismo*, inteso sia nel senso di manipolazione eroti-

ca del proprio corpo, sia come gratificazione legata all'ammirazione della bellezza del proprio corpo. Per Freud, infatti, il narcisismo indicava un tipo di relazione oggettuale primitiva in cui il sé e il proprio corpo sono assunti come oggetto d'amore.[20]

Oggi, in un contesto culturale segnato da assenza di significato e da vuoto affettivo, il narcisismo viene inteso come *un modo di affrontare la vita e la realtà*, ed è ritenuto piuttosto *un problema di identità*, in quanto, mancando dei riferimenti identificativi stabili, l'identità non possiede più dei confini sufficientemente definiti e si costruisce nell'indeterminatezza. Ciò sembra essere all'origine di quel sentimento di perdita o di inferiorità che spinge l'individuo al ripiegamento su se stesso per ritrovarsi in qualche modo, oppure lo porta alla ricerca di rapporti di tipo fusionale o simbiotico.[21]

A questa luce si comprendono le molteplici e complesse difficoltà sul piano relazionale, come ad esempio: comportamenti di vanagloria e di vanità quale compensazione di un profondo senso di inferiorità; ricerca spasmodica di tutto ciò che può elevare la stima di sé e nello stesso tempo negazione di tutti quegli aspetti spiacevoli o minacciosi della realtà propria ed altrui; relazioni superficiali o brevi; legami affettivi di dipendenza che mal sopportano la separazione o la differenziazione.

La vera difficoltà dell'io narcisista consiste nel fatto di non riuscire a stabilire un vero legame affettivo con l'altro, un legame cioè che non sia fusionale o sostitutivo, in quanto «è segretamente affetto dalla passione per l'altro, ma vorrebbe esserlo senza assumere la differenza tensionale che ciò introdurrebbe in lui; di qui il suo sforzo di amare chi gli rassomigli in massimo grado, fino al punto estremo di ridurre l'altro all'ombra di se stesso».[22] Si pensi alla realtà, abbastanza frequente, di relazioni di amicizia troppo esclusive, fondate su un attaccamento ecces-

[20] Si veda in proposito la voce *"Narcisismo"* in LAPLANCHE J. - PONTALIS J.B., *Enciclopedia della psicanalisi*, Vol. II, Bari, Editori Laterza 1974, 321-324.

[21] Cf HANS C., *Il narcisismo*, in *Psicologia contemporanea*, 65, 1984, 29-35. Il concetto di narcisismo è notevolmente cambiato in rapporto alla visione psicoanalitica tradizionale. Ci si muove oggi nell'ambito della psicologia clinica verso una concezione strutturale del narcisismo che viene definito come «ciò che permette all'individuo umano di fare l'esperienza della sua individualità vivente attraverso rappresentazioni idealizzate di sé» (DURUZ N., *I concetti di narcisismo, io e sé nella psicanalisi e nella psicologia*, Roma, Astrolabio 1987, 13), a partire dalle quali egli costruisce la propria identità e si sperimenta come soggetto vivente, unico e coerente.

[22] *Ivi* 9.

sivo al punto da vivere una vita "unica" mediante una sorta di identificazione fusionale. La tendenza a legarsi alle persone in questo modo può essere segno di narcisismo e quindi di immaturità affettiva.

b) *Accesso all'alterità in rapporto a se stessi e agli altri*

La crescita nelle relazioni passa attraverso *l'accesso all'alterità*,[23] la quale implica il superamento della tendenza a fare di sé il centro e il riferimento di tutto, a mettersi in rapporto con le cose e con gli altri a partire da se stessi nel desiderio di ritrovarsi in essi: residuo del sogno primitivo dell'uomo e del suo desiderio di onnipotenza che si esprime appunto nella tendenza narcisistica a cercare negli altri se stessi o l'immagine idealizzata di sé. Accedere all'alterità significa andare in senso opposto, cioè imparare a mettersi in rapporto con gli altri indipendentemente dal bisogno che si ha di loro. Si tratta di incontrare l'altro come *diverso* da me e che, in quanto tale, mi scuote, mi rende vulnerabile; di riconoscere la differenza tra me e l'altro, accettandola, rispettandola e così rinunciare al fatto che l'altro non è come io pensavo che fosse. Significa inoltre superare la tentazione della fusione primaria, laddove si sperimenta la sicurezza derivante dalla piena e totale identificazione, dall'indistinzione e indifferenziazione.

Esiste un modo di vivere l'alterità anche nei confronti di se stessi, che consiste primariamente nell'accettare di essere diversi da quello che pensiamo o sogniamo di essere. «La demarcazione tra sé e l'altro non è innanzitutto quella fra me e l'altro; essa è all'interno di me, in un'alterità che mi abita, attraverso tutto ciò che in me è altro, estraneo al mio volere: alterità dell'inconscio, di una sessualità mai dominata, di una aggressività mai vinta, di una affettività avida e della morte che opera in silenzio a ogni istante della mia vita».[24] Ciò implica una capacità di auto-trascendenza e di decentramento da sé che consente di prendere le distanze, di distaccarsi dalle immagini ingannevoli di sé, dai sogni e dalle illusioni, dalle attese e/o pretese narcisistiche ed egocentriche.

Il passaggio dal narcisismo ("non esisto che io") all'accettazione

[23] Il tema dell'*alterità* trova nel filosofo francese E. Lévinas il migliore interprete e può costituire un valido riferimento teorico per comprendere il cammino di sviluppo psicologico di un'affettività che si matura. Si veda in proposito LÉVINAS E., *Nomi propri*, Casale Monferrato, Marietti 1984.

[24] RONDET M. - VIARD C., *La crescita spirituale*, Bologna, Ed. Dehoniane 1989, 48.

della realtà ("esiste l'altro e la differenza") non è automatico, ma è frutto di un lungo processo di crescita che implica la rinuncia al proprio egocentrismo, la lotta contro la rinascente tentazione di fare di se stessi il riferimento unico e insostituibile, l'apertura e l'incontro con l'altro in quanto "altro", cioè in quanto diverso e al di fuori della mia soggettività.

«La relazione Io-Tu – scrive Lévinas – consiste nel porsi di fronte ad un essere esterno, cioè radicalmente altro, e nel riconoscerlo come tale. Questo riconoscimento dell'alterità non consiste nel farsi un'idea dell'alterità. [...] Non si tratta di pensare l'altro (*autrui*), né di pensarlo come altro, ma di rivolgersi a lui, di dirgli Tu. L'accesso adeguato all'alterità dell'altro non è una percezione, ma questo dargli del tu».[25]

c) *Amore oblativo*

La capacità di raggiungere la persona dell'altro come un "tu", come qualcuno che è diverso, con una sua propria autonomia, costruisce nell'individuo l'*orientamento oblativo* dell'affettività. Infatti, è l'amore egocentrico e narcisitico che tenta di possedere l'altro e di fondersi totalmente in lui.

L'*amore oblativo* si pone al vertice di un cammino di maturazione affettiva e relazionale ed implica nel suo dinamismo essenziale l'apertura, l'accoglienza dell'altro, il rispetto della sua persona, l'accettazione della sua individualità ed autonomia, la responsabilità nei suoi confronti. Tale capacità, però, presuppone un *sano amore di sé* che consiste nel rapporto positivo con il proprio corpo e nell'assenso alla propria realtà così com'è.

L'amore altruistico, tuttavia, proprio perché è essenzialmente orientato verso gli altri per far crescere la vita senza aspettarsi in cambio delle particolari gratificazioni, esige che la persona abbia raggiunto una certa *autonomia affettiva*.

Questa oblatività non la raggiungiamo mai totalmente, ma costituisce un compito di sviluppo di tutta la vita. Se ciò vale per ogni persona, diventa un percorso obbligato per chi consacra la sua vita nel celibato.

2.2.2. *Dalla verginità del corpo alla verginità del cuore*

La scelta della verginità consacrata non sempre viene compresa nel

[25] LÉVINAS, *Nomi* 22.

suo significato più vero e profondo, specialmente nel contesto culturale attuale. Può essere ritenuta un contro-senso se raffrontata al vasto movimento di liberazione della donna, o anche una sorta di privilegio; può addirittura essere considerata come una scelta audace di vivere la propria sessualità senza dovere necessariamente passare attraverso il coinvolgimento o il dominio del sesso maschile.

Il termine "verginità" viene utilizzato più facilmente per la donna ed «evoca l'integrità fisica, nel corpo come nel cuore, pura da ogni ferita fisica o da ogni traccia psichica di relazioni sessuali».[26] Sovente però si fa una lettura riduttiva soprattutto nei confronti della donna che, a differenza dell'uomo, porta in sé il segno di una verginità costatabile anche sul piano fisico, in quanto assenza di maternità o astensione da rapporti sessuali. Un'autentica comprensione della verginità consacrata, invece, presuppone la riscoperta di quei significati essenziali iscritti nei processi e dinamismi psicologici che tale scelta comporta a livello concreto esistenziale.

Nella donna che diventa religiosa quali sono i percorsi per giungere a vivere la castità, pur nella piena valorizzazione della femminilità? La domanda non è semplice. Occorre una certa lucidità e chiarezza nel comprendere e nel vivere le implicanze psicologiche di tale scelta verginale. In questa prospettiva si coglie la necessità di realizzare un itinerario di crescita che partendo dall'interno sappia esprimersi in forme concrete e visibili.

È fondamentale porre come presupposto di base la *verginità del corpo*, in quanto libera scelta di rinunciare all'amore coniugale, all'uso della genitalità, alla gioia di una maternità fisica e alla propria facoltà di generare, a qualsiasi piacere sessuale volontario o comunque procurato (mediante atti, gesti, letture, sguardi, ecc.). Tali rinunce comportano la frustrazione di ciò che normalmente nutre la vita affettiva e sessuale di un essere umano e perciò richiedono alla persona consacrata una vera maturazione ed integrazione delle proprie energie affettive e sessuali, perché non produca elementi patologici, ma si apra ad una ricchezza vitale più ampia, basata su di una fitta rete di equilibri, mai raggiunti del tutto.

a) *Riappropriazione della propria corporeità*

Un primo e necessario modo di vivere la verginità riguarda innanzi-

[26] BARRAL-BARON, *Il celibato* 15.

tutto il livello corporeo. "Sentirsi bene nel proprio corpo" è una mèta sempre più ambita nel nostro tempo. Molti, nell'intento di trovare l'equilibrio e l'armonia con se stessi, aspirano a riappropriarsi della corporeità; a maggior ragione ciò vale per coloro che hanno fatto la scelta del celibato religioso. Non si può comprendere la castità se non si parte da una *serena accettazione della propria corporeità* nella sua dimensione sessuata di femminilità o mascolinità. Tale accettazione trova il suo punto critico nell'adolescenza, quando, cioè, alle trasformazioni fisiche legate alla pubertà si aggiungono significativi cambiamenti nel modo di percepire se stessi e la propria immagine corporea.

Se la percezione dei cambiamenti avvenuti o in atto non è corretta e realistica, ma disturbata da meccanismi di rifiuto, da dismorfobie o da esperienze negative di contatto con se stessi e con gli altri, si può verificare una crisi che investe l'identità, nel senso che può bloccare la definizione della propria identità al maschile e/o al femminile.

La sperimentazione di comportamenti nuovi in relazione al risveglio della pulsionalità interiore connessa con la sessualità favorisce, nell'adolescente e poi nella giovane, il rafforzamento della propria identità psico-sessuale e la rende capace di aprirsi a relazioni etero-sessuali oppure la potrà chiudere nel rifiuto della sessualità e nella paura di stabilire legami affettivi nella direzione dell'amore. Ciò potrebbe essere all'origine di una scelta per la verginità che però è di natura difensiva perché fondata sulla paura o svalorizzazione del corpo e della sessualità.

b) *Integrazione della sessualità*

La castità consacrata richiede come presupposto fondamentale una certa integrazione del dinamismo umano della sessualità. Innanzitutto, esige una padronanza degli impulsi e dei desideri sessuali. Evidentemente «non si tratta di opporsi alla natura negando o disprezzando le pulsioni che ci agitano. Bisogna convivere personalmente e liberamente con esse nel rispetto di se stessi e degli altri».[27]

[27] *Ivi* 38. Tale padronanza si colloca soprattutto a livello emotivo e non consiste tanto in un auto-controllo basato sulla repressione di sensazioni, emozioni, sentimenti, specie se percepiti come incompatibili con la scelta di consacrazione, quanto piuttosto nella capacità di orientare e canalizzare le energie affettive e sessuali nella direzione del dono di sé. Ciò implica un sufficiente e positivo contatto con le proprie emozioni, una certa stabilità emotiva nel reagire agli stimoli interni o esterni, la capacità di tollerare le frustrazioni derivanti dal differimento della soddisfazione dei bisogni istintivi o acqui-

La persona, dunque, deve aver fatto un cammino di maturazione per integrare la sessualità nell'affettività in un orientamento oblativo di tutto l'essere perché sia in grado di vivere relazioni serene e libere anche con persone dell'altro sesso.

Integrare la sessualità significa riconoscere e padroneggiare la *dimensione erotica* che, in forma latente o manifesta, è sempre presente in ogni relazione. Bisogna fare i conti con questa realtà nei suoi aspetti di tenerezza, di piacere, di fecondità che si manifesta, sovente in maniera del tutto autonoma, attraverso il gioco dell'immaginazione o si può tradurre in gesti compiuti per il gusto del piacere corporeo.

L'insorgere di desideri o di pulsioni, di attrattive o di forti emozioni è difficilmente controllabile quando la persona, poiché ha vissuto un'infanzia turbata dal punto di vista affettivo e/o sessuale, ricorre a meccanismi di difesa come la rimozione o la formazione reattiva. La continenza in questo caso può condurre ad espressioni nevrotiche talvolta marcate, le quali non soltanto impediranno il dispiegamento positivo e sereno del dinamismo affettivo-sessuale, ma potranno essere la causa di cadute talvolta persistenti e critiche, tali da mettere in crisi anche la propria vita spirituale.

Pertanto, la maturazione che viene richiesta a persone adulte che vivono la castità consacrata consiste nel superamento delle forme adolescenziali e narcisistiche di concentrazione sul polo erotico della sessualità.

Come interpretare allora la presenza di pratiche masturbatorie, talvolta insistenti e improvvise, emergenti in una particolare stagione della vita, oppure in occasione di situazioni stressanti e difficili sul piano relazionale?

Il problema della *masturbazione* si pone come un problema evolutivo rilevante, ma va compreso e collocato nel contesto globale della persona. Solitamente la masturbazione è un modo di espressione della sessualità infantile che dovrebbe cessare quando si opera il passaggio alla sessualità oggettuale. Comincia talvolta ad esprimersi relativamente presto e non ha lo stesso significato in funzione dell'età in cui si pratica, anche se resta nella sua struttura fantasmatica un modo di vivere la sessualità in continuità (come estensione) di quella dei propri genitori. Quando si prolunga nell'età adulta essa esprime la difficoltà a sganciarsi da una sessualità immaginaria, dove le scene interne contano più che la relazione reale.

siti.

Nella prima infanzia, il bambino tocca il suo sesso esplorando il suo corpo: questa prima forma di masturbazione non ha il valore erotico che assumerà in seguito, ma permette al bambino di percepire le diverse sensazioni corporee. A partire dai tre o quattro anni la manipolazione del sesso può rappresentare un modo di calmare gli stati di tensione gradevole o sgradevole.

La pubertà rimette in questione tutta l'organizzazione delle idee e della pratica della sessualità infantile sotto la pressione dello sviluppo della pulsione sessuale che acquista competenze bio-fisiologiche che non aveva prima. La masturbazione, quando si esprime in questo contesto, tende ad integrare una nuova immagine corporea e a giocare con delle sensazioni e dei personaggi immaginari, o resta talvolta improntata alla realtà degli adulti. In seguito, il ricorso alla masturbazione può significare una mancanza d'oggetto, l'atto si sostituisce all'assenza dell'altro e lascia la sessualità in una posizione infantile. Finché la masturbazione continua ad esprimersi e resta un mezzo privilegiato di soddisfazione sessuale, essa è sintomo di immaturità affettiva.

Oggi, tale fenomeno viene banalizzato come un gesto che dovrebbe necessariamente far parte delle pratiche sessuali degli adulti, mentre esso è una manifestazione della sessualità infantile durante la quale il bambino non riesce ancora a comporre la sua vita affettivo-sessuale con gli altri. «Se la masturbazione infantile permette al bambino di scoprire il suo corpo e all'adolescente poi di giocare interiormente con le sue emozioni restando prossimo della sua relazione edipiana, nell'adulto essa isola e indica in queste condizioni l'arresto di uno sviluppo relazionale». [28]

Essa si può presentare abbastanza problematica in rapporto alla scelta celibataria, soprattutto se si tratta di un fenomeno "non evoluti-

[28] ANATRELLA T., *Non à la société dépressive*, Paris, Flammarion, 1993, 114. La traduzione è mia. L'autore, che ha studiato in maniera approfondita la sessualità e le sue implicanze educative nell'adolescenza, ha affrontato anche il problema del senso di colpa derivante dall'uso di una sessualità immatura. In àmbito clinico – egli osserva – si trova spesso questa colpabilità che prende delle forme distorte nella condotta sintomatica: fatica, svalorizzazione di sé o insuccesso. In realtà, la colpa è inerente alla masturbazione perché questa pratica è segno di un doppio smacco: quello di restare nella sessualità immaginaria e quello di non riuscire ad integrare l'altro nella propria relazione. Il più delle volte se degli adolescenti e dei giovani adulti si lamentano della masturbazione e vengono a chiedere aiuto è per cambiare questo residuo di sessualità infantile e non, come si afferma troppo rapidamente e superficialmente, a causa delle regole morali. La maggior parte delle volte si tratta di sdrammatizzare, di decolpevolizzare e di correggere l'idea che vedono in essa la causa di malattie (cf *ivi* 111-113).

vo", segno di un disturbo narcisistico profondo della personalità. Tuttavia, occorre affrontare il problema con prudenza e delicatezza, senza facili moralismi, aiutando la giovane a comprendere il significato che ha nell'insieme della propria esperienza e della storia affettiva personale, ma soprattutto creando le condizioni perché, in un ambiente affettivo denso di relazioni e di valori, sappia guardare con verità e riconoscere le proprie eventuali immaturità, sappia utilizzare in maniera costruttiva la fragilità che scopre dentro la sua vita per un cammino di maturazione più solido e realistico.

La scelta verginale della vita religiosa è sempre una scelta d'amore: «solo questo amore, anch'esso di carattere nuziale e che impegna tutta l'affettività della persona, permetterà di motivare e di sostenere le rinunce e le croci che incontra necessariamente colui che "vuole perdere la sua vita" a causa di Cristo e del Vangelo».[29] In questa prospettiva la verginità consacrata va molto al di là della verginità del corpo. Ciò che conta è la *verginità del cuore* che esige la rinuncia ad ogni affetto "disordinato" (simpatie preferenziali, legami affettivi di dipendenza, innamoramenti, attrattive eterosessuali mal dominate, ecc.).

Al di là delle trasgressioni legate alla debolezza umana o degli sconvolgimenti della natura in determinate situazioni o stagioni della vita, la purezza del cuore consiste nella costruzione di un cuore libero, purificato, liberamente privo di qualsiasi maschera, di qualsiasi falsa costruzione che impedisce di incontrarsi con l'altro e di amarlo, senza volerlo a tutti i costi possedere.

Giungere alla purezza del cuore vuol dire purificarsi dalla relazione narcisistica, vincere ogni tentazione di seduzione o di dominazione dell'altro per stringere relazioni di verità, libere e pure da ogni interesse egocentrico, divenire capaci di amare senza attendere di essere ricambiati, vivere con rettitudine che porta ad agire secondo la logica del valore e non del piacere. Si tratta, in altri termini, di giungere gradualmente all'auto-consegna totale di sé nell'Amore.

[29] *PI* 9.

2.2.3. *Dal pericolo della chiusura e/o durezza alla pienezza dell'incontro umano*

Questo terzo movimento dell'itinerario non si presenta slegato dagli altri passaggi di crescita precedentemente descritti. La castità consacrata tocca i dinamismi più profondi della persona ed impegna tutto l'essere; essa però chiede alla donna e all'uomo che scelgono di viverla una necessaria frustrazione del bisogno di maternità e di paternità, del desiderio di intimità sessuale, delle gioie dell'amore coniugale, della tenerezza e dell'affetto di un/a partner e dei figli. Tali rinunce potrebbero chiudere la persona nella paura o nella rigidezza, specie quando i desideri, i pensieri e gli affetti diventano troppo intensi o pericolosi per abbandonarsi ad essi. Il pericolo della chiusura in se stessi, della durezza e rigidità che rende scostanti, acidi o freddi, non è molto lontano dalla realtà di tante persone consacrate. Spesso i religiosi sono accusati di insensibilità o durezza perché, scegliendo di non amare qualcuno in particolare, rischiano di non amare nessuno; le relazioni interpersonali così rischiano di impoverirsi o di bloccarsi nella loro espansione. E ciò può far perdere il significato profondo di una vita religiosa che testimonia la carità di Cristo tra gli uomini.

La *chiusura o durezza,* che sovente connotano le relazioni comunitarie, sono segno di insicurezza o di relazioni affettive carenti, spesso legate ad una sessualità poco integrata nell'affettività. Il dinamismo affettivo sembra si sia bloccato e allora si traduce in forme di freddezza relazionale, di sfiducia negli altri, in atteggiamenti risentiti, ostili o indifferenti che denotano chiusura o rifiuto di incontrare l'altro.[30]

Tale indurimento affettivo e sentimentale non favorisce l'incontro umano con gli altri e soprattutto impedisce la crescita nella carità.

Il voto di castità però non ci esonera dalla *ricchezza dell'incontro umano*, dalla gioia e insieme dall'impegno di amare con il cuore, cioè con tutta la pienezza dei sentimenti; anzi dovrebbe renderci capaci di incontrare gli altri con benevolenza e tenerezza, di entrare in sintonia con le sofferenze, le gioie e le povertà dei fratelli e consentirci così di realizzare incontri profondi con le persone.

[30] Cf SOVERNIGO G., *Vivere la carità. Maturazione relazionale e vita spirituale*, Bologna, Ed. Dehoniane 1991, 49-50.

a) *Amicizia, via privilegiata per imparare ad amare*

L'amicizia e la vita fraterna sono indicate dal Magistero della Chiesa e dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice come vie privilegiate per mantenere salda la castità consacrata.[31] Il valore dell'amicizia è indiscutibile, ma è sottoposto al limite di realizzazioni sempre imperfette perché legate alla creaturalità e alla fragilità di qualsiasi legame affettivo.

L'amicizia si presenta come una relazione complessa, polivalente e che tende a coinvolgere intensamente chi la vive.[32] Essa è un'esperienza umana fondata prevalentemente su affinità psicologiche ed emotive; nasce sulla base di una sintonia, spesso non ricercata né voluta, una specie di "sentire comune" su alcuni aspetti della vita; per questo assume una tonalità affettiva coinvolgente ed appagante; produce gioia, sicurezza, stima, fiducia, comunicazione, comprensione, aiuto. Essa tuttavia, pur essendo una realtà positiva e altamente maturante, non è esente da difficoltà e ambivalenze. Perciò si preferisce aggiungere all'amicizia l'aggettivo "sana".

Quali sono le indicazioni negative che rendono l'amicizia piuttosto "pericolosa"? Innanzitutto l'esclusivismo, la chiusura (le cosiddette "amicizie ghetto"), la dipendenza affettiva che non tollera le separazioni, le fissazioni affettive, la gelosia, il controllo e l'eccessiva protezione, le colpevolizzazioni o i ricatti affettivi come segnali di mancanza di libertà e di rispetto dell'intimità dell'altro, le ripercussioni nella sfera sessuale.

Perché si possano instaurare relazioni di sana amicizia è necessaria una reale crescita affettiva che faccia superare il bisogno di legami fusionali o narcisisti e renda la persona capace di moderazione tra coinvolgimento e distacco, tra vicinanza e distanza. L'autentica amicizia, dunque, implica una raggiunta autonomia affettiva che si esprime in una sufficiente conoscenza di sé e della propria identità, in un giusto senso del proprio valore personale e soprattutto nella capacità di accettare la solitudine di essere se stessi.

[31] Nel *Perfectae Caritatis* leggiamo che «la castità si potrà custodire sicuramente se i religiosi nella loro vita comune sapranno praticare un vero amore fraterno tra di loro» (*PC* 12). Le Costituzioni affermano con chiarezza: «La castità consacrata vissuta in pienezza costruisce e vivifica la comunione fraterna che porta al dono di sé, favorendo l'autentica amicizia e la crescita della persona e della comunità. La comunità a sua volta, animata dallo spirito di famiglia, diviene sostegno della castità, che è sorgente di gioia, di pace e di fecondità apostolica» (*Costituzioni* 15).

[32] Cf FONTANA U., *Uomo e consacrato*, Torino, LDC 1988, 162-165.

b) *Maternità\paternità spirituale*

Nell'itinerario di crescita della donna che sceglie la verginità consacrata bisogna considerare l'altra faccia della medaglia: la maternità. Verginità e maternità, pur essendo due diverse vie, due diverse vocazioni della vita della donna,[33] sono tra loro strettamente collegate. Tra i valori emergenti dalla nuova coscienza femminile spicca in modo particolare la riscoperta della verginità e della maternità, entrambe ritenute come simboli di una tipicità femminile e che trovano in Maria di Nazareth il modello più significativo.

La ricomprensione del binomio verginità-maternità è fondamentale per una vita religiosa femminile rinnovata ed incisiva nell'oggi della storia.

Non si tratta tuttavia di aspetti che riguardano soltanto la sensibilità delle donne, ma di una prospettiva generale, comune a tutti, su cui bisognerebbe riflettere di più. Verginità e maternità devono ricollegarsi al medesimo significato sponsale del dono di sé che li caratterizza. La teologia spirituale, a partire dalla rivelazione biblica, parla di "sponsalità" nel contesto di una realtà altrettanto globale che è l'*alleanza*, cioè delle nozze tra Dio e l'uomo, tra la grazia di Dio e la libertà dell'uomo.

La teologia della vita consacrata poi ama sottolineare, specialmente nei confronti delle donne, la *valenza sponsale* della consacrazione evidenziando il primato dell'amore. La *sponsalità*, considerata come una delle componenti classiche dell'identità della donna, va riletta nell'ottica di un'antropologia della reciprocità, cioè come un modo di essere di fronte all'altro (non solo di fronte allo sposo), non più contrassegnato da inferiorità, dipendenza, subordinazione o al contrario da assoluta autonomia, ma dalla consapevolezza di avere un dono da condividere. Reciprocità sponsale della donna significa capacità di attivazione dell'altro e delle sue potenzialità, provocazione perché si esprima lo scambio e la relazionalità in una responsabilità creativa.

Così la *maternità*, che per la donna è un'esperienza tanto importante da divenire parte integrante della sua identità, assume un nuovo e più ampio significato.[34]

[33] Cf *MD* 21.

[34] Se per secoli la maternità è rimasta legata alla donna come un dato di fatto incontestabile e come un destino naturale, spesso trasfigurato e sublimato idealmente, il binomio femminilità-maternità appare assoggettato ad una profonda crisi che produce una diffusa ambivalenza e insicurezza riguardo all'identità della donna. Per molto tempo il "culto" della maternità ha contribuito a mantenere la donna in situazione di inferiorità e

Occorre ripensare le polarità sponsalità-maternità e verginità-maternità in un'ottica più realistica interrogandosi piuttosto sulle difficoltà che la donna concretamente incontra dal punto di vista psicologico nell'assunzione della sua femminilità e nella realizzazione della maternità, perché la si possa guidare in un cammino di spiritualità che vada nella direzione di un'autentica realizzazione di sé.

La donna consacrata è chiamata a vivere la maternità come fecondità che non si attua semplicemente sul piano fisico, ma sul piano spirituale. Bisogna, cioè, che essa ritrovi la prospettiva di fecondità nel rapporto con l'altro, nel rapporto educativo che è sempre un far nascere o rinascere alla vita nella valorizzazione delle risorse ed energie positive. Si tratta di una maternità che non è maternalismo, segno di grande vuoto affettivo, ma servizio alla vita, sostegno, guida, sollecitudine, disponibilità, amorevolezza come amore dimostrato.

Se la maternità è un modo di essere tipicamente femminile, la maternità spirituale non può che esprimersi nell'essere "dimora gratuita", nell'offrirsi come "casa ospitale" che accoglie, protegge, difende, nutre, fa crescere. In tal senso non è un privilegio esclusivo della donna, ma anche dell'uomo, di chiunque, attraverso una solida maturazione spirituale e un cammino di crescita nell'amore e nell'oblatività libera il cuore e il corpo da ogni istinto di possesso facendo spazio a Dio e agli altri nel proprio cuore.

La capacità di "prendersi cura" di altri esprime in maniera concreta l'attitudine della generatività, tipica dell'uomo e della donna adulti e maturi.[35] L'assunzione della responsabilità generativa diventa possibile se si superano l'egocentrismo e il narcisismo delle tappe precedenti.

Il voto di castità nel suo significato simbolico assume la funzione di riunificare gli opposti contenuti nel binomio verginità-maternità, entrambi capaci di congiungersi nell'esperienza di quanti attraverso l'ascesi dell'umiltà e della fede diventano capaci dell'unico amore che conta veramente: quello che non chiede nulla, assolutamente nulla al-

di emarginazione, privandola della possibilità di altre modalità di realizzazione e sottolineando spesso l'aspetto masochistico di sacrificio e di dedizione. L'immagine idealizzata della donna e della maternità offerta dalla tradizione poggia dal punto di vista psicologico sulle esigenze emotive e i bisogni onnipotenti di gratificazione e di protezione, sull'esperienza della madre buona, tutta dedizione e sacrificio, dispensatrice di ogni bene. Cf STICKLER G., *Donna e madre tra sacrificio e desiderio di realizzazione*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 27 (1989) 1, 667-84, 69.

[35] Cf ERIKSON E.H., *I cicli della vita. Continuità e mutamenti*, Roma, Armando Armando 1984, 64.

l'altro e, per ciò stesso, gli offre la libertà. È in questa pienezza dell'umano, femminile e maschile, che si realizza una fecondità inesauribile e meravigliosa. Si diventa così madri e padri a immagine di Dio, capaci di generare e di moltiplicare la vita.[36]

2.2.4. *Dalla solitudine alla intimità*

La scelta del celibato comporta come primo frutto, anche visibile, la *solitudine*. Pur essendo profondamente inseriti nella comunione della comunità e all'interno di molteplici rapporti interpersonali i religiosi sono votati a un'autentica solitudine interiore: esperienza talvolta dura e crocifiggente. La solitudine è molto più frequente di quanto si pensi nella vita religiosa, non solo in quella contemplativa, ma anche in quella attiva là dove i contatti con la gente, con i giovani sono particolarmente intensi e frequenti. La solitudine però non si deve confondere con l'isolamento o con la chiusura; sarebbe davvero una squallida e paurosa realtà. Essa è profondamente legata alla scelta vocazionale, alla rinuncia che abbiamo fatto di un *partner* e di qualunque legame esclusivo. È una scelta, ma esige un cammino perché porta con sé la rinuncia a vivere un'intimità con l'altro. Questa verità è espressa in modo plastico e radicale da David Maria Turoldo in una sua poesia: «Sposato hai\ una pena\ di non sentire mai\ dolcezza alcuna\ che non sia di tutti\ [...] Tu sei la possibilità\ di una viva\ solitudine\ e il tuo sacerdozio\ è un'oasi\ ove essi hanno il diritto\ d'approdare\ dalle loro fatiche».[37]

Si tratta della solitudine del cuore, che è soprattutto un atteggiamento interiore e implica la capacità di prendere contatto con un proprio centro interiore da cui guardare tutta la realtà propria e altrui. Solo così la solitudine può essere feconda e creativa, se si ha il coraggio di stare soli e di affrontare il rischio di penetrare nella nostra esperienza. L'esperienza dell'isolamento invece ci trascina lontano da noi stessi perché è una fuga da sé, un rifiuto di prendere coscienza della propria situazione. In tal caso allora si tenta di colmare il vuoto pericoloso con il lavoro e con l'attività frenetica; ci si butta in balìa di molteplici rapporti superficiali e assorbenti, di amicizie faticose, di abbracci soffocanti. E tutto ciò può servire a mascherare l'incapacità di intimità.

La solitudine, perciò, suppone una raggiunta capacità di autonomia,

[36] OLIVIER C., *La rivolta dello spirito*, Milano, Jaca Book 1980, 201.
[37] TUROLDO D.M., *Amare*, Milano, Edizioni Paoline 1986, 84-85.

che consiste nell'accettare la propria unicità personale che ci differenzia dagli altri e che in un certo senso ci fa essere soli. Questa è la premessa per un'intimità profonda con gli altri, che però è capace di mantenere quei confini che permettono di essere se stessi pur nella scoperta sempre nuova e sorprendente dell'altro. Saper essere accanto e insieme, ma anche saper essere soli, non troppo vicini, è segno di quella maturazione affettiva che ha superato la tentazione della fusione narcisistica con l'altro.

Non è facile giungere all'equilibrio tra vicinanza e distanza, solidarietà e separazione, intimità e solitudine. Senza la solitudine del cuore l'intimità nell'amicizia, nell'amore, nella vita comunitaria non può essere creativa. La solitudine non approfondisce soltanto il nostro affetto per gli altri, ma è anche il luogo dove diventa possibile una comunione reale e fraterna.

2.3. *Alcune indicazioni di cammino formativo*

Sullo sfondo dei movimenti o passaggi di crescita sviluppati in precedenza vorrei concludere segnalando alcune *indicazioni* di carattere pedagogico che giudico importanti, quali *obiettivi formativi*, per vivere in maniera autentica ed equilibrata la castità consacrata.

• Imparare a ritrovare un positivo e costante *contatto con se stessi* per saper gestire il proprio mondo emozionale specialmente sul piano affettivo e sessuale, ma anche in rapporto all'aggressività.

• Integrare continuamente il *dinamismo affettivo-emotivo*, con un'attenzione alle varie stagioni della vita e in riferimento alle esigenze del proprio progetto di vita.

• Puntare non tanto sulla *negazione di sé*, quanto sull'*unificazione* e sull' *offerta* di sé.

• Recuperare il senso positivo dell'*ascesi*, come impegno a divenire sempre più se stessi secondo ciò che si è chiamati ad essere e anche come «iniziazione al servizio e alla solitudine».[38] Il punto di partenza è dato da un cammino di progressiva padronanza di sé, che però deve fare i conti con la *vulnerabilità*, attualmente sempre più amplificata. Essa va combattuta non tanto con l'evitare o il contrastare, quanto con l'atto di consegna di se stessi e del nostro limite al Padre che, amandoci, continuamente ci libera. È prudenza, non paura. È esercizio e impegno,

[38] *PI* 38.

non nella logica del "no", ma del "sì".

• Curare una «formazione limpida e forte ad una libertà che si configura come obbedienza convinta e cordiale alla "verità" del proprio essere, al "significato" del proprio esistere, ossia al "dono sincero di sé" quale via e fondamentale contenuto dell'autentica realizzazione di sè».[39]

• Creare le condizioni per vivere dei *rapporti interpersonali positivi*, come ad esempio, eliminare tutto ciò che può rendere difficile l'incontro con l'altro (difese, paure, critica, indifferenza, manipolazione o strumentalizzazione dell'altro, intolleranza) e potenziare ciò che favorisce l'incontro (la fiducia, la stima, l'apertura, l'accettazione...).

• Divenire sempre più consapevoli che la castità non si acquisisce una volta per sempre, ma è il risultato di una laboriosa conquista e di una quotidiana affermazione e che si rivela tale solo dopo una sufficiente maturazione nella fedeltà. Si tratta di un cammino di vita, di un percorso di libertà che è possibile *solo per Amore*.[40]

3. Povertà evangelica come 'nuovo' modo di accostarsi alla realtà (le cose, gli altri, se stessi, Dio)

3.1. *Alcune premesse*

Il voto di povertà coinvolge la totalità della persona e dell'essere. Investe non soltanto il possesso delle cose, ma ogni altra realtà che dia una qualche sicurezza: le cose, gli altri, Dio. «Non bastano i segni esterni della povertà; essi non impediscono di conservare in sé un'ambizione umana, un bisogno di potenza, un desiderio di dominare il prossimo, appena mascherati dalle apparenze».[41]

Per poter vivere la povertà nell'ottica evangelica è necessario giungere al positivo superamento, o meglio alla riconciliazione di due opposti: la coscienza della propria creaturalità (povertà radicale) e il bisogno di auto-sufficienza. Ma soprattutto occorre verificare il proprio atteggiamento nei confronti della vita, che può essere sentita o come dono o come cosa propria. Ciò richiede un processo di maturazione della persona verso un'*identità* fondata sull'*essenzialità* e sull'*interio-*

[39] *PDV* 44.
[40] Cf AA.VV., *Solo per amore*, Milano, Edizioni Paoline 1993.
[41] SCHUTZ R., *Dinamica del provvisorio*, Brescia, Morcelliana 1974, 48-49.

rità.[42] Povertà e identità sono dunque fondamentalmente collegate. Questo però esige un cammino di maturazione che conduca la giovane alla consapevolezza che il consiglio evangelico della povertà, pienamente vissuto, libera dal pericolo di essere invischiati nella seducente ricchezza del possedere, del sapere e del potere, dalla schiavitù dei nostri bisogni e desideri, dall'ansietà connessa con l'acquisto dei beni materiali e dalla tirannia del consumismo.

3.2. *Movimenti di un itinerario per vivere la povertà evangelica*

La serie di compiti o di passaggi che indicherò non seguono un ordine di priorità logica, ma si intrecciano reciprocamente essendo in stretta connessione tra loro. Pur tenendo come sfondo i contenuti della povertà evangelica, tuttavia mi soffermerò prevalentemente sugli atteggiamenti, sui dinamismi che la persona mette in gioco quando vive il voto di povertà.

Il compito di realizzare un sano rapporto con se stessi, con le cose e con gli altri non è né facile, né scontato. Da qui si snoda la riflessione che tenta di cogliere alcuni passaggi da compiere perché la povertà evangelica si radichi nel cuore, come diceva saggiamente don Bosco: «La povertà bisogna averla nel cuore per praticarla».[43]

3.2.1. *Dalla "logica dell'avere" alla "logica dell'essere"*

Questo primo movimento o passaggio è piuttosto globale e investe tutta una serie di atteggiamenti, di processi o di spinte motivazionali che sottostanno ai nostri comportamenti e scelte. Ci sono, infatti, diverse modalità di collocarsi di fronte agli altri, alle cose e a Dio, diversi modi di atteggiarsi nei confronti della realtà che possono facilitare o condizionare il nostro vivere la povertà evangelica. Si tratta, cioè, di un insieme di atteggiamenti e criteri che diventano una logica di vita e di azione. Il vero problema consiste nel ripristinare un corretto rapporto tra *avere* ed *essere* con una particolare attenzione alle logiche sottostanti.

Nel parlare di *logica dell'avere* e di *logica dell'essere* farò riferi-

[42] Cf PINKUS, *Autorealizzazione* 83.
[43] M.B. V, 670.

mento al pensiero di Erich Fromm,[44] il quale, pur ponendosi in un contesto totalmente diverso e lontano dal discorso religioso, offre tuttavia degli spunti di lettura preziosi e significativi dal punto di vista psicologico e antropologico, per la comprensione dei dinamismi, delle problematiche o difficoltà nel vivere il voto di povertà.

Avere ed *essere* si presentano come due modalità basilari dell'esistenza e costituiscono il nostro modo solito di vivere, anzi investono tutta l'esperienza umana: attività, motivazioni, mentalità, intelligenza e affettività.

L'avere – sostiene E. Fromm – costituisce «una normale funzione della nostra esistenza, nel senso che per vivere, dobbiamo avere oggetti [...] che, se uno *non ha* nulla, *non è* nulla».[45] Secondo questa logica, il rapporto con le cose, con le persone o con il mondo è di *possesso*, di proprietà. Chi pone il suo bene nell'avere è infelice e intrinsecamente insicuro, esposto continuamente all'ansia e all'angoscia perché la paura di perdere qualcosa si annida sempre nel cuore.

La *logica dell'avere* si traduce in diverse forme, quali il *consumismo*, l'*incorporazione* e lo *sfruttamento* che innescano dinamiche piuttosto distruttive. Il consumare, infatti, è una forma dell'avere, un modo di trattare i beni di vita assimilandoli mediante la loro distruzione, appunto consumandoli.

Nei confronti delle cose il *consumismo* punta sulla quantità, ingenera avidità, intemperanza, ma anche dipendenza e bisogno.[46] Entra allora in gioco il meccanismo dell'*incorporazione* che è una forma di possesso. Nei confronti degli altri diventa un modo per possederli o custodirli come una cosa propria; le relazioni si colorano di possessività e di controllo, di competizione con chi ha di più, di gelosia e soprattutto di invidia. Sicché amare nella modalità dell'avere diventa piuttosto limitazione e prigionia, soffocamento dell'altro, anziché libertà e dedizione. Anche nei confronti della fede e di Dio questa mentalità può instaurare dinamiche di incorporazione e di possesso. La ricerca e il bisogno religioso possono esprimere la tentazione di ricevere sicurezza e risposte chiare di cui impossessarsi, se la fede non viene sufficientemente purificata dalla tirannia del bisogno di gratificazione.

La *logica dell'essere,* invece, è totalmente diversa da quella dell'*avere*. Innanzitutto rimanda all'essenza e non all'apparenza, espri-

[44] Cf FROMM E., *Avere o essere?*, Milano, Mondadori 1977.
[45] *Ivi* 31.
[46] Cf *ivi* 46.

mendo così la realtà e la verità di sé più che l'apparire. Implica la rinuncia al proprio egoismo, a quella sfrenata voglia di impadronirsi di qualcosa o di qualcuno per goderne. Al contrario dell'avere, non si desidera nulla per rendersi aperti e vuoti, in modo che il proprio io non ostacoli il cammino proprio e altrui. Amare nella modalità dell'essere vuol dire capacità di lasciare che l'altro sia veramente se stesso, lasciare all'altro la libertà di andare o di restare, attitudine contraria alla possessività. Inoltre, è attività, cioè dare espressione alle proprie qualità e talenti, crescere ed espandersi, auto-trascendersi, e soprattutto occuparsi dell'altro, accettare, accogliere, portare alla vita, contro ogni tentazione di egoismo e di ricerca del piacere personale.

In rapporto alla scelta della povertà evangelica, evidentemente, le due logiche sono agli antipodi ed è abbastanza chiaro che la logica dell'avere è assolutamente incompatibile con la povertà.

3.2.2. *Dal bisogno/piacere di "possedere" all'esigenza di "condividere"*

Per superare la dinamica dell'avere occorre realizzare un altro passaggio che ritengo fondamentale: dal bisogno o piacere di possedere all'esigenza di condividere. Occorre, cioè, modificare gli atteggiamenti del *possedere* profondamente radicati nel cuore umano. La tendenza al possesso, infatti, è presente in ogni essere umano fin dall'inizio della sua esistenza. Si pensi al bambino che prima di dire 'io' dice 'mio'. Il suo modo primitivo di prendere contatto con la realtà è dato appunto dal tentativo di avvicinare nel proprio campo visivo-percettivo e di azione le cose e le persone; per conoscere se stesso, gli altri e le cose egli tende a toccare, a incorporare, a mettere in bocca, cercando di ingoiare tutto come una forma di possesso. La crescita e la progressiva maturazione cognitiva ed affettiva porta la persona ad abbandonare gradualmente queste modalità, ma non riesce a sradicarne totalmente gli atteggiamenti di fondo, che anzi possono permanere e tradursi in atteggiamenti, investendo così ogni comportamento, fino a diventare parametri decisivi di ogni scelta.

Gli atteggiamenti del *possedere* sono l'*accaparramento* che denota avidità e ingordigia nel voler impossessarsi delle cose, il *profitto* che traduce la tendenza a servirsi delle cose e delle persone per qualche vantaggio personale, l'*edonismo* che è ricerca del piacere perché ciò che conta è il percepire e il godere. Il rapporto con la realtà, in questo caso, diventa prevalentemente funzionale e strumentale, sicché la liber-

tà risulta assai limitata, anzi si corre il rischio di un asservimento talvolta alienante, perché ci si può perdere nelle cose lasciandosi travolgere da esse.

Al contrario, bisogna opporre gli atteggiamenti del *condividere*: l'*espropriazione*, cioè la capacità di vivere senza legami in termini di possesso o proprietà, di vivere nel provvisorio senza appartenersi; la *disponibilità* come ospitalità, come capacità di lasciare spazio per gli altri dentro di sé, la *consegna di sé* che implica la capacità di dire di sì a ciò che siamo, ma nello stesso tempo di donarsi, di mettersi nelle mani di un altro, di arrendersi al progetto di Dio.

Il voto di povertà, vissuto potenziando gli atteggiamenti del *condividere,* diventa una via privilegiata per liberare l'uomo e la donna dall'istinto di possesso e di dominio, e, mentre li fa maturare nella libertà interiore, li apre alla solidarietà e alla condivisione con altri fratelli e sorelle che sono nel bisogno. Educa inoltre alla gratuità, a costruire legami liberi da qualsiasi possesso o potere o interesse.

3.2.3. *Dal bisogno di "sicurezza" all'accettazione della "provvisorietà"*

Sicurezza e adattamento sono due bisogni fondamentali dell'uomo. Se tali bisogni vengono frustrati fin dall'inizio della vita l'individuo può perdere il suo equilibrio. Il *bisogno di sicurezza* è soprattutto di carattere relazionale e affettivo. L'aver fatto esperienza di essere al centro affettivo di qualcuno, di essere considerati importanti, pone le basi per un senso di sicurezza interiorizzato che non viene meno neanche con l'insuccesso, la delusione o il tradimento. Tale esperienza è il nucleo fondante di quel senso di integrità fisico e psichico che difficilmente crolla, anche se minacciato.

Tuttavia l'esistenza umana è continuamente esposta all'insicurezza e alla precarietà. L'ombra dell'insuccesso, della paura o della morte è sempre presente; bisogna dunque far fronte a questa realtà con coraggio ed equilibrio.

La vita religiosa, del resto, si presenta come una condizione di vita che, mentre da una parte offre determinate sicurezze, dall'altra espone al rischio della provvisorietà e del cambiamento (sede, attività, situazioni e sfide dei tempi...). Esige perciò personalità forti, capaci di far fronte al cambiamento e all'incertezza, ma nello stesso tempo flessibili, cioè capaci di adattarsi alle situazioni nuove ed impreviste con generosità e creatività. La tentazione, abbastanza frequente, di rimanere nel

già fatto, di arroccarsi su posizioni che danno sicurezza, di irrigidirsi su ruoli e attività già sperimentati affonda le sue radici nell'insicurezza, nell'incapacità di andare al di là del certo affrontando il rischio dell'incertezza.

D'altra parte, la realtà del disadattamento oggi si presenta abbastanza frequentemente nella vita religiosa. Si tratta di persone che per motivi vari, personali o istituzionali, non hanno saputo andare al di là della sicurezza e dell'adattamento, sprecando notevoli energie e risorse nell'utilizzazione di meccanismi difensivi anziché propulsivi.

3.2.4. *Dal disagio della "mancanza" alla gioia della "beatitudine"*

La povertà come "mancanza" in se stessa non è un bene: ha una connotazione chiaramente negativa, perché la mancanza di qualcosa genera disagio, sofferenza, bisogno, ansietà. Il problema però non si situa a questo livello.

Sotto il profilo psicologico, anche la mancanza e il disagio conseguente possono assumere un significato positivo di crescita. Infatti, ogni frustrazione derivante dalla mancata soddisfazione di un bisogno attiva a livello motivazionale spinte interiori di ricerca e di azione, di risalita, che non sono affatto negative.

L'esperienza in àmbito clinico ha dimostrato che una giusta dose di frustrazione è necessaria al bambino perché apprenda esistenzialmente la capacità di attesa e di tolleranza che lo renderà forte e maturo di fronte alle difficoltà e ai contraccolpi della vita. Occorre superare la dinamica del *bisogno* che comporta sempre una dipendenza e quindi facilmente incontra la frustrazione, per promuovere e discernere il *desiderio* che, spingendosi oltre l'immediato e il materiale, stimola la capacità di rimandare ad altro tempo la soddisfazione del bisogno.

È evidente che questo movimento richiede un cammino di ascesi che è esercizio, è lotta, è ricerca del meglio e non solo rinuncia, distacco, separazione. Si tratta di assumere costantemente *l'esodo* come atteggiamento interiore e *il deserto* come simbolo di un'esistenza priva di legami e di possessi, in stato di cammino verso la felicità di una terra promessa. Solo così il *disagio della mancanza* può trasformarsi in *beatitudine*.

3.3. *A modo di conclusione*

La povertà evangelica, intesa come un "nuovo modo di accostarsi" alle cose, alla realtà di se stessi, degli altri, di Dio, esige un impegno di formazione continua che conduca la giovane verso la costruzione di un'identità caratterizzata dai seguenti elementi: l'umile accettazione di se stessi, la consegna di sé, l'accettazione della "dipendenza" esistenziale da un Altro, la capacità di "fare spazio a..." e di "saper attendere", l'accettazione della precarietà dell'oggi, l'attitudine alla condivisione, il recupero dell'interiorità, come ritorno a quella dimensione di essenzialità dove ci si sente al tempo stesso spogli e liberi.[47]

4. Obbedienza e maturazione della libertà

4.1. *Alcune premesse*

Il voto di obbedienza è quello che più degli altri favorisce la maturazione della persona nella libertà. L'obbedienza, infatti, come libera adesione alla volontà di Dio attraverso la mediazione dell'autorità, «lungi dal diminuire la dignità della persona umana la fa pervenire al suo pieno sviluppo, favorendo la crescita nella libertà dei figli di Dio» (*PC* 14).

Il documento sulla formazione afferma chiaramente: «Per donarsi nell'obbedienza è necessario prima esistere: i candidati hanno bisogno di uscire dall'anonimato del mondo tecnico, di riconoscersi e di essere riconosciuti come persone, di essere stimati ed amati».[48] Aderire a Dio non significa rinnegare la propria esistenza, anzi, è necessario fondare l'obbedienza sulla consistenza della propria libertà. «I candidati – continua ancora il documento – hanno bisogno di trovare la vera libertà per passare personalmente da ciò che piace a loro a ciò che piace al Padre».[49]

Per compiere la volontà di Dio occorre, quindi, una vera libertà personale che consenta di prendere la decisione di abbandonare ciò che piace a noi per scegliere ciò che piace a Lui. Il segno più maturo di questa libertà è l'autonomia psichica, dimensione essenziale di una personalità normalmente sviluppata: in essa si radica la libertà interiore.

[47] Cf VANNUCCI G., *La via della spogliazione*, in *Servitium* 6 (1972), 25-26.
[48] *PI* 15.
[49] *L.cit.*

La vita religiosa, specie in rapporto al voto di obbedienza, implica – a livello di maturazione umana – il possesso della *capacità decisionale* e il *senso di responsabilità* che si radicano in una raggiunta capacità di *autonomia personale*. La persona può dirsi autonoma quando è capace di atti liberi, nonostante i molteplici condizionamenti interiori ed esteriori, quando ha sviluppato capacità decisionale e senso di responsabilità verso se stessa e verso gli altri. Si tratta di un cammino di crescita che deve superare notevoli difficoltà e ostacoli, tra cui l'ambivalenza insita nel concetto stesso di autonomia, ed integrare positivamente il rapporto con l'autorità, che può compiere una funzione di maturazione o di inibizione.

4.2. *Rapporto "autonomia-obbedienza"*

Per comprendere l'obbedienza, quale via privilegiata per maturare nella libertà, è necessario esplicitare il rapporto autonomia-obbedienza. Per tanto tempo si è ritenuto impossibile conciliare autonomia e obbedienza perché considerate due realtà assolutamente incompatibili. Eppure il voto di obbedienza, in quanto simbolo, invita la persona a conciliare queste due polarità opposte.

4.2.1. *Ambivalenza del concetto di "autonomia"*

Il concetto di *autonomia* si presenta abbastanza complesso e ambivalente, soprattutto se viene rapportato a quello di obbedienza. Sovente "autonomia" è sinonimo di indipendenza, di spontaneità, di libertà che può tutto e vuole tutto, in nome di un malinteso bisogno di essere ad ogni costo se stessi. Ma, se essere se stessi consiste nella spontaneità degli impulsi, allora l'autonomia rifiuta la sottomissione a qualsiasi tipo di legame (amicizia, rispetto degli altri, fede in Dio, ecc.). Se invece consiste nell'essere pienamente uomini e donne, allora l'autonomia psichica implica una libertà critica verso i propri bisogni impulsivi, per armonizzarli con i bisogni degli altri e della società. L'uomo con la sua spontaneità psichica desidera un'autonomia senza concessioni e senza limiti. E ciò gli deriva dal narcisismo, dal desiderio di essere tutto, di potere tutto, di bastare a se stesso, di soddisfare immediatamente i propri impulsi. In tal senso, il bisogno di autonomia può turbare i rapporti con gli altri e con Dio, vissuti prevalentemente come "concorrenti".

Il conflitto tra autonomia e dipendenza è presente in ogni evoluzio-

ne psicologica, ma si fa più intenso nei confronti della fede e dell'assunzione del vero atteggiamento religioso. Si tratta di conciliare il desiderio di un'autonomia senza limiti, retaggio dell'onnipotenza del desiderio e del narcisismo infantile, con l'accondiscendenza a un legame, a una dipendenza esistenziale da un Altro.

Bisogna rinunciare al proprio narcisismo, che fa credere che si può tutto da soli, per accettare la dipendenza in maniera esistenziale. Questo passaggio non avviene con facilità perché Dio viene percepito come un "concorrente" al punto tale che, se si dice di "sì" a Lui, Egli si prende tutto ed impedisce di esistere: questo è il timore di fondo dell'uomo.

L'esperienza educativa, e soprattutto l'esperienza clinica, dimostra che ogni relazione umana presenta questa ambivalenza: da una parte c'è il bisogno di dipendere, dall'altra la spinta a non voler dipendere. Si verifica così una continua oscillazione tra dipendenza e indipendenza, tra bisogno e autosufficienza, tra identità di vedute e differenza, tra desiderio di appartenenza e necessità di distanza.

Come superare queste ambivalenze? Soltanto un corretto processo di crescita nell'autonomia personale permette alla persona di coniugare insieme questi poli opposti. Come intendere allora l'autonomia per non correre il rischio di equivoci che sul piano esistenziale potrebbero contrapporsi ad una scelta di vita religiosa?

L'autonomia personale non può contrapporsi all'obbedienza, in quanto è la caratteristica di una persona adulta capace di scelte libere e responsabili, di gestire la sua vita e la sua attività senza dover necessariamente appoggiarsi a qualcuno. La scelta esigente di seguire Cristo nel compimento della volontà del Padre comporta necessariamente questa maturità.

L'autonomia personale, se viene intesa come affermazione del valore della persona indipendentemente dalla sua realizzazione (successo, affermazione di sé, efficienza), può essere il correttivo di una tendenza, peraltro abbastanza diffusa, al deprezzamento di sé e consente di sviluppare una disponibilità ad assumersi le proprie responsabilità senza troppa ansietà, né appoggi facili o deleghe frequenti. La coscienza del proprio valore personale genera la disponibilità e rende la persona capace di mettere a disposizione degli altri le proprie energie e risorse.

4.2.2. *L'autonomia personale procede da una lunga "storia psicologica"*

La persona autonoma non si costruisce automaticamente, né si improvvisa. Nessuno nasce già autonomo e libero. All'inizio ciascuno affronta la vita radicalmente dipendente su tutti i piani, da quello motorio e alimentare a quello affettivo e sociale. C'è un tempo di crescita che bisogna rispettare; ci sono delle tappe da percorrere, delle crisi da superare. Il cammino verso l'autonomia è piuttosto complesso, ma si può sintetizzare in questi termini: la personalità progredisce partendo dalla dipendenza dell'infanzia, attraverso la crescente indipendenza dell'adolescenza, sino alla possibilità di sostenere una dipendenza altrui nell'età adulta.[50]

L'autonomia dell'io, in quanto porta di accesso allo stato adulto, affonda le sue radici nella primissima infanzia e si evolve nel corso degli anni trovando il suo momento cruciale nell'adolescenza e maturando progressivamente nella vita adulta in una certa sicurezza di sé, in una libertà di espressione, anche creativa, in una capacità di elaborazione critica dell'esperienza propria ed altrui, in un'autentica libertà interiore.

Essere adulti significa saper accettare una volta per sempre il fatto psicologico di essere una persona separata e differenziata, che deve stare in piedi da sola. Il prezzo da pagare per questa raggiunta autonomia è dunque la solitudine di essere se stessi. La libertà, infatti, si misura in termini concreti da questa capacità di autonomia verso se stessi, sia di fronte alla realtà che nei confronti della dimensione temporale (fare progetti a lungo termine), sia come possibilità di scegliere tra progetti diversi.

4.2.3. *Il rapporto con l'autorità e la sua funzione maturante o inibente*

In età adulta, la capacità di sostenere la dipendenza dagli altri sup-

[50] Si veda in proposito ALLPORT G., *Psicologia e personalità*, Roma, LAS 1977 e ERIKSON E.H., *Gioventù e crisi di identità*, Roma, Armando 1974. Erikson parla di dipendenza come premessa indispensabile per la successiva dipendenza nell'età adulta. Lo riferisce soprattutto a proposito dei valori quando afferma: «Soltanto come dipendente l'uomo sviluppa una coscienza, cioè quella dipendenza da se stesso che lo rende responsabile; e soltanto quando si sentirà dipendente rispetto a determinati valori fondamentali l'uomo potrà essere indipendente ed insegnare e sviluppare una tradizione» (*ivi* 86).

pone un cammino precedente, che procede dalle relazioni interpersonali con le persone più significative della propria esistenza. Nel passaggio evolutivo di crescita verso l'autonomia, la persona si incontra o si scontra prima di tutto con l'autorità genitoriale e in seguito con le molteplici mediazioni – siano esse persone o istituzioni – che svolgono un compito di guida, di orientamento o di responsabilità.

Il rapporto con l'autorità può assumere una funzione altamente maturante o fortemente inibente, e ciò dipende dalla propria storia evolutiva di relazione. Il modo con cui la giovane ha vissuto il rapporto con i genitori può generare maturità o condizionamento nel cammino di autonomia. Si pensi per esempio ad esperienze di educazione familiare troppo direttiva: senza dubbio esse non favoriscono l'autonomia e perciò la capacità di affrontare la vita da soli. Tali genitori, sostituendosi ai propri figli, non permettono loro di sperimentare le proprie capacità e quindi di costruire dentro di sé sicurezza e iniziativa.

Anche un'educazione troppo autoritaria o repressiva si presenta molto negativa: rischia di inibire le reazioni o le espressioni più normali del bambino o dell'adolescente, di stimolare la formazione di atteggiamenti rigidi, oppositivi o aggressivi che spesso permangono anche nell'età adulta. L'esperienza comune conferma che persone estremamente critiche e in continua opposizione, anche senza ragioni obiettive, molto probabilmente hanno fatto esperienza di un'autorità repressiva; così, al contrario, personalità troppo sottomesse e remissive, timide o inibite possono essere state condizionate da un tipo di autorità genitoriale piuttosto rigida e dura. Di fronte a un'autorità inibente, perché basata prevalentemente sul controllo, l'individuo apprende la paura di esprimere se stesso e diventa incapace di prendere posizione o con il "sì" o con il "no".

Il rapporto con l'autorità è un punto chiave, sia per rileggere l'esperienza che le giovani hanno fatto nel passato, sia per capire il comportamento attuale nei confronti dell'autorità costituita dalle formatrici o dall'istituzione stessa nel suo insieme.

Sono abbastanza frequenti nella vita religiosa le persone che presentano delle ambivalenze nei confronti dell'autorità. Si tratta di giovani che non hanno superato la crisi adolescenziale, caratterizzata da forti spinte verso l'indipendenza che si traducono in atteggiamenti di contestazione o di rifiuto totale dell'adulto, talvolta associati ad accondiscendenza e cieco rispetto verso la sua autorità.

L'ambivalenza, tipicamente adolescenziale, nei confronti dell'autorità genitoriale, se non è sufficientemente integrata, lascia nella persona

una serie di difficoltà relazionali che possono compromettere l'assunzione dell'obbedienza religiosa. Chi non ha risolto il problema dell'autorità nell'adolescenza non potrà ubbidire senza ostilità. Inizialmente tenterà di conciliarsi l'autorità con atteggiamenti sottomessi e passivi, formalisti e adattati, assumendo comportamenti che sono corrispondenti a quelli voluti dal superiore o dalla superiora. Più tardi potrà manifestarsi apertamente il conflitto con atteggiamenti aggressivi, oppositivi e di ribellione aperta.

La relazione con l'autorità si presenta ancora più complessa se si verificano delle situazioni emotive transferenziali che perpetuano atteggiamenti infantili o problemi non risolti. La dipendenza eccessiva dall'autorità da parte di uno dei membri della comunità può creare evidenti sensi di disagio, dinamiche di invidia e gelosia, competitività e conflitti, talvolta difficili da gestire.

La situazione si può presentare ancora più problematica se il superiore o la superiora assume inconsapevolmente atteggiamenti di maternalismo o paternalismo che, oltre a favorire modalità direttive verticistiche, non maturano le persone alla libertà, anzi creano soltanto infantilismo, disinteresse, demotivazione e de-responsabilizzazione.

Oggi si rende quanto mai urgente una revisione del modo di gestire l'autorità, perché sia sempre più al servizio della fraternità, della missione, ma soprattutto delle persone. In una "società senza padri" come la nostra, in cui emerge una certa indifferenza nei confronti dell'autorità, mi sembra che l'unica modalità di rapporto vincente sia quella di un'autorità autorevole e dialogale.

4.3. *Movimenti di un itinerario per vivere il voto di obbedienza*

Di fronte all'ambivalenza del concetto di *autonomia*, di fronte alla crisi che ha investito l'autorità e qualsiasi altra mediazione istituzionale, non è facile educare all'obbedienza religiosa e conciliare in modo equilibrato autonomia e obbedienza. Per le nuove generazioni, che sotto questo profilo si presentano piuttosto problematiche a causa dello sbilanciamento tra autonomia anticipata sul piano comportamentale e sempre più posticipata sul piano affettivo-relazionale e progettuale, è indispensabile programmare e far percorrere un cammino che preveda dei passi concreti per crescere nell'autonomia personale, nella responsabilità, fino ad essere in grado di accettare la "dipendenza religiosa" come scelta d'amore e come disponibilità ad un progetto e ad una co-

mune missione.

4.3.1. *Dalla "dipendenza infantile" alla "dipendenza religiosa"*

Il primo passaggio in questo itinerario di maturazione è quello da una *dipendenza infantile*, che delega e riceve tutto, che si sottomette perché ha paura, ad un'*autonomia* che è capace di accettare e volere consapevolmente la *dipendenza religiosa*. Ciò implica il superamento delle fasi evolutive precedenti in cui la dipendenza è accompagnata, specialmente nell'adolescenza, dal conformismo, ma anche dalla contro-dipendenza come tappa in cui si tenta di confermare se stessi attraverso l'opposizione, spesso sistematica, ad ogni regola e autorità.

La dipendenza psicologica viene denominata "infantile" in riferimento alla persistenza di tratti dipendenti, tipici del bambino, il quale, non potendo ottenere sicurezza per se stesso, ha bisogno di un'altra persona che garantisca della sua sicurezza. L'adulto che si trattiene ancora in una dipendenza di questo tipo sente la necessità degli altri per poter prendere qualsiasi decisione o iniziativa per l'incapacità di prendere posizione e di stare in piedi da solo; si presenta piuttosto passivo, vivendo a rimorchio delle situazioni, degli avvenimenti o degli altri; cede al conformismo seguendo le mode più correnti nella comunità o nella società, divenendo succube di pressioni nel gruppo o di qualche personalità forte nella comunità; è incapace di una sana auto-critica nei confronti di se stesso e di un senso critico nei confronti di idee, di stimoli ambientali o mass-mediali.

Nella misura in cui si riesce a superare la dipendenza infantile, mediante la progressiva presa di distanza dagli adulti significativi, dalla realtà propria e altrui, la persona giunge all'autonomia. Ma ha bisogno di oltrepassare la *contro-dipendenza adolescenziale* che la porterebbe a vivere con atteggiamenti costanti di rigetto, di negativismo, di rottura da ogni legame di dipendenza. La soluzione positiva di questa crisi condurrà la giovane a maturare la capacità di assenso e di iniziativa, per cui saprà dire di "sì" e di "no", saprà chiedere aiuto, consiglio, permessi vari senza necessariamente frustrare la sua libertà decisionale e senza affermare a tutti i costi la propria auto-sufficienza o indipendenza. Tale capacità è indispensabile per vivere serenamente l'obbedienza religiosa che si configura anche come "dipendenza".

4.3.2. *Dal "formalismo" alla "responsabilità/corresponsabilità"*

Perché la persona sia capace di un'obbedienza libera e responsabile,

cioè di porre atti buoni, liberamente scelti in base a convinzioni interiori, è necessario che maturi una coscienza morale retta: una coscienza libera da alcune tendenze e tentazioni tipiche del bambino o della persona immatura.

La maturazione morale avviene attraverso il superamento della moralità eteronoma, in cui le ragioni provengono dall'esterno della persona, come il bambino che sceglie in base a quello che dicono i genitori. È necessario, dunque, un passaggio da una morale eteronoma ad una morale autonoma.

Considerando gli stadi dello sviluppo morale, si colgono non solo l'orientamento di fondo della persona, ma anche gli ostacoli che si dovranno superare. Mi rifaccio alla teoria di L. Kohlberg - E. Turiel per individuare soprattutto gli elementi che possono facilitare o ostacolare una vera obbedienza responsabile.[51] I sei stadi dello sviluppo morale descritti si raggruppano in tre livelli:

- livello pre-convenzionale (stadi 1 e 2);
- livello convenzionale (stadi 3 e 4);
- livello post-convenzionale (stadi 5 e 6).

Il termine "convenzionale" è usato per indicare che l'individuo si conforma alle regole e alle aspettative della società o dell'autorità per il fatto che si tratta di regole o convenzioni richieste. I livelli pre-convenzionale e post-convenzionale stanno ad indicare se la persona agisce in base ad una comprensione o accettazione delle regole oppure se non è ancora arrivata a capirle e sostenerle. Ad ogni livello e ad ogni stadio si incontrano degli ostacoli, come ad esempio il senso di colpa e di vergogna, il formalismo, il legalismo, la compiacenza, che devono essere superati se si vuole giungere alla maturità morale.

Il primo livello, detto *pre-convenzionale*, è tipico del bambino o di chi, adolescente, giovane e adulto, compie un'azione, non perché capisce il valore dell'azione stessa, ma perché condizionato dall'approvazione o disapprovazione che puo ricevere. L'individuo, cioè, «è attento alle regole culturali e alle etichette di bene e di male, di giusto e sbagliato; ma le interpreta o in base alle conseguenze fisiche-edonistiche dell'azione (punizione, ricompensa, scambio di favori) o in base al potere fisico di chi enuncia le regole».[52]

[51] Cf KOHLBERG L. - TURIEL E., *Recent research in moral development*, New York , Holt 1971, b,3.

[52] *Ivi* 3. Il testo è tradotto e riportato da MANENTI A. - BRESCIANI (a cura), *Psicologia e sviluppo morale della persona*, Bologna, Ed. Dehoniane 1992, 122.

Nel primo stadio domina *l'orientamento alla punizione e all'obbedienza*, per cui si obbedisce non perché ci sia un orientamento di fondo al bene, ma secondo il principio dell'evitare la pena. L'autorità in tal caso viene vista come fonte di punizione o di ricompensa e ne conseguono atteggiamenti di deferenza e di rispetto o di timore.

Nel secondo stadio è presente un *orientamento relativista/strumentale*; ciò significa che l'azione è buona se soddisfa i propri bisogni e occasionalmente quelli degli altri. Domina il principio della soddisfazione e del piacere che porta la persona all'egoismo e alla ricerca del proprio interesse più che del bene obiettivo. A questo primo livello, dunque, è necessario superare un ostacolo principale costituito dal *senso di colpa* e *di vergogna*.

Il secondo livello di sviluppo, denominato *convenzionale*, si verifica nel periodo dell'adolescenza, in cui si richiede un passaggio dalla visione concreta ed egoistica – tipica del livello pre-convenzionale – al riconoscimento del valore del gruppo, della società e delle regole o aspettative e convenzioni che vi abitano. Si chiede in altri termini il passaggio da valutazioni dell'azione in base alle conseguenze, a valutazioni in base alle aspettative del gruppo o della società.

Anche a questo livello troviamo due stadi: uno in cui si privilegia l'*orientamento del bravo/a bambino/a*, secondo il quale è importante ottenere la stima e l'approvazione degli altri, più che ricevere ricompense (è buono il comportamento che piace agli altri e che viene approvato da loro); l'altro segnato da un *orientamento alla legge e all'ordine*, cioè dall'esigenza di fare il proprio dovere, di mostrare rispetto per l'autorità, di conformarsi alle regole come fine a se stesse. Si ha dunque un passaggio dall'interesse o dall'attaccamento alle persone o al gruppo ad una più astratta preoccupazione per la legge.

Mentre nel primo caso si rischia di obbedire per *compiacenza*, nel secondo caso può essere forte la tentazione di *legalismo*.

Un terzo livello più maturo è chiamato *post-convenzionale*, ed è tipico della personalità adulta che agisce prevalentemente in base a dei princìpi verso i quali tutti, individuo e società, dovrebbero sentirsi impegnati. A questo punto la persona è attratta dal principio del valore, dal bene in sé; c'è infatti una differenziazione tra sé e le regole o aspettative degli altri; ha una sua autonomia di giudizio, per cui è capace di scegliere, di definire se stessa in base a dei valori che la trascendono e di formarsi un'idea personale di ciò che è giusto o sbagliato. Anche a questo proposito Kohlberg e Turiel distinguono due stadi: *orientamento legalistico verso il contratto sociale* e *orientamento al principio etico-*

universale.

Il criterio di maturità morale, dunque, sembra legato all'autonomia di giudizio, alla capacità della persona di agire con libertà dai condizionamenti esterni, ma soprattutto interni. Ciò significa essere in grado di verificare le motivazioni che sono alla base delle proprie azioni e decisioni, ma anche fare un cammino di maturazione per superare gli ostacoli presenti nei vari stadi di crescita.

Obbedire per evitare di sentirsi in colpa o per ricevere approvazione e stima dagli altri, per compiacenza (per far piacere a...) o ancora per formalismo (per sentirsi a posto...) e legalismo (fare il bene per essere e sentirsi osservanti della legge) vuol dire vivere ad un livello ancora immaturo. La compiacenza è accomodamento, è disponibilità fondata sul timore di ricevere disapprovazione o disistima; il legalismo è segno di ricerca di sicurezza nella legge prestabilita.

L'obbedienza religiosa va oltre il legalismo e la compiacenza. Essa implica una maturità decisionale e una libertà che conducono alla responsabilità che è coraggio delle proprie scelte al di là delle conseguenze: ricompensa o punizione, approvazione o disapprovazione. Si giustifica solo in base ad una scelta di valori, ma non si chiude nell'àmbito individuale o intimistico: si apre cioè alla *corresponsabilità*, la quale comporta il saper mantenere la propria autonomia di giudizio e la propria responsabilità all'interno del gruppo, nonostante le possibili pressioni psicologiche e, soprattutto, il superamento dell'individualismo e della competitività per orientarsi al bene comune ed operare in vista di una missione o compito condivisi.

4.4. *A modo di conclusione*

La prima forma di obbedienza a cui siamo chiamati è l'accettazione di noi stessi con tutti i doni e i limiti di cui siamo portatori. Tale obbedienza permette di *dire sì* a ciò che siamo e a ciò che siamo chiamati ad essere secondo il disegno di Dio, anche se il *sì* comporta saper dire dei *no*, sovente duri e decisi. Seneca scriveva: «Quando sarai liberato da te stesso, ti sarà gradito ogni cambiamento». È possibile così mettere a completa disposizione di Dio e del suo Regno tutto ciò che abbiamo e siamo. Obbedire non vuol dire abdicare ad essere se stessi oppure divenire passivi esecutori di una legge, ma mettersi a servizio di una causa, così come ha fatto Cristo.

La completa identificazione a Cristo obbediente al Padre può essere

un'occasione per divenire ed essere sempre più noi stessi, pur nel necessario spogliamento che ci viene richiesto. Molto significativo è l'aneddoto del mare e del fantoccio di sale riportato da Boff per indicare l'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio. Egli paragona Dio al mare e vede l'uomo che nel suo sforzo per comprendere Dio è chiamato a spogliarsi di se stesso per identificarsi con Lui. Il simbolo esprime la realtà evangelica del "perdersi", che però è sempre un "ritrovarsi". Vissuta così, l'obbedienza può essere *vera scuola di libertà* e proposta di crescita autentica anche per la nostra società contemporanea.

«C'era una volta un fantoccio di sale. Dopo aver girovagato per terre deserte e aride, giunse a scoprire il mare che non aveva mai visto e di cui non poteva farsi un'idea. Il fantoccio gli domandò: "Chi sei tu?". "Io sono il mare". Di nuovo domandò: "Ma che cos'è il mare?". Gli rispose: "Sono io". "Non capisco – disse il fantoccio di sale –. Come potrei comprenderti? Mi piacerebbe molto". Il mare rispose: "Toccami". Allora timidamente, il fantoccio di sale toccò il mare con la punta delle dita dei piedi. Sentiva che qualcosa cominciava a capire. Ma si rese subito conto che erano sparite le punte dei piedi. "O mare, ma cosa mi hai fatto?" Il mare rispose: "Tu hai dato qualcosa per poter comprendermi". Il fantoccio di sale cominciò a entrare lentamente nel mare, con solennità; scomparve come colui che realizza l'atto più importante della sua vita. A mano a mano che entrava si scioglieva e nello stesso tempo aveva l'impressione di conoscere sempre meglio il mare. Il fantoccio si ripeteva la domanda: "Che cos'è il mare?", finché un'onda lo assorbì totalmente. Ma poté ancora dire nel momento di essere sciolto dal mare: "Sono io"».[53]

[53] L'aneddoto di Leonardo Boff è riportato da CASTRO L.A., *Lasciare che l'altro sia se stesso*, Torino, L.D.C. 1989, 43.

VOTI RELIGIOSI E PROSPETTIVA MORALE
Orientamenti per una formazione morale integrale

Giovanni COLOMBO

1. Vita consacrata e rinnovamento della morale

Le profonde trasformazioni promosse dal Concilio Vaticano II in àmbito ecclesiale, inserite nelle trasformazioni epocali in campo storico-culturale, hanno provvidenzialmente imposto un serio ripensamento anche della vita consacrata e delle implicazioni morali che la riguardano.

Nel passato era relativamente facile presentare i voti, insieme alla vita comunitaria, come un dato pacifico da accettare quale struttura e paradigma fisso della vita religiosa. Ci si preoccupava al massimo di descriverne le implicazioni ascetiche e giuridiche. In questo contesto la visione morale rischiava spesso di essere confinata in una prospettiva minimalista e legalista, preoccupata del lecito e dell'illecito, del peccato da evitare non superando i confini riconosciuti alla libertà umana.

L'attenzione si concentrava sulla esatta e minuziosa osservanza di quanto era prescritto dalle Regole; sulla prevenzione da ogni rischio e pericolo di infedeltà; sulla previsione dei singoli «casi», per i quali si aveva pronta la soluzione da adottare.

Nel nuovo contesto ecclesiale e culturale tutto questo appare insufficiente, anzi decisamente carente e fuorviante. La riflessione conciliare e post-conciliare ha messo in evidenza il compito positivo ed esigente della proposta morale cristiana, che deve «illustrare l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo e il loro obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo» (*OT* 16).

La domanda che il cristiano deve porsi non è se ciò «è lecito o no?», ma «che cosa mi chiede il Signore? quale chiamata concreta mi rivolge in questo momento e in questa situazione?». Questa nuova prospettiva

richiede una nuova comprensione della vita religiosa e dei suoi impegni caratteristici.

È importante ricordare alcune rinnovate evidenze etiche per capire la novità della riflessione sui voti oggi. Si pensi, per esempio, alla centralità della persona, rispetto alle istituzioni; al primato della coscienza, chiamata a interiorizzare la legge; alla riscoperta del valore del corpo e, quindi, della sessualità nell'unità della persona, contro ogni dualismo; alla ridefinizione del rapporto uomo/donna, in termini di differenza-complementarità, per la reciprocità; all'autonomia delle realtà umane, che elimina le indebite sacralizzazioni; alla solidarietà con la storia degli uomini e delle donne, rispetto all'atteggiamento di fuga; alla richiesta di audacia creativa-profetica, superando atteggiamenti di delega e di dipendenza passiva.

Queste nuove sottolineature richiedono una revisione anche nelle modalità di interpretare, spiegare e vivere i consigli evangelici. Nella perennità del loro valore di proposta di Cristo a quanti egli chiama, si impone l'esigenza di una continua fedeltà creativa, perché la vita consacrata sia sempre segno di speranza, nel suo permanere come segno di contraddizione.

Pensando all'impegno morale della vita di consacrazione secondo i consigli evangelici, dovremmo quindi domandarci: come la vita consacrata è chiamata oggi ad esprimere una vita di carità, che porti frutto per la vita del mondo? I voti, infatti, non sono solo per la santificazione personale, ma hanno un'essenziale valenza apostolica. La Chiesa, e nella Chiesa la vita religiosa, e nella vita religiosa i voti, tutto è per il Regno di Dio da realizzare oggi nella storia degli uomini e delle donne.

Ne deriva che l'agire della persona consacrata non si giustifica con una intenzione-motivazione di perfezionismo individualista. L'intenzione-motivazione ultima può essere solo quella di esprimere, attraverso i voti, un'autentica vita teologale, partecipando all'esperienza di Cristo che conosce-rivela-attua il disegno d'amore del Padre, si affida con piena fiducia alla sua volontà, vive in pienezza una vita d'amore fino alla croce.

"Seguire Cristo" presente oggi nella storia personale della persona consacrata è andare al di là di un atteggiamento che vede Cristo come maestro da ascoltare o come modello da imitare.

2. Orientamenti per una formazione morale integrale

Parlare di morale oggi non può ridursi all'elencazione di una serie di precetti, ma è parlare di educazione della persona a vivere responsabilmente nella libertà il progetto di amore che Dio ha posto in ogni essere umano. In concreto parlare della morale dei voti è parlare dell'educazione alla libertà-responsabilità negli ambiti vitali dell'esperienza umana:

– corporeità, sessualità, affettività e amore, come struttura costitutiva della persona;

– uso dei beni affidati dal Creatore alla creatura per il bene dell'umanità;

– dignità della persona umana creata "ad immagine di Dio" e chiamata a realizzare il suo progetto d'amore e di salvezza, nella libertà.

Gli atteggiamenti teologali di fede, speranza e carità dovrebbero essere, come abbiamo già detto, tradotti concretamente nei voti.[1] Questi atteggiamenti ci aiutano a vivere la vita secondo i consigli evangelici: come risposta alla chiamata divina a vivere per il Regno; come adesione alla proposta di Alleanza da parte di Dio; come itinerario di crescita e di guarigione, nella conversione continua.

Per favorire un'autentica formazione riferita agli ambiti dei tre voti religiosi, mi sembra indispensabile provvedere ad un'educazione morale globale, che renda le novizie capaci di scelte libere e responsabili. Questa educazione si concentra nell'impegno di formare coscienze adulte, capaci di discernere ciò che conviene fare, ciò che è bene per la persona, ciò che è gradito a Dio.

S. Paolo riassume l'impegno morale del cristiano in questa esortazione, che si applica ancora più profondamente alle persone consacrate: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; questo è il vostro culto spirituale. Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter *discernere* la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (*Rm* 12,1-2).

Formare la coscienza richiede come impegno centrale: quello di educare all'arte del discernimento. Questa capacità esige non solo delle conoscenze, ma un esercizio graduale e costante. Per apprendere a discernere in modo corretto è indispensabile esercitarsi in quattro ambiti:

– Conoscere la *propria identità morale-spirituale*: sono io il sogget-

[1] Non mi sembra fuori luogo la caratterizzazione dei voti secondo le virtù teologali: con l'obbedienza esprimiamo la fede, con la povertà la speranza, con la castità la carità. Ma queste associazioni non vanno assolutizzate, né intese in senso esclusivo.

to responsabile delle mie scelte e decisioni, che non posso delegare ad altri. Quale è la mia "personalità morale": minimalista, farisaica, idealista...?

– Essere consapevole della *propria scelta fondamentale*: è Cristo l'orizzonte ultimo, il criterio, il termine di confronto per le mie scelte?

– Imparare a leggere le *situazioni*: la mia decisione si colloca in un contesto di spazio, di tempo, di relazioni concrete..., che richiedono una determinata concretizzazione della "sequela Christi".

– Saper *utilizzare le mediazioni*: la Parola di Dio, il Magistero, le Costituzioni, la direzione spirituale, la correzione fraterna, le *leggi morali* che traducono concretamente i valori morali.

Per acquisire la capacità di discernere concorrono le altre dimensioni della formazione; come ad esempio:

– sciogliere la durezza del cuore (cf *Mc* 3,5ss; 6,1-6...);

– sanare la cecità degli occhi (cf *Mt* 6,22s; *Lc* 13,1-5);

– promuovere la crescita nella volontà di discernere-decidere (superando gli atteggiamenti di delega passiva e le velleità emotive); nella libertà, cioè in un cammino di liberazione da quanto condiziona negativamente, per aprirsi alla pienezza creativa della persona; nella capacità di amare in modo oblativo, integrando ed esprimendo tutte le risorse personali, fino al dono della vita.

Solo così si formano progressivamente personalità mature, capaci di superare i rischi della superficialità, dell'infantilismo e degli scoraggiamenti continui, soprattutto nell'attuale contesto culturale caratterizzato dal prevalere del soggettivismo, del relativismo, dell'individualismo, della provvisorietà e della frammentazione.

3. Alcune applicazioni sui consigli evangelici

Parlando direttamente dei consigli evangelici, mi sembra che la formazione non dovrebbe trascurare la loro triplice funzione:

– una funzione *terapeutica*: l'esercizio dei consigli, che nel noviziato precede la professione dei voti, aiuta a guarire le ferite sempre presenti dell'egoismo, della volontà di possesso e di dominio, del narcisismo;

– una funzione *pedagogica*: i valori si apprendono e si interiorizzano vivendoli: è necessario rispettare i ritmi della persona e dello Spirito, per favorire una reale assimilazione evitando un "consumismo spiritualista" inconcludente;

– una funzione *profetica*: da vivere di fronte al mondo, attraverso la dinamica della denuncia, dell'annuncio e della testimonianza vissuta.

3.1. *Educare alla castità è educare all'amore*

Nell'educazione alla castità non aiutano gli atteggiamenti di paura, di repressione o di tabù, ma si richiede un atteggiamento realistico, scientifico e di rispetto di fronte al mistero della persona sessuata. Solo così si può procedere gradualmente a integrare l'energia della sessualità, che abbraccia tutta la persona, nella costruzione di personalità adulte e mature, capaci di amare in forma oblativa.

Oggi è diffusa una concezione della persona, ridotta ad un fascio di sensazioni, emozioni e sentimenti incontrollabili oppure ad un groviglio di desideri e di bisogni da soddisfare con gratificazioni immediate. L'educatrice è chiamata non a reprimere ciò che si manifesta spontaneamente, ma a capire e a far capire, a verificare e aiutare a verificare, e ad orientare ogni esperienza verso un'integrazione armonica con la propria identità totale di persona consacrata.

La persona ritrova se stessa quando si dona agli altri senza possederli, ma in modo che sentano il calore della fraternità, dell'amicizia e della comunione. Per questo è necessario imparare ad amare concretamente le persone per quello che sono davanti a Dio: non in generale, con indifferenza, in modo impersonale; non "per amor di Dio", evitando l'incontro con le persone reali; non per convertire e conquistare, ma perché e come Cristo le ama.

Il primo passo consiste nell'avere chiare le rinunce che vengono richieste: sul piano bio-fisico la rinuncia all'attuazione della facoltà sessuale-genitale; sul piano psicologico la rinuncia ad un amore umano esclusivo; sul piano sociale la rinuncia ad una famiglia propria, con figli propri.

Il secondo passo consiste nell'aiutare a realizzare: un cammino di *integrazione personale* delle energie sessuali nell'unità armonica della persona, mediante la ricerca d'equilibrio tra apertura fiduciosa e prudente protezione di sé; un cammino di *donazione oblativa* agli altri, che sia effettiva, libera da strumentazioni e ricerca di compensazioni; un cammino per la *creazione di comunità* di persone adulte che vivono rapporti da adulti, evitando ogni ambiguità di tipo infantile o adolescenziale, comunque narcisistico.

Nelle varie situazioni, nelle quali si manifestano dubbi e interrogativi, penso sia più formativo non partire dal giudizio morale: «È bene o

è male»; ma domandarsi e aiutare a chiedersi: «Quale è il significato di questa situazione, di questo rapporto, di questo comportamento? Quali sono le motivazioni e le intenzioni più profonde che lo qualificano? Come lo interpreto e come è interpretato dagli altri? È un'autentica espressione d'amore? Favorisce la maturazione nell'amore o strumentalizza me stesso e le persone coinvolte?».

Solo in seguito sono legittimati l'interpretazione e il giudizio specificamente morali, che richiedono l'espressione di un'adeguata consapevolezza e di una libera decisione, oltre alla valutazione degli atteggiamenti-comportamenti nella loro oggettività.

3.2. *Educare alla povertà è educare all'uso dei beni in piena solidarietà con i poveri, in atteggiamento non di possesso, ma di condivisione*

È importante portare a decisione consapevole la serie di "rotture" con lo stile di vita precedente l'ingresso al noviziato, per evitare la riappropriazione di quanto si è lasciato (comodità familiari, amicizie, indipendenza economica, divertimenti...). Penso inoltre che sia decisivo iniziare le giovani alla logica della condivisione, della solidarietà, della compartecipazione, mettendo in primo piano non solo le cose, il denaro, ma la persona dei poveri con le loro storie di sofferenza, di sfruttamento, di abbandono, di dipendenza per promuovere un cammino di liberazione.

Spesso non è difficile accettare la povertà come assenza di cose, di comodità o di denaro, ma è difficile entrare in empatia con i poveri, mettersi in discussione di fronte ai poveri, lavorare con i poveri, per aiutarli a scoprire la loro dignità, la preferenza di Cristo che li vuole liberare.

3.3. *Educare all'obbedienza è educare alla disponibilità di scoprire e attuare la volontà di Dio che si manifesta attraverso le mediazioni umane*

È abbastanza diffusa oggi la pretesa di regolare i propri rapporti con Dio direttamente e individualmente, rifiutando ogni mediazione umana. Lo vediamo, per esempio, nel rifiuto di un'appartenenza piena alla comunità ecclesiale e nella selezione degli insegnamenti del Magistero, quando non riguarda gli stessi articoli del credo. Non ci si accorge di

rifiutare di fatto la logica dell'incarnazione e quindi della sacramentalità, che è costitutiva del cristianesimo.

Ora, nell'ordine della sacramentalità è indispensabile accettare positivamente la povertà e il limite inerente ai segni. Possiamo dare per scontato che il pane e il vino utilizzati per l'Eucaristia non sono il miglior pane e il miglior vino che si possa trovare o che noi preferiamo. La stessa cosa avviene per la qualità delle persone che svolgono il servizio dell'autorità.

Nei tempi recenti si parla molto di discernimento personale e comunitario: è un linguaggio profondamente cristiano, purché sia svolto secondo quanto abbiamo accennato sopra.

4. Conclusione

Per concludere, mi sembra utile indicare la composizione di varie antinomie, che la pratica dei consigli evangelici favorisce. Vivere i voti, secondo le esigenze morali implicate, significa educarsi ad accettare una continua dialettica tra:

– *identità* e *progetto*: i voti definiscono la nostra identità vocazionale in Cristo, dall'essere al dover essere, dall'indicativo all'imperativo;

– *memoria* e *profezia*: i voti sono segno della presenza del Regno e provocazione ad accoglierlo e a promuoverlo;

– *realtà* e *utopia*: i voti, ricordandoci i nostri veri limiti, ci aprono all'azione imprevedibile dello Spirito;

– *inutilità* e *necessarietà*: i voti, contraddicendo ogni consumismo, arricchiscono la vita dell'indispensabile gratuità;

– *umano* e *divino*: i voti, toccandoci nel più profondo della nostra umanità, ci fanno gustare la presenza di un Amore Trascendente.

Parte Terza

SENTIERI FORMATIVI
PER UNA FEDELTÀ NUOVA

LA PREGHIERA, VIA PRIVILEGIATA PER DARE PROFONDITÀ E UNITÀ ALLA VITA

Angelo AMATO

1. La preghiera di Gesù

La preghiera di Gesù è una finestra aperta sull'intimità filiale del nostro Salvatore.[1] C'è in essa un aspetto così profondo che ci immette nella vita stessa di Dio, nella comunione trinitaria. Maria sarà rimasta stupita davanti a questa originale realtà del suo Figlio e davanti alla gioia che Gesù provava nel colloquio continuo col Padre celeste. I discepoli, che pure erano esperti nella preghiera ebraica del tempo, furono così colpiti dalla singolarità della preghiera del loro maestro, che chiesero: «Signore, insegnaci a pregare» (*Lc* 11,1). Se "pregare è umano",[2] contemplando Gesù in preghiera si potrebbe anche dire che pregare è divino.

1.1. *Gesù in preghiera sul monte degli ulivi: due tradizioni iconografiche*

La complessità dell'aspetto umano e divino della preghiera di Gesù appare in modo altamente drammatico nella preghiera sul monte degli ulivi (cf *Mc* 14,32-42; *Mt* 26,36-46; *Lc* 22,39-46), nel momento forse più decisivo della sua missione redentrice.

[1] Cf ADAM K., *Cristo nostro fratello*, Brescia, Morcelliana 1931, 17-37; ID., *Gesù il Cristo*, Brescia, Morcelliana 1973 (prima ed. 1935), 115-131; AMATO A., *Gesù Cristo l'orante*, in *Come pregare con Maria*, Roma, CCMMC 1991, 31-41; CUVA A., *La preghiera di Cristo nella liturgia*, Roma, Edizioni Liturgiche 1973; DE LA POTTERIE I., *La preghiera di Gesù*, Roma, Ed. Apostolato della preghiera 1989; MARSILI S., *La preghiera*, Città del Vaticano, LEV 1989; SEGALLA G., *La preghiera di Gesù al Padre* (*Gv* 17). *Un addio missionario*, Brescia, Paideia 1983.

[2] Cf SUDBRACK J., *Beten ist menschlich*, Freiburg Basel Wien, Herder 1981.

Tra le numerose tradizioni iconografiche relative alla preghiera nel Getsemani, due sembrano oltremodo significative, in quanto espressive della complessità e ricchezza dell'atteggiamento di Gesù orante.

La prima raffigura la scena così come viene descritta da *Mt* 26,36-46 e *Mc* 14,32-42. La si trova, ad esempio, nel famoso *Codex Purpureus* di Rossano in Calabria, proveniente da Costantinopoli o Antiochia e che risale alla seconda metà del secolo VI (il codice viene chiamato purpureo dalla particolare colorazione rossiccia delle sue pagine).[3] Gesù prega prostrato a terra, quasi rannicchiato, con le braccia allargate, con il capo chino e lo sguardo basso. È una rappresentazione umanissima del Cristo avvilito «con la faccia a terra» (cf *Mt* 26,39), che prega il Padre prima della prova sconvolgente della passione e della morte. L'evangelista Matteo nota che Gesù si rivolse ai discepoli dicendo: «La mia anima è triste fino alla morte; restate qui e vegliate con me» (*Mt* 26,38). Nonostante i richiami del maestro, però, i tre discepoli umanissimamente continuano a dormire. Gesù così per ben tre volte si apparta da solo a pregare il Padre in vista della sua «ora». «Ecco, è giunta l'ora nella quale il Figlio dell'uomo sarà consegnato in mano ai peccatori» (*Mt* 26,45; *Mc* 14,41).

Questa commovente immagine descrive la solitudine umana di Gesù di fronte alla passione imminente. Secondo la terminologia usata dagli evangelisti, Gesù manifesta sentimenti di paura, angoscia e tristezza (cf *Mt* 26,37; *Mc* 14,33) e cerca ripetutamente la partecipazione attiva dei discepoli e il conforto della loro preghiera. Resta, però, solo con il suo dolore. Si tratta di una toccante rappresentazione del lato umano e tragico della preghiera di Gesù, che interrompe per tre volte il suo dialogo col Padre, per urgere invano la condivisione dei discepoli a lui più vicini, in un momento in cui sembra prevalere la prepotenza del male e dell'ingiustizia.

Della stessa scena c'è una seconda e assai diversa rappresentazione. La si trova nel monumentale ciclo musivo di scuola bizantina (prima metà del secolo VI) di S. Apollinare Nuovo in Ravenna.[4] Il mosaico raffigura Gesù non prostrato con la faccia a terra, ma in piedi, con il viso luminoso e sereno rivolto verso chi guarda, e con le mani alzate nell'atteggiamento tipico dell'orante. La sua alta immagine si staglia isolata sullo sfondo dorato del mosaico, sovrastando le colline e gli ulivi del

[3] Cf SCHILLER G., *Iconography of Christian Art*, London 1972, vol. II, 48 e illustrazione n. 142.

[4] Cf *ivi* 48 e illustrazione n. 141.

Getsemani. Ai suoi piedi, più in giù, seduti, non ci sono i tre discepoli addormentati, ma gli undici apostoli (manca Giuda), che sembrano esprimere tristezza, smarrimento e perplessità di fronte al destino del loro maestro.

In questa seconda tradizione iconografica, Gesù viene presentato come il Signore che vive in una dimensione superiore e che prega il Padre affinché al momento dell'ora glorifichi il Figlio. Sembra la traduzione della preghiera contenuta nel quarto vangelo: «Padre, è giunta l'ora, glorifica il Figlio tuo, perché il Figlio glorifichi te» (*Gv* 17,1). È la preghiera del Gran Sacerdote che esprime confidenza nel Padre. La paura e l'angoscia non appartengono più a Gesù, ma ai suoi discepoli, che si trovano giù sulla terra e che lo circondano mesti e col capo chino, ancora increduli circa la sorte futura e tragica del loro maestro.

Le due rappresentazioni esprimono le due facce profondamente umane della preghiera di Gesù: il lato doloroso del dialogo col Padre nell'ora della prova e la dimensione gloriosa di questo stesso dialogo nell'ubbidienza della volontà umana del Figlio al Padre. Entrambi gli atteggiamenti sono reali e veri; entrambi appartengono all'esperienza umana di Gesù. La seconda immagine è la trasfigurazione della prima. Essa mostra la realtà intima dell'umanità di Gesù, che, da una parte, è immerso nel dolore e nell'angoscia della prova imminente, e dall'altra è abbandonato interamente alla volontà del Padre in un cosciente e impegnato «sì» alla passione e alla morte redentrice. Per cui, nella preghiera di Gesù, l'angoscia umana può misteriosamente coesistere con la serenità e la gloria del dialogo beatificante col Padre.

Si può anche affermare, inoltre, che queste due immagini rappresentano i due stadi fondamentali dello sviluppo della coscienza di Gesù. Nella prima, pur prevalendo la volontà del Padre, c'è nella coscienza umana di Gesù l'angoscia e la paura della prova imminente. Nella seconda, pur nella tristezza della passione – riflessa nel dolore dei discepoli che vegliano ai piedi di Gesù –, c'è in lui la certezza della propria glorificazione da parte del Padre al momento dell'«ora». Egli prega come colui che si sente solidale col dolore dell'uomo e con l'angoscia della morte. Ma egli prega anche come colui che si sente in confidente familiarità col Padre e che quindi non può allontanare dalla propria esperienza di Figlio la profonda e costante intimità col Padre, pur nel dolore della passione e nell'annientamento della morte. Per cui anche nella preghiera dell'ora della prova Gesù sente che è anche l'ora della glorificazione.

Insomma, da una parte abbiamo l'obbedienza del Servo che si im-

mola nella sofferenza, dall'altra la pace e la serenità del Figlio che, anche nella passione, è «nel seno del Padre» (cf *Gv* 1,18) e si sente amato da Lui.

1.2. *L'interiorità della preghiera di Gesù*

Gesù orante è uno degli aspetti più propri e meglio attestati del Gesù storico. Egli pregava al mattino: «Al mattino si alzò quando ancora era buio e, uscito di casa, si ritirò in un luogo deserto e là pregava» (*Mc* 1,35). Pregava alla sera: dopo la moltiplicazione dei pani, «congedata la folla, salì sul monte, solo, a pregare. Venuta la sera, egli se ne stava ancora solo lassù» (*Mt* 14,23). Pregava di notte: prima della scelta dei dodici apostoli, «Gesù se ne andò sulla montagna a pregare e passò la notte in orazione» (*Lc* 6,12). Gesù pregava continuamente: «Gesù si ritirava in luoghi solitari a pregare» (*Lc* 5,16).

I momenti più importanti della sua vita sono accompagnati dalla preghiera: Gesù prega al battesimo nel Giordano (*Lc* 3,21); prega prima di chiamare gli apostoli (*Lc* 6,12); prega prima della trasfigurazione (*Lc* 9,28); prega per la fede di Pietro (*Lc* 22,31-32); prega per l'invio dello Spirito Santo (*Gv* 14,15-17a; 15,26); prega prima della risurrezione di Lazzaro (*Gv* 11,41); prega al suo ingresso trionfale in Gerusalemme (*Gv* 12,27); prega il Padre nell'ultima Cena per la propria glorificazione (*Gv* 17,1-5); per i discepoli (*Gv* 17,6-19) e per tutti i credenti (*Gv* 17,20-26); prega prima della sua passione (*Lc* 22,39.46); al momento della morte prega per i suoi nemici (*Lc* 23,34). Più che i momenti ufficiali della preghiera giudaica, Gesù orante segue il ritmo dell'annuncio del regno e della sua realizzazione nella storia del suo evento salvifico. È questo il nuovo tempo della preghiera cristiana, che sostituisce il vecchio tempo della tradizione giudaica. Non è più un tempo cronologico, ma un tempo salvifico interamente cristologico.

Più che con parole (*Mt* 6,7) o atteggiamenti esteriori (inginocchiarsi, battere le mani, alzarle verso il cielo: cf *Sal* 47,2; 88,10; 95,6; 96,9; 134,2), Gesù prega col silenzio e con la contemplazione del Padre. Alla preghiera ufficiale, che anch'egli conosce (cf le preghiere dette durante la cena pasquale: *Mc* 14,20; *Mt* 26,30), egli preferisce quella personale e spontanea. Non prega come i buoni farisei del suo tempo, che se ne stavano ritti nelle sinagoghe o agli angoli delle piazze per essere visti dagli uomini (*Mt* 6,5). Egli prega il Padre nel segreto (cf *Mt* 6,6) e spessissimo da solo, anche quando si trova con i discepoli.

Luca propone al riguardo un singolare ossimoro quando afferma:

«Un giorno, mentre Gesù si trovava da solo a pregare e i discepoli erano con lui, pose loro questa domanda» (*Lc* 9,18). Viene in un certo senso preannunciata la situazione di solitudine del cuore provata da Gesù nel Getsemani, pur trovandosi in compagnia dei discepoli. Beda il Venerabile nota: «In nessun posto – se non mi sbaglio – viene detto che egli abbia pregato con i discepoli. Dappertutto, invece, egli prega da solo, perché i desideri dell'uomo non possono comprendere il disegno di Dio; nessuno può divenire partecipe di questo mistero interiore insieme con Cristo».[5]

1.3. *La preghiera filiale di Gesù al Padre*

Il monte o il deserto della preghiera di Gesù è il silenzio di Dio. Più che a un luogo – il tempio di Gerusalemme o una sinagoga –, la sua preghiera è legata a una persona: il Padre. Il tempio della sua preghiera è la sua unione col Padre.

La preghiera ha quindi una grande interiorità non correlata a cerimonie fisse o a tempi stabiliti, ma all'evolversi del suo evento di salvezza. È la persona stessa di Gesù, la sua azione, il suo atteggiamento, la sua parola che costituisce l'altro polo, oltre al Padre, della preghiera. Per cui la preghiera non costituisce un intervallo di evasione o di riposo, ma un continuo dialogo col Padre per rafforzare la sua volontà di obbedienza alla missione: «Tu non hai voluto né sacrifici né offerte, ma un corpo invece mi hai preparato. Allora ho detto: Ecco io vengo – poiché di me sta scritto nel rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà» (*Eb* 10,5-7). «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (*Gv* 4,34; cf anche *Gv* 5,30; 6,38; 8,29; 8,55; 9,4).

L'obbedienza alla volontà del Padre è anche al centro della drammatica preghiera al Getsemani (cf *Lc* 22,39-46; *Mt* 26,36-46; *Mc* 14,32-42).

Nel concilio di Costantinopoli III (680-681) è stato esplicitato il fatto che il «sì» della volontà umana di Gesù al Getsemani racchiude il «sì» umano detto dalla persona divina del Figlio di Dio incarnato. In questa preghiera, il Figlio, attraverso la sua volontà umana tragicamente provata dalle sofferenze e dal dolore, conferma la sua oblazione al

[5] BEDA, *In Lucae Evangelium Expositio*, III, PL 92, 451A-B.

Padre (cf *Eb* 5,7-10).[6]

L'originalità della preghiera di Gesù consiste nel suo essere Figlio del Padre. La sua preghiera esprime esistenzialmente e umanamente questo suo essere rivolto verso il Padre, questo suo essere in dialogo col Padre. È il Padre la vera dimora di Gesù. La stessa agonia nel Getsemani non è una crisi di identità o di abbandono da parte di Dio, quanto piuttosto l'espressione di un estremo disagio per l'avvicinarsi cosciente alla kénosi totale di una morte ingiusta, lui che era vita, alla sopraffazione del peccato e dei peccatori, lui che era innocente e salvatore. L'unione di Gesù col Padre non rappresenta uno sforzo ascetico, ma è una realtà che si ha e si vive e della quale si gode immensamente: «Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra [...]. Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (*Mt* 11,25.27).

1.4. *Nella preghiera Gesù rivela il suo mistero*

In un brano già citato Luca dice che «un giorno, mentre Gesù si trovava da solo a pregare e i discepoli erano con lui, pose loro questa domanda: "Chi sono io secondo la gente?"» (*Lc* 9,18). È quindi mentre si trova in preghiera che Gesù può essere colto nella sua vera identità, «il Cristo di Dio» (*Lc* 9,20), una identità continuamente equivocata e anche negata da discepoli e avversari.

Lo stesso Luca, subito dopo l'episodio della confessione di Pietro, riporta l'evento della trasfigurazione, che ha luogo anch'essa durante la preghiera: «Circa otto giorni dopo questi discorsi, prese con sé Pietro, Giovanni e Giacomo e salì sul monte a pregare. E, mentre pregava, il suo volto cambiò di aspetto e la sua veste divenne candida e sfolgorante» (*Lc* 9,28-29). Anche qui, è durante la preghiera che Gesù rivela il suo vero volto, quello del «Figlio», dell'«eletto» (*Lc* 9,35). Oltre che colloquio col Padre, la preghiera è anche manifestazione della sua realtà «filiale» e «messianica». Nonostante il sonno, i discepoli rimasero svegli e «videro la sua gloria» (*Lc* 9,32). Giovanni, uno dei discepoli della trasfigurazione, testimonierà all'inizio del suo vangelo: «Noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità» (*Gv* 1,14).

Vedere Gesù pregare è come osservarlo nella sua più profonda e na-

[6] Cf AMATO A., *Gesù il Signore*, Bologna, Dehoniane 1991, 255-263.

scosta intimità; è come entrare con lui in intimità col Padre. La sua preghiera infatti è il dialogo del Figlio col suo Padre divino ed è quindi la chiave per la comprensione più profonda della sua realtà. L'ultima parola del Gesù terreno è una preghiera al Padre: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (*Lc* 23,46), così come la difesa del Padre era stata la prima e l'unica parola riportata di Gesù fanciullo: «Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (*Lc* 2,49). A ragione Karl Adam afferma: «Così la preghiera di Gesù nella sua essenza più intima è un rendersi consapevole ad ogni istante dell'intima comunione di natura e di vita col Padre, una permanente esperienza irradiante di vera e radicale unione con Dio, di coscienza filiale, quale solo una volta si è manifestata in una vita terrena».[7]

Nella sua esperienza filiale Gesù ha realizzato quello che era il primo comandamento dell'Antico Testamento: «Devi amare Dio tuo Signore con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze» (cf *Mc* 12,28-39; *Lc* 10,25-28).

Per questo la sua preghiera è l'atto più vitale e più intimo della sua misteriosa vita terrena. Non è una sovrastruttura esterna, né uno sforzo ascetico, né un atto legalistico; ma il vero respiro della sua anima. Nella preghiera Gesù ritrova se stesso, la sua vera realtà di comunione col Padre nello Spirito Santo: è un rientrare nella casa del Padre e ritrovarsi a tu per tu con lui e gioire di questo ritorno tra le braccia del Padre. Questa coscienza della presenza del Padre nella sua vita terrena e nelle opere di potenza che egli compiva lo fece fremere di gioia. L'evangelista Luca nota: «In quello stesso istante Gesù esultò nello Spirito Santo e disse: "Io ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra" [...]. Ogni cosa mi è stata affidata dal Padre mio e nessuno sa chi è il Figlio se non il Padre, né chi è il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare"» (*Lc* 10,21-22; cf anche *Mt* 11,25.27).

La preghiera permette al Verbo incarnato di restare presso il Padre, rivolto continuamente verso di lui, tutto raccolto nel suo seno. Pur venendo ad abitare in mezzo a noi, Gesù non si allontanò mai dalla casa del Padre e cioè dall'intima unione con lui nella preghiera.

Essendo questa sua preghiera al Padre un continuo atto di obbedienza filiale – «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (*Gv* 4,34) – essa costituisce anche la base per la sua missione. Lo stare con Dio non significa sottrarsi ai fratelli, ma essere con loro con la stessa bontà, misericordia e condiscendenza del

[7] Cf ADAM, *Cristo nostro fratello* 23.

Padre. L'intimità col Padre diventa vicinanza salvifica e misericordiosa col prossimo fino al sacrificio supremo.

1.5. *Gesù prega oggi nella Chiesa e nell'umanità*

Gesù Cristo, che «nei giorni della sua vita terrena offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte e fu esaudito per la sua pietà» (*Eb* 5,7), glorificato alla destra del Padre (cf *Rm* 8,34; *Eb* 9,24; 1*Gv* 2,1), è «sempre vivo per intercedere a nostro favore» (*Eb* 7,25).

Il significato salvifico dell'umanità di Gesù Cristo continua oggi nella solenne liturgia del cielo e della terra. Nella liturgia eucaristica è potentemente affermato l'ufficio della mediazione di Cristo e soprattutto l'ufficio sacerdotale della sua umanità. «Per Cristo nostro Signore» non si riferisce solo alla passione e morte del Gesù storico, e ai suoi meriti, ma a quell'azione di Cristo sommo sacerdote, mediante la quale egli intercede continuamente presso il Padre per noi, presentando a lui la nostra preghiera (cf *Eb* 7,25).

La preghiera liturgica della Chiesa è sempre rivolta al Padre per mezzo del Cristo. L'umanità di Gesù, anche gloriosa, continua questa sua invocazione al Padre. Cristo glorioso continua anche oggi la sua mediazione sacerdotale così come quella profetica e regale: «Uno solo è il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti» (*1Tm* 2,5-6). S. Giovanni afferma: «Figlioli miei, vi scrivo queste cose perché non pecchiate; ma se qualcuno ha peccato, abbiamo un avvocato presso il Padre: Gesù Cristo giusto. Egli è vittima di espiazione per i nostri peccati; non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo» (1*Gv* 2,1-2).

L'epistola agli Ebrei ribadisce che noi «abbiamo un grande sommo sacerdote, che ha attraversato i cieli, Gesù Figlio di Dio»; e aggiunge: «Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non sappia compatire le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, come noi, escluso il peccato. Accostiamoci dunque con piena fiducia al trono della grazia, per ricevere misericordia e trovare grazia ed essere aiutati al momento opportuno» (*Eb* 4,14-16).

Nella liturgia eucaristica, Cristo sommo sacerdote offre al Padre il suo sacrificio eucaristico. Lo offre in comunione con il suo corpo che è la Chiesa. Ogni nostra preghiera si eleva al Padre «per Cristo nostro Signore», secondo la formula del cristianesimo primitivo e della nostra

liturgia eucaristica. È questa preghiera di Cristo che sostiene tutte le preghiere, quelle dei cristiani e quelle dei non cristiani, quelle del cuore e quelle della bocca, quelle della vita e quella della morte. Quando la Chiesa prega è il Figlio che abbraccia le ginocchia del Padre. E il Padre non può dire di no al Figlio: «Cristo, quando pregava, aveva la coscienza di essere l'orante di tutti gli uomini: era Lui la bocca, il cuore, l'amore che parlava al Padre, a nome di tutti gli uomini».[8]

Nella preghiera di Gesù la voce e il cuore di Gesù sono la voce e il cuore di tutta l'umanità, sì che ogni invocazione umana diventa invocazione di Cristo presso il Padre: «In Cristo orante, in forza della natura che ci unisce a lui, noi eravamo dunque tutti potenzialmente presenti. La sua preghiera è stata allora la nostra preghiera».[9]

La preghiera dei figli sale al Padre attraverso la voce del Primogenito. Le braccia alzate nell'invocazione, nella lode, nella supplica sono milioni, ma la voce è unica: quella del Figlio.

2. La nostra comunione di vita nella preghiera

2.1. *Le tre colonne dell'esistenza*

Simeone il Giusto, sommo sacerdote ebreo vissuto tra il terzo e il secondo secolo a.C., affermava: «Il mondo poggia su tre colonne: sullo studio della legge (Torá), sulla preghiera (*avodà*: culto) e sulle opere di misericordia».[10]

Si tratta di tre colonne che rappresentano l'intera realtà dell'essere umano, che è contemporaneamente sapiente, pio e misericordioso. In questa affermazione di Simeone è importante l'ordine: c'è prima lo studio della legge, poi 1a preghiera e infine le opere di misericordia verso il prossimo.[11]

Gesù pone tre colonne a fondamento dell'essere cristiani: l'elemosina (le opere di misericordia), la preghiera, il digiuno (*Mt* 6,1-18). An-

[8] MARSILI S., *La preghiera* 67. Il Concilio ha sottolineato molto la presenza di Cristo nella preghiera della Chiesa e soprattutto nell'assemblea liturgica, nel ministro, nella proclamazione della Parola, nei sacramenti (SC 7); cf al riguardo CUVA A., *La preghiera di Cristo nella liturgia*, Roma, Ed. Liturgiche 1973.

[9] MARSILI, *La preghiera* 245s.

[10] *Pirqè Avot* [Detti dei Padri] 1,2.

[11] Per queste considerazioni cf STANDAERT B., *Le tre colonne del mondo*, Magnano, Ed. Qiqajon 1992.

che l'esperienza della prima comunità cristiana dopo la Pasqua contempla le sue tre colonne.

Negli Atti degli Apostoli Luca afferma che i primi cristiani «erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli, nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (*At* 2,42). In Luca l'ordine è il seguente: prima viene lo studio della legge nuova, poi la comunione fraterna e al terzo posto il culto e la preghiera. Qui non si tratta di semplice informazione, ma di gerarchia di comportamenti esemplari della prima comunità cristiana. In primo luogo si pone l'insegnamento, la dottrina, lo studio. La comunità cristiana studia l'insegnamento degli apostoli, che si fonda su quello di Gesù e lo trasmette. In secondo luogo c'è l'unione fraterna, la solidarietà e la condivisione. In terza posizione, infine, si pone la frazione del pane e la preghiera. Il passaggio della preghiera dal secondo al terzo posto non significa il suo declassamento o la perdita di importanza. La preghiera in questa classifica costituisce il fondamento e la base sia dello studio, sia della comunione fraterna.

Nella regola di S. Benedetto le tre colonne hanno questo ordine: prima viene la preghiera, poi la carità e infine l'insegnamento della Scrittura (*lectio*).

Abbiamo qui tre modi di interpretare la vita dell'essere umano e in tutti e tre i modi la preghiera è una colonna portante. Il fatto poi che la preghiera venga messa al secondo, al terzo o al primo posto significa semplicemente che le tre colonne dell'esistenza sono tre sostegni talmente importanti e indispensabili che si possono scambiare di posto, ma non possono essere eliminati.

È quanto dice Gesù con una frase paradossale, quando, in *Mt* 22,34-40, afferma che il più grande e primo dei comandamenti è l'amore di Dio e che il secondo, e cioè l'amore del prossimo, è «simile al primo». Qui c'è l'affermazione apparentemente contraddittoria di un comandamento che è primo e superiore nei confronti di un secondo comandamento, che, però, è ugualmente primo.

Qualunque sia l'ordine delle colonne esse formano la struttura portante della comunità cristiana. Si tratta di tre priorità assolute, che possono scambiarsi di posto senza perdere la loro importanza. Al cristiano come al monaco sono offerte tre priorità e tutte sono assolute: preghiera, opere di misericordia, studio della Parola di Dio (*lectio divina*). Nella realtà pratica questo non è illogico né impossibile. S. Vincenzo de' Paoli diceva alle sue Figlie della Carità di «lasciare Dio per Dio».

2.2. *Noi «siamo preghiera» come cristiani e come consacrati*

Una delle tre colonne che sostengono il mondo e che costituiscono la vita cristiana è la preghiera, che è l'esercizio del potere sacerdotale di ogni battezzato. Se è vero che la Parola di Dio scende dal cielo come la pioggia e la neve fecondando la terra e facendola germogliare, è anche vero che la preghiera sale a Dio come incenso e non rimane mai senza effetto. La preghiera è una risposta all'illuminazione della Parola di Dio e un sostegno delle nostre opere di misericordia.

La preghiera non è sentimento. La preghiera siamo noi. Col battesimo noi siamo diventati templi dello Spirito Santo ed è lo Spirito che libera in noi la preghiera. Pregare è essere se stessi. Pregare è lasciar fare allo Spirito Santo, il quale «viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede con insistenza per noi, con gemiti inesprimibili» (*Rm* 8,26). È lo Spirito che ci dà la forza di dire: «Abbà, Padre» (cf *Rm* 8,15.19-23). «Sarebbe vano voler misurare la nostra vita di preghiera, volerla valutare in base a questo o a quel sentimento che noi possiamo provare durante o dopo un momento di preghiera. Ancora prima di provare qualcosa, io so, per fede, che lo Spirito di Dio abita in me e che gli effetti della sua presenza sono: intercessione, liberazione, trasformazione nell'obbedienza del Figlio, glorificazione».[12]

Il maestro della nostra preghiera non si trova fuori di noi, ma dentro di noi. Come alla nascita il bambino da solo emette il suo grido di vita e da solo apre i suoi occhi alla visione del suo nuovo mondo, così il cristiano da solo deve scoprire la bellezza della preghiera, diventando maestro di preghiera a se stesso.

È questa una verità che dobbiamo sperimentare e che è indice di maturità religiosa: scoprire che la preghiera è una realtà di vita che appartiene alla mia interiorità, al mio essere, alla mia vita. Io sono la sorgente della mia preghiera, perché lo Spirito che è in me è la fonte di acqua viva. Paradossalmente pregare non è solo questione di volontà, di raccoglimento, di posizione del corpo. Pregare è essere noi stessi; è entrare nella nostra interiorità, nel nostro castello interiore e liberare lo Spirito con le sue ispirazioni. Pregare è quindi vivere. Non c'è nessuna potenza dell'anima che abbia il monopolio nella preghiera: noi possiamo pregare con la mente e con il corpo, con la bocca e con il cuore, con

[12] STANDAERT, *Le tre colonne* 93s.

le parole e con il silenzio, con il canto della gioia e con il gemito del dolore, con l'azione e con la contemplazione.

Per il religioso inoltre, pregare è vivere la sua esistenza di concentrazione su Dio, suo unico bene. Se la consacrazione religiosa dice che il nostro cuore e la nostra mente sono rivolti a Dio in ogni momento, preghiera è vivere coscientemente questa nostra situazione esistenziale. Come religiosi noi siamo specialisti di Dio e quindi il nostro pensiero fisso è la Trinità: là è il nostro cuore dove è il nostro tesoro. La nostra perla preziosa è Dio e noi la conserviamo gelosamente.

2.3. *La preghiera si fonda sulla nostra debolezza*

«Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza» (*Rm* 8,26). «Un cuore affranto e umiliato tu, o Dio, non disprezzi» (*Sal* 50,19). Dice Isacco il Siro:

«Fin tanto che il cuore non si è fatto umile, gli è impossibile in realtà sfuggire alla distrazione [...].

Appena un cuore si è fatto umile, lo avvolge la compassione, e allora il cuore sente il soccorso divino.

Scopre che cresce in lui una forza, la forza della fiducia.

Quando l'uomo sperimenta così il soccorso di Dio, quando sente che egli è là e viene in suo aiuto, subito il suo cuore è ricolmo di fede.

Comprende allora che la preghiera è il rifugio del soccorso, la sorgente della salvezza, il tesoro della fiducia, il porto al riparo alla tempesta, la luce di coloro che sono nelle tenebre, il sostegno dei deboli, il rifugio nel tempo delle prove, l'aiuto quando è più forte la malattia, lo scudo che libera nei combattimenti, la freccia lanciata al nemico.

In una parola, la moltitudine dei beni entra in lui mediante la preghiera.

Egli trova la sua delizia ormai nella preghiera della fede. Il suo cuore risplende di fiducia.

Non si accontenta più del semplice calore di un tempo né del semplice linguaggio della bocca.

Quando ha compreso tutto questo, egli possiede la preghiera nella sua anima come un tesoro.

E tanto grande è la sua gioia, che egli fa della sua preghiera un'azione di grazie».[13]

[13] Citato in STANDAERT, *Le tre colonne* 101.

2.4. *Il cristiano prega con le parole di Gesù*

Il cristiano nella preghiera personale e comunitaria usa delle formule, adopera le parole insegnate a lui da Gesù Cristo, Parola di Dio. Quando noi preghiamo con le parole della Scrittura noi baciamo nostro Signore, Parola di Dio. Per poter giungere a pregare con tutto il nostro essere bisogna custodire la Parola di Dio nel cuore, portarla dentro, farla vivere nell'anima. Questa parola interiorizzata poi esplode nella comprensione, nella preghiera, nella lode, nella gioia. Come Maria che custodiva tutte queste parole e le meditava nel suo cuore (cf *Lc* 2,19).

Interiorizzate le parole della Scrittura danno sapore alla vita e gioia al cuore. Una novizia chiese a una suora anziana: «Perché, sorella, ti riempi di dolcezza cantando i salmi e perché salmodiando pronunci le parole come se parlassi con qualcuno?». «Perché il Signore ha impresso nel mio cuore il significato delle parole e io non posso staccarmi dalla dolcezza di queste parole».

Come un ebreo nasce con il libro dei salmi nelle viscere (A. Chouraqui), così i religiosi dovrebbero avere la Parola di Gesù scolpita nel loro cuore per poterla gustare con la bocca ogni volta che la meditano e la pronunciano. La preghiera cristiana va dalla lode alla supplica e dalla supplica alla lode. Ogni salmo contiene un movimento di supplica e di lode. Gli autori distinguono i salmi in due parti: nella prima metà ci sono i salmi di supplica, nella seconda metà quelli di lode. In realtà questo schema si trova in ogni salmo, che inizia con la supplica e termina con la lode o viceversa.

Si tratta dei due polmoni della nostra preghiera individuale e comunitaria: la preghiera di supplica e di lode, di domanda e di ringraziamento, di sfogo e di fiducia. Supplico il Signore fino a poterlo lodare e lo lodo per poterlo supplicare e così via.

Non dobbiamo avere paura di supplicare il Signore, di sfogarci con lui, di lamentarci con lui. Impariamo da Gesù, che sulla croce prega il Padre non con una preghiera di disperazione, ma con un perfetto esempio di preghiera biblica: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15,34).

In questo salmo c'è la lode – "Dio mio" – e lo sfogo: «Dio mio, invoco di giorno e non rispondi, grido di notte e non trovo riposo» (*Sal* 22,3). E di nuovo la lode: "Eppure tu abiti la santa dimora, tu, lode di Israele" (*Sal* 22,4).

Anche la preghiera del Signore, il Padre nostro, è una preghiera di lode e di supplica: «Padre nostro, che sei nei cieli» e «Dacci oggi il nostro pane quotidiano, non c'indurre in tentazione».

La preghiera fatta con la parola del Signore cambia il nostro cuore, lo ricrea: «Crea in me, o Dio, un cuore puro; rinnova in me uno spirito saldo. Signore, apri le mie labbra e la mia bocca proclamerà la tua lode» (*Sal* 51,12.17).

La preghiera è come l'acqua, tenera, leggera, trasparente. Il nostro cuore è come la pietra, dura, pesante, opaca. Come la goccia d'acqua riesce con pazienza a forare la pietra, così la preghiera perseverante riesce a spezzare il nostro cuore e a farlo battere per Dio.

Perché spesso non riusciamo a pregare bene e a essere sempre distratti? Un novizio chiese il segreto dell'attenzione nella preghiera a un monaco anziano, il quale gli rispose: «Quando travasi il vino dalla botte, prima devi far uscire l'aria e poi arriva il vino». Il novizio comprese che, nella preghiera, all'inizio si deve fare uscire il proprio io, il proprio egoismo, la propria persona, che rappresentano l'aria. Dopo arriva Dio, il vino della vita. Prima della preghiera di comunione col Signore, bisogna pregare per far scomparire il proprio io. In questo modo giungiamo a pregare con dolcezza e senza parole, nel silenzio della fede.

2.5. *La nostra colonna quotidiana: l'eucaristia*

Negli Atti degli Apostoli si dice che i primi fedeli erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli, nella comunione – *koinonia* –, nella frazione del pane e nella preghiera. La preghiera per eccellenza è l'eucaristia, la *fractio panis*, che significa divisione del pane nella condivisione fraterna. La preghiera eucaristica fa la comunità: la *fractio panis* costruisce la *communio*, la *koinonía*. Nell'eucaristia Gesù si rompe per donarsi a tutti in modo che tutti siano un cuor solo e un'anima sola nel servizio di Dio e del prossimo.

Ecco il linguaggio della preghiera autentica. È il linguaggio eucaristico. La nostra preghiera è *fractio panis*: dobbiamo cioè romperci per fare comunione, dobbiamo frantumarci per condividere, dobbiamo diventare tanti pezzettini per diventare cibo e nutrimento per ogni componente della nostra comunità. La preghiera per eccellenza, quella eucaristica, è la *fractio panis*: Gesù che si fa cibo per tutti e tutti diventano comunione con lui e fra di loro.

L'autentica preghiera porta a una vera comunione. La preghiera è

pace e condivisione. Per questo Gesù invita a riconciliarsi prima di recarsi all'eucaristia, perché l'eucaristia è preghiera di comunione con lui e con i fratelli.

Pregare veramente è vivere eucaristicamente, in azione di grazie, in comunione e in dedizione di servizio comunitario. Nell'uso della chiesa orientale, un eremita, anche se è sacerdote, non è tenuto all'eucaristia settimanale. Ovviamente, la maggior parte celebra la messa o riceve la comunione. Però non vi sono obbligati. Perché? Perché egli è chiamato a diventare eucaristia mediante la sua esistenza orante. La sua vita è celebrazione eucaristica, è *fractio panis*, è communio con Dio e con i fratelli. È diventato eucaristico e non ha bisogno di compiere questa celebrazione fuori di sé.

L'uomo che prega diventa l'uomo eucaristico. E l'uomo eucaristico è l'uomo che si spezza e si dà, come Gesù, in cibo alla comunità. È questo il significato comunitario della nostra preghiera. La preghiera non è solo comunicazione con Dio, è anche linguaggio di comunione e di compartecipazione.

La colonna della preghiera diventa così quella presenza luminosa nella comunità che rende la comunità eucaristica, e cioè solidale nella comunione, nel perdono, nel servizio, nella *kénosi* del proprio io. Per S. Paolo pregare incessantemente significa fare eucaristia sempre: «Siate sempre lieti, pregate incessantemente, in ogni cosa rendete grazie; questa è infatti la volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi» (*1Ts* 5,16-19).

È la traduzione di quanto Gesù stesso ci lascia nel suo testamento eucaristico: «Fate questo in memoria di me» (*Lc* 22,19).

L'eucaristia è il momento forte della preghiera comunitaria. Essa è preghiera ecclesiale con una potenza spirituale ineguagliabile. È la vera colonna della nostra esistenza di preghiera.

La tradizione copta riporta il seguente episodio, a proposito di un monaco che non assisteva alla preghiera comunitaria, anche se pregava molto da solo. Un giorno questo monaco ebbe la seguente visione. Era una notte stellata e vide una grande colonna luminosissima che si innalzava dalla terra verso il cielo e che spargeva luce e gioia su tutta la terra. Poi notava che attorno a questa colonna di luce si muovevano delle fiammelle piccole piccole, che si spegnevano subito. Ed ecco la spiegazione di questa visione. La colonna splendente di luce rappresenta la preghiera comunitaria, che si eleva a Dio solenne, potente, luminosa e bene accetta. Le piccole fiammelle sono le preghiere dei singoli, che non hanno la forza e lo splendore della prima.

Per questo l'eucaristia merita la più grande partecipazione da parte

dei religiosi. È il loro cibo quotidiano, non la loro distrazione quotidiana. Il modo migliore è una preparazione e un coinvolgimento personale e comunitario creativo e continuo.

In tal senso ricordo alcuni accorgimenti pratici, che possono essere chiamati i «dieci comandamenti» dell'eucaristia quotidiana.

1. Non fissare la S. Messa in orari troppo ristretti (20-25 minuti, perché dopo arrivano i bambini a scuola). In tal modo ogni eucaristia perde la sua centralità e si crea una tensione inutile. Date alla S. Messa almeno un'ora. Non che debba durare un'ora, ma che ci sia uno spazio sufficiente per vivere ogni giorno l'eucaristia con calma e senza preoccupazioni di tempo.

2. Cambiare ogni giorno preghiera eucaristica e usare tutte quelle disponibili e approvate dalla conferenza episcopale.

3. Usare anche le messe votive e quelle della Madonna al sabato.

4. Accompagnare la S. Messa con canti belli e ben eseguiti (non sempre gli stessi).

5. Ci siano i dovuti addobbi di fiori, di luci, di paramenti.

6. L'offertorio rappresenti veramente la partecipazione della nostra esistenza di lavoro al sacrificio di Gesù: solennizzarlo adeguatamente alla domenica. Le conoscenze liturgiche e teologiche relative alla S. Messa siano rese vive e attuali da celebrazioni veramente partecipate.

7. Qualche volta usare la benedizione dell'acqua all'inizio della messa domenicale.

8. Usare l'incenso alla domenica, ogni tanto.

9. Mettersi in atteggiamento di concelebrare insieme al sacerdote: si evitano le distrazioni e soprattutto si celebra e non si assiste alla S. Messa.

10. Curare in modo particolare la S. Comunione: canto comunitario e ringraziamento sufficientemente lungo. È la vetta della preghiera e dell'unione mistica con Gesù.

2.6. *La nostra meditazione quotidiana: preghiera della mente e del cuore*

La preghiera del religioso ha un duplice ritmo, che sembra contraddittorio, ma in realtà è grandemente armonico: pregare incessantemente, come gli eremiti, e allo stesso tempo, pregare in alcuni tempi stabiliti, come i cenobiti. La vita ospita entrambe le esperienze.

L'esortazione del Signore e di Paolo: «Pregate senza stancarvi, costantemente, senza interruzione» (cf *Lc* 18,1; 21,36; 10,2; 1*Ts* 5,17). Si tratta di quella continua unione col Signore, che sentiamo presente e vivente in noi, per cui sia che mangiamo, sia che dormiamo o vegliamo, la preghiera aderisce alla nostra anima, come il profumo si espande da un fiore che sboccia. Sono sempre più le persone che riescono a vivere questa preghiera continua anche durante il loro lavoro. Ci sono delle infermiere che sentono la presenza continua del Signore nella loro dedizione e non abbandonano mai la sua compagnia nel loro lavoro di servizio e di assistenza. Vivono con Dio, vivono in Dio, vivono di Dio.

Oggi sempre più si afferma la meditazione come *lectio divina* e cioè comprendente quattro o cinque momenti: 1. *lectio*; 2. *meditatio*; 3. *oratio - contemplatio*; 4. *operatio*.

Fermiamoci sulla meditazione, che spesso diventa la nostra distrazione quotidiana. La meditazione della Parola di Dio va anzitutto compresa con la mente e approfondita nel suo significato. I medievali usavano il termine "ruminazione" per indicare quella particolare modalità di rimasticare continuamente il cibo prima di digerirlo. In pratica, la *ruminatio* era un esercizio che si faceva memorizzando i testi della S. Scrittura, ripetendoli durante il lavoro, gli spostamenti, i pasti.

La *ruminatio* era per i monaci quello che la radio è per l'operaio o lo studente moderno: essere all'ascolto di una voce che viene da lontano. La Parola di Dio deve entrare nell'intimo della nostra anima e diventare carne e sangue del nostro essere.

Gli orientali non parlano di meditazione in senso noetico, ma di accoglienza della parola dalla bocca al cuore. È la cosiddetta preghiera del cuore. La Parola di Dio ruminata in continuazione entra a poco a poco a far parte del respiro del corpo e del battito del cuore. Per cui è il cuore che medita, non la mente. E il cuore trascina con sé tutto l'essere in tutte le sue dimensioni.

La meditazione non è solo un «momento puntuale», ma un «atteggiamento costante», un «orizzonte di vita», un «sottofondo esistenziale» che permette l'ascolto di Dio e l'ascolto del prossimo, con uguale disponibilità, attenzione, rispetto e carità. È una specie di metabolismo

spirituale. La Parola di Dio, così come l'eucaristia, viene assunta e assimilata fino a diventare corpo e sangue nostro.

Per la mentalità orientale questo momento è il culmine e la realizzazione di una vera preghiera e di una vera azione apostolica. Non ci sono ulteriori passaggi. Anzi, scompare perfino il richiamo stesso alla lettura della S. Scrittura che ormai è diventata suprema concentrazione nell'invocazione semplice del nome del Signore. Dice molto bene al riguardo Jean Gribomont: «La nostra educazione [occidentale] e le nostre abitudini mentali ci portano a un superconsumo intenso di materiale scritto; la memoria non assorbe più, distratta com'è da continui stimoli. Qualche parola recepita nella liturgia, ripetuta continuamente nella solitudine, nel lavoro e nella preghiera doveva avere tutt'altra fecondità, soprattutto se ricevuta come parola di Dio indirizzata personalmente alla coscienza quale modello per tutte le circostanze».[14]

Insomma, la differenza tra mentalità orientale e mentalità occidentale può essere riassunta nella seguente affermazione: tutto dal poco; poco dal tutto. Per l'orientale è sufficiente una frase per cogliere l'essenziale della Parola di Dio. Questo non significa il disprezzo dei libri, ma la loro relativizzazione. Del resto, dobbiamo proprio ai monaci orientali e occidentali le biblioteche più preziose di libri sacri e profani: *sicut arma in castris, ita armaria in monasteriis*.

Una meditazione ben fatta diventa preghiera della mente e del cuore. È il nostro grazie alla luce, alla gioia, alla vita, al nutrimento datoci da Dio. È l'*amen* di totale abbandono esistenziale a Dio.

Questa *oratio* può diventare *contemplatio* nei mistici. Diventa cioè unione con Dio, coesistenza con la sua parola, la sua volontà, il suo disegno. È un cuore a cuore che sostiene l'esistenza, dandole forza, coraggio, creatività, fede immensa.

2.7. *Preghiera come comunione con l'umanità*

«Noi preghiamo per coloro che non pregano, che non sanno, che non osano, che non vogliono pregare».[15] La preghiera è allargare il nostro cuore fino a trattenere Nostro Signore e in Lui tutta l'umanità. Nella preghiera incontriamo Dio e il nostro prossimo. Le distrazioni della

[14] GRIBOMONT J., *La «lectio divina» presso i padri monastici orientali*, in PANIMOLLE S. (a cura), *Ascolto della parola e preghiera. La «lectio divina»*, Città del Vaticano, LEV 1987, 130-131.

[15] *Costituzioni delle Missionarie della Carità di Madre Teresa*.

nostra preghiera in realtà potrebbero diventare occasioni di incontro salvifico col prossimo. La preghiera suscita la fede, ravviva la carità, incentiva la dedizione, dispone al servizio.

Nella preghiera il mondo entra nel nostro cuore non per distrarlo, ma per ricevere luce e salvezza. Nella preghiera facciamo propositi di riconciliazione, di pace, di concordia, di comprensione, di disponibilità.

La preghiera non è alienazione dal mondo e indifferenza nei suoi confronti. La preghiera è spingere il mondo a lodare il Signore, ma è anche spingere il Signore ad operare meraviglie nell'umanità

È interessante la storia della vocazione di Mons. Ketteler, vescovo di Mainz in Germania, deputato al parlamento e difensore degli operai. Laureatosi brillantemente all'università di Berlino, una sera stava danzando, quando a un certo punto ebbe una visione di una suora che lo guardava con dolcezza, ma anche con una certa tristezza. Il giovane rimase talmente impressionato da quello sguardo che cambiò vita e si fece sacerdote. Diventato vescovo, un giorno visitò un convento di suore. Distribuendo la comunione, ecco che il volto di quella suora era lì davanti a lui. Dopo la Messa, chiese alla Madre Superiora di poter salutare tutte le suore. Le salutò ad una ad una, ma non vide quella suora. Chiese alla Madre Superiora se c'erano tutte ed ella rispose che mancava solo quella addetta alla stalla. Mons. Ketteler la fece chiamare ed era proprio lei. Le chiese allora come passava la giornata e l'umile suora rispose che pregava volentieri. Anzi ogni sera dalle 9 alle 10 faceva un'ora di adorazione in chiesa per tutti i giovani brillanti e intelligenti che avevano la vocazione affinché il Signore li aiutasse a realizzarla. Il vescovo capì allora che doveva la sua vocazione alla preghiera di quell'umile suora. Congedata la suora, egli rivelò alla superiora il segreto di quella sua consorella.

La nostra preghiera per l'umanità diventa apostolato. L'ascolto della Parola non è solo risonanza interiore nella meditazione e nella preghiera. La Parola di Dio si espande anche nell'azione. Porta al dinamismo apostolico.

La Parola di Dio assimilata e meditata si fa servizio pastorale, catechetico, assistenziale attraverso l'esistenza dei cristiani, i quali diventano una *lectio divina* vivente per il prossimo. I cristiani sono nel mondo la *sacra pagina*, la Parola di Dio detta oggi, attraverso la loro vita e il loro impegno di lavoro, di testimonianza, di apostolato, di missione.

La preghiera senza l'azione è sterile e l'azione senza preghiera è infruttuosa.

S. Giovanna di Chantal aveva un confessore molto severo, che le aveva ordinato di pregare in alcuni momenti del giorno e anche nel cuore della notte. Dopo passò sotto la direzione di S. Francesco di Sales e si sentì come liberata. Anche i domestici si accorsero del cambiamento e dicevano: il primo direttore la faceva pregare solo tre volte al giorno e noi eravamo sempre disturbati; il vescovo di Ginevra la fa pregare ogni momento e non disturba nessuno. La preghiera dona pace interiore al nostro spirito e a sua volta noi diffondiamo questa pace nel nostro ambiente.

LA FORMAZIONE ALLA MISSIONE IN UNA PROSPETTIVA DI UNITÀ DI VITA

Georgina McPAKE

Con questo intervento non ho la pretesa di dirvi delle cose nuove. Ho scelto anche di non parlarvi dell'esperienza apostolica che solitamente si svolge nel secondo anno di Noviziato, così come è prevista dagli *Orientamenti e norme per la Formazione iniziale delle Figlie di Maria Ausiliatrice*. E questo per due motivi: innanzitutto perché mi sembra riduttivo affrontare il tema della formazione alla missione puntando l'attenzione solo sull'esperienza apostolica; in secondo luogo perché su questo aspetto sarebbe interessante fare una condivisione delle esperienze che già si fanno per trovare insieme quali sono i criteri che le guidano.

Nel nostro *Piano per la Formazione della Figlia di Maria Ausiliatrice* si dice: «La formazione rende possibile e vera la missione e la missione a sua volta orienta e rende dinamica la formazione».[1] In questa luce ho cercato di rileggere le esperienze che ho fatto in questi anni nell'animazione della Pastorale Giovanile dell'Istituto. Sottolineo pertanto alcune urgenze formative che emergono dalla realtà e che mi sembrano importanti per il futuro dell'Istituto.

Nell'esperienza fatta con vari gruppi di giovani, Figlie di Maria Ausiliatrice, Salesiani in America Latina, negli Stati Uniti, in Europa, in Asia, e recentemente al Convegno sulla Continuità Educativa tra Pastorale Giovanile e Exallieve, alcune parole-chiave sono ritornate con insistenza, e, tra queste, la parola "*formazione"*.

All'ultimo incontro di Varsavia per Coordinatrici *Figlie di Maria Ausiliatrice* e Delegati *Salesiani di Don Bosco* di Pastorale Giovanile,

[1] *Piano per la Formazione della FMA*, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice, Roma 1985, 108.

la prima proposta che è stata formulata dice così: «Orientare la formazione iniziale e permanente di FMA-SDB-Giovani animatori laici secondo le sfide della Pastorale Giovanile per essere fedeli al modello educativo di don Bosco e madre Mazzarello (evangelizzare educando e educare evangelizzando) in un tempo di complessità».

Non evidenzio le motivazioni che sono state portate e le modalità suggerite per attuare questa proposta, perché si potrebbero ricondurre all'espressione appena citata: «la formazione rende possibile e vera la missione e la missione a sua volta orienta e rende dinamica la formazione».

Questo premesso, ecco allora qualche spunto di riflessione che potrebbe aiutarvi a ripensare tutta la vita dei noviziati, tenendo conto delle provocazioni che la missione lancia alla formazione.

1. La spiritualità salesiana

Mi sembra innanzitutto importante che aiutiamo le novizie ad assimilare in modo più consapevole, e tramite l'esperienza, quell'originale stile di vita che accomuna in un unico cammino educatori e giovani.

Alcuni studiosi sostengono che la prima sfida che si prospetta oggi ai religiosi è la *sfida della spiritualità*. Spiritualità, che, nel carisma di un Istituto, indica il progetto di vita e la missione a cui l'Istituto è chiamato, ed insieme le ragioni profonde, spirituali, che fondano la missione e la qualificano.

Questo significa che quando si parla della *spiritualità* di un Istituto, si deve intendere qualcosa che coinvolge tutta l'esistenza personale, comunitaria, apostolica e la trasforma. La spiritualità è quella forza di unità che assicura «l'inseparabilità vitale tra unione con Dio e dedizione al prossimo, tra interiorità evangelica e azione apostolica, tra cuore orante e mani operanti».[2]

Forse nelle nostre comunità non riusciamo ancora a fare esperienza di uno stile di vita (= spiritualità) che coinvolge e dà unità a tutta l'esistenza: preghiera, modo di vivere i voti, vita comunitaria, servizio di autorità, rapporto con i giovani.

Nelle Costituzioni delle Figlie di Maria Ausiliatrice questa sintesi è espressa molto bene, ma, nella pratica, non sempre riusciamo a fare esperienza di quanto i nostri Santi ci hanno trasmesso con la vita e, cioè,

[2] Discorso del S. Padre ai Capitolari Salesiani di Don Bosco, 1 maggio 1990.

che il Sistema preventivo è insieme la nostra spiritualità e il metodo di educazione.

Parlando di *spiritualità salesiana* pensiamo a volte ai tratti caratteristici di questa spiritualità. E va bene. Ma occorre andare più in profondità per scoprire quali sono le scelte teologico-pastorali (le ragioni) che danno fondamento a questa spiritualità.

Don Bosco e madre Mazzarello hanno avuto un grande amore alla vita, all'uomo, alla storia, tanto da scommettere nell'educazione, nella convinzione che in ogni giovane, anche nel più sfortunato, c'è un punto accessibile al bene.

Possiamo chiederci: su che cosa si fonda questa loro certezza? Su un evento centrale per la nostra vita: l'Incarnazione di Cristo. È questo il fondamento che sta sotto il nostro progetto di vita, la nostra missione. È questo fondamento che dà un volto particolare al nostro modo di vivere il rapporto con Dio, tra di noi, con gli altri, con la realtà, con la storia. È per questa fiducia radicale di Dio nell'uomo, tanto da mandare il suo Figlio, che noi abbiamo fiducia nei giovani, nell'educazione, nello stile dell'animazione.[3]

Tutto questo è carico di conseguenze per la nostra vita salesiana. Domandiamoci: nella vita di studio, nelle esperienze che proponiamo alle novizie, in tutto quello che siamo, c'è la preoccupazione di tradurre nella concretezza questa scelta di fondo che sta alla base del progetto di vita in stile salesiano? Aiutiamo le novizie a unificare la loro vita attorno all'unica fedeltà: a Dio e all'uomo? Le aiutiamo a darsi ragione di alcune scelte irrinunciabili della missione salesiana, come ad esempio le seguenti: l'educazione con, tra, per i giovani; i giovani, tutti i giovani, soprattutto i più poveri; un cammino di fede dentro un cammino educativo (formazione di tutta la persona); la missione educativa come luogo in cui si incontra Cristo nei giovani e i giovani in Cristo; lo sguardo positivo, anche se realistico sulla vita, sulla storia; la scommessa sull'educazione per trasformare la società; l'appello ai dinamismi interiori della persona; la centralità della vita delle persone?

Le scelte concrete che facciamo nel quotidiano della vita del noviziato (preghiera, vita comunitaria...) a quale spiritualità fanno riferimento? La prospettiva dell'Incarnazione come orienta le nostre scelte?

Le giovani che stanno facendo la loro scelta di Cristo nell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice hanno bisogno di respirare, di fare e-

[3] Cf *Progetto di Pastorale Giovanile Unitaria*, Istituto Figlie di Maria Ausiliatrice, Roma 1985, 22-25.

sperienza dello stile di vita profondamente unitaria che ci caratterizza per poter assumere la loro identità di educatrici salesiane.

Come parliamo della realtà, dei giovani, di Dio? Come valutiamo gli avvenimenti nei vari momenti formativi quotidiani della vita del noviziato?

Il Concilio Vaticano II, nella logica dell'Incarnazione, invita a far sì che le gioie, le speranze, le attese, le preoccupazioni degli uomini del nostro tempo siano anche le nostre attese, speranze. Come facciamo vibrare per questo?

Possiamo contribuire, anche attraverso i nostri silenzi o le nostre letture della realtà poco aperte alla speranza cristiana, ad allargare la divisione che talvolta si opera tra sacro e profano, tra divino e umano, tra cielo e terra, tra spirituale e materiale, tra consacrazione e missione.

Nella logica dell'Incarnazione il quotidiano è il luogo dove Dio si manifesta ed aiuta a leggere i segni (non sempre chiari) della salvezza che è già presente e sempre all'opera nella storia.

Don Bosco e madre Mazzarello ci hanno insegnato a riconoscere la presenza operante di Dio nel nostro impegno educativo, a sperimentarlo come vita e amore, a fare dell'educazione la strada della nostra santità.

Mi auguro che al termine del noviziato le nostre giovani possano aver capito con la vita "il *credo* dell'educatore salesiano", il *credo* della nostra spiritualità: «Noi crediamo che Dio ama i giovani; noi crediamo che Gesù vuole condividere la sua vita con i giovani; noi crediamo che lo Spirito si fa presente nei giovani e che per mezzo loro vuole edificare una più autentica comunità umana e cristiana; noi crediamo che Dio ci sta attendendo nei giovani per offrirci la grazia dell'incontro con Lui e per disporci a servirlo in loro, riconoscendone la dignità ed educandoli alla pienezza della vita; noi crediamo che il momento educativo diviene il luogo privilegiato del nostro incontro con Lui».[4]

2. Qualificare le novizie ad essere educatrici alla fede

Il Capitolo Generale dei Salesiani afferma, in più parti, la scelta di qualificare i Salesiani per il loro compito di educatori alla fede dei giovani.[5] Dire *educazione alla fede* non significa sovrapporre la fede a ciò

[4] Cf CG 23 dei Salesiani di Don Bosco, Roma 1990, 66-67.
[5] Cf in particolare *ivi* 132-135.

che è umano, storico, temporale, ma mettere dentro i motivi che danno significato, che illuminano queste realtà e che allargano gli orizzonti al di là della storia.

Un laico, parlando della presenza delle Figlie di Maria Ausiliatrice nei vari incontri di riflessione e di programmazione della comunità educante a cui apparteneva, diceva di non vedere chiaro qual è l'apporto specifico dei religiosi.

Un'altra giovane, che sta facendo un'esperienza di volontariato in una comunità dove sono compresenti varie vocazioni (laici, religiosi, sposati...), affermava: «Non so se deciderò per la vita laicale o per essere religiosa».

Le due affermazioni mi hanno fatto pensare. In un tempo in cui i laici sono spesso più qualificati di noi in certi settori, è forse necessario qualificarci maggiormente per dare il nostro apporto come educatrici alla fede. E questo non è un compito facile soprattutto oggi in un tempo di complessità. L'interrogativo che ci poniamo è: come entrare in dialogo con la cultura dell'uomo, del giovane attuale per far risuonare dentro i valori di oggi la buona notizia del Vangelo?

Come, di conseguenza, aiutiamo le nostre giovani novizie ad avere i criteri per rendere possibile il dialogo? Non possiamo più parlare con i modelli culturali del passato quando c'era una certa omogeneità di valori culturali e neppure possiamo rincorrere il "nuovo" solo perché è "nuovo".

La nostalgia dei modelli tradizionali o la fuga da quelli attuali non aiuta a dare risposte e non ci rende fedeli a don Bosco e a madre Mazzarello che hanno saputo rispondere con intelligenza e amore alle provocazioni del loro tempo. Ci viene chiesto di preparare "educatrici per questo tempo di cambiamento": educatrici capaci di mettere continuamente in dialogo, da una parte il progetto educativo di cui siamo eredi con la cultura contemporanea e, dall'altra di rileggere la cultura attuale in tutte le sue espressioni, tenendo presente la nostra tradizione e la nostra esperienza educativa.

Quali scelte facciamo, quali attenzioni abbiamo perché nei nostri noviziati, attraverso lo studio e le varie esperienze, le giovani siano abilitate ad acquisire questa mentalità?

Ci è di esempio il metodo della carità del buon Pastore sulla via di Emmaus: prendere l'iniziativa dell'incontro e metterci accanto alle nostre giovani; percorrere con loro la strada ascoltando, condividendo le loro ansie e aspirazioni; spiegare con pazienza il messaggio esigente del Vangelo.

È un cammino educativo che prende i giovani nella situazione in cui si trovano, li orienta e li sostiene a compiere i passi verso la pienezza di umanità a loro possibile. Don Bosco ci insegna che la fede richiama la vita e la vita, riconosciuta nel suo valore, sente il bisogno della fede. Non ci sono due cammini, ma una continuità e profondità dentro lo stesso cammino.

Domandiamoci infine: come abilitiamo le giovani novizie a fare una sintesi tra attività evangelizzatrice ed attività educativa, a situare l'evangelizzazione dentro un processo di formazione umana in cui la fede diventa elemento unificante e illuminante della loro personalità?

3. Passare dal "saper fare" al "saper animare"

Qualcuno dice che nel futuro della vita consacrata le nuove forme di vita laicale occuperanno un posto sempre più rilevante e i religiosi diventeranno sempre meno gestori e sempre più animatori-formatori.

Noi non sappiamo come sarà il futuro, ma possiamo cogliere alcuni segni anticipatori che ci interpellano.

Siamo convinte che oggi è necessario lavorare con i laici. Non perché manca il personale religioso, ma perché siamo chiamati ad essere segno di una Chiesa che è comunione di carismi e di ministeri. L'ecclesiologia di comunione che il Vaticano II ha sollecitato incontra molti ostacoli perché esige reciprocità. Per i religiosi ciò significa ricevere tutte le provocazioni dalla vocazione laicale, e per i laici ricevere dai religiosi le motivazioni spirituali e culturali che stanno alla base della vita e dell'impegno laicale.

In una ecclesiologia di comunione i religiosi e i laici non sono cristiani paralleli, che semplicemente collaborano insieme, ma sono cristiani distinti (per vocazione, doni e carismi) che reciprocamente intercomunicano, si completano. I laici sono necessari per la crescita della vita religiosa e aiutano fortemente la santità e la testimonianza dei religiosi; i religiosi fanno crescere i laici nella santità e nell'impegno quotidiano nelle realtà temporali: aiutano a scoprire il disegno di Dio nella storia e a realizzarlo.[6]

Gli studi e le esperienze che si promuovono nel noviziato permettono di sperimentare, almeno qualche volta, che cosa significa operare insieme con vocazioni diverse per l'unico scopo della salvezza dei gio-

[6] Cf AA.VV., *Religiosi e laici insieme per il Vangelo*, Roma, Rogate 1988, 22-23.

vani? I laici entrano nei nostri noviziati? Il contatto con laici impegnati fa prendere coscienza della Chiesa come popolo di Dio, fornito di diversi carismi e ministeri, e aiuta ad uscire da una visione della vita religiosa che basta da sola ed è chiusa nei suoi problemi.

Oggi occorrono religiosi capaci di collaborare a progetti comuni, che sanno accettare gli altri, che nel dialogo riescono a modificare il loro punto di vista; religiosi che hanno un forte senso dell'identità del proprio Istituto, ma sono capaci di aprirsi ai contributi e alle competenze altrui, che sanno avere la pazienza necessaria per un lavoro in comune e coordinato, che sono convinti di non possedere tutte le competenze, che accettano volentieri il parere di esperti.

È necessario mettere in atto una nuova "ascesi" della collaborazione e della solidarietà. Non abbiamo forse sentito più volte l'appello a una santità che per noi significa professionalità?

«Il nuovo corso della storia domanda nuovi religiosi, capaci non solo di lavorare molto, ma di lavorare insieme; non solo di essere santi, ma di santificarsi nel confronto operativo con gli altri; non solo di essere protagonisti apostolici, ma di condividere la progettazione e l'esecuzione con altri; [...] non solo dalla chiara identità, ma con una identità aperta agli apporti e alle stimolazioni degli altri; [...] non solo capaci di insegnare, ma anche di imparare; non solo portatori di una verità, ma copellegrini alla ricerca di molte verità parziali di cui si nutre una azione incarnata».[7]

Quanto siamo attente perché nelle esperienze apostoliche le novizie siano inserite in quei momenti di animazione in cui laici e religiosi sono corresponsabili nelle scelte? Quanto le novizie sono presenti nei momenti di progettazione, di organizzazione, di verifica della comunità educante nei vari ambienti? Quanto sono presenti nei momenti della formazione degli animatori?

Come e in quale misura utilizziamo il metodo dell'animazione? Facciamo fare esperienza di lavoro in équipe tra le novizie, tra i vari docenti, attraverso le diverse materie di studio?

[7] *Ivi* 223-224.

4. Fare esperienza di appartenere a una comunità ecclesiale

Nell'incontro con il Santo Padre a Denver abbiamo respirato con tanti giovani ed educatori l'universalità della Chiesa. Abbiamo fatto esperienza di essere Chiesa, pietre vive di un edificio che stiamo costruendo insieme.

Negli incontri in America Latina, per approfondire in prospettiva salesiana il Documento di S. Domingo, abbiamo fatto insieme – Giovani, Figlie di Maria Ausiliatrice, Salesiani di Don Bosco – una ricca esperienza di Chiesa.

Credo sia importante sperimentare, fin dagli inizi della vita religiosa, la necessità di uscire da una certa mentalità settoriale per esprimere maggiormente la nostra *appartenenza ecclesiale*. Spesso abbiamo la tentazione di curare solo i nostri interessi, sostenere le nostre opere, la nostra espansione.

I Vescovi rimproverano alla vita consacrata di essere separata, autosufficiente, quasi di élite. Un richiamo urgente che si sente da più parti è quello di fare Chiesa, di essere Chiesa, senza la presunzione di sentirci "la Chiesa".

Ogni carisma è nato nella Chiesa, è stato dato in risposta alle esigenze della Chiesa e alle necessità della comunità degli uomini, è riconosciuto dalla Chiesa. Per questo un carisma muore se è isolato dal contesto naturale in cui è stato generato.

Ci troviamo oggi, in molte parti del nostro mondo, in un contesto ecclesiale fecondo di idee, di programmi, di iniziative, di indicazioni, di progetti pastorali. Non possiamo ignorare le grandi scelte della Chiesa in cui operiamo.

La logica che ci deve guidare è dunque quella di essere aperte a ricevere stimolazioni, ma anche a comunicare esperienze e offrire progetti di educazione alla fede per tutti i giovani, soprattutto i più poveri e lontani.

In noviziato come educhiamo a essere sensibili ai progetti, alle scelte della Chiesa locale in cui siamo inserite? I silenzi a questo riguardo, o la nostra partecipazione, sono già una scuola. Però, non basta conoscere le proposte globali della Chiesa locale. Come aiutiamo le novizie a fare una lettura educativa e salesiana delle varie proposte?

Educarci a sentire l'appartenenza alla Chiesa vuol dire sentirci responsabili gli uni degli altri, vivere la logica del dare e ricevere per costruire insieme il Regno.

Il Delegato della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) per la Vita

Religiosa, S.E. Mons. Egger, parlando del prossimo Sinodo sulla vita consacrata ha affermato che il compito dei religiosi è quello di "animare". Sempre meno ci verrà chiesto di essere delle "persone tutto-fare" all'interno delle nostre istituzioni e opere autosufficienti, ma sempre più saremo invitati ad essere animatori, anche attraverso le nostre opere, sul territorio.

Orbene, non è questa una sfida da affrontare fin dalla formazione iniziale?

5. Conclusione: alcune direzioni di cammino

Ho cercato di offrire alcune provocazioni che aiutino a ripensare la formazione a partire dalle sfide che lancia la missione, almeno da quanto ho potuto leggere nell'esperienza di questi anni. Vorrei ora concludere suggerendo alcune direzioni di cammino che, a mio avviso, occorre privilegiare:

– essere comunità con i giovani e non solo per i giovani;

– lavorare in solidarietà con i giovani per raggiungere altri giovani;

– condividere con i giovani una spiritualità.

Tutto ciò ci porta a ripensare lo stile delle nostre comunità perché siano "con", "per" e "tra" i giovani. Occorre perciò un'animazione che aiuti a passare:

– dal discorso sui giovani all'esperienza concreta con i giovani in ogni espressione della vita comunitaria (preghiera, momenti di festa, di programmazione, di verifica...);

– dall'organizzazione delle opere per i giovani alla effettiva corresponsabilità e protagonismo dei giovani nelle opere;

– dall'attenzione centrata sui nostri ambienti all'apertura missionaria perché i giovani diventino evangelizzatori di altri giovani (formazione degli animatori) in qualsiasi ambiente;

– dal procedere in parallelo con altre istituzioni (Chiesa, Famiglia Salesiana..) allo sforzo di collaborare con loro perché il servizio ai giovani abbia le caratteristiche dell'ecclesialità, della comunione, della testimonianza;

– dalla ripetizione di formule di preghiera, dal moltiplicarsi di parole e di celebrazioni ad una educazione all'interiorità, per le Figlie di Maria Ausiliatrice e per i giovani insieme, come capacità di riflettere sulla propria vita perché diventi preghiera, silenzio, celebrazione dei vari momenti ed eventi della vita quotidiana;

– dalla conformità, dal tradizionalismo nella vita delle comunità alla lettura educativa dei "segni di novità" che i giovani indicano perché lo stile di comunità si rinnovi, sia più creativo secondo quella "novità" che lo Spirito ispira e che la "legge", invece, mortifica.

Non tutto è già realizzato; siamo in cammino convinte che «se siamo in tanti a sognare le stesse cose... una nuova realtà sta già iniziando».

LA FEDELTÀ NELLA VITA RELIGIOSA OGGI

José Rovira

1. È diventato più difficile impegnarsi ed essere fedeli oggi

I motivi specifici che rendono difficile oggi l'impegno definitivo nella vita religiosa sono in gran parte quelli che hanno motivato la crisi subìta dopo il Vaticano II da parte della stessa vita religiosa. In questo contesto intendo rilevare però soltanto quegli aspetti che fanno riferimento in modo particolare al carattere definitivo di questo impegno cristiano.

Bisogna, innanzitutto, superare il pregiudizio secondo cui i giovani di oggi sono incapaci d'impegnarsi per mancanza di generosità e di spirito di sacrificio. Le cose non sempre sono così semplici; almeno non sempre. Succede, invece, che i motivi di dubbio e incertezza, nel momento di definire l'identità sacerdotale o religiosa, sono aumentati. Molti di loro fanno questo ragionamento: perché impegnarmi se non so ancora bene a che cosa? Come posso limitare anticipatamente i contorni del mio futuro, se mi sento tuttora insicuro, se non so come la penserò tra dieci o quindici anni? Come faccio ad essere sicuro di cosa vuole Dio da me, o se sarò fedele fino alla morte, se ora mi sento ancora così fragile e incerto? Decidere, in queste condizioni, non è piuttosto un'imprudenza?

Ci sono oggi una serie di difficoltà che non esistevano prima, almeno in modo così accentuato. A volte, a queste difficoltà si aggiunge anche la mancanza di maestri e di punti di riferimento chiari, di formatori veramente disponibili, maturi, capaci di rendere visibili i valori autentici che i giovani intuiscono, ma che hanno bisogno di vedere proiettati in modelli di identificazione. Peggio ancora, qualche volta i formandi hanno visto qualche adulto da loro in altri tempi ammirato (forse colui che li aveva convinti ad entrare nella vita religiosa) che ha lasciato

l'Istituto. Oppure il giovane non riesce ad accettare e a superare la sproporzione tante volte esistente fra teoria e prassi nella vita religiosa: la prima molto sublime, la seconda, a volte, scarsa. Non di rado, infine, il giovane, vittima instabile della situazione attuale, è incoerente e contraddittorio, quando cerca di mettere in pratica i suoi ideali: è piuttosto esigente con gli altri, soprattutto se superiori, ma troppo facilmente comprensivo con se stesso.

Dopo questa premessa, cerco di segnalare alcune cause di fondo per cui la gioventù odierna sente difficile impegnarsi, in particolare se in modo definitivo.

1.1. *Il fenomeno economico e culturale dell'eccessiva possibilità di scelta*

A livello di cose materiali vediamo che in una società povera non è possibile una vera scelta di beni di consumo: si prende quello che c'è. In una società strutturata in modo consumistico, invece, la scelta tende ad essere complessa ed ingannevole: ci sono tante cose da scegliere, così che il soggetto rimane perplesso. Questo fatto paralizza la capacità di decisione, con il pericolo, che il soggetto venga manipolato da chi, mediante i mezzi di comunicazione sociale, fa le scelte per conto altrui. In questo caso, l'individuo si accontenta di essere un "consumatore fedele", strumentalizzato da altri per i loro interessi. Il bisogno poi di mantenersi continuamente aggiornato circa i gusti alla moda gli impedisce di essere veramente se stesso, di fare le proprie scelte; egli deve fare continuamente ciò che altri dicono, se non vuol diventare ridicolo, "smodato". Trova consolazione (povera, in verità!) nel "così fanno tutti". Le sue scelte non corrispondono ad una opzione interiore, libera e personale, ma alla necessità di restare ancorato ad un gruppo, di fare come gli altri, di sentirsi appoggiato, rassicurato. Da solo si sente fragile, o persino vuoto. Vive, in conseguenza, l'immediatezza del momento; è sottomesso alle sollecitazioni molteplici e successive o a bisogni falsamente tali creati artificialmente da coloro che controllano il mercato, ma contro i quali diventa ogni volta più difficile e scomodo ribellarsi. In conclusione, non pochi giovani, oggi, affogano in un mare di cose senza importanza.

Questa perplessità passa poi pian piano dalle cose ai valori, alle idee, ai rapporti interpersonali. Anche qui, l'eccesso di mercato nella "fiera" dei valori e delle ideologie provoca scetticismo e disimpegno. Il

giovane constata che in tutti i campi ci sono delle opinioni e delle persone per tutti i gusti; ogni verità e atteggiamento viene affermato e discusso, ogni dubbio è reso possibile, qualsiasi decisione giustificabile e permissibile; il che significherebbe che non ci sono delle fondamenta solide per nessuna di tutte queste cose in concreto.

Orbene, questo porta con sé al discredito degli ideali stessi e dei "grandi principi" e alla svalutazione dell'immagine del militante e dell'impegnato; comporta l'oscuro timore di essere ridicolizzato, emarginato, ingannato da qualcuno, di giocarsi la vita per qualcosa che poi ci si accorge non valeva la pena, nel caso in cui ci si decidesse a darsi totalmente in favore di un valore. Per quale valore, infatti, ci si dovrebbe decidere ed impegnare, se tutti, anche i più contrapposti, qualcuno li presenta come gli unici veri?

Dinanzi a queste prospettive, la libertà del soggetto si sente inconsistente: gira su se stessa, a vuoto, e l'individuo finisce per sentirsi un burattino in mano a qualcuno che talvolta ha una finta buona fede. La "libertà da" (la coscienza della propria identità ed individualità) ha divorato la "libertà per" (la capacità di impegno e creatività). Se tutto è ugualmente valido e possibile significa che in fondo non c'è niente che valga veramente la pena. I valori si annullano a vicenda; davanti restano solo il vuoto, l'indifferenza, lo scetticismo, il niente. Invece di impegnarsi, si preferisce continuare a vivere in un atteggiamento di ricerca indecisa, di interpellanza, se non addirittura di disimpegno puro e semplice. La stessa situazione può anche dar luogo all'atteggiamento contrario, cioè al rifiuto della complessità, del pluralismo, del rispetto all'altro, lasciandosi portare da qualche fanatismo intollerante, sia politico o religioso, sia di destra o di sinistra: basta che tolga l'incertezza e dia qualche sicurezza!

1.2. *Il cambiamento come valore*

Siamo passati da una visione dell'uomo e della società che valuta soprattutto il passato ad un'altra in cui gli interessi si rivolgono in particolare al presente e al futuro; da una società della "memoria" (tradizione) ad una società del "progetto" (futuro). La società attuale, facendo diventare relativi i valori, stimolando a cercarli, lascia come unica cosa "stabile" il fatto che si cambia. Mentre prima la sicurezza si trovava nel «sempre è stato così», oggi la si vede nel «cambiare ad ogni costo», oppure nel «cambiamo, e poi vediamo».

Tutto cambia e tutto deve cambiare: è una specie di "dogma emozionale", più che razionale. Il passato è superato, è un peso da cui bisogna liberarsi; la verità non sta nel passato, ma piuttosto nel futuro. Tutto è in movimento, niente è stabile. Le cose non durano, perché altrimenti il sistema socio-economico odierno inciamperebbe: se le cose durassero, infatti, la gente comprerebbe di meno, si bloccherebbe la produzione, aumenterebbe la disoccupazione, diminuirebbe il salario ed il potere di acquisto, la gente acquisterebbe ancora di meno.

Si deduce poi che non debbono durare nemmeno gli impegni, perché non si sa per quale cosa valga la pena impegnarsi più di tanto. Con l'impegno, inoltre, si bloccherebbero la libertà e la possibilità della persona. In conclusione, si deve cambiare costantemente; non ci si può fermare. Il senso della vita non è nella fedeltà al passato (ormai è finito) o al presente (è troppo effimero), ma eventualmente nella fedeltà alla novità. Non cambiare è segno di stagnazione, di povertà, di morte. Il cambiamento diventa così un valore in se stesso. Bisogna dire, invece, che il cambiamento in se stesso non è né positivo né negativo; esso fa semplicemente riferimento a qualcos'altro: è positivo o negativo a seconda che sia buono o cattivo lasciare la cosa che si cambia e con quale cosa viene cambiata. Il cambiamento è come l'ombra di un corpo: il valore dell'ombra dipende dal corpo.

In una società e in una cultura simile, che senso può avere il fatto di radicarsi in qualche cosa? Come non vedere o giudicare provvisori, passeggeri, effimeri, tutti gli impegni presi in un momento storico determinato? Perché non gustare tutte le possibilità di cambiamento che la vita offre? Perché fermarsi ad un certo momento? E, in conseguenza, ci si impegna "finché dura...", cioè fintantoché l'emotività non ci porta altrove. Ora, un tale atteggiamento, anche se in un primo momento può sembrare liberatore, fonte di gioia, vitalità e creatività, in realtà finisce presto in una tragica esperienza di vuoto e povertà.

Questa mentalità influisce anche sul vissuto del "tempo". Oggi il "tempo", come sensazione soggettiva, scorre molto più in fretta; non ce n'è mai abbastanza, né si arriva mai in tempo, e viviamo con ansietà quel poco che viene concesso. Gli antichi avevano meno possibilità di noi e, ciò nonostante, sapevano godersi la vita meglio di noi. Inoltre, mentre prima il tempo era sperimentato come "continuum", come un'unità, oggi viene vissuto come un qualcosa di spezzettato e discontinuo, come il susseguirsi ininterrotto di immagini diverse nel cinema o nella televisione, dove le cose, le persone e i fatti vengono schematizzate, caricaturizzate, per poter impressionare subito la fantasia e la sen-

sibilità dello spettatore. Non c'è tempo per approfondire, fermarsi o sentirsi vivere; si corre sempre, si rimane sconvolti e in superficie sotto una pioggia o un bombardamento incessante di immagini, impressioni, fatti nuovi. L'individuo non ce la fa ad assimilare; si accontenta di percepire; non ha tempo di discernere, subisce. Il presente è così snaturato, ridotto al minimo, teso verso un futuro ancora inesistente, che non lascia godere neanche la pochezza del momento attuale; così la persona si stanca di lottare e finisce per lasciarsi trascinare. Il presente diventa non più la tranquilla consapevolezza di sé, ma un susseguirsi irrefrenabile e spezzettato di cose diverse; la persona del resto si rassegna alla superficialità, si accontenta soltanto di sapere, di non essere emarginata, di non "perdere il treno" in una corsa inarrestabile che non finisce più. Così, però si disperde, non si raccapezza (e dopo un po' neanche vorrebbe raccapezzarsi perché ciò supporrebbe sforzo e problematicità); resta in superficie, sulla terrazza della propria casa, ha paura persino a scendere nei piani inferiori, perché non sa cosa potrebbe trovarvi, ma sospetta che non ci sarebbe gran che di buono. Perde la coscienza e l'esperienza della continuità dell'io, si sente sempre nuovo, diverso e, quindi, senza doveri di coerenza o fedeltà riguardo ad altri momenti della propria vita. Non vede contraddizione nell'essere diverso da ieri; e il domani sarà effimero e diverso sia da ieri che da oggi. In qualsiasi momento si può cominciare da zero.

L'unica realtà che unisce ieri, oggi e domani è proprio il cambiamento, l'instabilità, la ricerca continua e superficiale, perché non c'è mai tempo di fermarsi e approfondire. E quando ci si accorge di questa situazione di vuoto, ci si accontenta di dire che "purtroppo" oggi la vita è così. La fedeltà diventa anacronismo, l'approfondimento stagnazione o perdita di tempo, la serietà alienazione.

Si vive sotto il dominio della provvisorietà, della precarietà, della superficialità, della frammentazione e dell'accelerazione, dell'istante presente, ma in quanto effimero. Tutto cambia, tutto dura poco, tutto invecchia rapidamente: i vestiti, gli strumenti di lavoro, le informazioni della stampa e della radio-televisione, i beni culturali in circolazione. La fragilità di queste cose materiali non è che la parte visibile dell'*iceberg*: sotto il livello dell'acqua ci sono le nostre certezze, noi in perenne "interim". «Sono in cerca di...», «ci sto pensando...» è la risposta a molti problemi (e già ci sembra a volte tanto!).

Al regno delle certezze è succeduto in molti quello dell'unica certezza: «Sono soltanto certo di non essere certo...». Avere idee chiare e precise viene giudicato come qualcosa di antiquato, fuori dalla realtà o

dogmatico. I libri, gli articoli, le conferenze, finiscono, non di rado, più che con soluzioni chiare, con interrogativi o proposte attorniate da non pochi dubbi.

Nella vita religiosa e nella formazione ad essa questa mentalità si è manifestata nel postconcilio sotto forma di sperimentazione continua di metodi e persone, con risultati a volte funesti per la maturazione e persino per la perseveranza dei candidati. Certamente bisognava aggiornare i metodi formativi, ma non era lecito scombussolare tutto in continuazione o cambiare troppo facilmente il personale formativo. Affinché una formazione, anche se forse non sempre ideale, possa veramente formare ha bisogno di tempo, di continuità nei metodi e nelle persone; altrimenti ai formandi si lascia solo la confusione degli adulti e dei formatori.

È vero che negli ultimi anni si è abbastanza calmata la tensione frenetica del postconcilio: i formatori durano di più, non vengono "bruciati" dopo qualche mese, o al di più dopo qualche anno di servizio. È anche vero che le nuove generazioni sono meno contestatarie, più serene; non mancano, però, individui fin troppo "lisci", passivi, con poca creatività o personalità. Ciò nonostante, continuano (qualche volta addirittura si estendono o aggravano) i problemi culturali che già allora resero difficile l'impegno e la fedeltà, e soprattutto continua la fragilità interna di un certo numero di individui. Ad esempio, dopo anni di formazione, ancora non sono riusciti a veder chiaro nella loro vita; o dopo anni in cui la persona sembrava essere ormai cresciuta ed irrobustita, di colpo (poco dopo la professione perpetua o il sacerdozio) comincia a scricchiolare e, inaspettatamente, entra in crisi, chiede un anno di riflessione, di assenza, o semplicemente se ne va. Direi che, malgrado le circostanze siano molto cambiate, dagli anni sessanta, settanta e primi ottanta, si continua a riscontrare in un certo numero di individui una fragilità di fondo, un'incapacità di decisione chiara, di forza di volontà per superare le difficoltà, e questa debolezza fa sì che, anche se la situazione sembra apparentemente tranquilla, viene di colpo capovolta o messa in forse. Le cause possono essere tante: una destinazione non accettata, una crisi affettiva generalizzata, tensioni nel rapporto comunitario, qualche delusione o conflitto nell'apostolato.

1.3. *L'influsso di alcune correnti di pensiero filosofico, psicologico e teologico*

In campo filosofico la *corrente esistenzialista* ha contribuito a creare delle difficoltà culturali (J.P. Sartre, F. Jeanson, A. Camus). Essa rifiuta l'idea di una "essenza" dell'uomo e della esistenza di Dio. L'uomo è una libertà assoluta, senza fondamento né traguardo; non è, ma diventa. È un puro esistere che non si sente legato né al passato né al futuro; soltanto il presente conta. Non deve rendere conto a nessuno. Qualsiasi fluttuazione o cambiamento sono possibili.

Molto influsso ha avuto anche la volgarizzazione della *psicologia del profondo* (S. Freud). Essa ha fatto capire che, quando qualcuno vuole vincolarsi in qualche modo per il futuro (promesse, impegni, voti, ecc.), questa sua decisione è condizionata da una grande varietà di influssi consci ed inconsci. Così la persona si scopre meno libera di quanto non credesse, meno responsabile; e, quindi, si giudica incapace di prendere una decisione definitiva o troppo impegnativa.

Anche certi cambiamenti di accentuazione in *campo teologico* hanno contribuito, se portati a certi estremismi, a relativizzare le esigenze di fedeltà.

In primo luogo, la visione di Dio, considerato non come uno che ci guarda dal di fuori della realtà, ma come il "Dio-che-è-con-noi" (l'Emmanuele) in mezzo alla storia e alle sue vicende. Il Dio dell'Esodo (teologia della speranza e i suoi derivati, come la teologia politica, della liberazione). La vocazione è vista, in conseguenza, come un'invenzione progressiva e costante, una scoperta, un'apertura ad ogni creatività; e non come fedeltà ad un impegno preso in precedenza.

Un altro elemento è la riscoperta dello Spirito Santo nella Chiesa, nella sua vita e nella riflessione teologica. C'è, infatti, dal Vaticano II in poi, un'ondata di pneumatismo, in se stessa giustissima. Questo porta con sé una rivalutazione dei carismi, che a taluni potrà sembrare in contrasto con un certo modo di concepire la fedeltà al passato, alla gerarchia, alle strutture, alla tradizione, alla comunità, ecc. E allora la domanda è: l'impegno e la fedeltà non saranno forse dei tentativi presuntuosi di pianificare l'opera dello Spirito, il quale soffia sempre dove e come vuole, senza che sappiamo da dove viene e dove va (cf *Gv* 3,8)? Lo Spirito, non è libertà (cf *2Cor* 3,17)? Non staremo, ancora una volta, riducendo la teologia a diritto?

Nel campo specifico della vita religiosa, fino a pochi anni fa, la figura del religioso (come anche quella del sacerdote) era circondata da

un'aureola di sacralità, di prestigio e aveva uno statuto sociale ben definito in una società più o meno sacrale; se consacrato apparteneva alla schiera dei privilegiati che "avevano vocazione". Così, la fedeltà era senz'altro facilitata, anche nel caso in cui la vocazione fosse stata meno approfondita, meno lucida e personale: c'erano tanti motivi ed elementi istituzionali che la sorreggevano, anche se l'individuo da solo era fragile. Oggi, invece, siamo più consapevoli che ogni cristiano, più ancora, ogni uomo ha la sua vocazione, è «unico e irripetibile» (*ChL* 28). Il Vaticano II ha ricordato una verità forse troppo dimenticata: tutti i battezzati, e non soltanto i religiosi, sono chiamati alla perfezione evangelica, anche senza abbandonare la loro situazione familiare o professionale (cf *LG* 11,30,40,41,42). La specificità della vita religiosa è vista non su un piano di cose essenziali, ma esistenziali, come carisma e fenomeno storico. Questo spostamento di mentalità ha creato lo scompiglio nel campo di una certa teologia tradizionale della vita religiosa, la quale aveva tutt'altra impostazione. In conseguenza, c'è stata la smitizzazione o il declassamento d'un determinato modo di capire la vita religiosa e la figura del religioso.

Per ovviare a tutte queste e altre difficoltà che rendono non facile l'impegno definitivo, alcuni avevano proposto di togliere la professione perpetua o, tutt'al più, di lasciarla facoltativa: la professione sarebbe sempre temporanea. Ma, oltre ad altre ragioni, questa soluzione non servirebbe a chi è deciso ad impegnarsi definitivamente, e non gioverebbe nemmeno a coloro che non riescono a decidersi. Non risolverebbe il loro problema e rischierebbe di dare loro ragione nel restare ancora più tempo nell'incertezza e nell'ambiguità, fomentando la situazione di crisi e d'immaturità.

2. L'uomo, un essere che deve impegnarsi per potersi realizzare

Fermiamoci ora a riflettere sulla possibilità e sul significato antropologico di un impegno definitivo.

2.1. *L'uomo, un essere necessariamente impegnato*

Se osserviamo la realtà umana, ci accorgiamo che l'uomo, prima ancora di voler impegnarsi consapevolmente e liberamente in una impresa o forma di vita concreta, si scopre già impegnato in tante cose fondamentali che egli non ha scelto. La ragione è che l'uomo non esiste

in astratto; è sempre un essere "situato" entro certe coordinate spazio-temporali, biologiche, psicologiche, sessuali, sociali, familiari. Prima di fare delle scelte libere, c'è tutta una serie di fatti che lo condizionano: ad esempio essere nato e vivere nel secolo XX, appartenere ad una razza concreta, ad un paese e famiglia che egli non può cambiare, essere uomo o donna. Non ha scelto né di nascere, né di avere quel tale carattere, né di far parte di quel popolo o famiglia, o di avere ricevuto una certa educazione.

L'uomo, quando nasce, è già impegnato. Ogni astensione è illusoria! Credersi totalmente libero non è altro che ignoranza, aggiungere un limite in più a quanti in concreto ha già. Ogni soggetto, dunque, si trova in una situazione "violenta", non scelta. L'unico atteggiamento realistico è quello di accettare questa situazione. Ora, questo suppone dei limiti alla propria libertà di realizzazione (non potrà essere qualsiasi cosa), ma anche delle possibilità concrete (potrà essere qualcosa). Ogni cultura e ogni momento storico costituiscono un limite e una possibilità.

Ma ogni essere umano, quando nasce, soltanto in parte è già fatto. In lui ci sono tante possibilità che sono ancora in germe; sono possibili, ma non giungeranno ad "essere" senza la sua collaborazione. E qui troviamo una seconda classe di impegni. Collaborare alla sua crescita, portare a termine quanto in lui è ancora in germe significa decidere, impegnarsi personalmente, sforzarsi, lottare. Soltanto così l'uomo potrà diventare il più pienamente possibile se stesso, umano, maturo. L'uomo, infatti, è l'unico essere chiamato da Dio a collaborare attivamente nella progettazione e realizzazione di se stesso. Sotto molti aspetti dipenderà da lui farsi, e farsi in un modo o nell'altro. Dio lo ha reso provvidenza di se stesso, lo ha messo nelle sue stesse mani. Lasciarsi fare passivamente, andare avanti alla meno peggio, significherebbe, invece, abdicare a se stesso, alla propria specificità tra gli esseri, alla propria dignità umana, e quindi non umanizzarsi.

La vocazione dell'uomo è quella di diventare ogni volta più "umano". E per questo ci vuole la sua diretta partecipazione, in modo consapevole e libero. Si esige, cioè, che la persona prenda possesso sempre più di se stessa, prenda le redini della propria esistenza. Perciò il suo più grande pericolo è quello di lasciarsi fare dalle circostanze interne od esterne, di non decidere in prima persona, ma permettere che siano gli altri o le cose a decidere per lui.

2.2. *La libertà, traguardo e liberazione*

In questo contesto essere liberi non vuol dire fare quanto ad ognuno pare e piace, prescindendo da quanto necessariamente già si è: sarebbe un'alienazione.

Per l'uomo, essere libero non è tanto un punto di partenza quanto piuttosto un traguardo, un punto di arrivo. C'è una libertà iniziale di scelta che lo distingue dagli altri esseri; ma la pienezza, la libertà piena (entro i limiti umani) avrà luogo soltanto lentamente, poco a poco, nella misura in cui la persona riuscirà ad aprirsi uno spazio nella vita: la sua maturazione. Così possiamo dire che libero non è colui che crede di poter diventare qualsiasi cosa (come immagina il bambino o l'adolescente), perché ancora non è niente, né forse è consapevole dei suoi limiti. Veramente libero è l'uomo maturo: colui che ha dovuto rinunciare a delle cose possibili, ma che alla fine è riuscito ad essere qualcuno; l'uomo che ha fatto in modo che almeno parte di quanto in lui "poteva essere" sia giunto ad "essere".

Essere libero, dunque, non significa sognare ad occhi aperti, o essere alla mercé di qualsiasi cosa; vuol dire, invece, autopossesso, poter disporre di sé per il maggior bene di sé. E il bene più grande di se stessi è la realizzazione delle ricchezze umane e spirituali che sono in germe in ognuno di noi. La capacità di fare il male non è tanto una qualità della libertà umana quanto un rischio e un suo limite, poiché, se il soggetto fosse chiaroveggente, vorrebbe solo e liberamente fare il bene (come Dio e i santi).

La libertà, in sintesi, non è tanto un regalo quanto piuttosto un compito, una conquista, un traguardo: è liberazione (passare dal poter essere all'essere) del bene e della ricchezza umana che in noi prima era solo possibile.

Perciò, non volere impegnarsi nella vita col pretesto di conservare la propria libertà in realtà è tutto il contrario di una difesa della libertà. Liberare se stessi, passare dalla potenzialità all'essere, dall'immaturità alla maturità, è sempre il risultato di uno sforzo, di un impegno e dell'accettazione (lo si voglia o meno) di legami, limiti e radici. La nostra libertà non è totale, ma limitata; se non la attuiamo liberandoci, spingendo affinché quanto è possibile arrivi ad essere, non sarà nemmeno quanto avrebbe potuto essere. Ecco perché scegliere di non scegliere, di non prendere decisioni, di non impegnarsi, significa privare la libertà di uno spazio e di un futuro personali che si poteva magari raggiungere.

Ora, impegnarsi significa scegliere: ogni impegno è una scelta. È un atto che sacrifica alcune possibilità in favore di altre. Nascere ad una

possibilità (decidersi in suo favore) vuol dire morire ad un'altra. Ma è proprio la rinuncia alle altre possibilità che fa sì che quella scelta si avveri. La persona umana è limitata e non può realizzare se stessa se non accettando di sacrificare molte cose per renderne possibili alcune. Ogni impegno è lasciare in disparte delle possibilità in favore di altre, ma è anche un rischio, perché non è detto che impegnandosi si raggiungerà necessariamente il traguardo preteso; tuttavia, è l'unico modo per aprire le porte ad un futuro che altrimenti non sarebbe mai esistito di sicuro. L'uomo meno libero è quello che non riesce neanche a decidersi ed impegnarsi; per questo è anche più immaturo, meno realizzato, meno "umano".

Possiamo concludere dicendo che s'incrociano, da una parte, realizzazione, maturazione, umanità, impegno e libertà e, dall'altra, immaturità, disimpegno, indecisione, povertà umana e mancanza di libertà.

2.3. *L'impegno, frutto di un calcolo e di una speranza*

L'impegno è un modo di volere impossessarsi di se stessi, nonché del tempo; di voler far sì che il mio futuro sia come io lo voglio. L'uomo, però, non s'impegna perché vede totalmente chiaro il futuro: il futuro non sarà mai del tutto chiaro, poiché è soggetto a tante cose che non conosciamo o che non dipendono dalla nostra volontà. L'uomo, invece, si impegna perché crede (è un atto di fede umana) di scoprire in ciò per cui si impegna il suo bene, la sua felicità, e perché il futuro non gli appare né evidente né totalmente determinato. Se così fosse, non varrebbe la pena e sarebbe inutile l'impegno. Se si aspetta fino a quando tutto diventa chiaro, non ci si impegnerà mai perché questa chiarezza non arriverà mai: mentre viviamo ci sarà sempre del futuro davanti a noi e, quindi, un margine di incertezza. Il futuro è sorpresa e incertezza. È la "prudenza" di chi nasconde il talento ricevuto e che fu duramente criticata da Cristo (cf *Mt* 25,14-30).

Ma l'impegno non è nemmeno improvvisazione. È scelto e deciso in un clima di speranza e dopo un discernimento su quanto io sono, su quella che credo sia la mia vocazione, tenendo conto delle mie possibilità e aspirazioni. L'impegno non è dunque un atto cieco; è frutto di un calcolo e di una speranza: il calcolo di ciò che io sono e credo di poter diventare, e la speranza che ciò che voglio diventare è possibile, anche se non ancora del tutto certo. È una sfida al tempo, al futuro in cui coinvolgo me stesso: mi impegno non perché sono assolutamente sicu-

ro, ma perché credo che posso sperare nel raggiungimento di quanto desidero. Impegnarsi non è firmare un assegno in bianco, ma una sfida fondata, calcolata, lanciata a se stessi e a quanto può succedere in futuro.

Questo impegno, poi continuerà ad esistere, resisterà la prova del tempo, della vita se viene rinnovato, riaffermato in ogni presente concreto. Il futuro diventa realtà quando giunge al presente o in qualche modo influisce già su di esso. Ma rinnovare, riaffermare, non vuol dire semplicemente "ripetere": l'individuo impegnato non è colui che ripete continuamente, con lo sguardo fisso nel passato; ma colui che lascia che ogni presente, fatto anche di passato, sia illuminato e condizionato dal traguardo futuro che si vuol raggiungere. L'impegnato non è schiavo del passato, sebbene il passato gli serva come punto di partenza, come riferimento ed esperienza; ma, creativamente, si sforza per realizzare il più pienamente possibile in ogni presente quell'ideale che come pienezza totale e definitiva è ancora futuro.

Ogni impegno, dunque, è una scommessa, perché il futuro non ci appartiene ancora né ci è totalmente chiaro, ma crediamo che sia possibile. E la sola garanzia, affinché il futuro desiderato possa diventare un giorno realtà presente, è l'impegno nel presente.

2.4. *L'impegno può essere definitivo?*

Siamo onesti: non potremo mai sapere, prima della morte, se un impegno sarà stato o no veramente definitivo. La ragione è che il futuro ci sfugge, ha un qualcosa che non possiamo decidere noi da soli nel presente; ha sempre un margine di sorpresa.

Ma c'è un modo per poter condizionare in qualche maniera il futuro perché sia come noi lo vogliamo oggi: l'impegno nel presente. Il presente, infatti, è l'unico tempo di cui possiamo disporre; il passato è già passato, il futuro non esiste ancora. L'impegno di oggi è la garanzia e la sicurezza umana che anche domani probabilmente continueremo in questo impegno. Programmiamo, dominiamo già, possediamo in qualche modo il futuro nella misura in cui oggi viviamo fedelmente il nostro impegno. La trascuratezza e l'infedeltà di oggi è, invece, una minaccia diretta contro il domani. L'oggi è la sicurezza che possediamo per il domani; perciò l'impegno e la fedeltà di oggi hanno un'importanza fondamentale.

Così, dobbiamo dire che un impegno può legittimamente aspirare ad

essere definitivo. Non è mai totale nel senso di completo o di "pronunciato una volta per sempre". Ogni impegno è sempre in divenire, è progressivo, perché in ogni momento scopriamo cosa significhi e supponga per la nostra vita. L'impegno, anche se sostanzialmente lo stesso, viene ripensato, rimodellato in continuazione, senza nemmeno accorgercene; basta, ad esempio, pensare all'idea che abbiamo oggi sulla vita religiosa e a quella che avevamo quando eravamo novizi. Essere fedeli all'impegno non significa fare esattamente quanto facevamo prima, o capirlo nel medesimo modo fino agli ultimi dettagli; ma vivere i valori di fondo, anche oggi, secondo le possibilità, le esigenze e i condizionamenti dell'oggi. Il rinnovamento postconciliare ha avuto come motivo, non il tradimento, ma la fedeltà al proprio Fondatore e alle esigenze del nostro tempo: abbiamo cambiato per fedeltà, non contro la fedeltà.

L'oggi non è una semplice ripetizione dell'ieri, anche se ne porta le impronte. Bisogna ricreare, nell'originalità e irrepetibilità di ogni presente concreto, con la ricchezza che ci ha lasciato il passato, ma anche purificandone le scorie, le esigenze di fondo dell'impegno che ci porta verso il futuro. Si tratta, dunque, di una continuità nella discontinuità.

Da che cosa scaturisce, quindi, la definitività di un impegno? Non tanto dal fatto di essere conseguenza di una scelta "irrevocabile" fatta nel passato (in questo mondo tutto è revocabile e può essere tradito), quanto piuttosto dal rinnovamento e dalla riattualizzazione costante dei valori fondamentali, o atteggiamenti di fondo, che avevamo nel passato; cioè, di quanto nel punto di partenza – il passato – non era altro che speranza, desiderio, proposito. Non si tratta di ripetere sempre lo stesso pezzo di strada, ma di continuare sulla stessa strada (continuità), anche se cambia continuamente sia il pavimento sotto i piedi, sia il paesaggio attorno (discontinuità).

L'impegno, inoltre, avrà più possibilità di diventare definitivo quanto più coinvolgerà tutta la persona; cioè, se essa si dà totalmente. Darsi totalmente vuol dire coinvolgere ciò che la persona è: intelligenza, affettività, volontà, il che significa: "*so* cosa voglio (ci ho pensato); *sento* che è un bene per me (lo desidero); lo *voglio* volere (mi decido in suo favore)". Così facendo, già nel momento iniziale dell'impegno, la persona è consapevole e disposta a sforzarsi per superare eventuali difficoltà future e restare fedele. Anche se non li conosce in modo preciso, sa che ci potranno essere dei conflitti e tentennamenti in futuro, ma è disposta a cercare di risolverli positivamente. Se, invece, rimane coinvolto soltanto uno di questi aspetti, ad esempio, l'affettività o l'emotività, come succede a non pochi oggi ("Mentre me la sento...",

"Se mi va..."), si mettono le basi del fallimento, poiché il sentimento o l'affettività, pur essendo dimensioni fondamentali nella persona, sono spesso irrazionali, volubili, difficilmente controllabili. Mettere l'emotività come ago della bilancia significa impoverire la persona, limitare drasticamente l'orizzonte delle sue capacità, mettersi alla mercé della dimensione più labile di se stessi. Se intervengono anche l'intelligenza e la volontà, la persona potrà reggere nei momenti in cui sperimenta dei "raffreddamenti" emotivi. E, fra i tre, l'elemento vincente non è né la razionalità né l'emotività, bensì la volontà. Ecco perché la fragilità o debolezza di volontà di molti oggi rende difficile la presa di impegni definitivi o costosi, come può essere quello religioso.

Coinvolgere tutta la persona significa coinvolgere anche il fattore "tempo". Noi siamo storia, tempo. Se io mi dò totalmente, dò anche il mio tempo, la mia vita, perché essa è il mio tempo. Non posso, certo, disporre ora del futuro, poiché ancora non esiste; ma posso disporre di esso nella misura in cui il futuro diventa presente, cioè impegnandomi in ogni presente finché non giunga l'ultimo presente: quello della morte. Allora l'impegno sarà stato veramente definitivo.

Infine, l'impegno potrà aspirare ad essere definitivo se è frutto di calcolo, di rischio e di speranza. È una sfida lanciata a se stessi, agli altri e al tempo. È frutto del calcolo di ciò che vogliamo, di quanto crediamo di essere capaci, di ciò che crediamo di poter diventare, dello spazio che siamo disposti a lasciare all'azione di Dio in noi. È il rischio che il futuro, nonostante tutto, non sia come noi lo pensiamo ora. È la speranza che, malgrado quanto possa accadere, il futuro sarà fondamentalmente come oggi lo vediamo e vogliamo; la speranza che anche allora continueremo nel nostro impegno, visto che oggi lo viviamo coerentemente. Tale speranza, per la fede che abbiamo nell'aiuto di Dio, diventa teologale: speriamo contro ogni speranza (cf *Rm* 4,18) e crediamo che l'aiuto di Dio sarà più forte dei nostri limiti e delle nostre forze (cf *1Cor* 1,16-31; 10,13; 15,10; *2Cor* 12,9-10; *Flp* 4,13).

Parlare di "impegno definitivo" indica, dunque, un'intenzione, il desiderio e proposito di chi s'impegna. Ciò che si pretende è di impegnarsi incondizionatamente, nella speranza che questo impegno diventi poi effettivamente definitivo. Così si può umanamente e cristianamente prendere un impegno che ora aspira ad essere definitivo, ma che in realtà non sappiamo se lo sarà. In fondo, un impegno definitivo è un atto di fede nella persona del religioso, nella comunità che gli sta attorno e nell'azione di Dio in lui.

2.5. *Si può istituzionalizzare l'impegno?*

Che senso ha istituzionalizzare l'impegno? Ci si riferisce evidentemente a quegli impegni che coinvolgono in profondità e condizionano il rapporto interpersonale.

Noi siamo esseri incarnati, storici, corporei e sociali; viviamo nella storia concreta e in mezzo ad altri uomini. Esistere significa coesistere, esistere con altri, grazie ad altri, in mezzo ad altri. Ogni decisione, in conseguenza, ha luogo in un contesto sociale di co-esistenza. Voler prescindere da questa realtà significa ignorare il modo di essere dell'uomo, il quale necessariamente coesiste con altri uomini. L'uomo infatti è frutto della convivenza umana e si realizza attuando in favore di altri esseri umani, per cui coesistere vuol dire che la nostra esistenza condiziona quella degli altri, e quella degli altri condiziona la nostra. In altre parole, coesistere significa conoscenza e accordo mutui, dipendenza mutua. Conoscenza mutua, cioè, il diritto a conoscere l'altro e il suo dovere di farsi conoscere da noi, al fine di stabilire con lui il rapporto più giusto. Accordo mutuo, cioè, essere consapevoli che lo spazio a disposizione non è illimitato, e che, quindi, per poter dare a ciascuno il maggior spazio possibile, occorre limitare, fino ad un certo punto, quello degli altri.

Applichiamo questo al nostro caso. Se prendiamo un impegno di vita (matrimonio, sacerdozio, vita religiosa), questo non può non trascendere la nostra persona, cioè diventare pubblico, implicare altri, poiché coinvolge in profondità il nostro modo di essere e stare di fronte a loro e in mezzo a loro. Ecco perché tale impegno deve rendersi in qualche modo di pubblico dominio: gli altri hanno diritto (e quindi a noi il corrispondente dovere) di sapere quale sia la nostra collocazione di fronte e in mezzo a loro; hanno il diritto di sapere quale sia il tipo di rapporto più giusto da stabilire con noi. Conoscendo e riconoscendo, cioè accettando, il nostro impegno gli altri ci aiutano, anche senza volere, ad esservi fedeli, poiché siamo visti in quanto "tali"; ci concedono uno spazio umano e talvolta anche giuridico che protegge la nostra decisione. Inoltre, comunicare agli altri i nostri impegni è un gesto di giustizia e di amore nei loro confronti; è riconoscere da parte nostra che loro esistono e contano per noi: sono parte della nostra vita, li amiamo. Rendendo pubblico il nostro impegno interiore chiediamo riconoscimento, accettazione, rispetto e collaborazione, in favore del nostro sforzo. D'altra parte, è un modo per rafforzare il nostro intento e aiutare la nostra de-

bolezza, perché d'ora in poi gli altri supporranno e potranno esigerci la coerenza con quanto abbiamo loro comunicato. Infine, questa pubblicazione dell'impegno, siccome siamo corpo e storia concreti, ha luogo a partire da un momento storico determinato e mediante dei gesti, segni e parole, semplici o complicati, più o meno spontanei o convenzionali, ma comunque concreti. È a dir poco sorprendente e contraddittorio l'atteggiamento di alcuni che su tanti campi e aspetti della vita predicano e vivono la socializzazione, ma quando si arriva a questi impegni (ad esempio, il matrimonio) cadono nel tipico comportamento borghese che è la privatizzazione.

2.6. *La fedeltà, impegno creativo nel tempo*

Nella vita quotidiana si parla di fedeltà a proposito di circostanze e cose molto diverse: fedeltà degli sposi, un ritratto fedele, una memoria fedele, i fedeli di una chiesa, il cane amico fedele dell'uomo...

In se stessa, la fedeltà è una realtà che possiamo chiamare "neutra": si può essere fedeli ad un atteggiamento morale buono o cattivo. Come il cambiamento, che sarà positivo o negativo a seconda di che cosa si cambia, la fedeltà fa sempre riferimento a qualcos'altro; sarà accettabile o riprovevole a seconda che si riferisce a qualcosa di buono o cattivo.

La fedeltà, quindi, non ha un contenuto specifico in se stessa: dice soltanto un certo atteggiamento che dura nel tempo. In conseguenza, essa non è un traguardo, bensì un effetto: il soggetto non si dà alla fedeltà, come se fosse qualcosa in sé; ma ad una causa, a un valore o una persona e poi continua in questa donazione, cioè, gli è fedele.

L'impegno precede la fedeltà: si è fedeli a impegni precisi. Fedeltà ad un impegno preso significa che quell'impegno continua. Non è dunque qualcosa di nuovo, di diverso dall'impegno. La fedeltà suppone un impegno precedente. La fedeltà non è iniziativa, ma una risposta, una conseguenza. Fedeltà, però, vuol dire anche impegno-in-divenire. Non stagnazione, fissazione, camminare avanti guardando indietro, o sognando il passato. Rimanere fedeli non significa ripetere tale e quale oggi quanto abbiamo fatto ieri. La fedeltà non è un gesto di ripetizione meccanica, bensì una ricerca continua e creatrice su come vivere "anche oggi" l'impegno iniziato poc'anzi, o tanto tempo fa, il cui traguardo è nel futuro. Vuol dire, inoltre, camminare avanti portando con sé la valigia del passato; continuare a camminare sulla stessa strada, nono-

stante cambi continuamente il paesaggio attorno a noi, e la terra sotto i nostri piedi. Fedeltà dunque non è immobilismo, né voler fermare il tempo. Ecco il valore e l'importanza dello scoprire i segni dei tempi. È la dialettica tra passato e futuro.

Il rinnovamento postconciliare ne è un tipico esempio: abbiamo cambiato tante cose per fedeltà al dono concesso dallo Spirito al Fondatore per la Chiesa e, per fedeltà, anche al nostro tempo. Ci siamo resi conto che non ci sarebbe stata più la giusta continuità con lo spirito e il carisma se avessimo continuato in quell'altro modo; e, allora, per fedeltà, abbiamo cambiato. Nella vita religiosa, infatti, fedeltà non s'identifica con la semplice ripetizione di quanto si faceva in altri tempi, non equivale ad "osservanza" o "regolarità" esterne: si può essere osservanti e regolari e, allo stesso tempo, infedeli ai valori di fondo dell'impegno. Fedeltà non è mai legalismo.

La fedeltà è, allo stesso tempo, ricordo ed invenzione, ricerca, memoria del passato rivolta nel presente verso il futuro: è continuità nella discontinuità. Non è chiusura nel passato, né rifiuto del medesimo, bensì assunzione del passato nella nuova realtà del presente, in cammino verso il domani. E poiché il punto di partenza è senz'altro nel passato, ma il traguardo è nel futuro, l'individuo non può rinnegare nessuno dei due (tanto meno il presente, che è il momento in cui vive); anzi, il passato ha valore di esperienza, elemento di autoriconoscimento e fondazione del futuro, ma non ha valore di traguardo: il traguardo è un privilegio che appartiene soltanto al futuro. Questo significa che se qualche tempo deve prevalere sull'altro, non è il passato sul futuro, ma semmai il futuro sul passato. Questa è la giusta gerarchia tra i tre tempi in mezzo ai quali muoviamo.

Ecco perché la fedeltà può portare persino a delle rotture nei confronti del passato in quanto passato: perché essa non è conformismo né mera ripetizione. L'alunno fedele non è colui che si limita a ripetere gli insegnamenti del maestro; ma, colui che, prendendo spunto da quanto ha imparato da lui, si lascia a pensare per conto suo. San Paolo fu fedele a Dio e a se stesso, quando rettamente perseguitava la Chiesa e, quando, rompendo con il passato, ne diventò apostolo. Quante volte la fedeltà ai valori di un gruppo esige, per amore al gruppo, di allontanarsi da certi comportamenti del medesimo: "essere-con" può significare anche il rifiuto di "essere-come": ad esempio, in una comunità rilassata. Così la permanenza non s'identifica necessariamente con fedeltà: si può restare per inerzia, per comodità, non per fedeltà. Infine, l'assenza di difficoltà, di crisi o di novità può non significare coerenza,

ma mancanza di vitalità, degenerazione o morte. In nessun altro posto c'è tanta "pace" e tranquillità come in un cimitero: peccato non ci sia la vita!

2.7. *Impegno, fedeltà e amore*

L'impegno di cui stiamo parlando, proprio perché coinvolge la persona in quanto tale, non può far riferimento semplicemente a idee astratte o a cose, ma a delle persone. I voti, le formule, le idee, sono modi di esprimere ed oggettivare l'impegno fedele di fronte a qualcuno. La fedeltà guarda piuttosto alle persone (il coniuge, i figli, i concittadini, i confratelli di comunità, gli amici, Dio, la propria persona) che all'istituzione. Non è un precetto freddo, ma il modo di vivere il rapporto interpersonale: ha sempre i tratti di qualcuno il cui volto e cuore ci interrogano. È il modo di vivere l'amore agli altri; perché l'amore è impegno, non sempre facile, ma gioioso, se è vero.

In altre parole, amare significa impegnarsi fedelmente in favore di qualcuno. La fedeltà, in questo contesto, non è altro che l'impegno di amore che dura nel tempo.

2.8. *Rapporto fra spontaneità, sincerità e autenticità*

A volte, si sente dire a coloro che non riescono a decidersi o a fare delle scelte: «Almeno sono sincero». Altre volte si valuta lo spontaneismo come se fosse un bene in se stesso, quasi un traguardo; oppure, si confonde "sincerità" con "autenticità". Qual è il significato e il rapporto tra queste tre realtà?

La spontaneità è una dimensione primaria, superficiale, della persona, che spesso persino la tradisce: «Non volevo dire questo... Non sono stato capito bene... Non sono stato chiaro... Sono stato frainteso... Sono stato troppo impulsivo... Mi è sfuggito...». Ci sentiamo traditi da noi stessi. L'individuo spontaneo può non essere profondamente sincero, né tanto meno autentico.

La sincerità è la trasparenza fra l'interiorità e l'esteriorità della persona: fra quello che sono dentro e quanto appare fuori. Lascia intravedere come è la persona, cosa ha dentro di sé; può far vedere che essa è buona o cattiva, moralmente giusta o ingiusta. Perciò non basta essere sinceri. Insincero è colui che appare come non è nel profondo di sé: l'ipocrita. Sincero è colui che non ha doppiezza, che è limpido.

L'autenticità ha luogo quando la persona è ciò che può e deve essere. Significa essere ciò che si deve essere, portare a realizzazione la propria vocazione, ciò che umanamente e/o spiritualmente siamo chiamati ad essere. Inautentico è colui che non è se stesso, l'immaturo, il bloccato, il frustrato.

Da quanto detto, possiamo capire che bisogna essere sinceri; ma il vero traguardo è quello di essere autentici. Essere sinceri è già una conquista; ma è soltanto un primo passo. Il traguardo è l'autenticità. L'autenticità è la vocazione dell'uomo. Il contrario dello spontaneo è il controllato, il calcolatore, il riservato, il chiuso; contrario del sincero è il falso; contrario dell'autentico è l'immaturo.

Concludendo, la persona autentica è quella che riesce ad essere o si sforza di diventare ciò che è chiamata ad essere. Dopo di che viene la sincerità: la trasparenza all'esterno della realtà positiva interiore.

E, infine, la spontaneità: il soggetto è talmente autentico e sincero che questo suo essere si manifesta addirittura quando è spontaneo, cioè quando lascia che le sue reazioni abbiano luogo senza una sua precedente analisi o controllo particolare.

In questo senso, essere autentici ed essere fedeli al proprio impegno vocazionale coincidono. Chi è fedele al suo impegno, anche se gli riesce difficile ma si sforza, sta già percorrendo la via dell'autenticità. Inautentico, invece, è chi si scosta da quanto crede rettamente che dovrebbe fare, chi non è fedele al giusto impegno preso.

3. Significato teologico dell'impegno definitivo cristiano

Applichiamo ora alcune delle considerazioni fatte fin qui alla vocazione del credente e, in particolare, al religioso.

3.1. *L'impegno fedele di Dio esige l'impegno fedele dell'uomo*

Guardiamo, in primo luogo, la Parola di Dio. In essa troviamo, innanzitutto, l'impegno fedele di Dio verso l'uomo. L'impegno fedele di ogni cristiano, infatti, trova la sua base nella confessione di fede d'Israele (Antico Testamento) e della Chiesa apostolica (Nuovo Testamento): Dio è fedele ai suoi impegni, ed è fedele perché ama; Egli è "il" fedele. Ciò che caratterizza il Dio della Bibbia non è tanto che Egli sia "assoluto", quanto "fedele", perché la Bibbia non è una riflessione o rivelazione sulla metafisica di Dio, ma sul Suo modo di agire nella

storia dell'uomo. Si dice di Lui che è santo, giusto, amoroso, saggio, e quasi in sintesi, che è fedele (cf *Sal* 85,15; 11,1-2). Questo Dio, poi, chiama il popolo dei credenti a rispondere con altrettanta fedeltà.

Nell'Antico Testamento Dio s'impegna con un popolo mediante l'Alleanza, liberamente, con un amore gratuito, immeritato; un amore anticipato, disinteressato, misericordioso. Ma quando Dio ha dato il suo amore, non si sconfessa, non si tira indietro. Perciò, assieme alla misericordia, la fedeltà viene vista come uno degli attributi costanti dell'atteggiamento e del modo di essere di Dio. Dio è fedele (cf *Dt* 32,4; *Es* 34,6-7), è l'Amen (*Is* 65,16); è stato fedele alle promesse fatte ai Patriarchi, al popolo liberandolo dall'Egitto e dall'esilio in Babilonia, alla dinastia davidica; sarà fedele al Messia-Profeta. Tutte le sue strade sono amore e fedeltà (*Sal* 25,10). Le sue promesse non ingannano, le sue parole sono verità (*2Sam* 7,28). A differenza dell'uomo, Dio fa quanto promette (*Num* 23,19). Sia la misericordia che la fedeltà non sono altro che aspetti dell'amore di Dio: perché ama, perdona, è misericordioso; perché egli ama resta fedele, nonostante le infedeltà del popolo.

Nel Nuovo Testamento continua lo stesso atteggiamento di amore fedele e giunge al suo culmine, alla pienezza, all'adempimento totale e definitivo (cf *1Cor* 1,9). Dio continua ad essere il Padre misericordioso e fedele che attende sempre il ritorno del figlio infedele (cf *Lc* 15,11-32).

Più ancora, Cristo è la prova più grande e definitiva della fedeltà di Dio, poiché è il "sì" a tutte le promesse fatte (cf *2Cor* 1,20), è l'"amen" (cf *Ap* 3,14), è il testimone fedele (cf *Ap* 1,5; 3,14) del Padre. Cristo non è soltanto la manifestazione definitiva della fedeltà del Padre agli uomini ma, allo stesso tempo, in quanto uomo è la risposta più perfetta che l'uomo possa dare alla fedeltà di Dio. In Lui chiamata e risposta, dell'uomo e di Dio, si ritrovano nella loro più alta realizzazione: Egli è il "sì" del Padre agli uomini e l'"amen" degli uomini al Padre (cf *2Cor* 1,20). Perciò è Lui il punto di riferimento nella nostra risposta fedele al Padre, la pietra angolare (cf *Ef* 2,20).

Come deve essere l'impegno fedele dell'uomo a Dio? Possiamo esprimerlo in tre punti.

La risposta dell'uomo è, innanzitutto, la fede. Alla fedeltà di Dio si risponde con la fiducia, fidandosi di Lui, cioè credendo in Lui.

Non si tratta però di una fede teorica, puramente intellettuale od emotiva. È una fede che coinvolge tutta la persona, e, quindi, deve manifestarsi nella vita pratica. Non c'è fede senza carità (cf *1Cor* 13; *Gc*

2,14-26). Ecco perché la fede cristiana suppone l'obbedienza attiva; un'obbedienza che è impegno di tutto l'uomo. Dio s'impegna, si fa dipendente da un'alleanza e da certe promesse nell'Antico Testamento; esige in cambio la fedeltà del suo popolo (cf *Gs* 24,14). Nel Nuovo Testamento questa obbedienza diventa obbedienza al Vangelo (cf *Rm* 10,16; *2Ts* 1,8), obbedienza alla fede (cf *Rm* 1,5; 16,26), obbedienza a Cristo (cf *2Cor* 10,5); un'obbedienza fatta di gesti concreti, non di vuote parole (cf *Mt* 7,21). La fede suppone una vita coerente con il messaggio ricevuto; una coerenza vissuta lungo tutta l'esistenza: una fedeltà fino alla morte, come Cristo fattosi obbediente fino alla croce (cf *Fil* 2,5-8).

Questa fedeltà (fede e obbedienza) viene vissuta in concreto come donazione amorosa a Dio e ai fratelli: amando Iddio con tutto il cuore (cf *Dt* 6,5) e il prossimo (cf *Lc* 19,18; *Mc* 12,28-31 e par.), come Cristo ci ha amato e ci ha lasciato quale distintivo e prova della veracità della nostra fede e del nostro amore al Padre e a Lui (cf *Gv* 13,34-35; 15,12-13.17; *1Gv* 4-5).

Da questo deriva anche l'impegno fedele dell'uomo verso l'altro uomo. Nella morale biblica l'impegno e la fedeltà dell'uomo è soprattutto rispondere alla chiamata di Dio, entrare in comunione con Lui, partecipare alla storia della salvezza. L'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio (cf *Gn* 1,26-27), vive questo impegno imitando Iddio (cf *Lv* 11,44; *Mt* 5,48; *Lc* 6,36; *Gv* 13,34) e lo fa in un modo incarnato, cioè, nella sua realtà intramondana e interumana. Come Dio è stato fedele all'uomo (amandolo, salvandolo), così l'uomo deve impegnarsi ed essere anche fedele all'altro uomo.

Nell'Antico Testamento si ama Iddio amando i concittadini; si è fedeli a Dio essendo fedeli al popolo, cercando la giustizia, specie in favore dell'orfano, della vedova, del forestiero, non sfruttando il povero o il servo. Il culto è inutile, ripugna a Dio se non è accompagnato da questo impegno in favore dell'altro uomo (cf *Is* 1,11-17; 58,3-8; *Am* 5,14-15.21-27; *Ger* 5,1-3; 7,4-7.28; 9,3-5; *Ez* 18,5-9; 33,10-20; *Os* 4,1-2; 6,4-6; 10,12; 12,7; *Mi* 6,1-11; *Mal* 3,5).

Nel Nuovo Testamento si giunge alla pienezza. Il Padre ci dà in Cristo il modello d'impegno fedele, totale, in favore dell'uomo, amandolo fino a dare la vita per lui (cf *Gv* 15,13). Lo stesso Padre si impegna in favore del giusto e dell'ingiusto (cf *Mt* 5,43-48); rifiuta una liturgia falsa (cf *Mt* 5,23-24). E che l'uomo sia degno del nostro impegno di amore lo vediamo quando la Parola di Dio ci dice che il fratello è quasi un "sacramento" di Cristo (il quale lo è del Padre). Se il Padre ha tanto

amato l'uomo da dare il suo Figlio (cf *Gv* 3,16), significa che possiamo amare autenticamente Dio solo se amiamo veramente l'uomo (cf *Mt* 25,31-46; *Gv* 13; 15; *1Gv* 4,20-21).

3.2. *Il cristiano vive il suo impegno fedele nella Chiesa*

Entro questa prospettiva biblica, il punto di partenza per parlare dell'impegno fedele del cristiano non può non essere teocentrico. Con questo non neghiamo l'uomo ma lo mettiamo entro l'orbita di Colui che lo ha creato, lo conserva nell'esistenza e, redimendolo, lo chiama ad una comunione privilegiata con se stesso. E ciò implica tre aspetti.

Il cristiano non s'impegna, né è fedele ad una parola, ad una frase, ad un libro (Bibbia) o ad un qualche valore filosofico, astratto, ma ad una persona, a Dio, Padre di Nostro Signore Gesù Cristo. È un impegno personalizzato, interpersonale. L'uomo svaluterebbe se stesso se s'impegnasse di fronte ad un essere che non fosse personale (un animale, una cosa, una legge, una struttura...); impegnandosi davanti a Dio, invece, ne esce avvantaggiato, innalzato, poiché Dio non soltanto è persona, ma è infinitamente al di sopra dell'uomo.

Il cristiano sa che la sua fedeltà ed il suo impegno sono stati anticipati dall'impegno fedele e amoroso di Dio (cf *Fil* 3,10-14; *1Gv* 4,9-11.19), perciò si sente debitore nei suoi confronti, servo inutile (*Lc* 17,7-10). Questo fatto crea in lui un atteggiamento continuo di umiltà, di ringraziamento, nonché uno stimolo costante ad impegnarsi.

L'impegno fedele del cristiano, infine, ha luogo entro l'àmbito della tipica struttura incarnazionistica cristiana. Dio ha voluto che i nostri rapporti con Lui non restassero belle parole. Nell'Antico Testamento (cf *Os* 6,6) e nel Nuovo Testamento (cf *Mt* 9,13) constatiamo una specie di diffidenza di fronte alle parole, che non interessano tanto quanto i fatti concreti (*Mt* 7,21; *1Gv* 4,20-21). Poiché quando ci rivolgiamo a Lui rischiamo di dire parole vuote, il Signore esige la verifica nei rapporti col fratello. Per questo, anche i nostri rapporti con Lui hanno luogo in un mondo incarnato: nella comunità credente, nella Chiesa, nel mondo.

Credere in Cristo significa entrare a far parte della Chiesa (cf *At* 2,41.47); è possibile riconciliarsi con Dio, riconciliandosi con essa (cf *Mt* 16,19; 18,15-18; *Gv* 20,23); il grande gesto di comunione con Cristo, l'Eucaristia, è un'agape tra fratelli (cf *1Cor* 11,17-34). Così, dunque, il nostro impegno con Dio passa attraverso la comunità; non è un

affare privato fra ciascun credente e Lui. La vita di ciascuno non è una cosa privata: ci impegniamo davanti a Dio, davanti alla Chiesa; Dio ci chiede conto dei nostri impegni attraverso la comunità. La comunità, in conseguenza, ha un certo diritto su di noi, visto che ne siamo parte e, quindi, può richiederci la visibilità dei nostri impegni, nonché la nostra fedeltà. La ragione è che in qualche modo il nostro impegno e la nostra fedeltà coinvolgono anche gli altri fratelli e i nostri rapporti con loro.

In questa situazione storico-salvifica, Cristo ha per noi un doppio significato: da una parte, Egli è la testimonianza definitiva della fedeltà del Padre; e, dall'altra, ha vissuto nella nostra realtà umana l'esperienza di una risposta autentica e perfetta. Cosicché Egli è, nella storia, la manifestazione della fedeltà di Dio all'umanità, l'espressione perfetta della fedeltà umana al Padre. In quanto Dio è il testimone della fedeltà di Dio in mezzo a noi; in quanto uomo è la strada e il modello della nostra fedeltà a Dio. È il "sì" del Padre e l'"amen" dell'uomo.

Egli non si è limitato a dire, ma ha fatto (cf *At* 1,1; *Mt* 23,3). Se non c'è amore più grande di quello di dare la vita per i propri amici (cf *Gv* 15,13), Egli lo ha fatto: tutto ha compiuto (cf *Gv* 19,30). Se predica la volontà del Padre, Egli è il primo a farne il centro della sua vita (cf *Gv* 4,34; 6,38). Ecco perché giustamente potrà proporsi come esempio e modello per i suoi discepoli (cf *Mt* 11,29; *Gv* 13,15).

Ma, proprio perché dobbiamo imitare Cristo, non dobbiamo aspettarci una reazione migliore di quella che ha avuto il mondo nei Suoi confronti. Seguire Cristo sarà per noi causa di difficoltà (cf *Gv* 15,18-21; 16,33). La sua vittoria, però, è la sorgente perenne del nostro coraggio, della nostra fortezza e della nostra gioia: «Voi avrete tribolazioni nel mondo, ma abbiate fiducia: io ho vinto il mondo!» (*Gv* 16,33; cf *Gv* 16,20-24). La Sua parola anticipatrice ci mette in guardia: «Ve lo dico fin d'ora, prima che accada perché, quando sarà avvenuto, crediate che Io sono» (*Gv* 13,19; 14,29).

Noi diventiamo prolungamento nella storia della Sua fedeltà al Padre. In noi completiamo quanto manca alla Sua fedeltà storica (cf *Col* 1,24). In noi si attualizza la Sua fedeltà fino alla fine dei secoli.

4. Dimensioni del significato teologico dell'impegno del religioso

Quali sono allora gli elementi fondamentali dell'impegno del religioso e perché egli deve essere fedele? A che cosa si impegna?

La professione religiosa non è altro che l'incontro tra due libertà e

due fedeltà: quella di Dio e quella del credente che, aiutato dalla Grazia, si sente chiamato a mettersi incondizionatamente nelle mani di Dio; anche se l'iniziativa resta sempre a Dio: è Lui a dare i doni, i carismi; è Lui a cominciare per primo l'incontro e a dare, con la Sua Grazia, l'essere fedele. La nostra risposta è una accoglienza-risposta al Suo dono e alla Sua fedeltà.

In questo contesto i tre voti e la vita comune sono strutture umane particolarmente adatte a vivere e testimoniare il dono ricevuto, la consacrazione, il carisma e la missione ricevuti; modi di esprimere il dono (il "voto") di se stessi a Dio e ai fratelli. L'impegno umano e la consacrazione a Dio, per Cristo, nella Chiesa, costituiscono l'elemento fondamentale della vita religiosa. Il religioso, infatti, non s'impegna, né è fedele, semplicemente a certe Regole o Costituzioni, ma a Qualcuno, a Dio in Cristo: impegno incarnato e vissuto fedelmente in mezzo ad un gruppo di fratelli, "gli altri" convocati dallo stesso Dio. Formule, tradizioni, costituzioni, ecc., sono oggettivazioni del modo di capire e d'incarnare questo dono e questo impegno fedele, a livello personale e comunitario. Sono dunque "relativi", funzionali, in rapporto a quanto vogliono interpretare e aiutare a vivere. Non sono, in altre parole, lo scopo ultimo del nostro impegno, perché lo scopo è Dio; ed esso si raggiunge in un gruppo o comunità carismatica e mediante una missione. Tutto il resto è mediazione, esplicitazione e, in quanto tale, soggetto a revisione.

L'impegno del religioso è dunque un impegno con Dio, al servizio del Regno, in una comunità.

4.1. *È un impegno con Dio*

Questo è l'elemento fondante. Mediante l'impegno con la comunità, il religioso s'impegna con Dio. Ora, siccome Dio è il valore supremo, la Persona per eccellenza, l'impegno deve in qualche modo (nella misura in cui è possibile ad un essere creato e, quindi, limitato, anche se intelligente e libero come è l'uomo) misurarsi con Colui dinanzi al quale e per il quale ci si impegna. Per questo l'impegno e la fedeltà del religioso – e del cristiano, in genere – tendono necessariamente ad essere totali e definitivi. Soltanto così possono in qualche maniera avvicinarsi alla totalità ed indefettibilità dell'impegno e della fedeltà divini (cf *Mt* 5,48; *Gv* 13,34; *Fil* 2,5-8). L'uomo deve tendere a mettersi all'altezza dell'altro *partner*, sebbene sia consapevole che questo non sarà mai del

tutto possibile, poiché l'altro è infinito e lui no.

L'impegno dell'uomo dinanzi a Dio non può nemmeno essere paragonato all'impegno preso dinanzi ad un'altra persona umana in un contratto fra uomini. È vero che il religioso continua ad essere una persona limitata, peccatrice e, quindi, il suo impegno non potrà mai avere la perfezione di quello di Dio. Ma non dovrà neanche limitarsi a quanto potrà fare di fronte ad un altro uomo: il suo impegno trova il suo modello e punto di riferimento nell'altro *partner* dell'alleanza che è Dio e, di conseguenza, non potrà mai essere pienamente adeguato. Ci sarà sempre una tensione verso un "di più", verso una risposta ogni volta più totale, aiutato dalla Grazia dello stesso Dio.

Ricordiamo ancora una volta il motto evangelico: «Siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (cf *Mt* 5,48), cioè, siate fedeli al vostro impegno di amore come lo è il Padre, e come lo fu il Cristo (cf *Gv* 13,34; *Fil* 2,5-8). Questo modello, perché irraggiungibile, rimane sempre esigente. Non basta tutta una vita a raggiungerlo, anche se vissuta in coerenza; a maggior ragione se vi si mescola il peccato. Per questo diventa un impegno necessariamente radicale e vitalizio, perpetuo, per sempre, cioè prende tutto il tempo e tutte le forze a disposizione della persona: la vita intera. L'uomo deve impegnarsi senza calcoli né limiti: pienamente si è impegnato Dio, pienamente deve impegnarsi lui (cf *Mt* 10,8). È il massimo che l'uomo può fare, ma è anche il minimo che deve fare. Soltanto così egli si colloca, per quanto possibile, all'altezza dell'impegno di amore di Dio nei suoi confronti.

In questa fatica gioiosa, il religioso sa di essere sempre stimolato dall'impegno di Dio nei suoi confronti. Dio ci dà la possibilità di rispondere al dono, così come rispetterà la libertà che Egli stesso ci ha dato, se lo rifiutiamo. Colui che ci ha creati senza di noi, non ci salverà senza di noi. La vocazione è dunque un impegno reciproco tra Dio e l'uomo.

L'impegno con Dio, una volta preso, non è un qualcosa che dipende solo da noi: siamo coinvolti noi, ma anche Lui che ci ha chiamati e consacrati. Non si può mettere la mano all'aratro e poi voltarsi indietro: non saremmo degni del Regno dei cieli (cf *Lc* 9,62). Ci potranno essere delle difficoltà: Dio non ci garantisce la calma, anzi (cf *Mt* 5,10; *Gv* 15,20; 16,4.33), ma il Suo aiuto (cf *Mt* 7,7-11; 19,26; 28,20), che è eco e pienezza della parola detta ai profeti (cf *Ger* 1,8; *Ez* 2,6) e a Maria (cf *Lc* 1,30). Dio ha deposto in noi un germe, il Suo dono e con esso una speranza di risposta e sviluppo: noi siamo la speranza di Dio. Egli spera nella nostra risposta, libera, debole, fragile, ma sostenuta dalla Sua

Grazia. Il nostro impegno non è, quindi, una pazzia, ma un atto di fede, di amore fiducioso. Noi siamo il prolungamento dell'"amen" del Figlio al Padre nella storia; in noi, la Chiesa, sposa fedele, vive o tradisce la sua fedeltà al Signore. Ecco perché il nostro impegno non è un affare privato e la Chiesa, dinanzi alla quale e a nome della quale ci siamo impegnati, ha diritto alla nostra fedeltà: in noi vengono coinvolti sia Cristo che la Chiesa stessa.

Il religioso si sente debole, fragile, ma ha fiducia perché sa che Dio è sempre fedele e non permetterà che egli sia tentato oltre le sue forze; e che con la tentazione gli darà anche la possibilità di superarla (cf *1Cor* 10,13). Se l'uomo tradisce, Lui resta comunque fedele (cf *2Tm* 2,13). Egli non si tira indietro (cf *Rm* 11,29); l'uomo invece può farlo (cf *Is* 55,8-11; *Num* 23,19).

Fedeltà, quindi, significa per il religioso la risposta incessantemente rinnovata alla chiamata del Maestro, una risposta continuamente rinnovata nel tempo. Dinanzi alle difficoltà («Volete andarvene anche voi?») ci vogliono risposte come quelle di Pietro, debole e incoerente, ma fiducioso in Cristo: «Signore..., da chi andremo? Solo tu hai parole di vita eterna» (*Gv* 6,67-69). Le scosse ci saranno, ma il cristiano aspira a poter ascoltare un giorno rivolte a lui le parole di Cristo: «Voi siete quelli che avete perseverato con me nelle mie prove» (*Lc* 22,28); e si fa coraggio perché sa di poter tutto in Colui che gli dà la forza (cf *Fil* 4,13). Perciò, ammesso il rischio della fede e del peccato, Dio diventa per il cristiano e per il religioso, la sicurezza, la garanzia e il supporto (cf *Rm* 4,18-21).

4.2. *Al servizio del Regno*

Il religioso, inoltre, si impegna in favore di una realtà, il Regno, che non sarà mai perfetta in questo mondo, né finisce entro i limiti dell'al di qua. Anzi, la vita di quaggiù è soltanto una preparazione, un inizio, una parziale realizzazione di qualcosa la cui pienezza avrà luogo solo nell'aldilà. Ora abbiamo il tesoro in vasi di creta, vediamo ma solo come in uno specchio (cf *2Cor* 4,7.13-18; *1Cor* 13,9-13).

Con la sua conversione a Cristo, con il suo battesimo vissuto secondo le modalità tipiche della vita religiosa di un Istituto, il religioso comincia a vivere e ad annunciare una realtà che non può finire (come non finisce l'impegno battesimale e cresimale) se non nella comunione definitiva con Dio insieme agli altri uomini salvati. Tutta la sua vita di-

venta una preparazione, un inizio e una realizzazione parziale, un cammino verso, una prima parte di un'opera più vasta.

Perciò, l'impegno per il Regno ha senso pieno solo se si rimane fedeli fino all'entrata definitiva nella Gloria, cioè sino alla morte. E siccome la Professione religiosa è il modo di vivere la realtà incancellabile del battesimo, cioè il modo di vivere questa attesa secondo il dono carismatico ricevuto, essa avrà senso, teologicamente parlando, se è estesa fino alla morte. Magari le formule possono avere giuridicamente degli elementi limitanti (voti temporanei), ma il significato di fondo non può non essere perpetuo, l'intenzione non può non supporre il desiderio di un impegno definitivo. Se non pretende di essere definitivo, l'impegno del religioso perde la sua verità teologica.

Certo, la debolezza e limitatezza umana può far sì che un impegno, che di per sé avrebbe richiesto di essere totale e definitivo, resti in realtà soltanto parziale (quando non ci si impegna del tutto, ma con tiepidezza, nonostante si continui in teoria ad essere impegnati), o temporaneo, limitato nel tempo. Così, come un cristiano può credersi onestamente chiamato ad un certo tipo di vita religiosa e poi accorgersi che non è la volontà definitiva di Dio nei suoi confronti. Nella vita religiosa, infatti, lungo la sua storia, c'è stato chi è rimasto nell'Istituto per fedeltà, e chi, invece, è rimasto infedelmente; chi se ne è andato per fedeltà, e chi se ne è andato per colpa propria o altrui. Dopo tutto, l'importante non è il semplice restare o l'andare via; ma cercare di capire cosa Dio vuole da ciascuno di noi ed impegnarsi fedelmente nel portarlo termine.

4.3. *In una comunità*

Infine, essendo un impegno che coinvolge tutta la persona del religioso, trascende la sua vita privata, la sua interiorità, e impegna anche altre persone con le quali egli si sente in sintonia di carisma, nonché la comunità cristiana entro la quale ha luogo questa realtà carismatica. È un impegno dunque nella Chiesa, con la Chiesa, per la Chiesa; di più, della Chiesa. Questo significa che la presa d'impegno dovrà essere in qualche modo pubblica (le variazioni nei modi possono essere infinite), e che d'ora in poi il religioso non potrà vivere il suo impegno come se dipendesse soltanto da lui: è un fatto pubblico ed ecclesiale in cui sono ormai coinvolti gli altri confratelli di carisma e la comunità cristiana. Ciò aumenta la responsabilità del religioso, lo aiuta nei momenti di de-

bolezza, e lo spinge a mantenersi fedele nelle difficoltà e tentennamenti. Come dicevamo sopra, in lui la Chiesa vive la sua fedeltà a Cristo; e, quindi, ci conta, ha un diritto a chiedergli coerenza, così come ha l'obbligo di aiutare a pregare per la fedeltà di chi con lei si è impegnato.

Se a un certo momento un cristiano decidesse di lasciare il suo impegno religioso, sia la comunità o Istituto sia la Chiesa dovranno dire anche la loro parola, come dovettero dirla al momento dell'inizio dell'impegno. Impegnandosi in una comunità, il religioso s'impegna con la comunità e la comunità s'impegna con lui.

Ma se è vero che l'impegno è una realtà incarnata nella storia, nel gruppo, nella Chiesa, è sempre vero che fondamentalmente l'impegno si rivolge a Dio in Cristo per lo Spirito. La nostra fedeltà ai confratelli e alla Chiesa è il modo incarnato di vivere la nostra fedeltà a Dio. È Lui, infatti, che ci ha chiamato, non la Chiesa o l'Istituto, anche se questi ci aiutano a discernere e approvano. Per cui, anche quando i rapporti di fedeltà con i confratelli entrano in crisi, resta sempre fermo il motivo di restare fedeli a Dio, dove e come Lui vuole. Può succedere persino che questa fedeltà a Dio debba andare oltre le strutture e il carisma o modo di vivere in cui avevamo creduto che Dio ci volesse; la nostra fedeltà a Lui guarda al di là delle strutture e dei carismi concreti, per cui può darsi il caso di colui che è convinto che per fedeltà alla voce di Dio ad un certo momento debba lasciare la comunità carismatica che aveva imparato ad amare, pensando che fosse quella in cui Dio lo chiamava per sempre. Questa eventualità non svaluta né le strutture, né i confratelli, né la Chiesa; ma dà loro il giusto posto. Dio non viene sostituito dalla Chiesa o dai confratelli, né tanto meno da qualche struttura. Piuttosto è nella Chiesa e nell'insieme dei confratelli che cerchiamo di rispondere a Dio.

Per tutto questo, l'impegno preso dal religioso è un gesto che di per sé richiede di essere normalmente irreversibile, vitalizio; la fedeltà fino alla morte diventa un'esigenza teologica. Il fatto che i voti nei primi anni siano temporanei non è che una realtà giuridica, pedagogica, pastorale. Teologicamente e intenzionalmente, l'impegno non può non essere "per sempre" fin dall'inizio. La temporaneità giuridica e pedagogica ha come finalità non semplicemente di lasciare un tempo durante il quale l'individuo possa decidersi personalmente in favore o contro l'impegno religioso (il tempo per questo è il noviziato), ma un periodo in cui costatare se il religioso, che è già dentro l'Istituto e ha il proposito di rimanervi, si dimostra definitivamente capace, adatto, chiamato.

In conclusione, essere se stesso, autentico, libero, realizzato, maturo, per un cristiano che riconosce di aver ricevuto un dono di vocazione religiosa, significa essere fedele fino alla morte all'impegno preso il giorno della sua Professione religiosa, davanti a Dio e nella Chiesa, insieme agli altri fratelli convocati dallo Spirito.

5. Come comportarsi con chi è in difficoltà

Domandiamoci ora: come aiutare chi è in crisi di fedeltà? Sono infedeli solo coloro che hanno abbandonato o abbandonano la vita religiosa?

5.1. *Sono infedeli coloro che abbandonano?*

Diciamo, innanzitutto, che l'uomo non si caratterizza per una specie di turismo spirituale, che lo fa passare da un'esperienza all'altra. L'uomo non è un farfalleggiatore della vita. Si definisce, invece, per il dono di se stesso, l'amore, la capacità di donazione, di impegno e accoglienza. E l'amore, quando è profondo, non è un "flirt" precario, ma un dono totale. Inoltre, la libertà non consiste nell'essere sospesi nel vuoto, ma è una marcia dura, una conquista fatta gradualmente, un processo lungo e non sempre facile: il processo di umanizzazione-liberazione di se stessi.

Ma un cambiamento può essere anche un processo, cioè il passaggio da una fedeltà imperfetta ad un'altra più perfetta. La fedeltà può avere a volte dei percorsi a prima vista sorprendenti e persino sconcertanti, verso forme sempre migliori. Un discernimento che non sarà sempre facile, suppone anche la possibilità di abbagli, e ciò, come la storia ci dice, non si può negare: è successo tante volte (si pensi a Carlo de Foucauld, Teresa di Calcutta, Hans Urs von Balthasar...). Può darsi che il soggetto abbia iniziato l'impegno religioso con una chiarezza e maturità insufficiente; quando, più tardi, l'individuo matura di più, può rendersi conto che quanto Dio gli esigeva si trova in un altro contesto. E per fedeltà la persona cambia, se ne va.

Una rottura non è sempre da considerarsi come infedeltà a Dio. Non si può confondere la fedeltà con i "modi" e i "luoghi" in cui viverla. Cambiare strada può essere una fedeltà che si esprime diversamente. Cambiare strada può essere frutto della debolezza e del peccato; ma può anche significare rettificazione di un errore d'interpretazione della

volontà di Dio.

Fino a che punto sono colpevoli coloro che abbandonano? Non dobbiamo nemmeno cadere in una specie di ottimismo troppo ingenuo. Ci sono delle "partenze" che non rappresentano né un progresso, né una purificazione; vite religiose (o matrimoni) che si presentano come situazioni fallite, abbandoni in cui regna drammaticamente la negatività.

Bisogna dunque prevenire "coloro che restano" contro ogni atteggiamento sbagliato o, peggio ancora, farisaico. "Coloro che abbandonano" sono colpevoli o vittime? Nella società perbene, come anche nella Chiesa, si tende a giudicare colpevoli, superficiali, poco mortificati, coloro che lasciano la vita religiosa (o il sacerdozio, o divorziano...); anche se si ammette che ci possono essere delle eccezioni o delle attenuanti. Perché questa presunzione di colpevolezza? Non mi sembra offensivo disfare il funzionamento psicologico di questa tendenza al giudizio di colpevolezza. Cosa succede nella coscienza (o nell'inconscio) di coloro che con dolore hanno magari constatato tanti abbandoni?

L'insuccesso ci appare sempre come una minaccia. Vorremmo che non ci fosse. Perciò, quando esiste, abbiamo bisogno di credere che i falliti sono tali "per colpa loro". A questo prezzo ci sentiamo rasserenati. La partenza di quel religioso ci colpisce come una minaccia: ciò a cui teniamo di più si manifesta vulnerabile e, quindi, anche noi ci sentiamo minacciati. E allora spontaneamente scongiuriamo il pericolo dicendo che per noi non esiste: chi se ne va è responsabile del suo insuccesso, poteva evitarlo.

Invece, ci sono dei casi in cui l'abbandono di un religioso non è dovuto a mancanze morali o al desiderio di finire così (quanti drammi in certe coscienze che sentono crollare gli ideali della loro vita); anche se sarebbe semplicistico scartare ogni responsabilità e ogni colpa. Chi sono allora i veri colpevoli? Non dimentichiamo che l'impegno non è soltanto del singolo verso il gruppo, ma anche del gruppo verso il singolo. Quando un individuo fallisce, è necessario che tutto il gruppo si interroghi sulle sue eventuali responsabilità e sulle sue infedeltà.

Per essere fedele, non basta rimanere, così come non è il rito a creare l'impegno, né il fatto di non abbandonare che definisce la fedeltà. Ci sono coloro che appaiono esternamente fedeli ai loro impegni religiosi e, ciò nonostante, in cuor loro sono infedeli. Il contenuto di ogni impegno e di ogni fedeltà è l'amore, e magari l'amore è scomparso da tempo dal cuore: rassegnati, con la morte nel cuore, con una apparenza di fedeltà giuridica, restano perché trovano più comoda questa situazione

mediocre. A ragione allora i giovani giudicano ipocrisia e impostura queste decisioni, preferendo le rotture.

Perciò, "coloro che restano" debbono sempre domandarsi: Siamo forse noi responsabili, in parte o del tutto, dell'abbandono di quel confratello? Quante volte uno abbandona perché si è sentito prima abbandonato dagli altri all'interno della comunità. In questo caso, c'è da chiedersi chi sia stato il principale o vero infedele. Tuttavia, di chiunque sia la colpa o in quali proporzioni sia distribuita, in questi casi c'è sempre una persona che ha sofferto o sta vivendo un dramma. Per questo non merita il rifiuto o l'anatema, cui facilmente siamo portati, quanto piuttosto rispetto, aiuto e amore.

L'atteggiamento più ragionevole e cristiano sta nel riconoscere con sano realismo la presenza del peccato e dell'insuccesso senza voler temporeggiare con essi, senza trasformarli in virtù, ma, allo stesso tempo, senza disperare. Un insuccesso è un insuccesso. Il peccato esiste. E di esso partecipano, in una misura che solo Dio conosce, sia coloro che se ne vanno, sia coloro che credono di restare fedeli. Con umiltà, ognuno deve esaminare la propria coscienza e, eventualmente, riconoscere il proprio peccato. Con umiltà e fiducia, perché, nonostante le nostre infedeltà, Dio continua ad essere misericordioso con tutti: «Se noi manchiamo di fede, egli però rimane fedele, perché non può rinnegare se stesso» (*2Tim* 2,13). Dio è un Padre che continua ad aspettare il figlio che si è allontanato (cf *Lc* 15); non condanna nessuno alla disperazione, Egli che si definisce come Amore (cf *Gv* 3,17; *1Gv* 4,8.16): perché dovremmo farlo noi? Non c'è atteggiamento più cristiano di quel: «Non giudicate e non sarete giudicati. Con la misura con cui giudicherete, sarete giudicati» (*Mt* 7,1-5). Anche se questo non ci impedisce di costatare sbagli e peccati; ma, al di là di tutto, e al di sopra di tutto, ci deve essere comunque sempre la carità (cf *1Cor* 13; *Col* 3,14).

In sintesi, ci sono quelli che se ne vanno per fedeltà e quelli che restano per fedeltà. Quelli che non se ne vanno malgrado le loro infedeltà e quelli che abbandonano come conseguenza delle infedeltà proprie e/o altrui.

5.2. *Come aiutare coloro che sono in crisi di fedeltà*

Segnalo, infine, alcuni elementi di carattere generale che ci potrebbero aiutare per andare incontro a coloro che si trovano in difficoltà.

– Conoscere la crisi: la sua natura, i momenti in cui appare e le sue

cause. Bisogna avere delle conoscenze teoriche per avere un elemento diagnostico quando si presenta la crisi in concreto.

– Conoscere chi soffre la crisi: il carattere, la salute mentale, i pregi e i limiti, le circostanze. Capire cioè "il caso".

– Essere convinti che la soluzione delle crisi dipende anche dal soggetto in questione.

È importante perciò accettare l'ansia creatasi, come una situazione benefica di stimolo; convincersi della possibilità di autocontrollo, se lo vogliamo fermamente; attingere a mezzi umani e divini: consiglio, aiuto, incoraggiamento, analisi, preghiere, speranza; convincersi che, come nella salute, la cosa migliore è prevedere e premunire.

In casi speciali, se è necessario, è bene ricorrere allo specialista.

Nel caso specifico dei religiosi elementi di aiuto possono essere i seguenti:

– Vita di pietà. I motivi soprannaturali sono alla base della vita religiosa. Quindi, la crisi di un religioso va capita e risolta partendo da essi. Non deve mancare la fedeltà alla preghiera e la preghiera per la fedeltà.

– Non confondere un religioso in crisi con un "cattivo religioso". Forse il suo comportamento non corrisponde a quello di un buon religioso, ma non si può dimenticare la situazione critica che sta attraversando. Questa dimenticanza può spingere l'interessato verso l'abisso, poiché viene trattato male dagli altri.

– Il luogo privilegiato della perseveranza nella fedeltà è la comunità: sia come ambiente e fattore importante nel tempo della formazione iniziale, sia come luogo di attuazione, di alimento, di sviluppo, aggiornamento, sostegno, difesa. Quanti se ne sono andati perché è mancato l'aiuto comunitario! Se una comunità credibile è la condizione perché un giovane decida la sua entrata in un Istituto religioso, una comunità "fedele" è la condizione della perseveranza dinamica. Una comunità di vita spirituale, di comunione di fede, preghiera, amore; una comunità fraterna in cui si vivano facili e validi rapporti tra confratelli, tra superiori e sudditi, ospitale e aperta verso l'esterno; una comunità dedita a servizi ministeriali apostolici conformi allo spirito religioso dell'Istituto: una tale vita di comunità libera e matura.

– Non credere che tutto si sistema abbandonando la vita religiosa. In essa ci sono dei mezzi speciali che altre forme di vita non posseggono. Soltanto in caso di errore nella scelta si può pensare al cambiamento come soluzione. In genere l'ex-religioso riproduce gli stessi problemi e le medesime crisi nel nuovo stato di vita. Chi supera la crisi acquista un

bene nuovo, entra in una nuova tappa della vita; raggiunge un nuovo significato del valore della vita; diventa una persona rasserenata dopo la tempesta, più matura e capace di dare e comunicare ad altri sicurezza.

– Un modo ottimo per prevenire e superare le crisi nell'impegno religioso è lo sforzo che si sta facendo in questi anni per una formazione umana, culturale e soprattutto spirituale permanente, di cui si è fatto eco il Codice di diritto canonico (cc. 659-661), facendone una grave responsabilità dei superiori; essi debbono procurare tempo e mezzi ai loro sudditi, a questo riguardo. Così come anche l'ascolto e la lettura dell'esperienza e testimonianza di religiosi di oggi: individui come gli altri, magari con vite difficili dietro, ma soddisfatti e pieni di speranza nel futuro. Si tratta, infine, di approfondire sempre più e sempre meglio i valori e i motivi della scelta religiosa a livello culturale, umano e spirituale.

L'EVOLUZIONE DELLA VITA RELIGIOSA IN EUROPA
Bilancio di un cammino

Enrica ROSANNA

Il titolo di questo contributo potrebbe sembrare un po' presuntuoso perché sono molti gli elementi che concorrono a delineare il cammino che la vita religiosa ha percorso e sta percorrendo in Europa ed è impossibile raccogliere in sintesi tutti i punti-nodali di tale percorso per fare un bilancio oggettivo. Il cammino non è infatti né rettilineo né uniforme né semplice né lineare e gli elementi in gioco sono complessi. Questo premesso, mi pare però che il Sinodo sulla vita consacrata, tenutosi a Roma nel mese di ottobre del 1994, abbia offerto numerosi stimoli per leggere anche la situazione della vita religiosa in Europa e per coglierne i «segni» di vitalità e di crisi.

A partire da questi stimoli – che verrò man mano precisando – intendo svolgere il tema tenendo presenti due criteri:

– individuare alcuni nodi-portanti del cammino che la vita religiosa apostolica in Europa ha percorso e sta percorrendo per approfondire la «verità di se stessa» nel contesto socio-culturale contemporaneo;

– mettere in evidenza – di questi nodi-portanti – quegli aspetti che sfidano la vita religiosa ad «alzarsi in piedi e a confrontarsi con la propria statura» per inserirsi pienamente e responsabilmente nel cammino della Nuova Evangelizzazione.

Preciso infine che il mio àmbito di studio e di ricerca è quello sociologico e pertanto non affronto i problemi sotto l'angolatura teologica. Inoltre, nell'individuare i nodi-portanti tengo conto della mia esperienza di 30 anni di vita religiosa in una realtà internazionale e delle pubblicazioni che hanno preceduto, accompagnato e seguito il Sinodo sulla vita consacrata. Non riporto statistiche sulla vita religiosa in Europa, anche se ne ho esaminate diverse; tengo però presente che "die-

tro" ogni dato c'è una storia, un progetto, un carisma che contribuisce a configurare il volto della vita religiosa. Sempre per quanto riguarda le statistiche, non posso non tener conto che la vita religiosa femminile è quantitativamente più numerosa di quella maschile e per questo – e non solo – può essere considerata paradigmatica per illustrare l'evoluzione di tutta la vita religiosa.

1. La grazia di vivere in un tempo "difficile"

L'orizzonte dentro cui leggere il cammino della vita religiosa dev'essere ampio: ci sono infatti punti di arrivo e problemi che ci coinvolgono tutti.

In Europa – e non solo – stiamo assistendo alla crisi della modernità, cioè al fallimento della speranza che l'umanità aveva di liberarsi con le proprie mani ignorando o negando Dio; al fallimento del tentativo di sostituire la spiritualità dell'uomo con le ideologie; al fallimento di un umanesimo caratterizzato dalla lacerazione "dentro" la persona e "dentro" la cultura. Un fallimento che ha portato a una società con eccedenza di opportunità nell'avere («poiché ho tutto e non mi manca nulla mi uccido», ha lasciato scritto un giovane suicida) e in cui l'«essere» è stato soffocato dal ben-essere; una società che ha prodotto risultati stupendi (il dominio dello spazio, il progresso della medicina...), ma ha causato squilibri disumanizzanti, mettendo tra parentesi la dignità della persona.

Emergono così tensioni dialettiche tra la coscienza della centralità della persona umana vista nella sua soggettività, cioè nella capacità di porsi come «io» responsabile, portatrice di valori inviolabili, soggetto di diritti e di doveri, e i vari tentativi di ridurne le aspirazioni più profonde. Ne è derivato allora che le grandi scoperte della tecnica sono state spesso strumenti di morte anziché di vita: la guerra nella ex-Jugoslavia e l'impotenza dell'ONU e delle Conferenze internazionali al riguardo ne sono un segno inequivocabile.

Eppure questa crisi è anche un'*opportunità unica* per esprimere il Vangelo, poiché può far maturare nella consapevolezza della relatività e provvisorietà dei beni penultimi e alimentare il bisogno di spiritualità. La *domanda di spiritualità* diventa così la sfida e il segno del nostro tempo. Per questo possiamo dire che siamo alla vigilia di una grande epoca di evangelizzazione perché la storia, con le sue conquiste e i suoi fallimenti, sta conducendo l'umanità alla riscoperta di Dio. *Il pro-*

gramma pastorale della Nuova Evangelizzazione diventa così il canale che la Chiesa propone per orientare questo trapasso culturale e per questo – a mio avviso – *dev'essere assunto come criterio guida del ripensamento della vita religiosa*.

Al riguardo, l'*Instrumentum Laboris* del Sinodo, facendo riferimento alla vita consacrata, afferma: «La vita consacrata nelle nazioni d'Europa è chiamata a rispondere alle questioni poste dalla nuova cultura, a essere attiva nel rifare il tessuto cristiano della società, con una presenza coraggiosa e una fiducia nelle risorse spirituali dei propri carismi, che si tramuti in saggezza e operosità, per rendere più incisiva e qualificata la testimonianza spirituale e apostolica là dove diminuiscono le persone e le opere» (*IL* 28).

Il cammino finora percorso dalla vita religiosa in questa direzione non è stato esente da difficoltà di intimismo (la fuga dalla storia), di integrismo (la tentazione di clericalizzare il servizio alla persona), di riduzione del messaggio cristiano a un umanesimo esclusivamente secolare, difficoltà che appellano a una nuova evangelizzazione "dentro" la stessa vita religiosa, a un "ritornare alla verità di se stessa". Ed è il ritorno a questa verità che ha illuminato e orientato il cammino percorso per rinvigorire "evangelicamente" il vissuto della vita religiosa; per irrobustire la fedeltà al carisma dei Fondatori; per coltivare una rinnovata coscienza ecclesiale; per incrociare le reali e autentiche esigenze dell'umanità promuovendo le istanze che salgono dalla cultura della vita, della solidarietà, della riconciliazione, della pace, della giustizia; per rinnovare la qualità evangelica, ecclesiale, carismatica del servizio.

Il cammino però – come ben documentano alcune indagini e come ciascuno di noi può constatare – non può dirsi compiuto e non è possibile che lo sia; non lo sarà mai. Questa incompiutezza – come scrive p. Luigi Guccini alla luce dei risultati di un'indagine realizzata dall'USG[1] – ha nomi diversi: smarrimento e crisi di identità, calo del senso di appartenenza e dell'entusiasmo, autoemarginazione e fuga in appartenenze extracomunitarie, e il tutto sullo sfondo dell'invecchiamento dei religiosi/se, della denatalità, del declino quantitativo e qualitativo dell'educazione dei giovani alla fede, della perdita di visibilità, di significatività e di attrattiva della vita religiosa. Non solo, ma sullo sfondo di una paura o di un'incapacità a equilibrare i passi del proprio cammino recuperando la fecondità della tradizione, valorizzando le ricchezze del contesto, impegnando tutte le proprie risorse.

[1] GUCCINI Luigi, *Stanchi di aspettare*, in *Testimoni* (1993) n. 9, 21-22.

Sempre riferendosi all'indagine realizzata dall'USG nel 1993, p. Guccini – parlando all'assemblea dell'USMI – tocca il cuore del problema della "sfida della spiritualità", la sfida più profonda di questo nostro tempo "difficile", e dopo aver stimolato i religiosi/se non solo a leggere il Vangelo, ma a viverlo, invita «... a un onesto esame di coscienza che converta ciascuno a scegliere di essere semplicemente cristiano secondo tutta la forza e la portata di questo termine».[2] E continua: «La forza della vita religiosa è il radicalismo evangelico; la sua debolezza è la mancanza di profezia...».[3] Propone poi quella che, a suo avviso, è una delle strade da percorrere perché la vita religiosa viva più pienamente la propria verità: «Se per spiritualità di un Istituto si deve intendere qualcosa che coinvolge tutta l'esistenza – personale, comunitaria, di apostolato – e la trasforma, se la spiritualità riguarda la concezione che si ha della vita e insieme le scelte apostoliche, allora è urgente "riacculturare" questa spiritualità, perché essa è autentica quando è profetica, quando cioè porta a rileggere il proprio patrimonio spirituale per viverlo in modo più autentico e a recuperarlo come proposta valida anche per altri».[4]

2. Il dono e il compito di "essere se stessa"

Lo sviluppo della vita religiosa è strettamente legato, come ho già sottolineato, all'identità, a una vita religiosa che ha il coraggio di essere alternativa e scomoda per i suoi membri, innanzitutto, e poi per tutti gli altri. Per questo molti sforzi sono stati fatti per arrivare alla verità di questa "identità" della quale sono stati messi in evidenza soprattutto tre connotati.

La vita religiosa è *memoria* del Signore, ma *memoria di un Presente*, di fronte al quale si è continuamente provocati a cambiare, a penetrare, a convertirsi, ed è *memoria* per gli altri, memoria offerta alla gente, a tutti, che si fa luogo di servizio e di profezia per la gente. Ed è «dentro questa memoria» che si è scavato per individuare il "proprium" della vita religiosa tra le diverse vocazioni all'interno della Chiesa, e il tipo di relazioni che deve essere coltivato tra queste vocazioni, per garantire rapporti autentici di reciprocità in cui ogni vocazione è allo

[2] *Ivi* 23.
[3] *L.cit.*
[4] *Ivi* 24.

stesso tempo «maggiore» e «minore» nel senso francescano di questi termini. Si è inoltre scavato, valorizzando quanto al riguardo è stato elaborato e sperimentato nel cammino postconciliare per tradurlo in progetti credibili e significativi.

Questo scavare per riappropriarsi della memoria ha portato allora anche a leggere coraggiosamente la realtà dei voti religiosi «dentro» il contesto di una società radicalmente cambiata rispetto al passato, per trovare strade "percorribili" e proporre modelli "credibili" ai giovani di oggi. Si sono così condivisi punti di vista innovativi riguardo ai voti, che hanno arricchito e approfondito la "verità profonda" del loro essere e del loro senso per la vita religiosa e per il mondo.

"Dentro" il contesto perciò, e a partire da esso, la riflessione e l'esperienza della vita religiosa hanno arricchito la teologia dei voti che vengono così interpretati come «segnaletiche verso il trascendente, quindi come testimonianza di un'antropologia che oltrepassa l'immanentismo per annunciare che la persona umana ha la sua sorgente, la via e la mèta in Gesù Cristo e quindi in Dio».[5]

Nell'attuale contesto di scristianizzazione i religiosi e le religiose si sono pertanto orientati a testimoniare il valore antropologico dei consigli evangelici, aiutando il cammino dei fedeli verso un umanesimo vero. Essi, infatti, esprimono con la propria vita «[...] la possibilità di portare a pienezza i valori umani dell'affettività, della libertà e dell'utilizzo dei beni del mondo».[6] Non solo, ma in questa società che diventa sempre più complessa, anche la vita religiosa ha trovato strade per gestire la complessità (ridimensionamento, progettazioni e programmazioni, conferenze di religiosi/se, corsi, ecc.). Da ciò consegue che le condizioni del post-moderno non sono più viste come impedimenti da cui i religiosi debbano liberarsi, ma come sfide a cui rispondere, come opportunità da valorizzare. Ed è in questa linea che nascono allora e si sviluppano i binomi che rapportano la sfida della responsabilità all'obbedienza; quella della solidarietà alla castità e quella della promozione umana alla povertà.[7]

Riguardo all'*obbedienza* si sono sottolineati gli aspetti della solidarietà cosmica, della corresponsabilità, del protagonismo. Si è poi con-

[5] FARINA Marcella, *Comunità nuove per una nuova evangelizzazione*, in *Consacrazione e servizio* 41(1992) 7-8, 76-77.

[6] CEI, *Atti della XXXVIII Assemblea generale*, Collevalenza 25-28 ottobre 1993, 256.

[7] Cf *ivi* 239-240.

siderata l'obbedienza come aspetto dell'appartenenza al proprio Istituto e quindi come disponibilità a svolgere le attività che questo è chiamato a compiere nella linea del carisma, mentre in chiave ecologica si è considerata l'obbedienza come scuola di vita comune. Si è valorizzato inoltre il discernimento comunitario in ordine alla missione e si è riflettuto sull'obbedienza come nuova modalità di essere nella Chiesa e di rapportarsi con le diverse vocazioni.

Della *verginità* si è messo in evidenza che è un modo alternativo di vivere la sessualità e una disponibilità piena all'accoglienza di ogni uomo come fratello e di ogni donna come sorella, senza ricerca di possesso o di interesse personale. Si è anche sottolineato come la verginità impegni ogni religioso/a a far nascere nell'umanità relazioni di una nuova qualità. In chiave ecologica la verginità è stata considerata come una testimonianza dell'istanza di "ecologia interiore" di cui ha sete il nostro mondo a tutti i livelli, compreso quello della natura.

La verginità va infine acquistando un significato pregnante e attuale in rapporto alla comunità che «accoglie» ed esce da se stessa verso i «luoghi di frontiera» e anche in rapporto alla "questione femminile". Alcune correnti femministe vedono infatti nella verginità consacrata una forma di emancipazione della donna, in quanto essa la libera dal potere patriarcale e maritale, rendendole possibile l'esplicitazione dei propri talenti. È inoltre considerata come simbolo della trasparenza della mente e come una «forma di maternità, una maternità spirituale, pertanto condivisibile anche dagli uomini».[8] A quest'ultimo riguardo vanno sottolineati i progetti per rapportare la «verginità» al culto profetico per la vita. Onorare, venerare, proteggere la vita umana e la vita della natura è un impegno prioritario e una responsabilità esemplare di chi ha fatto una scelta di vita verginale.

Della *povertà*, concepita innanzitutto come «luogo di maturazione nell'agape, e quindi come conformazione a Gesù che si è fatto povero per arricchirci della sua povertà, della sua capacità di donarsi per amore»,[9] si è da più parti messo in evidenza che è una via per costruire una nuova civiltà, nel senso che il «vivere del necessario» è un gesto di solidarietà verso chi è nella miseria e nel bisogno. Questa solidarietà si esprime anche nella condivisione di tutto ciò che si possiede – non solo

[8] FARINA Marcella, *Verso il Sinodo: connotazioni al femminile sui consigli evangelici*, in AA.VV., *Profezia e missione della vita consacrata*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1994, 10.

[9] *Ivi* 7-8.

dei beni economici, ma di quelli spirituali – e nell'impegno concorde e coraggioso per la giustizia. "Imparare dai poveri" è un programma che diversi Istituti hanno inserito nei propri progetti di rinnovamento e di ridimensionamento delle opere e attività. L'impegno degli Istituti religiosi per l'educazione integrale e la promozione umana e sociale dei giovani è sempre più considerato un contributo insostituibile per vincere la povertà, per essere dalla parte dei più poveri e per contribuire a creare una società diversa.

In chiave ecologica si è da più parti sottolineato che la scelta di una povertà autentica comporta un retto uso e una stima profonda delle realtà umane per evitare lo spreco delle cose, della natura, dei pensieri, del linguaggio, dell'amore.

Concludendo. Il cammino della vita religiosa verso la verità di se stessa ha portato un impegno non indifferente nella linea della formazione, ritenuta – e giustamente – la chiave interpretativa del rinnovamento. È questo un impegno non facile e per nulla scontato, come si è anche messo in evidenza al Sinodo, poiché il nuovo contesto ecclesiale e sociale in cui viviamo ha reso obsoleti i modelli formativi precedenti.

In questo àmbito le riflessioni sono state e sono molteplici, sia a livello di approfondimento contenutistico, sia a livello di sperimentazione, anche se molto si deve ancora riflettere al riguardo. Particolarmente significative sono state le riflessioni sulla formazione in ordine alla sequela radicale di Cristo per un servizio all'umanità di oggi e quelle relative alla formazione integrale, secondo il carisma del proprio Istituto, nella convinzione – come ha ribadito il Sinodo – che la formazione al discernimento dei segni dei tempi e alla docilità allo Spirito Santo è decisiva.

Diversi sforzi sono stati fatti per istituzionalizzare percorsi formativi, per avviare o sostenere esperienze intercongregazionali di formazione, per preparare i formatori, per raccordare formazione iniziale e permanente, per realizzare una formazione inculturata, per sostenere la promozione vocazionale. E il merito di tutto questo va certamente anche agli Organismi di partecipazione intercongregazionali che hanno promosso, sostenuto, incoraggiato iniziative e progetti.

Alcuni campi di studio e di esperienza restano tuttavia ancora aperti e necessitano di essere affrontati al più presto. Ne sottolineo alcuni:

– l'impostazione di un cammino formativo che tenga conto che la vocazione è simultaneamente un dono di Dio e un progetto, un talento ricevuto da trafficare;

– il discernimento sui contenuti e sulle modalità della formazione

continua, intesa come formazione generale (formazione che porti a una maturità spirituale e culturale, ma soprattutto umana, che consenta di interiorizzare i valori e dia la capacità di giudicare i valori e i disvalori della cultura contemporanea) e specifica (formazione a vivere tutte le esigenze del carisma del proprio Istituto nell'oggi, ritrovando l'audacia dei Fondatori);

– la formazione ad essere contemporaneamente uomini o donne di Dio pienamente consacrati alla missione e cittadini del nostro tempo, della propria Patria, pienamente coinvolti nei problemi, nei drammi, nelle speranze del mondo a cui si porta Cristo;

– una formazione permanente che promuova e assicuri una sintesi equilibrata tra spiritualità e professionalità;

– una promozione vocazionale alla vita religiosa inserita nella promozione vocazionale *tout court* e che miri alla qualità più che alla quantità;

– una formazione che si realizzi nelle comunità concrete, a contatto con il vissuto quotidiano e che sia un'autentica esperienza carismatica nella Chiesa locale.

Molto si è insistito in questi anni sulla formazione delle religiose, e ce n'era bisogno, a mio avviso; però, bisognerebbe cominciare ad insistere anche sul ruolo che le religiose hanno nella formazione dei religiosi, oltre che sull'importante processo di autoformazione, per tutti – religiose e religiosi – senza il quale a nulla varrebbero tutti i progetti.

3. La provocazione della «questione femminile»

Il nostro tempo difficile e stupendo esige innanzitutto che la vita religiosa sia fedele alla vocazione che ha ricevuto da Dio. È questo il primo e fondamentale apporto all'edificazione della Chiesa, ed è questo *in nuce* il messaggio del Sinodo al riguardo, nonostante la pluralità di significati di "ecclesialità" avvertiti nei lavori sinodali.

In questa linea la vita religiosa ha camminato, non ci sono dubbi; anzi si può documentare al riguardo una conversione sia da parte della Chiesa locale (Vescovi e clero) a favore di un rispetto e di una valorizzazione delle vocazioni particolari, sia da parte della vita religiosa per «specializzarsi» nel servizio da rendere come Chiesa e in nome della Chiesa per aiutarla a far fronte alle sue irrinunciabili responsabilità. Anche a questo proposito, ovviamente, il cammino non è terminato e al Sinodo è emersa l'esigenza di «una crescita corale nel *sensus ecclesiae*,

una crescita da parte di tutti [...] che esige una mutua conversione, nel rispetto dei diversi carismi, in un atteggiamento che esclude sia la contestazione sia la passività, che include piuttosto tanto l'assunzione delle proprie responsabilità, quanto l'obbedienza alle legittime autorità».[10]

Molteplici sono gli indicatori di questo cammino nella linea dell'"essere" e del "fare"; uno però – tra gli altri – mi sembra "esemplare", perché segno della "qualità di profezia" di cui oggi la Chiesa sente il bisogno per vivere quel mistero di comunione che è la prima testimonianza missionaria esigita dal nostro mondo. Si tratta della valorizzazione della missione e del ruolo della donna e delle ripercussioni che tale valorizzazione ha avuto specificamente sulla vita religiosa femminile.

È indubbio che in questi anni è maturata nel mondo, e anche in Europa, un'autocoscienza femminile – a volte ribelle, altre volte più equilibrata – che ha inciso sulla vita religiosa femminile (ma non solo), anche se onestamente si deve dire che molte religiose l'hanno tenuta a distanza preferendo la sicurezza dei sentieri già tracciati.

Alcune istanze di questa autocoscienza sono state oggetto di dibattito e di confronto nella Chiesa, anche sotto la spinta di un cammino di maturazione nell'ecclesiologia di comunione e hanno prodotto cambiamenti significativi nella misura in cui sono stati considerati un'opportunità piuttosto che una sfida, uno dei segni dei tempi da non lasciar cadere invano.

Raccolgo tra queste istanze quelle che mi sembra siano state più feconde per il cammino della vita religiosa femminile e di conseguenza hanno offerto nuove opportunità all'evangelizzazione.

Innanzitutto la capacità di autoanalisi delle donne per cercare la verità di se stesse, di autocomprendersi, di mettersi in questione e di far interrogare il mondo maschile con la proposta di nuovi modelli di complementarità e reciprocità.

Inoltre, il tentativo di entrare nel dialogo culturale contemporaneo coniugando razionalità e sentimento, strumentalità ed espressività, riscoprendo l'arte del "prendersi cura" come un modo per costruire la storia, coinvolgendosi in prima persona in ogni campo disponibile. La novità di questo entrare nel dialogo culturale, che suppone un'acquisizione di visibilità sociale da parte delle donne, è che tale visibilità non è stata parallela alla restrizione dello spazio maschile. In realtà –

[10] CABRA Piergiordano, *Il rinnovamento al Sinodo*, in *Informationes SCRIS* 21 (1995) 1, 151.

come sostiene opportunamente M. Farina – vi sono stati e vi sono innumerevoli spazi creati sia per le donne sia per gli uomini: gli «spazi non geografici, ossia le modalità di porsi sia al maschile sia al femminile come custodi del creato, come gestori responsabili della vita sul pianeta, come genitori delle generazioni umane, come testimoni operosi delle nuove vie dell'evangelizzazione e nei nuovi areopaghi».[11] Purtroppo troppe volte questi spazi sono stati sciupati quando alle donne è stata preclusa la responsabilità nel pubblico e agli uomini l'accesso al sentimento e alla tenerezza. Molti esempi nella storia della donna dicono questo cammino (Caterina da Siena che si prende cura del Papa; Simone Weil che si prende cura della verità; M. Teresa di Calcutta che si prende cura dei poveri; Madame Curie che si prende cura della scienza...).

Altre tappe significative di questo cammino sono state la scoperta del valore esemplare, permanente della maternità – condivisibile da ogni persona umana, uomo o donna; l'impegno nel politico e nel sociale con proposte che le donne mediano dalla loro esperienza storica nell'àmbito microsociale e familiare e che mette in crisi il sistema e la rigidità delle strutture; l'appello all'educazione come via privilegiata per la costruzione di una società di pace e come momento forte dell'evangelizzazione.

In questo cammino, come si sono inseriti gli Istituti religiosi femminili, quali profezie vanno annunciando per la società e la Chiesa e in particolare per le altre donne?

Le istanze femminili vengono innanzitutto tenute presenti – come si è già accennato – per ricomprendere la consacrazione, i consigli evangelici, la vita comunitaria e la missione. Le religiose cercano cioè strade per approfondire e riesprimere al femminile il proprio essere e operare e avanzano richieste perché sia maggiormente affrontato a livello ecclesiale il problema della reciprocità, dello scambio dei doni, che comporta la presenza delle religiose anche negli organismi e ai livelli di progettazione, di confronto, di decisione.

Un grande sforzo si è fatto per la formazione delle religiose a tutti i livelli e la maggiore preparazione culturale delle medesime è stata una via peculiare per il dialogo con le altre donne e l'appropriazione dei punti di vista del femminismo.

Si sono anche aperte nuove opportunità di presenza delle donne ne-

[11] FARINA Marcella, *Missione irradiazione dell'agape*, in *Testimoni* (15 luglio 1993) n. 13, 6.

gli organismi di consultazione, di decisione e azione pastorale, ma anche a livello di accompagnamento nella direzione spirituale, nella guida di esercizi spirituali, nella partecipazione alla formazione di sacerdoti e laici. Il maggior numero di religiose che studiano (anche scienze "sacre") ha reso possibile la traduzione della verità della fede in un linguaggio "diverso", ed è questo un modo fecondo di inculturare il messaggio evangelico.

Nuovi spazi e responsabilità attendono le donne religiose, nuovi profili vocazionali e pastorali si aprono per loro: possono essere raggiunti solo con l'interscambio dei doni, con l'impegno di tutti, nella consapevolezza che la questione femminile è di tutti e che per alcuni aspetti è esemplare in ordine a una nuova qualità di evangelizzazione e di promozione umana.

4. Le "opportunità" da non sprecare

Ci sono alcuni aspetti da sottolineare che indicano chiaramente cammini percorsi dalla vita religiosa e che a mio avviso costituiscono delle opportunità da non sprecare, perché tale cammino prosegua nella direzione di una miglior qualità di vita. Mi riferisco innanzitutto alla vita comunitaria.

Della vita comunitaria si è molto parlato, discusso, scritto, programmato. C'è stato anche un documento della S. Sede (*La vita fraterna in comunità*) che ha trattato autorevolmente e opportunamente il tema.

La vita comunitaria è una sfida quotidiana, una scuola di reciprocità che richiede lo sforzo comune di ciascuno. Di fatto, in questi anni sono maturate comunità che stanno percorrendo cammini di sequela semplici e significativi: parlano con l'eloquenza dei fatti, l'umiltà del vivere, la serietà delle proposte, il coraggio della verifica (cf intervento di S. Bisignano alla CEI). Si è passati da comunità di tipo monastico a comunità di tipo apostolico, secondo uno stile di vita più adulto che favorisce la reciprocità, la comunione e ci si è lasciati provocare dalla sfida dell'unità nella diversità (ruoli, età, compiti, appartenenze, ecc.).

Questi cammini sono stati favoriti – tra l'altro – dal *ripensamento delle strutture* in funzione dello svolgimento della missione e delle relazioni comunitarie (aspetto strutturale ed espressivo), *dall'aggiornamento e dalla valorizzazione dei canali di comunicazione e di informazione* all'interno della comunità (i canali di comunicazione vanno ri-

creati continuamente in rapporto alle esigenze dei membri e alle finalità della comunità e tenendo conto che la posizione dei soggetti nella rete di comunicazione influisce sul compito e sul morale). Una struttura opportuna e flessibile e una buona rete di comunicazione comunitaria favoriscono la circolazione dei valori, la loro esperienza comune e ripetitiva, la loro interiorizzazione. La circolazione dei valori propri del carisma crea coesione tra i membri, rafforza la loro identità, favorisce l'appartenenza.

Uno sforzo non indifferente è stato fatto per promuovere la vita teologale della comunità, scoprire nuove forme di vita comunitaria e appoggiare la creazione di nuove comunità più aderenti alla sensibilità e ai bisogni del mondo d'oggi, definire con precisione la missione comunitaria, ammettere la partecipazione della base nelle decisioni, qualificare il ruolo del superiore/ra. Si sono inoltre stilati progetti e programmazioni comunitarie.

Un importante cammino realizzato è quello del discernimento comunitario: avere il coraggio del discernimento vuol dire dare tempo per un saldo ritmo di preghiera personale nella quale si contemplano gli eventi politici, economici e sociali alla luce della Parola; significa trovare spazio per un regolare studio personale; essere disponibili a condividere reciprocamente le esperienze di fede, migliorando la qualità dei rapporti; radunarsi regolarmente per i consigli delle comunità, usando il metodo delle piccole comunità cristiane per cercare la volontà di Dio.

C'è però ancora tanto cammino da fare per una *maturazione teologale* (la fraternità/sororità è un dono e una vocazione evangelizzante di cui la Chiesa non si può privare), per una *maturazione mistico-ascetica* (si deve percorrere un serio cammino spirituale), per una *maturazione culturale* (si debbono usare i mezzi delle scienze umane per favorire la comunicazione), per una *maturazione operativa* (occorre intraprendere le vie per una più intensa collaborazione all'interno della comunità, con i laici, ecc.).

Un'incidenza non indifferente sulla vita comunitaria rinnovata viene esercitata dall'*autorità religiosa*.

Do per scontati i problemi riguardanti il rapporto tra socio-cultura contemporanea e crisi dell'autorità in generale, per fermare brevemente l'attenzione sulle problematiche che hanno particolarmente interessato il servizio dell'autorità religiosa in quest'ultimi anni. Esse riguardano:

– la distinzione e il rapporto tra autorità personale (fondatore o fondatrice) e autorità di ufficio (superiore generale, provinciale, locale),

che hanno inciso sull'autorità sia negli Istituti di fondazione preconciliare sia in quelli allo "stato nascente" (struttura comunitaria, osservanza del voto di obbedienza, formazione dei nuovi membri);

– l'approfondimento dei rapporti tra la responsabilità di "governo" e di "animazione", tra l'autorità del superiore e quella del consiglio, tra il compito strumentale del superiore (orientare i membri della comunità all'adempimento della missione) e quello "espressivo" (coordinare le relazioni tra i membri), che hanno inciso sulla comunità come tale e su ciascun membro;

– la ricerca di equilibrio tra governo e animazione: al riguardo, si è sentita l'esigenza non solo di chiarificare i termini e di precisare gli àmbiti dell'autorità, ma anche di riaffermare che chi è preposto alla guida della comunità deve saper equilibrare animazione e governo, cioè orientare verso la realizzazione della missione, ma anche discernere, programmare, coordinare, decidere, valutare, curare i rapporti interpersonali e l'armonia del tutto;

– la ricerca di uno stile di esercizio dell'autorità in rispondenza alle esigenze del carisma proprio di un Istituto e a quelle del contesto socioculturale in cui l'Istituto si colloca, con le conseguenti implicanze relative allo stile democratico, permissivo, autoritario di esercizio della medesima;

– le problematiche e le sperimentazioni relative alla conduzione delle riunioni comunitarie e le conseguenti implicanze sul rapporto carità/dinamica di gruppo; libertà/manipolazione; strutturazione/informalità degli incontri e tante altre;

– il rapporto autorità/obbedienza, nel duplice aspetto di obbedienza alle norme e alle persone, con le rispettive implicanze (problemi relativi a una possibile tipologia di obbedienza all'autorità: l'obbedienza spirituale, cioè di coloro che hanno interiorizzato motivazioni profonde e autentiche; l'obbedienza gregaria, di coloro che, identificandosi con l'autorità, sono incapaci di sottrarsi al suo fascino; l'obbedienza interessata, propria di coloro che sono legati ai vantaggi che derivano dall'obbedire; l'obbedienza paurosa, propria di chi obbedisce solo perché teme le conseguenze negative della disobbedienza).

Concludendo su questo punto vorrei sottolineare che non esiste un unico modello di comunità funzionale rispetto all'apostolato e strumentale rispetto alla santificazione personale. Va ricercata sempre più una comunità che sia realtà significativa in se stessa: soggetto a pieno titolo. Diversi segnali indicano che ciò si realizza vincendo la scommessa della reciprocità. La *diakonia* (il servizio gratuito) si fonda sulla *koino-*

nia (la reciprocità comunitaria). Le nuove esperienze di solidarietà, di diaconia tra i poveri, esigono nuovi modelli di comunità e di esercizio dell'autorità.

Oltre alla vita comunitaria, altri cammini sono stati percorsi e vanno, a mio avviso, incrementati: sono occasioni uniche che il Signore ci manda in questo tempo difficile e prezioso perché la vita religiosa compia un autentico rinnovamento missionario. Li accenno brevemente.

La comunione con i laici nella condivisione dello Spirito e della missione dei Fondatori e delle Fondatrici. Si sono aperte vie significative per un diverso rapportarsi tra religiosi/se e laici/che nelle due direzioni. I religiosi/se condividono sempre più con il laicato il carisma e la missione dei propri Istituti (famiglie religiose e collaborazioni a vari livelli) e questa condivisione mette in questione lo stile di vita delle comunità e rimanda alle radici della consacrazione religiosa (ripensamento dell'identità, delle opere, della gestione, della collaborazione e corresponsabilità).

I laici e le laiche, a loro volta, si sentono sempre più chiamati a fare della propria attività laicale non un semplice lavoro, ma una missione, grazie all'inserimento in una storia spirituale di salvezza, senza rinnegare la propria indole secolare.

Da qui l'impegno inderogabile della formazione di un laicato adulto (e contemporaneamente di religiosi/se maturi) che collabori in prima linea all'inculturazione del carisma e alla riqualificazione della missione.

Ci si augura un cammino ulteriore perché il carisma non sia una "proprietà privata", ma una prospettiva profetica di servizio che valorizzi il rapporto interpersonale e istituzionale con il laicato, un rapporto che va approfondito, curato, accompagnato in vista di un vicendevole arricchimento.

Altri cammini riguardano: l'*opzione preferenziale per i poveri*, che parte – a mio avviso – da una riqualificazione carismatica del servizio peculiare della vita religiosa, nella consapevolezza che il Signore non chiede di sotterrare o rifiutare i propri talenti (i doni carismatici), anzi condanna quelli che li nascondono, ma è pure duro nel suo giudizio con coloro che costruiscono granai sempre più ampi, con quelli che non vedono il ferito sul ciglio della strada. Questa opzione ha richiesto prossimità e condivisione, ma anche impegno per cambiare mentalità e strutture, per allargare la propria missione a cogliere il grido della creazione impoverita dalla stoltezza dell'uomo (pace, giustizia, salvaguar-

dia del creato).

Ha portato inoltre a testimoniare nella concretezza della vita che consacrazione religiosa e opzione per i poveri vanno insieme, poiché è impossibile seguire Cristo senza prolungare il suo amore per i poveri. Non basta la povertà del non avere; occorre la capacità di condividere e di lottare instancabilmente per la giustizia. Per questo, nella testimonianza collettiva di povertà hanno la loro ragion d'essere l'inserimento, i servizi di promozione e di educazione e l'annuncio esplicito del Vangelo dell'amore.

Per l'Europa, dentro le nuove frontiere di povertà, va tenuto presente tutto il problema dei Paesi dell'Est. Il comunismo ha provocato una grande devastazione spirituale e morale; i religiosi/se hanno conosciuto un'esperienza di persecuzione, di eroismo, di martirio. È giunto il momento di ricominciare con l'aiuto di tutti. Mancano i formatori, si sente la necessità di approfondire la teologia del Vaticano II, in particolare la sua ecclesiologia di comunione, di dare alla vita religiosa solidi fondamenti in campo teologico e biblico. Bisogna ricostruire una vera vita di comunità.

L'occidente dell'Europa non può disattendere questo appello. Non si tratta di ricostruire, utilizzando la tecnica dei prefabbricati, ma di ricominciare a seminare, valorizzando i tempi del seme gettato nella terra buona..., e fidandosi di Dio che fa "sorgere il suo sole" su tutti.

Un accenno va fatto anche al cammino percorso sulle frontiere dell'*inculturazione*, nel duplice aspetto di trasmissione dei valori della vita religiosa alle culture e di accoglienza e incorporazione dei valori culturali nella vita religiosa. A questo cammino – direi ancora molto aperto – hanno contribuito da una parte la svolta antropologica e la nuova concezione delle culture e dall'altra la riconsiderazione che la Chiesa ha fatto di sé e della sua posizione di fronte al mondo. C'è però ancora da "riflettere", e soprattutto da "vivere", perché davvero si possa giungere a una vera inculturazione della vita religiosa. Infatti, l'inculturazione, prima di assumere forme esterne, si radica nell'intelligenza e nel cuore, luoghi dove i valori autentici di una qualsiasi cultura debbono essere accolti nella luce della fede. Come ha affermato il Sinodo, una vita religiosa autentica è in se stessa evangelizzazione della cultura.

Nella nostra società dobbiamo interrogarci su come evangelizzare le culture e le subculture in continuo cambiamento (non c'è un'unica Europa). Per fare vera inculturazione è indispensabile conoscere, stimare, assumere gli usi, i costumi, le tradizioni, i valori autentici della cultura

per impregnarli della forza del Vangelo. Da qui l'importanza della formazione e di una formazione inculturata.

A proposito della formazione, è importante tener presente che è necessario un grande lavoro di formazione delle persone e degli ambienti dove l'inculturazione si deve realizzare, in modo da non perdere né i valori che si offrono, né quelli che si trovano. L'inculturazione non può avvenire se non si è capaci di accogliere il diverso, di confrontarsi, di integrare il pluralismo delle forme per un'unità più profonda nell'essenziale.

L'inculturazione aiuta anche a uscire da un certo «provincialismo» della vita religiosa perché rende più saldi nella propria identità e favorisce così il confronto, il dialogo, l'arricchimento che proviene dall'accoglienza delle espressioni di vita religiosa delle altre culture.

Infine, altri cammini – in gran parte da percorrere – riguardano i *nuovi aeropaghi della missione* (politica, mondo del lavoro, comunicazione, ecologia); l'ecumenismo e il dialogo inter-religioso; la *missio ad gentes*; l'attenzione al mondo giovanile.

5. Conclusione

Non è facile concludere, anche perché non ci sono conclusioni per le stimolazioni offerte; queste sono piuttosto spunti per ulteriori riflessioni e cammini da percorrere.

Due suggerimenti mi sembrano importanti per terminare: l'attenzione alla professionalità e al ridimensionamento.

La *professionalità*. Non possiamo più essere dei «generici» nell'operare. Oggi purtroppo troppe volte lo siamo diventati per un processo di laicizzazione o di clericalizzazione. Laicizzazione: a volte fare apostolato è diventato un puro esercizio di professione sottoposto alle condizioni previste dalla pubblica legge (la specializzazione è un rischio forte). Clericalizzazione: a volte si è stati incapaci o impossibilitati a riqualificare il proprio apostolato nelle opere che richiedono titoli, professionalità, specializzazione e ci si è così impegnati in servizi vari e generici. È una frontiera, questa, su cui dobbiamo impegnarci a fondo.

Il *ridimensionamento*. È indubbio che il futuro della vita religiosa non è solo questione di ridimensionamento. È il modo di essere e di operare come religiosi che va messo in discussione. Eppure anche il ridimensionamento è importante. È perciò necessario, ma occorrono cri-

teri per realizzarlo opportunamente, perché non si resti imprigionati nelle *«emergenze»*, si perda la progettazione in grande e a lungo termine, non ci si riduca a una *politica di conservazione*.

Occorre ridimensionare ridisegnando le presenze e i servizi per passare da una politica di emergenza e conservazione a una politica di programmazione. E qui viene sollevato il problema della mentalità progettuale (che sembra ancora far difetto) per:

– avere il coraggio profetico *di fare scelte* nuove più rispondenti ai bisogni odierni;

– elaborare *criteri-guida* delle scelte operative, che tengano conto del contesto socio-culturale in cui si opera o si intende operare, che comportino un rinvigorire evangelicamente il proprio vissuto, un ritorno fecondo al carisma di fondazione, un riossigenare la comunione ecclesiale, un farsi prossimo dell'uomo contemporaneo, un rinnovamento qualitativo del servizio.

Il cammino fin qui percorso ci mostra la realtà "grande" della vita religiosa, nonostante i problemi e le difficoltà: grande sotto il profilo della sua identità carismatica e del suo servizio nella società e nella Chiesa, grande per la lode che rende a Dio, grande per la passione con cui cammina sulle strade della storia e con cui vuole camminare verso il terzo millennio.

Concludo con alcuni versi di Kierkegaard, che vorrei dedicare a ogni religioso o religiosa che come me vive l'avventura della sequela di Cristo in questo tempo difficile e meraviglioso.

«Se potessi augurare qualcosa
non vorrei né ricchezza né potere
ma la passione del possibile:
vorrei soltanto un occhio
che, eternamente giovane,
brillasse eternamente
dal desiderio di vedere il possibile». (Kierkegaard)

INDICE

Presentazione 5
Sommario 7
Sigle e abbreviazioni 9

DEL CORE Pina, **Introduzione** 11

Parte prima
DISCERNIMENTO
E ACCOMPAGNAMENTO VOCAZIONALE

DE PIERI Severino, **Il discernimento vocazionale. Criteri di idoneità e controindicazioni** 21
1. *Il discernimento vocazionale da parte del soggetto, primo e principale protagonista* 21
2. *Il discernimento da parte della comunità e della Chiesa* 23
3. *Il discernimento delle motivazioni* 23
4. *Criteri di idoneità: disposizioni e attitudini* 25
5. *Controindicazioni e situazioni problematiche* 26
5.1. Salute fisica 27
5.2. Intelligenza, capacità di riflessione e di giudizio 28
5.3. Equilibrio psichico 29
5.4. Maturità affettiva 30
5.5. Relazioni interpersonali e attitudine alla vita comunitaria 33
5.6. Condizioni familiari 34
5.7. Motivazioni autentiche e retta intenzione 34
5.8. Altre "situazioni problematiche" 35
6. *Conclusione* 35

RUIZ-SALVADOR Federico, **L'accompagnamento vocazionale nel processo formativo. Aspetti teologico-spirituali** 37
1. *Teologia spirituale e carisma religioso* 38
1.1. Carisma e spiritualità 38

1.2. La teologia spirituale nei suoi aspetti dinamici 38
2. *Spiritualizzazione integrale* 39
2.1. Spiritualità "ridotta" 39
2.2. Spiritualità integrale 40
2.3. Assimilazione personale 41
3. *Dinamica spirituale e formazione religiosa* 41
3.1. Dinamica permanente 42
3.2. Fasi della crescita 42
3.3. Grave incongruenza 43
4. *Mistagogia* 43
4.1. Finalità 44
4.2. Elementi strutturali 44
5. *Maestro spirituale* 45
5.1. L'immagine del maestro spirituale 45
5.2. Modelli vari 46
6. *La maestra, mediazione del carisma* 47
6.1. Mediazione del carisma ereditato 48
6.2. Mediazione della grazia nuova 48
7. *Sintesi ed integrazione* 49
7.1. Tanti maestri e tante dottrine 49
7.2. Compito della maestra 50
8. *Accompagnamento spirituale* 50
8.1. Modalità di guida e di magistero 50
8.2. Equivoci 51
8.3. Mezzi di comunicazione 51
9. *Gruppo, comunità religiosa, Chiesa* 52
9.1. Realtà gruppo, comunità, "chiesa" 52
9.2. Soggetti attivi di collaborazione 52
9.3. Persone con progetto 52
10. *Formazione nella vita teologale* 53
10.1. L'insistenza del Concilio Vaticano II 53
10.2. Unità di visione e di vita 53
10.3. Forza e fragilità della nostra fede 54
10.4. Iniziazione alla trascendenza 54
11. *Virtù solide e provate* 55
11.1. Sequela di Cristo 56
11.2. Le virtù 56
11.3. Abnegazione 56
11.4. Gioia cristiana 57
12. *Vita spirituale personale* 57
12.1. Apertura 58
12.2. Progetto personale 58
12.3. Sempre in cammino 58

STEVANI Milena, **Il processo di accompagnamento vocazionale. Linee di riflessione dal punto di vista psicologico** 61

1. *Alcune premesse* 62
1.1. Concetto e aspetti dell'accompagnamento vocazionale 62
1.1.1. Concetto di accompagnamento 62
1.1.2. Tipi di accompagnamento 63
1.2. Implicanze dell'accompagnamento vocazionale 64
1.2.1. Attenzione alle giovani nella loro concreta situazione ... 64
1.2.2. Chiarezza sulle finalità verso cui orientare le giovani ... 68
1.2.3. Distinguere tra atteggiamento e comportamento 69
1.2.4. Maturare la capacità di "camminare insieme" con la giovane 71
2. *Linee orientative per accompagnare il processo di maturazione dell'autonomia personale* 74
2.1. Aiutare la giovane a maturare una percezione di sé più serena ed obiettiva 75
2.1.1. Rischio della scissione tra aspetto reale e aspetto ideale .. 75
2.1.2. Elaborazione di un'immagine di sé più realistica 76
2.2. Chiarire ed orientare il processo di maturazione affettiva 78
2.2.1. Integrazione della dimensione affettiva con la dimensione razionale 80
2.2.2. Nuclei fondamentali per l'orientamento delle energie affettive e problematiche specifiche 82
2.3. Aiutare la giovane a percepire e a riorganizzare le proprie motivazioni 85
2.3.1. Avviare il processo di chiarificazione interiore 85
2.3.2. Verso la riorganizzazione dei motivi 87
3. *Linee orientative per lo sviluppo del senso di appartenenza* 89
3.1. Orientare all'acquisizione di nuove modalità di percezione e valutazione della realtà 89
3.1.1. Il processo di interiorizzazione dei valori 89
3.1.2. Il processo di identificazione con Cristo 90
3.2. Orientare all'acquisizione di nuovi modelli di comportamento 92
3.2.1. Oltrepassare le forme di espressione adolescenziale 93
3.2.2. Maturare nell'ambito delle "virtù" sociali 94
3.3. Promuovere il confronto tra ideale e realtà nell'àmbito della vita comunitaria 95
3.3.1. Dall'attesa di coerenza all'impegno personale 96
3.3.2. Ridimensionamento dell'ideale di partecipazione e accettazione della "diversità" 98
3.3.3. Dall'esigenza di una comunicazione "ideale" all'elaborazione della capacità di comunicare 100

STICKLER Gertrud, **Atteggiamenti psicologici della maestra e maturazione dell'autonomia delle novizie** 103

1. *Incidenza della personalità della maestra sulla formazione delle novizie* 103
   1.1. Capacità di discernere qualità personali, motivazioni, dinamiche psichiche e spirituali 103
      1.1.1. Consapevolezza del proprio ruolo e delle proprie motivazioni 103
      1.1.2. Visione unitaria e positiva della personalità 105
      1.1.3. Comprensione delle dinamiche evolutive e delle leggi d'integrazione psico-religiosa della personalità 107
   1.2. Capacità di incoraggiare l'integrazione umano-religiosa della personalità valorizzando le dinamiche relazionali 112
      1.2.1. Amorevolezza empatica ed esigenza strutturante 112
      1.2.2. Il colloquio e l'ascolto come fattore di crescita 116
      1.2.3. Rispetto e amorevolezza, fattori di autostima e di fiducia 120
2. *Alcuni principi psicologici di animazione del noviziato* 121
   2.1. La maestra, guida personale e comunitaria 121
      2.1.1. Il noviziato, tappa di iniziazione 122
      2.1.2. Formazione integrale, via all'unificazione religiosa della personalità 124
      2.1.3. Formazione alla fedeltà vocazionale 126
   2.2. La maestra, centro di unità e di unificazione 127
      2.2.1. Unità d'intenti e collaborazione tra tutte le formatrici 128
      2.2.2. Guida all'apertura e al dono reciproco 129
      2.2.3. Vita in comune ed esperienza di Dio 129

ROGGIA Giuseppe, **L'accompagnamento vocazionale visto da un formatore. Aspetti pedagogici** 133

1. *Cosa vuol dire essere formatore oggi* 133
   1.1. "Dentro" un contesto di accelerate mutazioni sociali, ecclesiali, congregazionali 133
   1.2. Tra appartenenza alla "categoria" e le aspettative della società, della Chiesa, dei superiori, dei confratelli, dei giovani in formazione 134
   1.3. La tortura dell'"eculeus" 135
   1.4. Uno che ha fatto sintesi tra cammino di vita, tradizione, segni dei tempi 136
   1.5. Uno in continua ricerca ed autoformazione, con il gusto di vivere "più grande" di quello di insegnare 136
   1.6. Uno che condivide il cammino del giovane 137

2. *La mia esperienza con i novizi* 138
2.1. Formare il gruppo e prima conoscenza 138
2.2. Il bivio metodologico: giardini all'italiana o giardini all'inglese? 139
2.3. La prima sintesi e la programmazione 139
2.4. Approfondire la vocazione tra conoscenza di sé, della propria storia e la crisi del gruppo (leaders a confronto e scuola di collaborazione) 140
2.5. Ritiri e celebrazioni penitenziali come salti di qualità personale e comunitaria 141
2.6. Rapporto profondo con Dio e con la Chiesa tra conversione e generosità nel servizio 142
2.7. Comunità/comunione: riflessione teologica, revisione di vita e primo bilancio del cammino formativo 142
2.8. La dinamica dell'interiorizzazione dei voti: sintesi tra fede e vita 143
2.9. Dall'euforia pastorale all'esserci per Dio: il deserto degli ultimi mesi ed il segno del pellegrinaggio 143
2.10. La festa della Professione ed il "viaggio di nozze" 144

Parte seconda

I VOTI RELIGIOSI
COME SEQUELA PERSONALE E RADICALE DI GESÙ

CABRA Piergiordano, **I voti di fronte alle sfide della cultura contemporanea** 147
1. *Alcune considerazioni preliminari* 147
1.1. Dai fatti 147
1.2. Un cambiamento rilevante e un confronto arricchente 148
1.3. I voti: segni di contraddizione e di speranza 149
2. *Uno sguardo ai singoli voti* 150
2.1. La castità consacrata 150
2.1.1. Di fronte al permissivismo 150
2.1.2. Promozione dell'amore e della vita 152
2.2. La povertà 154
2.2.1. Inculturazione della povertà 154
2.2.2. Di fronte all'economicismo 155
2.3. L'obbedienza 156
2.3.1. L'occidente della libertà e la libertà dell'occidente 156
2.3.2. Progresso e salvezza 158
3. *Per una dimensione comunitaria dei voti* 159
3.1. La castità 160

3.2. La povertà 161
3.3. L'obbedienza 162

FARINA Marcella, **I consigli evangelici. Annotazioni teologiche al femminile** 165

1. *Premessa* 165
2. *La consacrazione come abbandono in Dio e prossimità evangelica* 166
2.1. Dall'elitismo alla comunione 166
2.2. Qualche annotazione scritturistica 168
2.3. La memoria di Gesù nella Chiesa 169
2.4. La vita consacrata, singolare memoria di Gesù 171
3. *La castità come mistica sponsale* 173
3.1. La simbolica nuziale 173
3.2. Esigenze evangeliche ed aspirazioni femminili oggi 175
3.3. La castità per il Regno 178
3.4. Qualche annotazione carismatica 181
4. *La povertà come mistica e servizio* 185
4.1. Alcune coordinate fondamentali della povertà evangelica 185
4.2. La povertà oggi 186
4.3. Dal messaggio biblico 189
4.4. La nostra povertà e il servizio ai poveri 191
5. *L'obbedienza, profezia della libertà teologale e solidale* 195
5.1. Qualche quadretto storico 195
5.2. L'obbedienza evangelica nel magistero conciliare e post-conciliare 198
5.3. Il messaggio delle Costituzioni 202
5.4. Nell'oggi la nostra obbedienza 204

DEL CORE Pina, **I voti religiosi per un cammino di libertà. Aspetti psicologici** 209

1. *I voti religiosi: un cammino per divenire liberi* 210
1.1. Quale libertà interiore? Uno sguardo psicologico 211
1.1.1. La radice psicologica della libertà interiore 212
1.1.2. "Liberazione" della propria libertà interiore 214
1.1.3. I voti religiosi, via per una progressiva libertà interiore 218
2. *Castità consacrata e maturazione affettivo-relazionale* 220
2.1. Alcune premesse 220
2.2. Movimenti di un itinerario per vivere la castità consacrata 223
2.2.1. Dall'amore egocentrico e narcisistico all'amore oblativo 224
2.2.2. Dalla verginità del corpo alla verginità del cuore 229

2.2.3. Dal pericolo della chiusura e/o durezza alla pienezza dell'incontro umano 234
2.2.4. Dalla solitudine alla intimità 238
2.3. Alcune indicazioni di cammino formativo 239
3. *Povertà evangelica come 'nuovo' modo di accostarsi alla realtà (le cose, gli altri, se stessi, Dio)* 240
3.1. Alcune premesse 240
3.2. Movimenti di un itinerario per vivere la povertà evangelica ... 241
3.2.1. Dalla "logica dell'avere" alla "logica dell'essere" 241
3.2.2. Dal bisogno/piacere di "possedere" all'esigenza di "condividere" 243
3.2.3. Dal bisogno di "sicurezza" all'accettazione della "provvisorietà" 244
3.2.4. Dal disagio della "mancanza" alla gioia della "beatitudine" 245
3.3. A modo di conclusione 246
4. *Obbedienza e maturazione della libertà* 246
4.1. Alcune premesse 246
4.2. Rapporto "autonomia-obbedienza" 247
4.2.1. Ambivalenza del concetto di "autonomia" 247
4.2.2. L'autonomia personale procede da una lunga "storia psicologica" 249
4.2.3. Il rapporto con l'autorità e la sua funzione maturante o inibente 249
4.3. Movimenti di un itinerario per vivere il voto di obbedienza 251
4.3.1. Dalla "dipendenza infantile" alla "dipendenza religiosa" ... 252
4.3.2. Dal "formalismo" alla "responsabilità/corresponsabilità" 252
4.4. A modo di conclusione 255

COLOMBO Giovanni, **Voti religiosi e prospettiva morale. Orientamenti per una formazione morale integrale** 257
1. *Vita consacrata e rinnovamento della morale* 257
2. *Orientamenti per una formazione morale integrale* 259
3. *Alcune applicazioni sui consigli evangelici* 260
3.1. Educare alla castità è educare all'amore 261
3.2. Educare alla povertà è educare all'uso dei beni in piena solidarietà con i poveri, in atteggiamento non di possesso, ma di condivisione 262
3.3. Educare all'obbedienza è educare alla disponibilità di scoprire e attuare la volontà di Dio che si manifesta attraverso le mediazioni umane 262
4. *Conclusione* 263

Parte terza

SENTIERI FORMATIVI PER UNA FEDELTÀ NUOVA

AMATO Angelo, **La preghiera, via privilegiata per dare profondità e unità alla vita** 267

1. *La preghiera di Gesù* 267
   1.1. Gesù in preghiera sul monte degli ulivi: due tradizioni iconografiche 267
   1.2. L'interiorità della preghiera di Gesù 270
   1.3. La preghiera filiale di Gesù al Padre 271
   1.4. Nella preghiera Gesù rivela il suo mistero 272
   1.5. Gesù prega oggi nella Chiesa e nell'umanità 274
2. *La nostra comunione di vita nella preghiera* 275
   2.1. Le tre colonne dell'esistenza 275
   2.2. Noi «siamo preghiera» come cristiani e come consacrati 277
   2.3. La preghiera si fonda sulla nostra debolezza 278
   2.4. Il cristiano prega con le parole di Gesù 279
   2.5. La nostra colonna quotidiana: l'eucaristia 280
   2.6. La nostra meditazione quotidiana: preghiera della mente e del cuore 283
   2.7. Preghiera come comunione con l'umanità 284

MCPAKE Georgina, **La formazione alla missione in una prospettiva di unità di vita** 287

1. *La spiritualità salesiana* 288
2. *Qualificare le novizie ad essere educatrici alla fede* 290
3. *Passare dal "saper fare" al "saper animare"* 292
4. *Fare esperienza di appartenere a una comunità ecclesiale* 294
5. *Conclusione: alcune direzioni di cammino* 295

ROVIRA José, **La fedeltà nella vita religiosa oggi** 297

1. *È diventato più difficile impegnarsi ed essere fedeli oggi* 297
   1.1. Il fenomeno economico e culturale dell'eccessiva possibilità di scelta 298
   1.2. Il cambiamento come valore 299
   1.3. L'influsso di alcune correnti di pensiero filosofico, psicologico e teologico 303
2. *L'uomo, un essere che deve impegnarsi per potersi realizzare* 304
   2.1. L'uomo, un essere necessariamente impegnato 304
   2.2. La libertà, traguardo e liberazione 306
   2.3. L'impegno, frutto di un calcolo e di una speranza 307

2.4. L'impegno può essere definitivo? 308
2.5. Si può istituzionalizzare l'impegno? 311
2.6. La fedeltà, impegno creativo nel tempo 312
2.7. Impegno, fedeltà e amore 314
2.8. Rapporto fra spontaneità, sincerità e autenticità 314
3. *Significato teologico dell'impegno definitivo cristiano* 315
3.1. L'impegno fedele di Dio esige l'impegno fedele dell'uomo 315
3.2. Il cristiano vive il suo impegno fedele nella Chiesa 318
4. *Dimensioni del significato teologico dell'impegno del religioso* ... 320
4.1. È un impegno con Dio 320
4.2. Al servizio del Regno 322
4.3. In una comunità 323
5. *Come comportarsi con chi è in difficoltà* 325
5.1. Sono infedeli coloro che abbandonano? 325
5.2. Come aiutare coloro che sono in crisi di fedeltà 328

ROSANNA Enrica, **L'evoluzione della vita religiosa in Europa. Bilancio di un cammino** 331

1. *La grazia di vivere in un tempo "difficile"* 332
2. *Il dono e il compito di "essere se stessa"* 334
3. *La provocazione della «questione femminile»* 338
4. *Le "opportunità" da non sprecare* 341
5. *Conclusione* 346