

# presenza agostiniana

Corso di Formazione  
speciale  
permanente

AGOSTINIANI SCALZI

4-5 Luglio-Ottobre 1995



# presenza agostiniana

Rivista bimestrale  
degli Agostiniani Scalzi

Anno XXII - n. 4-5 (119)  
Luglio-Ottobre 1995

Direttore responsabile:  
P. Pietro Scalia

Redazione e Amministrazione:  
Agostiniani Scalzi  
P.za Ottavilla, 1  
00152 Roma  
Tel. (06) 5896345  
Fax (06) 5898312

Autorizzazione:  
Tribunale di Genova n. 1962  
del 18 febbraio 1974

Approvazione Ecclesiastica

ABBONAMENTI:  
Ordinario L. 20.000  
Sostenitore L. 40.000  
Beneficente L. 70.000  
una copia L. 4.000

C.C.P. 46784005  
Agostiniani Scalzi  
P.za Ottavilla, 1  
00152 Roma

Stampa:  
Tip. "Nuova Eliografica" snc  
06049 Spoleto (PG)  
Tel. e Fax (0743)48698

## SOMMARIO

<i>Editoriale</i>	3	<i>P. Eugenio Cavallari</i>
Il Magistero della Chiesa sulla vita consacrata dal Concilio Vaticano II al Sinodo dei Vescovi	5	<i>P. Arnaldo Pigna</i>
Il modello agostiniano di vita consacrata nel panorama delle altre Regole	16	<i>P. A. Martinez Cuesta</i>
I modelli storici della vita agostiniana	23	<i>P. A. Martinez Cuesta</i>
La vita religiosa agostiniana	29	<i>P. Angelo Scanavino</i>
La teologia dell'umiltà	34	<i>P. Gabriele Ferlisi</i>
I modelli della spiritualità degli agostiniani scalzi	45	<i>P. Gaetano Franchina</i>
Storia e spiritualità agostiniana nel movimento canonico	60	<i>D. Pietro Guglielmi</i>
La comunione-comunità di S. Agostino e la "spiritualità collettiva" di Chiara Lubich	69	<i>P. Ermanno Rossi</i>
Il Vangelo della carità e la vita consacrata	89	<i>P. Giandomenico Mucci</i>
<i>Notizie</i>		
Vita Nostra	101	<i>P. Pietro Scalia</i>
<i>Appello pro Filippine</i>	103	***

Copertina e impaginazione: P. Pietro Scalia

1<sup>a</sup> di copertina: Jaime Huguet: *Consacrazione episcopale di S. Agostino* (sec. XV) - Barcellona, *Museu d'Arte de Catalunya*

Testatine delle rubriche: Sr. Martina Messedaglia



## editoriale

Questo numero di *Presenza* offre agli amici lettori gli Atti del Corso di formazione permanente, tenuto nel convento di S. Maria Nuova (Roma) alla fine di giugno per commemorare il XVI centenario dell'ordinazione episcopale di S. Agostino: un evento che costituiva una grossa opportunità per fare un bilancio sulla reale presenza e incidenza del S. Dottore nella vita della grande famiglia agostiniana e, soprattutto, nella nostra vita. In quei giorni, dunque, siamo ripartiti idealmente da S. Agostino per illuminare, attraverso la tradizione agostiniana, il momento attuale ed esplorare, umilmente, la possibilità di aprire percorsi nuovi.

Del resto, è una operazione in atto nella Chiesa e nel mondo, ed è ormai indilazionabile soprattutto in Europa, e quindi anche in Italia. Non a caso il Papa parla da tempo di una nuova Europa e di una nuova cultura o civiltà. Da dove e con chi ripartire, dopo il crollo delle ideologie imperanti?

La nostra ispirazione per il futuro si fonda sul passato, per il semplice motivo che la Verità è già scesa sulla terra, ed è una verità tale, che non invecchia mai. Essa è il "presente" che non verrà mai meno, o - se si vuole - il tesoro nascosto, ancora tutto da scoprire. E, di questo tesoro, fa anche parte Agostino!

Nei prossimi giorni, il nostro sguardo è rivolto a Palermo, ove la Chiesa si interroga sulla drammatica situazione italiana, che sembra aver inceppato tutti gli aspetti della vita religiosa e civile, e sul compito formidabile di sbloccarla. Un momento di limpida e dura profezia! Il grande imputato è la cultura, termine sempre più ambiguo e contenitore polivalente, che si è rivelata purtroppo incapace di fornire risposte valide all'uomo d'oggi. André Frossard, lo scrittore francese recentemente scomparso, fa dire al diavolo: "Ho sostituito la religione con la cultura, i cui riti si celebrano nei musei, in mezzo ai ruderi e alle ceneri della bellezza. La cultura pastorizza lo Spirito, gli toglie la sua tossicità. L'«uomo colto» è uno dei miei successi. Egli gode di tutto e non ama altro che il suo godimento, perfezione che solo pochi possono pretendere. Anche in questo campo molti sono chiamati, pochi gli eletti". Appunto, manca lo Spirito... Qui si intravede facilmente il bisogno di creare una cultura, in cui l'amore preceda la conoscenza, perché esso è la prima e unica verità da conoscere e vivere. Ecco perché la Chiesa italiana si è data come compito il "Vangelo della carità".

Qualcuno ha detto, a proposito della situazione italiana, che ci si trova di fronte al tradimento o al cedimento di una generazione. Se ciò è accaduto, è perché si è dimenticato che la parola vera deve essere spremuta dalla sofferenza e dall'amore, e che non può esserci vera cultura - lo ricorda a tutti S. Agostino - senza umiltà, carità, unità.

P. Eugenio Cavallari, OAD

*Agostiniani Scalzi*  
CORSO DI FORMAZIONE PERMANENTE  
*S. Maria Nuova 19 giugno - 1 luglio 1995*

**LA VITA CONSACRATA AGOSTINIANA  
E LA SUA MISSIONE OGGI**

Il magistero della Chiesa sulla vita consacrata  
dal Concilio Vaticano II al Sinodo dei Vescovi

*P. Arnaldo Pigna, OCD*  
*Professore di spiritualità al "Teresianum"*

Il Vangelo della carità e la vita consacrata  
(convegno della Chiesa italiana a Palermo)

*P. Giandomenico Mucci, SJ*  
*Esperto in ecclesiologia*  
*Scrittore de "La Civiltà Cattolica"*

Il carisma della vita consacrata agostiniana

*P. Giovanni Scanavino, OSA*  
*Studio di teologia e spiritualità agostiniana*

Il modello agostiniano di vita consacrata nel panorama delle altre Regole

*P. Angel Martínez Cuesta, OAR*  
*Direttore dell'Istituto storico OAR*

I modelli storici della vita consacrata agostiniana

*P. Angel Martínez Cuesta, OAR*

Storia e spiritualità agostiniana nel movimento canonico

*P. Pietro Guglielmi, CRL*

Il carisma degli agostiniani scalzi

*P. Gabriele Ferlisi, OAD*  
*Segretario per la Formazione e gli Studi*

I modelli della spiritualità degli agostiniani scalzi

*P. Gaetano Franchina, OAD*

Comunione-comunità nei movimenti ecclesiali di oggi

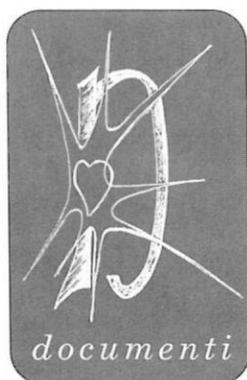
*P. Ermanno Rossi, OP*

La vita consacrata nel pensiero di S. Agostino

*P. Eugenio Cavallari, OAD*  
*Priore Generale*

Rassegna stampa

*P. Pietro Scalia, OAD*  
*Vicario Generale*



# IL MAGISTERO DELLA CHIESA SULLA VITA CONSACRATA DAL CONCILIO VATICANO II AL SINODO DEI VESCOVI

Arnaldo Pigna, OCD

## I documenti sulla vita consacrata

Presento innanzitutto una panoramica sufficientemente completa dell'insegnamento della Chiesa sulla vita consacrata a partire dal Concilio Vaticano II fino ad ora: i documenti del Concilio, gli interventi della S. Sede, gli interventi del Papa. Essi sviluppano una dottrina sufficientemente ampia e approfondita, che tutti i religiosi dovrebbero conoscere maggiormente.

Il Concilio Vaticano II parla esplicitamente sulla vita consacrata nella costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (cap. 5-6 e nn. 39, 42) e nel decreto *Perfectae caritatis*. Essi trattano in modo specifico della vita consacrata e del suo aggiornamento-rinnovamento.

Per l'applicazione dei testi conciliari, è immediatamente uscito nel 1966 il "motu proprio" di Paolo VI *Ecclesiae Sanctae* e l'Istruzione della Congregazione dei Religiosi *Renovationis causam*. Questo testo è rimasto famoso sia per certe aperture che per alcune indicazioni, in seguito rimangiate.

Negli anni 70 sono usciti i due *Riti* sulla professione religiosa e sulla consacrazione delle vergini, che traducono in termini liturgici l'insegnamento dottrinale del Concilio Vaticano II: la "lex credendi" diventa "lex orandi", la fede si esprime nella preghiera, la preghiera diventa vita.

Nel 1970 esce anche l'Esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelica testificatio*, senza dubbio il documento più importante del magistero sulla vita religiosa dopo il Concilio. Il Papa ricorda i principi spirituali assolutamente fondamentali da tenere presenti, e allo stesso tempo esorta a proseguire nella via del rinnovamento autentico.

Nel 1978 le due Congregazioni del Clero e dei Religiosi pubblicano il famoso documento *Mutuae relationes*, sul problema cruciale del rapporto vescovi-religiosi. Nella prima parte esso riprende il discorso sul mistero della Chiesa, nella seconda parte dà le direttive pratiche. Questo documento attende ancora una piena applicazione!

Nello stesso anno è uscito un altro documento interessante della Congregazione dei Religiosi: *Religiosi e promozione umana*, seguito nel 1980 dal documento *Dimensione contemplativa della vita religiosa*. In essi vengono trattati i due aspetti complementari della vita consacrata: la contemplazione e la missione. Nell'ultimo documento poi vi sono indicazioni precise per quanto riguarda i criteri per un au-

tentico rinnovamento della vita religiosa, sintetizzate nelle famose quattro fedeltà: al mondo e agli uomini del nostro tempo, a Dio, al Vangelo, al carisma della vita religiosa e del proprio Istituto.

Negli anni '80-'90 sono pubblicati altri documenti che tendono a regolarizzare e istituzionalizzare alcuni esperimenti fatti o codificati nei Capitoli generali e nei nuovi ordinamenti.

Nel 1983 viene promulgato il *Nuovo Codice di Diritto Canonico* che, in un certo senso, conclude o completa l'opera del Concilio.

Nel 1984 esce il documento *Elementi essenziali della vita religiosa* per rispondere a preoccupazioni pratiche sullo stato della vita religiosa in determinate nazioni. Nello stesso anno il Papa indirizza la Lettera *Redemptionis donum*, in occasione dell'Anno Santo.

Nel 1990 la Congregazione dei Religiosi pubblica il documento *Potissimum institutionis*, che contiene direttive sulla formazione negli Istituti religiosi, in particolare sugli studi e sulla educazione. Esso è un contributo prezioso per la compilazione delle nuove "Ratio institutionis".

Nel 1992 il Papa ha indirizzato la lettera *I cammini del Vangelo*, in occasione del V centenario dell'evangelizzazione dell'America Latina.

Nel 1994 la Congregazione dei Religiosi ha pubblicato un ultimo documento importante: *La vita fraterna in comunità*, che è stato universalmente bene accolto poiché approfondisce il tema della vita fraterna con indicazioni precise, attuali e umane. Siamo in attesa anche di un documento della stessa Congregazione sulla formazione intercongregazionale, che dovrebbe trattare alcuni aspetti della formazione permanente.

Nell'ottobre 1994 è stato celebrato il Sinodo su *La vita consacrata e la sua missione oggi nella Chiesa e nel mondo*. Finora siamo in possesso di tre documenti: i *Lineamenta*, l'*Instrumentum laboris*, il *Messaggio* dei Padri Sinodali. Manca ancora la Lettera postsinodale del Papa, il quale tuttavia ha offerto un ciclo di catechesi settimanali sull'argomento, in concomitanza con la celebrazione del Sinodo stesso.

## **Il Sinodo sulla Vita consacrata (3-29.10.1994)**

Ormai il tema della vita consacrata occupa un posto centrale nella riflessione della Chiesa. Si tratta indubbiamente di un problema di portata universale, di grande rilievo pastorale, di notevole urgenza e importanza per i riflessi sulla vita della Chiesa.

Il sondaggio, effettuato sulla base del questionario *Lineamenta*, fra tutte le componenti ecclesiali per fornire adeguati suggerimenti al Sinodo, ha prodotto l'*Instrumentum laboris*, ricchissimo di materiale veramente pregevole. Il *Messaggio* finale del Sinodo è costituito da nove brevi capitoli, che raccolgono "in nuce" la sintesi della Relazione del Card. Hume e del dibattito sinodale.

Il Concilio ci aveva già dato una autentica teologia della vita religiosa, determinando un cambiamento profondo nella concezione stessa della Chiesa. Molti hanno parlato di una rivoluzione copernicana, che ha prodotto come conseguenza una revisione totale della teologia della vita religiosa. Prima del Concilio, non si studiava come materia la teologia della vita religiosa; se ne parlava soltanto nel Diritto Canonico, ma in molti seminari non si sfiorava neppure l'argomento, poiché riguardava i religiosi e non il clero secolare. Si aveva una visione della Chiesa quasi esclusivamente istituzionale e giuridica, cioè una Chiesa vista nella sua dimensione esteriore: gerarchia, laicato, sacramenti. Per esempio, il trattato "De Ecclesia" era sostanzialmente una apologetica della gerarchia: il primato petrino, l'infallibi-

lità, ecc.; in esso non si accennava nulla sulla collegialità e altri temi, affiorati in Concilio, sulla Chiesa come mistero di comunione.

Questa è l'intuizione fondamentale del Vaticano II: la Chiesa è un mistero. Ciò che prima definiva la Chiesa come società visibile e tangibile, adesso passa in second'ordine; in primo piano appare la Chiesa-mistero. Il termine "mistero" evidentemente è inteso nel senso biblico, non nel senso che noi oggi diamo a questa parola: una cosa che non si capisce. La Chiesa è il disegno o progetto di Dio che si attua nella storia della salvezza; ma proprio perché è progetto di Dio, c'è sempre qualcosa che va al di là della nostra capacità di comprensione. In ogni caso, si tratta di una realtà divina che scende nella storia e si fa storia umana: la Chiesa è questa umanità imbevuta di divino. Questo "divino" non è altro che la Trinità, quindi la Chiesa è questo mistero di Dio che si comunica alla umanità. La Chiesa è comunione trinitaria e salvifica.

La vita trinitaria si incarna nella nostra umanità attraverso tutte le realtà che rendono visibile la vita. Ecco allora che abbiamo nella Chiesa la dimensione spirituale interiore e carismatica, che è la vita divina, e i mezzi attraverso i quali essa si manifesta, che è l'istituzione. I due aspetti non sono contraddittori, sono essenzialmente relativi e complementari. Non c'è Chiesa se non come realtà divina incarnata, ma proprio perché incarnata attraverso le realtà umane nelle quali si rende presente e attraverso i mezzi che Dio ha voluto si rendesse presente: ecco i sacramenti.

Se noi guardiamo la Chiesa soprattutto nella sua dimensione interiore, spirituale, soprannaturale, misteriosa e carismatica, ci incontriamo appunto con questa realtà invisibile; se invece guardiamo la Chiesa nell'altra dimensione visibile, abbiamo la realtà istituzionale. Sono due angolature, due punti di partenza attraverso i quali guardare la Chiesa, incontrarla nella sua totalità: se si separano, non esiste più Chiesa.

Al centro della Chiesa-mistero, il Concilio ha collocato la vita religiosa. Essa appartiene non alla struttura gerarchica della Chiesa-istituzione, ma alla Chiesa in quanto vita divina comunicata. Ed ecco l'affermazione famosa: la vita religiosa non appartiene alla struttura gerarchica della Chiesa, ma appartiene tuttavia "inconcussa", irremovibilmente alla sua vita e alla sua santità. La vita religiosa dunque è la Chiesa che vive e che diventa santa; e quanto più la Chiesa è santa, deve esprimersi in forme di vita consacrata.

C'è anche la bellissima affermazione della *Lumen gentium* che ricorda tutto ciò: «La professione dei consigli evangelici appare come un segno che può e deve attirare efficacemente tutti i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana. Poiché infatti il popolo di Dio non ha qui la città permanente, ma va in cerca della futura, lo stato religioso, che rende i suoi seguaci più liberi dalle cure terrene,



S. Maria Nuova - Corso di Formazione permanente  
Il gruppo dei partecipanti

manifesta meglio a tutti i beni celesti già presenti in questo mondo, meglio testimonianza la vita nuova ed eterna acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannuncia la futura risurrezione e la gloria del regno celeste. Inoltre lo stato religioso imita più da vicino e continuamente rappresenta nella Chiesa la forma di vita, che il figlio di Dio abbracciò quando venne nel mondo per fare la volontà del Padre e che propose ai discepoli che lo seguivano. Infine in modo speciale rende palese l'elevazione del regno di Dio sopra tutte le cose terrestri e le sue esigenze supreme; dimostra pure a tutti gli uomini la preminente grandezza della virtù di Cristo regnante e la infinita potenza dello Spirito Santo mirabilmente operante" (n.44).

## **La vita religiosa come vita privilegiata di santificazione**

Il posto della vita religiosa è quindi al centro del mistero della Chiesa: questo è fondamentale. Nella teologia precedente non avevamo posto, per cui non se ne parlava. Adesso il Concilio ci ha messo, diciamo così, al centro del suo trattato dogmatico più importante, la *Lumen gentium*: nel cap. 5 parla della vocazione universale alla santità e nel cap. 6 della vita religiosa. Siamo proprio al centro. Ma a che titolo? Perché la vita religiosa non appartiene alla struttura gerarchica della Chiesa, ma alla dimensione carismatica e spirituale, alla vita e alla santità, non ai mezzi di santità della Chiesa. La vita religiosa è al centro del mistero di comunione con Dio e di comunione tra di noi: ecco la centralità della vita comunitaria, in quanto espressione di questo mistero.

In che senso la vita consacrata è al centro del mistero? La vita religiosa appartiene irrimediabilmente alla vita e alla santità della Chiesa, dunque è la Chiesa che vive e diventa santa. Essa si esprime nella vita religiosa e la vita religiosa è per tutti i cristiani segno, profezia, annuncio di quello che loro devono essere, cioè santi. Tutti devono diventare santi; ma alcuni diventano segno di questa vocazione di tutti: lo diventano con la loro presenza, l'annuncio, la proclamazione, la testimonianza. Questi sono i religiosi.

In forza di che? In forza della professione dei consigli evangelici. Ma che cosa sono i consigli evangelici secondo il Concilio? Risponde la *Lumen gentium*: «Sono doni che la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore e che è chiamata a conservare con perenne fedeltà» (n. 42). La vita religiosa è un modo per proseguire nella storia lo stesso progetto di vita di Gesù. Il quale progetto è stato poi riassunto nei famosi tre consigli: la castità, la povertà e l'obbedienza come totale consacrazione a Dio. Essi sono un dono divino, in forza del quale Cristo casto, povero e obbediente, si comunica e si dona. In altri termini, lo Spirito Santo, quando offre questo dono dei tre consigli, non offre una virtù, ma una persona, che è Gesù casto, povero e obbediente.

Ma, notate bene, il Concilio dice: è un dono che la Chiesa ha ricevuto, non che noi singoli riceviamo, e che con la grazia dello Spirito essa conserva in perenne fedeltà. La Chiesa, Corpo di Cristo, è chiamata a proseguire Cristo nella storia; non semplicemente ad annunciarlo, ma innanzitutto a riviverlo e a prolungarlo nella storia. Abbiamo così due aspetti fondamentali del mistero della Chiesa: da una parte annuncia Cristo e, attraverso la gerarchia, offre i mezzi fondamentali di grazia, dall'altra parte rivive lo stesso progetto esistenziale di Gesù, cioè ripresenta il volto di Cristo nella storia. Se è vero che Gesù ha vissuto la sua vita in castità povertà e obbedienza, questo progetto di vita nella Chiesa non può mancare, proprio perché la Chiesa ha come scopo fondamentale quello di ripresentare al mondo il volto di Gesù; non soltanto di predicarlo, ma di farlo vedere, e lo fa vedere precisamente vivendo Gesù casto, povero, obbediente, oggi.

Questo dono di Gesù è così coinvolgente, che chi lo accoglie non può non lasciarsi totalmente prendere, assorbire, sequestrare, in tutte le dimensioni della sua esistenza: si tratta di Gesù che si dona. È il mistero di Cristo sposo e della Chiesa sposa: l'aspetto più profondo del mistero, la sponsalità.

Ma la Chiesa chi è? Non è un collettivo: è fatta di persone. Dunque essa riceve questo dono, non come un oggetto da mettere in uno scrigno e conservare in cassaforte: è una vita che si dona. E prosegue in una vita che lo accoglie, in modo così particolare. È precisamente la vita di colui che è chiamato dallo Spirito e abilitato dallo Spirito e scelto come termine di questo dono, come soggetto che lo deve portare. In altri termini: tu sei la Chiesa, chiamata ad accogliere i consigli evangelici, a rivivere in te Cristo capo e a proseguirlo nella storia, sei la Chiesa che vive i consigli evangelici, sei la Chiesa che incarna Cristo capo, sei la Chiesa che lui presenta oggi al mondo e lo rivela così come lui è vissuto.

A questo punto tu sei dunque la Chiesa che vive questo mistero di fedeltà a Cristo, lo accoglie pienamente in sé e si lascia totalmente prendere da lui. Se è vero che sei la Chiesa che vive e che diventa santa e che rivela questo al mondo, allora tu non sarai autenticamente te stesso, se tu non prendi veramente coscienza della tua profonda identità, se non ti senti profondamente Chiesa.

Da ciò deriva la dimensione essenzialmente ecclesiale della vita religiosa: essa sta veramente nel cuore della Chiesa, perché nasce da essa e vive la sua stessa vita. La vita religiosa, dunque, viene suscitata dallo stesso dinamismo proprio dello spirito di santità che è poi lo Spirito Santo, ed è per questo appunto che la vita religiosa nasce direttamente dallo Spirito Santo, non dalla gerarchia.

Se la vita religiosa ha una dimensione essenzialmente ecclesiale, deve avere necessariamente una destinazione ecclesiale. La prima missione della vita religiosa è la santificazione dei suoi membri, poi il servizio d'amore a tutti i fratelli. Tutte le opere dell'apostolato devono essere compiute in funzione della santificazione della Chiesa.

Il Concilio anche in questo è stato rivoluzionario: tutti sono chiamati a diventare santi, senza escludere che i religiosi lo devono essere per speciale elezione di vita. La santificazione, non dimentichiamolo, è il primo e più grande apostolato, perché comporta sempre l'impegno a servire gli altri; mentre l'impegno a servire gli altri non necessariamente include l'impegno della santificazione personale.

La vita religiosa, anche se questa espressione è alquanto desueta, resta un vero e proprio stato di perfezione. È la scuola della santità. Mentre tutte le altre professioni di vita sono mezzi per raggiungere la santità, la vita religiosa è un progetto evangelico pensato unicamente per santificare l'uomo. E questo spiega perché nella storia della Chiesa siano stati così numerosi i santi e le sante appartenenti a istituti religiosi.

## **La consacrazione**

Un elemento nuovo introdotto dal Concilio, determinante per lo sviluppo della teologia della vita religiosa, è il tema della consacrazione.

Il termine "consacrazione" precedentemente non veniva usato per qualificare la vita religiosa. Il religioso era considerato chi viveva la virtù della religione, e quindi si metteva nei rapporti con Dio in un atteggiamento di riverenza, di adorazione, di culto, o di ringraziamento. Con ben si vede, in ogni caso, il soggetto è la persona umana, che nei riguardi di Dio esercita la virtù della religione. Quando invece noi parliamo di consacrazione o di consacrato, vogliamo intendere, dal punto di vista teologico, un qualcosa che è avvenuto nella persona in forza di una iniziativa che

è partita da Dio, non dalla persona stessa. L'atto di culto a Dio come virtù della religione è un atto tuo, il fatto di essere consacrato è conseguenza di una azione di Dio; è Dio che consacra, non la persona che si consacra. Dal punto di vista teologico questa distinzione è fondamentale, altrimenti si può ingenerare una vera confusione. Purtroppo oggi essa è facilitata per il fatto che, anche nella terminologia profana, la parola consacrazione ha un significato particolare: indica una dedizione totale.

Il Concilio ha introdotto questa terminologia per specificare due elementi: l'iniziativa di Dio e la libera risposta dell'uomo. Non è l'uomo che prende l'iniziativa, ma è Dio. E da questo punto di vista, nell'impostazione della vita spirituale le cose cambiano; non sei tu che offri a Dio chissà che cosa: è lui che ti elegge, è lui che ti chiama, è lui che ti offre una particolare partecipazione alla sua vita, e una particolare partecipazione alla sua missione. Tu da parte tua dirai: Signore, grazie! Non sei tu che dà, tu semplicemente accogli quello che il Signore ti sta dando.

Tutto ciò, dal punto di vista spirituale, non è affatto secondario; mentre, dal punto di vista teologico, significa che il Concilio vuole presentare la vita religiosa soprattutto come opera di Dio, e non come frutto della iniziativa umana. Questo appare anche dalla parola "consecratur", che si trova nel testo latino della *Lumen gentium* (n. 44): significa che non è l'uomo che si consacra a Dio, ma che è consacrato da Dio.

Qual è poi il rapporto tra la consacrazione battesimale e la consacrazione religiosa? Anche perché è uno dei punti che il Sinodo ha chiesto di sviluppare e di spiegare meglio.

Il recente Sinodo, nella Proposizione 3, riassume splendidamente la dottrina sull'indole e sulla natura della vita consacrata: «Affinché la Chiesa sia segno eloquente della grazia vittoriosa, Gesù chiama alcuni a seguirlo più da vicino. Costoro desiderano sperimentare più profondamente i misteri del Redentore e assomigliare ogni volta di più al Maestro. Diventano così, per i loro fratelli, uno stimolo e un aiuto a seguire Cristo crocifisso. Coloro che abbracciano la Vita Consacrata cercano di rispondere a una chiamata singolare dell'eterno Padre. Sono attratti da Gesù e vogliono vivere, legati mediante i voti o altri vincoli sacri, uniti più intimamente a Lui. Con la verginità ed il celibato vissuti in un amore disinteressato, rivelano che Cristo, amato sopra ogni cosa, è l'eterno Sposo della Chiesa e, quindi, meta e significato di ogni affetto e amore veri. Con la povertà, scelta liberamente, non soltanto testimoniano la loro solidarietà amorosa con i poveri e i diseredati, ma innanzitutto proclamano l'Assoluto di Dio, loro unica ricchezza. Con l'obbedienza manifestano che sono posseduti da Gesù Cristo, e la loro esistenza è totalmente orientata alla costruzione del Regno di Dio, e spinta per i loro fratelli a partecipare, mediante il servizio e l'amore, a quella libertà che è frutto del Cristo Risorto. Così annunziano primariamente per i loro fratelli nella fede, e poi per il mondo, che con la croce e risurrezione di Cristo si è già instaurato un nuovo ordine di grazia. Con la loro vita di donazione totale a Dio, e per Dio a tutte le creature, rendono nella Chiesa più eloquente la certezza della futura beatitudine. E nello stesso tempo sono per il mondo, incatenato da tante false promesse, segno del Regno di Cristo che è amore e pace, perdono e gioia. Il cammino per vivere questa gioia nelle beatitudini e nella certezza della risurrezione è la Croce di Cristo».

Esso richiede tre approfondimenti: 1) il rapporto che esiste tra consacrazione religiosa e consacrazione battesimale; 2) quali sono gli elementi essenziali che definiscono l'identità, la natura e la collocazione della vita religiosa nella Chiesa; 3) che rapporto esiste fra i tre stati di vita nella Chiesa: chierici, religiosi, laici. Su questi temi si attende una risposta nella Lettera postsinodale del Papa. Comunque la que-

stione è già stata studiata da tempo. In particolare, ci possiamo soffermare sulla prima questione: Che rapporto c'è tra la consacrazione battesimale e quella religiosa?

Alcuni ritengono che la consacrazione religiosa sia un qualcosa di superfluo; una consacrazione distinta dalla consacrazione battesimale in effetti non c'è. La consacrazione, nella migliore delle ipotesi, non sarebbe altro che questo: la presa di coscienza da parte del soggetto delle esigenze proprie della consacrazione battesimale, e l'impegno preso ufficialmente davanti alla Chiesa di viverle fino in fondo. Non c'è un nuovo intervento di Dio: sono io che ad un certo punto capisco che cosa vuol dire essere consacrato nel battesimo e mi impegno con un nuovo titolo, quello della professione, a viverlo fino in fondo. E perché? Per un motivo semplicissimo: perché il battesimo ha pienamente consacrato la persona, inserendola in Cristo.

Se questo fosse vero, dovremmo negare anche la consacrazione sacerdotale; anzi, dovremmo negare anche il carattere della Cresima e del Sacerdozio. A Dio non si possono imporre le nostre categorie. Il fatto è che la consacrazione è una partecipazione alla consacrazione di Cristo; e come la santità di Cristo può essere diversamente partecipata, così anche la consacrazione di Cristo può essere diversamente partecipata. Von Balthasar, quando parla delle diverse forme di consacrazione, usa una immagine molto espressiva e significativa: "simboli concentrici". Alla fine tutto è sacro. In che senso? nel senso che tutto rivela la presenza di Dio e tutto è un mezzo per fartelo incontrare, un modo per fartelo sentire.

Ora, se noi per sacro intendiamo una realtà che rivela e comunica Dio, allora qualunque cosa esistente è sacra, a cominciare dalla creazione. Però non tutto è sacro allo stesso modo; le cose materiali saranno sacre in un senso, ma c'è qualcuno che è immensamente più sacro nella creazione: l'uomo, nel quale Dio ha impresso la sua stessa immagine, non una qualsiasi vestigia. L'uomo è sacro: questa parola dobbiamo intenderla in senso pregnante. Ogni persona ha una dignità inviolabile, quindi è sacra perché di Dio, è possesso di Dio, è frutto dell'opera di Dio, dove Lui è presente e si manifesta.

Questo uomo, che viene da Cristo, è assunto in forza del battesimo ed innestato in sé come membro del suo corpo. Si ha qui una consacrazione più piena, profonda, intensa. Pienamente sacro. Le cose sono sacre, l'uomo è sacro, il cristiano è sacro: ma diverse sono le consacrazioni.

E quando Dio consacra, elegge per una missione. Quando Dio elesse il popolo ebraico da Abramo a Mosè per che cosa lo elesse? Per farlo depositario della promessa e per preparare piano piano il momento della incarnazione e della redenzione di tutta l'umanità. Dunque il popolo è eletto in favore dei non eletti, non per essere messo sopra, ma per essere messo a servizio: «Si è eletti in favore dei non eletti» (Von Balthasar). Questa è la logica di Dio. Del resto anche nel Nuovo Testamento è così. Il primo



S. Maria Nuova - Corso di Formazione permanente  
Concelebrazione eucaristica

serve, e colui che più serve è primo perché serve e non perché è sopra gli altri: «Sono venuto per servire, io che sono maestro e Signore», dice Gesù, e lava i piedi. Gli ebrei non hanno capito questo ed hanno considerato la elezione (la speciale consacrazione da parte di Dio) come un titolo per considerarsi superiori, dominatori degli altri. Ed è per questo che alla fine non sono entrati nel Regno.

La vita religiosa si può chiamare posizione privilegiata, sì, ma è una posizione privilegiata che si deve saper riconoscere per metterla a frutto: «Si ricordino bene tutti i fedeli della Chiesa che la loro privilegiata condizione non va iscritta ai loro meriti, ma ad una speciale grazia di Cristo, per cui, se non vi corrispondono con il pensiero, con le parole e con le opere, non solo non si salveranno, ma anzi saranno più severamente giudicati» (*Lumen Gentium* 14,c).

All'interno della consacrazione battesimale alcuni ricevono una consacrazione in ordine ad un ministero particolare da compiere, in forza della quale vengono ontologicamente conformati a Cristo, guida e pastore del suo popolo. E in forza di questa conformazione sono resi capaci di essere strumenti efficaci di Cristo, che opera determinati gesti di salvezza (l'assoluzione dei peccati, la celebrazione della messa, ecc), cioè quelli tipici del ministero sacerdotale.

Parallelamente a questa consacrazione sacerdotale, che è all'interno della consacrazione battesimale, c'è un'altra consacrazione, la quale non è direttamente in ordine al ministero da compiere, ma è in ordine ad un modo concreto di vivere; quindi non è in ordine all'operare ma in ordine all'essere, in forza della quale alcune persone vengono abilitate a riprodurre oggi il progetto esistenziale di Cristo stesso, il modo concreto in cui Cristo Gesù è vissuto quando è venuto in questo mondo. Allora: alcuni vengono consacrati per ripetere i gesti salvifici tipici di Cristo, altri vengono consacrati per essere abilitati a diventare oggi la prosecuzione del modo concreto di vivere di Cristo, il suo progetto esistenziale.

La consacrazione attraverso la professione dei consigli evangelici, dunque, è orientata a rendere la persona capace di vivere in un determinato modo la vita di Gesù, il progetto esistenziale di Cristo, fondato sulle esigenze proprie del Regno di Dio. Ed è per questo che la consacrazione religiosa rende capaci di vivere senza quei beni fondamentali che invece costituiscono il punto di partenza per lo sviluppo di un'autentica vita umana (il possesso dei beni materiali, l'amore coniugale, un progetto personale di vita). La povertà, la castità e l'obbedienza sono precisamente rinuncia a questi diritti e bisogni fondamentali della persona. Però questo non si ritrova nella logica normale della consacrazione battesimale, altrimenti tutti i cristiani dovrebbero essere chiamati a vivere i consigli in questa forma così radicale. Questo tipo di vita suppone una vocazione particolare e una abilitazione particolare.

Il *Perfectae caritatis* ricorda esplicitamente che i religiosi, con la professione dei consigli evangelici, non solo sono morti al peccato, ma rinunciando al mondo, vivono per Dio solo (n. 5). Questo testo famoso dice che non si tratta solo di essere morti al peccato - questo fa parte della consacrazione battesimale - ma, rinunciando anche al mondo, cioè a tanti valori autentici, il religioso vive per Dio solo. Qui c'è, in sintesi, l'affermazione del rapporto tra consacrazione battesimale e consacrazione religiosa. Questo principio viene espresso così: la vita religiosa, «*in baptismali consecratione intime radicatur, et eam plenius exprimit*», cioè è ordinata allo sviluppo più pieno della consacrazione battesimale.

In questa consacrazione si può distinguere l'espressione negativa e quella positiva.

- **L'aspetto negativo.** Il battesimo fa morire il cristiano al mondo del peccato, radicalmente. L'uomo, al di fuori di Cristo, è peccatore, si trova in uno stato di peccato e di morte; il battesimo gli dà la vita nuova, la rigenerazione, la rinascita.

Il religioso, con la professione dei consigli evangelici, non soltanto muore al peccato, ma muore anche al mondo. È evidente che qui il mondo non si prende nel senso negativo, nel senso cioè di mondo del peccato, perché a questo mondo è già morto in forza del battesimo. Qui si intende nel senso positivo, cioè a tanti valori mondani e a valori fondamentali, quale è il possesso dei beni materiali, l'amore coniugale, un progetto personale in forza del quale uno programma la propria vita e la realizza. Questi sono valori fondamentali della persona ed è attraverso lo sviluppo di questi valori che la persona si realizza. Il religioso non soltanto muore al mondo del peccato ma muore anche al mondo dei valori. E in questo senso, nel senso cioè negativo, la consacrazione religiosa costituisce una partecipazione più piena alla morte di Gesù. Questo è importante. Noi moriamo a tante realtà che non sono cattive ma buone. E questa è un'autentica morte. Rinunciamo liberamente a possedere in proprio uno stipendio, ad amministrarlo per conto nostro. E questa è una rinuncia radicale per noi.

La rinuncia ad un progetto personale di vita, la capacità di potersi organizzare l'esistenza, di guardare l'avvenire e di programmarselo. Questo è tipico dell'uomo e noi ci rinunciamo.

I voti sono partecipazione più piena alla morte di Cristo. Il Concilio lo dice esplicitamente al n. 42 della *Lumen Gentium*: una più profonda assimilazione all'annientamento di Cristo.

In forza della professione religiosa non soltanto portiamo a perfetto compimento la morte a qualunque cosa negativa, al peccato, ma portiamo a maturazione la morte, anche attraverso la rinuncia, a qualcosa di positivo, come in effetti ha fatto Gesù: ha rinunciato a qualunque possesso personale, ha rinunciato ad una propria famiglia, ha rinunciato a qualunque programma personale di vita. Gesù non ha fatto niente altro che realizzare, momento per momento, il progetto del Padre su di sé. Non ha fatto mai nessuna scelta personale Gesù. L'unica volta che ci ha provato, il Padre non lo ascoltato, quando ha detto: «*Passi da me questo calice, tuttavia non la mia ma la tua volontà sia fatta*». E la sua volontà è stata fatta. Questo è l'aspetto negativo.

- **L'aspetto positivo.** In positivo la consacrazione di Cristo è consistita nel fatto che la sua umanità è stata totalmente presa e totalmente assunta dalla divinità fino al punto da diventare una unità personale. Questa realtà umana è stata assunta dal Verbo nella unità personale fino al punto da perdere la propria personalità. Quando studiavamo teologia si diceva che Cristo non aveva una personalità umana, ma la sua personalità è la personalità del Verbo.

Questa rinuncia, dunque, ad avere un proprio progetto di vita, ad avere una propria famiglia, ad avere le proprie cose, non è ordinata a fare il vuoto, ma è ordinata per mettere una entrata più piena e più totale, più definitiva della divinità nella persona, al punto che questa persona possa essere pienamente e totalmente e definitivamente assunta dal Verbo e diventi in qualche modo una prosecuzione della umanità del Verbo. Questo è forte! Vi rendete conto che questa affermazione è molto bella. Essa viene ripresa poi nel documento *Instrumentum laboris* del Sinodo, nei numeri 47-49. Ricorda la presa di possesso della persona del Verbo sulla sacrosanta umanità. Di modo che questa rinuncia in negativo non è ordinata a fare il vuoto semplicemente, ma è ordinata a fare spazio alla divinità in modo che c'entri dentro e la prenda nel modo più perfetto, più profondo e più radicale. Da questo momento in poi sei tu l'umanità di Gesù che prosegue in questo mondo la sua vita casta, povera, obbediente.

Quindi, c'è un legame, una partecipazione più immediata con la divinità in Cristo Gesù. Mentre gli altri cristiani vanno a Dio attraverso tutte le realtà di questo

mondo, che da una parte sono un mezzo, uno strumento per andare a Dio, dall'altra parte, in quanto mezzo e in quanto strumento, costituiscono sempre come un velame e un diaframma. Il mezzo, finché c'è di mezzo, impedisce il contatto immediato. Può essere necessario. Per andare al secondo piano, io devo fare i gradini che mi ci portano, non c'è niente da fare. E non posso pretendere di rifiutarmi di fare le scale per arrivare al secondo piano. Per arrivare al secondo piano, io devo fare i gradini, ma devo continuamente lasciare i gradini dietro me. Finché ci sono i mezzi non c'è il contatto immediato con il fine. In questo caso, invece, appunto, si tratta di un rapporto più immediato con Dio stesso attraverso la rinuncia a tutte queste mediazioni.

E per essere appunto in mezzo al mondo, la rivelazione, la testimonianza, come la dimostrazione che Dio solo basta, che Dio solo è l'assoluto. Ecco il senso della vita religiosa: Dio solo basta.

Il cristiano, in forza del battesimo, partecipa alla consacrazione di Cristo, che si esprime nel triplice *munus* (ufficio): sacerdotale, regale e profetico.

- ***Munus sacerdotale***. Il sacerdozio, per definizione, è mediazione. In Cristo il sacerdozio si esprime in due dimensioni: nel senso cioè che è mediatore del dono di grazia che dal Padre viene a noi; Cristo è il sacerdote, il "pontifex", il ponte. Ma allo stesso tempo, il sacerdote è anche mediatore tra il popolo e Dio, in quanto offre a Dio il culto, il sacrificio, la preghiera. Del resto, in tutte le religioni il sacerdote svolge questa funzione. Ebbene, in Cristo abbiamo questi due aspetti del sacerdozio, nella dimensione discendente e nella dimensione ascendente. Cristo è l'unico punto di incontro tra Dio e l'uomo. Il cristiano partecipa a questa consacrazione di Cristo, soprattutto nella dimensione ascendente, nel senso cioè che il cristiano, è reso capace di offrire a Dio un culto gradito. L'unico culto gradito a Dio è quello che passa attraverso il Figlio. Ma Cristo è il sacerdote perfetto, perché non soltanto offre il sacrificio perfetto, ma perché l'oggetto e il contenuto di questo sacrificio perfetto è lui stesso che si offre in sacrificio. Lui è il sacerdote e la vittima nello stesso tempo.

La consacrazione religiosa rende partecipi di questo secondo aspetto di sacrificio, di Cristo, cioè, che non soltanto offre il sacrificio perfetto al Padre, ma che si offre in sacrificio perfetto. È tutta la persona che in un modo particolare partecipa precisamente a questo sacerdozio di Cristo che si dà pienamente, totalmente, definitivamente e incondizionatamente al Padre, senza riservarsi assolutamente niente, senza riservarsi nemmeno una goccia di sangue, per la salvezza dei fratelli. Questa è la dimensione sacerdotale della vita religiosa.

- ***Munus regale***. La dimensione regale significa essere superiori a tutte le cose, nel senso che tutte sono orientate a Cristo. Cristo è il fine di tutto, il culmine della creazione, l'attuazione piena e perfetta di tutta la realtà. Egli però si serve della mediazione della natura umana che ha unita a sé. In Lui ogni uomo partecipa a questa dimensione regale. Perché questo si realizzi, si deve offrire a Cristo tutta la realtà creata, senza riservarla per sé. I religiosi precisamente fanno questo: tutti i beni di questo mondo non li riservano per sé (beni materiali, moglie o figli che siano), ma offrono tutto a Cristo, in modo che in Cristo veramente si realizzi il pieno compendio, la piena ricapitolazione di tutti i beni di questo mondo.

C'è ancora un altro aspetto della regalità: essere re significa anche dominare sulle realtà di questo mondo, significa esserne padroni, esserne superiori. La rinuncia radicale ai beni di questo mondo attraverso i voti esprime la superiorità della persona sopra a queste cose. Particolare partecipazione della regalità di Cristo di fronte alla realtà di questo mondo.

- *Munus propheticum*. Cristo nella sua realtà storica è rivelazione di Dio verità e amore. Non solo per quello che ha detto, ma soprattutto per quello che è stato e per quello che ha fatto, cioè per il suo modo di vivere. Cristo è più che mai profeta quando dona con gesto supremo la sua vita per noi.

Ebbene, i religiosi continuano a rivelare il volto profondo di Cristo e della sua vita: Cristo casto, povero, obbediente, che prega, che predica, che guarisce gli infermi, che consola i malati, che accoglie i bambini, che converte i peccatori. Questo Cristo è reso presente oggi dalle varie forme di vita religiosa. Questo Cristo, rivelazione di Dio, continua oggi e continuerà a vivere attraverso queste forme.

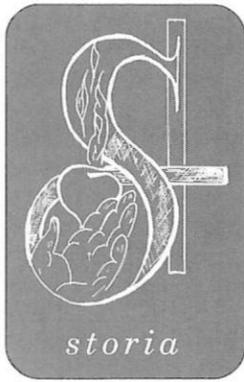
Ma perché tu sei capace di fare questo? Perché sei più bravo degli altri? No. Tu sei reso capace di fare questo in modo così tipico e particolare in forza di un dono che ti viene dato. Ecco tutto. Ricevi questo dono di incarnare i consigli evangelici attraverso l'opera dello Spirito, il quale in qualche modo ti sigilla a Cristo e ti fa essere il suo volto, la sua figura e la sua continuazione.

La santità non è legata alla consacrazione, anche se la consacrazione è una esigenza fondamentale di santità. Il fatto di essere particolari strumenti di Dio è un'esigenza nuova di impegno e di santificazione: «*Siate santi, perché io il Signore Dio vostro sono santo*».

Se poi questo "*plenius exprimit*" lo vogliamo intendere in rapporto alle altre vocazioni, dobbiamo dire che la consacrazione del religioso coinvolge più pienamente la sua vita nel modello di Cristo, che non quella del laico. Questi non è totalmente preso da Dio nella sua vita, ma è preso da molte altre cose. Invece il religioso elimina tutto il resto per essere completamente di Dio. Questa verità la si vede chiaramente nella realtà matrimoniale: l'amore di Dio è diviso con l'amore verso il proprio coniuge. Lo dice molto bene S. Paolo nella lettera ai Corinzi. Lo stesso si può dire dell'impegno pastorale e sociale dei laici cristiani. Ma questo criterio si può applicare, in un certo modo, alla stessa consacrazione sacerdotale, la quale, direttamente o indirettamente, è orientata più dal ministero da realizzare. Comporta una trasformazione ontologica della persona, è chiaro, ma in ordine al ministero, non in ordine a tutti gli aspetti della vita personale del sacerdote. Tant'è vero che il prete potrebbe anche essere sposato, avere moglie e figli, senza che per questo la consacrazione sacerdotale costituisca problema. Che poi la Chiesa chieda per i suoi preti il celibato, questo è un altro discorso. Invece la consacrazione religiosa prende tutte le dimensioni dell'esistenza e ne fa un olocausto a Dio: Dio ti espropria totalmente e per sempre. La profezia del religioso consiste in questo: che al di sopra di tutto c'è il Dio sovrano.

Perché Dio faccia queste scelte, lo sa solo Lui. L'unica cosa che noi possiamo con assoluta certezza sapere è questa: che non possiamo, da queste scelte di Dio, desumere argomenti o motivi di superiorità di fronte agli altri. L'unica cosa che ne consegue è che, avendo ricevuto di più, si deve dare di più. Allora, essere santi significa amare con tutto il cuore Dio.

P. Arnaldo Pigna, OCD



# IL MODELLO AGOSTINIANO DI VITA CONSACRATA NEL PANORAMA DELLE ALTRE REGOLE

Angelo Martinez Cuesta, OAR

## Premessa

Iniziando a parlare del modello agostiniano di vita consacrata nel panorama della altre Regole, credo utile proporre la lettura di un testo delle Confessioni, che è alla base della vocazione monastica di S. Agostino, e che non dobbiamo mai dimenticare. È il racconto di Ponticiano sulla vita di Sant'Antonio, monaco egiziano, e sulla vita di alcuni monaci a Milano e a Treviri (Confess. 8,6,14-15).

Dopo tutte le discussioni degli studiosi, sono convinto che Agostino sia stato monaco, ossia religioso, fin dal primo momento della conversione. Il monachesimo è presente totalmente e in modo decisivo nella sua conversione. Si potrebbe discutere se Agostino sia stato monaco in senso stretto, ma sono questioni degli studiosi, che vogliono distinguere, nella vita, aspetti che la vita non distingue. Allora, non si sapeva bene che cosa fosse un monaco: non c'erano regole, né un codice di diritto canonico che distinguesse chiaramente che cosa fosse il monachesimo. C'era, sì, un movimento monacale che esigeva alcuni requisiti fondamentali per questo tipo di consacrazione a Dio: separazione dal mondo vivendo in castità, lavoro manuale, preghiera e contemplazione. Ora, tutto ciò Agostino lo fa già dal momento della sua conversione. Dunque, anche se non in senso strettamente tecnico, si può dire che lui sia monaco sin dall'inizio della sua conversione.

Il testo delle *Confessioni* indica che, al tempo di Agostino, vi erano già i monaci. Pertanto, lui non è l'inventore della vita monastica nell'Occidente. Ecco perché è opportuno presentare prima il quadro generale di tutte le Regole, che allora e dopo si susseguirono in Occidente, e poi esaminare quali di esse ebbero maggiore influsso su Agostino. Infine sarà esaminata la Regola di S. Agostino e il suo influsso, sia sulle Regole posteriori nei diversi Ordini e Congregazioni, sia in particolare sull'Ordine Agostiniano e sulle Riforme che da esso scaturirono.

## Le Regole più importanti

Le Regole, che hanno dominato in Occidente e in Oriente dal sec. IV in poi, sono state raccolte da un monaco benedettino, Benedetto di Aniano (+ 821) nel *Codex Regularum*, con uno scopo ben preciso: quello di imporre a tutta la Chiesa la Regola di S. Benedetto. Per riuscire nell'intento, egli si servì anche dell'influsso che esercitava su Carlo Magno e Ludovico il Pio. Quando si parla di Regole, si deve te-

ner conto che il concetto di Regola non è univoco. I primi monaci non hanno scritto alcuna Regola, e anche quella di Pacomio non è una Regola vera e propria, con esposizione dei principi, ideali, metodi e mezzi per raggiungere il fine della vita religiosa. Esse sono piuttosto un insieme di detti e di massime, raccolte dalla Bibbia e riunite alla buona. Per i primi monaci, infatti, la vera Regola era solo la Sacra Scrittura: norma che doveva presiedere alla vita di tutta la comunità.

Anche S. Basilio, uno dei grandi legislatori del monachesimo, non ha fatto altro che raccogliere 1500 testi della Bibbia, pubblicandoli con il nome di *Regole morali*. In esse non mette nulla di suo, poiché per lui il monaco doveva sempre dirigersi rapportandosi alla S. Scrittura. Quando in seguito è cresciuto il movimento monastico, si è sentita l'esigenza di comporre una Regola che proponesse al monaco un sistema di vita ordinato e completo.

Benedetto di Aniano raccoglie ben 36 Regole, che gli studiosi moderni riducono a 25 escludendo alcuni doppioni, quali la vita di S. Antonio e la vita di S. Martino. Comunque si tratta di un numero abbastanza grande di Regole, che va dal sec. IV al sec. VIII. In seguito gli studiosi hanno scoperto altre cinque Regole, cosicché oggi si pensa che fossero trenta le Regole che furono redatte in Oriente ed Occidente dal sec. IV al sec. IX. Fra tutte, le Regole più importanti sono le seguenti:

*a - Regola di S. Pacomio.* Essa non è del tutto opera sua, poiché contiene aggiunte dei suoi discepoli Teodoro e Orsiesi. Fu tradotta in latino da S. Gerolamo nel 404.

*b - Regola di S. Basilio.* Egli si convertì a 18 anni, vivendo con grande entusiasmo la vita monastica, sia nel deserto per qualche tempo, sia aggregandosi al clero della diocesi di Cesarea di Cappadocia, ove fu diacono e poi vescovo (+ 379). La Regola è integrata da due grandi opere di carattere monastico: il *Grande Asceticon* e il *Piccolo Asceticon*, nelle quali Basilio risponde a numerose domande dei suoi monaci. Queste Regole furono scritte in greco; Rufino tradusse il *Piccolo Asceticon* con il nome di *Regola di S. Basilio*, e come tale è riconosciuto dai latini. Il *Grande Asceticon* fu tradotto nel sec. VII-VIII con due titoli: *Regulae brevius tractatae* e *Regulae fusius tractatae*. La Regola di S. Basilio resta quella più vicina allo spirito di Agostino.

*c - Regola di S. Agostino.* Essa, in ordine cronologico, è la terza Regola, e viene scritta prima delle traduzioni latine di Basilio e Pacomio. Il che significa che, quando Agostino scrive la sua Regola, in Occidente non si conoscono ancora Regole monastiche: essa è la prima Regola scritta in Occidente, quando il gran pubblico non conosceva nulla di simile. Dopo S. Agostino, si scriveranno molte Regole, che non possiamo ricordare singolarmente; faremo soltanto cenno di alcune. Innanzitutto, le Regole, che gravitano intorno al grande monastero di Lérins (Cannes). Questo monastero fu molto famoso, e diede molti monaci, vescovi e scrittori alla Chiesa. Poiché i fondatori avevano visitato i monasteri della Tebaide, istituirono un tipo di vita monastica fortemente imparentata col movimento monastico orientale. Intorno a questo monastero sorsero quattro *Regole*, dette *dei Ss. Padri*, che si integrano a vicenda e furono pubblicate in epoche successive. In esse si scopre già l'influsso di S. Agostino a proposito di fraternità, comunione, condivisione dei beni, rispetto delle caratteristiche individuali del religioso.

*d - Regola di Eugipio.* Egli era abate di Lucullano, presso Castello (NA), e scrisse questa Regola per i suoi monaci, poco prima della sua morte (+ ca. 533). Non si tratta di una Regola nuova, in quanto in essa trasmette una sintesi delle Regole del monachesimo egiziano, siriano, latino e scita; inoltre riporta per intero il testo più antico della Regola di S. Agostino, facendolo precedere dal titolo: "Augustinus dixit". Scrisse anche opere importanti: *Excerpta ex operibus S. Augustini*.

e - *Regula ad virgines di S. Cesario*. Egli fu monaco di Lérins e vescovo di Arles, nonché fondatore di un monastero di vergini. Compose la Regola nell'arco di quasi trent'anni, e in essa prende quasi alla lettera i precetti fondamentali di Agostino, soprattutto per quanto concerne la vita comune e tutta la parte centrale della Regola. Purtroppo, talvolta egli falsa il pensiero di S. Agostino, riducendone la portata teologica e insistendo su un rigido ascetismo. Mentre l'impostazione fondamentale della vita monastica secondo Agostino è di tipo orizzontale, in S. Cesario è di tipo verticale, poiché dipende in tutto dalla volontà del superiore, unico tramite tra Dio e la comunità. Si deve anche a S. Cesario la concezione della clausura stretta nella vita monastica femminile. In seguito egli scrisse una seconda *Regula ad monachos*, rifacimento della prima. Il suo discepolo Aureliano diffuse nella Francia la Regola di S. Cesario.

In questo periodo vengono pubblicate altre Regole, per lo più in Francia e in Italia: *Regula Tarnatensis*, *Regula Pauli et Stephani*, ecc. Anch'esse denotano una chiara influenza di S. Agostino.

f - *Regola di S. Benedetto*. Egli la compose fra il 530 e il 560. Teniamo conto che la fonte di tutte le notizie su S. Benedetto sono i *Dialoghi* di S. Gregorio Magno. La Regola fu imposta a tutto l'impero carolingio nel Concilio di Aquisgrana (816).

Nei primi capitoli, S. Agostino è totalmente assente, poiché la comunità benedettina è di tipo totalmente verticale, nella quale l'abate occupa il primo posto come maestro, "pater familias" e educatore; negli ultimi capitoli, invece, presenta l'abate in maniera più aderente alla visione di Agostino dal quale impara il valore della persona e dei rapporti interpersonali.

Nella Regola di S. Benedetto è anche presente una forte dimensione contemplativa, che porta il monaco a seguire la voce del Signore, interiorizzandola con l'ascolto della sua Parola. In sintesi, la Regola di S. Benedetto presenta la vita del monaco in tre aspetti fondamentali: l'"opus Dei", ossia l'aspetto liturgico e orante della vita consacrata; la "lectio divina", ossia la meditazione e lo studio, della Parola di Dio; il lavoro manuale.

g - *Regula Magistri*. L'autore è ignoto, e gli studiosi moderni propendono per identificarlo in un monaco dell'Italia centrale, che scrisse anteriormente a S. Benedetto. Questa Regola consta di 93 capitoli e si trova presente in misura notevole nella Regola di S. Benedetto. La sua visione monastica è di tipo totalmente verticale, perché mette l'abate al vertice di tutta la vita del monastero.

h - *Regola di S. Leandro*. Egli fu vescovo di Siviglia (+ 600). La Regola è piuttosto un trattato sulla verginità, scritto per sua sorella Florentina verso l'anno 580. Anche qui sono chiare le influenze della Regola di S. Agostino.

i - *Regola di S. Isidoro*. Anch'egli vescovo di Siviglia e ultimo Padre della Chiesa di Occidente (+ 636). La Regola, composta fra il 615-619, è diretta ad alcuni monasteri della diocesi. L'ascesi è piuttosto rigida. Anch'essa presenta numerose idee di S. Agostino.

l - *Regola di S. Fruttuoso*. Composta per i suoi monaci nell'anno 646. Qualche autore vede in questa Regola influssi di Agostino.

Oltre a queste Regole, bisogna tener conto delle *Regulae mixtae* o *Codices Regularum*, che furono un veicolo importante del pensiero monastico agostiniano. Esse erano testi di orientazione dottrinale e spirituale, tratte da diverse Regole, e adottate in non pochi monasteri. Spesso erano riunite in un codice unico, ed erano diffuse in tutti i Paesi della cristianità occidentale. Un buon numero di questi codici

contenevano la Regola di S. Agostino.

Il più antico di questi è il *Parisinus latinus 12634*, o codice di Corby, conservato nella biblioteca di Parigi (sec. VII).

## Il monaco Agostino e la comunità agostiniana

S. Agostino fu dunque monaco e religioso dalla sua conversione fino alla morte. Già nel viaggio di ritorno verso l'Africa, dimorando a Roma nel 387-88, ebbe modo di conoscere da vicino la vita monastica di Roma; giunto in Africa, nello stesso anno fondò il primo monastero di Tagaste. E in questo tipo di vita avrebbe voluto perseverare fino alla morte. Sappiamo come fu ordinato sacerdote e poi vescovo, ma egli volle continuare ad essere sempre monaco.

Ancora oggi, purtroppo, Agostino è conosciuto come sacerdote, vescovo, teologo e scrittore, ma, al di fuori degli ambienti religiosi, pochi lo conoscono come monaco e autore di teologia della vita consacrata. Anche nella tradizione degli Ordini agostiniani è stato un po' trascurato questo carattere fondamentale della sua vocazione. Se guardiamo alla storia antica degli Ordini agostiniani e anche delle nostre riforme, si consacrano più libri alle dispute sulla grazia e alla sua attività di pastore, che non alla vita religiosa. E' solo nel nostro secolo, e con il Concilio, che si sono studiati questi aspetti con maggiore impegno. Abbiamo i pregevoli studi di P. Luc Verheijn, P. A. Manrique e P. A. Trapè, ambedue agostiniani, mentre siamo in attesa di studi seri da parte degli agostiniani scalzi e recoletti, che dovrebbero essere più sensibili su questo tema.

Il pensiero monastico di Agostino traspare nelle stesse Confessioni, ma nel *De moribus Ecclesiae catholicae* sono particolarmente importanti i capitoli 31-33, per capire il suo concetto di monachesimo e l'importanza che dava ai monaci, che considera la corona della Chiesa e una delle prove della forza divina che operava nella Chiesa. Lo stesso pensiero si trova nel *De vera religione*, quando contrappone il successo del monachesimo nel proporre la vita aascetica al "fiasco" di Platone, quando non riuscì ad imporre i suoi pensieri.

Anche noi agostiniani siamo invitati oggi dalla Chiesa a riscoprire le radici del nostro carisma e della nostra spiritualità, per portarli in modo genuino e fecondo nell'esercizio del nostro ministero pastorale. Ritornare al proprio carisma è uno degli imperativi del momento attuale.

Quali sono gli aspetti qualificanti della spiritualità agostiniana? Cercheremo di rispondervi, tenendo presente che non è cosa facile, poiché in essa confluiscono molti elementi e tutti difficili da definire. Almeno tre elementi confluiscono nella nostra spiritualità di Scalzi e Recoletti: S. Agostino, i movimenti mendicanti del secolo XIII (il momento in cui l'Ordine nasce come tale), la spiritualità dei movimenti di Riforma (secolo XVI). Ci soffermeremo, per ora, sul primo elemento.

S. Agostino è un mare immenso, nel quale si pesca ogni genere di pesci e ognuno pesca quello che vuole. Egli è un uomo che non ha scritto libri in maniera sistematica. Per quanto riguarda la spiritualità monastica, senza tralasciare gli altri libri, si deve ricorrere naturalmente alla *Regola*, e poi al *Lavoro dei monaci*, ai *Discorsi 355, 356*, alle *Lettere 48, 60, 78, 243*, al *Commento al salmo 132*, al *Santa verginità*. Vediamo in particolare i punti fondamentali della Regola, confrontandoli con altre Regole.

Si deve considerare punto fondamentale della vita agostiniana la vita di comunità: «Prima di qualsiasi altra cosa, vivete insieme in armonia tra di voi, come con un'anima sola e un cuore solo, camminando verso Dio. Non è forse per questo motivo che avete deciso di vivere insieme?» (n. 3). Questa traduzione delle edizioni

“Augustinus” di Palermo, è alquanto diversa, ma rende bene il concetto. È evidente che a S. Agostino preme soprattutto che i suoi frati si riuniscano insieme per vivere in armonia, unanimi, con un'anima sola e un cuor solo. Sappiamo anche qual'è la conclusione di questo primo capitolo: «Perciò dovete tutti vivere insieme con un'anima sola e un cuore solo e onorate Dio gli uni negli altri perché ciascuno di voi è divenuto suo tempio» (n. 9). Dunque, il culto reso a Dio, secondo S. Agostino, è il cercare di vivere concordi, come fratelli, nella comunità: «Quando i fratelli e le sorelle vivono insieme in concordia il Signore è lodato. Nella discordia non lodate il Signore» (Esp. sal. 132,13). Per questo tutti i legislatori del tempo cominciano a insistere sulla vita di comunità, anche se per molti la vita di comunità non è che una preparazione alla vita eremitica. Questa è più dura e perfetta, quindi ha bisogno di un noviziato: la vita di comunità sarebbe praticamente un noviziato. Anche S. Girolamo dirà che nessuna disciplina si apprende senza maestro; ora, la vita di comunità sarebbe il pedagogo di cui ha bisogno il monaco, che aspira alla perfezione, consistente nel restare sempre con il Signore per riuscire a unirsi con lui nella preghiera perfetta. Per altri la vita comunitaria è molto utile perché aiuta a vincere l'orgoglio. S. Agostino fa un salto di qualità, perché afferma che la vita di comunità non è un mezzo, ma è fine a se stessa. Essa è costruire insieme un tempio al Signore perché tutti i religiosi sono tempio di Dio; dunque il miglior culto nella vita di comunità è la carità nella concordia (cf Città di Dio).



Allegretto Nuzi:  
S. Agostino presenta la “Regula ad Ser-  
vos Dei” (Fabriano, Pinacoteca Civica)

Queste idee sono espone con ampiezza nell'*Esposizione sul salmo 131,5*: «Miei fratelli, quante migliaia di persone credettero e posero ai piedi degli apostoli il prezzo dei loro averi, ma cosa dice la Scrittura nei loro riguardi? Erano certamente diventati tempio di Dio e non lo erano diventati solo come singoli, ma tutti insieme erano diventati tempio di Dio. Erano diventati, in altre parole, luogo sacro al Signore; e voi sapete che di tutti costoro era risultato un unico luogo per il Signore. Lo dice la Scrittura: “avevano un cuor solo e un'anima sola in Dio”. Coloro invece, e sono molti, che ricusano di diventare luogo sacro per il Signore cercano avidamente e sono attaccati ai loro beni privati, godono del potere che hanno e desiderano gli interessi personali. Chi al contrario intende preparare una dimora al Signore deve godere non di ciò che è privato ma di ciò che è comune. È

quanto fecero quei tali con i loro beni privati: li misero in comune. E mettendo in comune ciò che avevano di proprio, forse che lo persero? Se avessero ritenuto i loro beni per se stessi e ciascuno avesse posseduto quel che era suo, sarebbe stato padrone soltanto del suo bene privato. Mettendo invece in comune ciò che era proprietà privata, anche le cose che prima erano proprietà altrui divennero sue. Mi presti attenzione la vostra Carità! È a causa delle proprietà private che ci sono tra gli uomini liti, inimicizie, scandali, peccati, malvagità, omicidi. Per quali motivi tutto questo? A motivo delle proprietà possedute in privato. Succede mai infatti che litighiamo per quanto possediamo tutti in comune? È pacifico che si respiri insieme questa stessa aria e si veda tutti lo stesso sole. Beati dunque coloro che prepararono un dimora al Signore cessando di godere per quanto avevano di personale esclusivo. Una persona di questa tempra descriveva il salmista con le parole: "Se entrerò al coperto della mia casa". Era un possesso privato ed egli sapeva che ogni bene posseduto in esclusiva era un ostacolo per preparare una dimora al Signore. Subito, quindi, comincia col ricordare le cose di sua proprietà: "non entrerò - dice - nella tenda della mia casa finché 'non troverò'". Cosa è mai questo? Quando avrai trovato un luogo per il Signore entrerai nella tua tenda? O che sarà tua tenda il luogo stesso che avrai trovato per il Signore? Ma è possibile? Sì, poiché tu stesso sarai dimora del Signore e costituirai un'unità insieme con tutti coloro che saranno diventati dimora del Signore».

Sappiamo bene perché S. Agostino dà tanta importanza alla rinuncia ai beni privati. Vuole imitare l'esempio della comunità di Gerusalemme, ma è anche convinto che la proprietà privata è all'origine di tutti i peccati, perché spesso fa gli uomini superbi, e la superbia è l'opposto della povertà di spirito, ed è la madre di tutti i peccati. In questa visione vi sono anche ragioni di ordine filosofico e sociale.

S. Agostino dà molta importanza ai beni posseduti in comune, tanto che per lui è la rinuncia ai beni posseduti in proprio la caratteristica della vita religiosa. In alcuni discorsi identifica la vita religiosa con il non possedere alcunché di proprio. Così appare anche nell'*Esposizione* 83; 99; 132, e nell'opera *Contro Fausto*. Nella Regola arriva perfino a dire, cambiando la parola "carità" di S. Paolo in "comunità", che cresciamo nella vita cristiana nella misura in cui amiamo le cose della comunità.

Nei discorsi 355-356 insiste tanto sulla vita comune, prendendo lo spunto dal comportamento del presbitero Gennaro che aveva fatto testamento.

Anche oggi sono molto attuali alcune caratteristiche della vita comune secondo Agostino. Le comunità agostiniane devono diventare modelli di come si vive insieme, ci si vuole bene, si condivide tutto, pur essendo uomini di razze e lingue diverse, e amandosi vivono pienamente uniti. E questo vale anche per l'apostolato agostiniano nelle nostre parrocchie e collegi.

Un'altra qualità della comunità agostiniana, espressa nella Regola, è l'umiltà. Essa occupa un posto centrale nelle sue opere, ma in questo caso ha un senso soprattutto sociale, perché libera l'uomo dall'orgoglio della sua posizione sociale, mettendo insieme senatori e servi. Nelle comunità religiose agostiniane non sempre si è attuato questo principio, quando si faceva distinzione tra sacerdoti e fratelli coadiutori, tra coriste e converse, tra nobili e popolani. Perciò, per far parte di una comunità agostiniana, bisogna essere umili, privarsi e spogliarsi di tutto quello che è personale, come ha fatto Cristo nell'Incarnazione, e andare incontro all'altro. Ecco perché questa caratteristica dell'umiltà corrisponde benissimo alla spiritualità della Riforma.

Inoltre, per S. Agostino l'umiltà è l'unica virtù che può garantire la pratica della verginità. Essa è un dono di Dio concesso alle persone umili. Nella *Santa Verginità* dimostra questa verità. Concludendo, l'umiltà deve occupare un posto centrale nel-

la comunità agostiniana perché facilita il dialogo e il servizio vicendevole, rende possibile la castità ed è l'unica via che conduce a Cristo.

Certamente la vita comune si praticava anche prima di S. Agostino. Ad esempio S. Pacomio e S. Basilio la codificano nelle loro Regole, rifacendosi ad *Atti 2-4* e a *Salmo 132*. Tuttavia la concezione della vita comune rispetto a S. Agostino era ancora debole, in quanto i monaci vivevano molto tempo fuori della comunità, lavorando e pregando da soli nella cella.

Erano anche diverse le motivazioni per l'apprezzamento della vita comune. Prima di S. Agostino, molti consideravano la vita anacoretica superiore alla vita comune, anche se la raccomandavano come mezzo per progredire nella via della perfezione, per cui il monaco, se riusciva a vincere le passioni, doveva abbandonare la comunità. Per S. Agostino, invece, la comunità è un bene per se stesso e quindi molto importante in ogni momento della vita del monaco. Con S. Benedetto si ritorna a privilegiare la vita solitaria, considerando la vita comune necessaria per iniziare la vita eremitica. Anche Cassiano, uno dei grandi propagatori della cultura monastica in Occidente, è di questo avviso; nelle sue famose "Collationes", ribadisce questo principio.

Un'altra novità importante di S. Agostino, seguendo l'esempio di S. Paolo, riguarda la funzione del lavoro nella vita monastica. Egli ne parla nel *De opere monachorum*, raccomandando anche il lavoro manuale ai monaci e capovolgendo la concezione pagana del lavoro, considerato attività degli schiavi. Il nuovo modello di vita monastica non è tanto l'"otium", inteso come una vita tranquilla, serena, nella quale coltivare la propria personalità attraverso la preghiera e lo studio, quanto un tipo di vita che include anche un duro e diuturno lavoro. Anche in questo caso numerose comunità monastiche d'Occidente e d'Oriente si dedicavano eccessivamente al lavoro spirituale, e alcuni - i Messaliani della Siria - giunsero addirittura a sostenere che i monaci, dedicando la propria vita al bene della Chiesa, avevano diritto ad essere mantenuti dalla comunità, senza dover lavorare.

In quest'opera, S. Agostino insiste molto sulla necessità del lavoro manuale, anche se esclude situazioni in cui il monaco può essere liberato da quest'obbligo: l'apostolato, la salute, lo studio. In seguito, dal V-VI secolo e fino al medioevo, si ritorna alla prassi del monastero ricco, fondato dai nobili, in cui i singoli religiosi vivono da poveri, e si privilegia la preghiera e lo studio rispetto al lavoro manuale. In questo senso, il contributo di Agostino alla dignità e importanza del lavoro nella vita monastica è stato sempre prezioso.

Un altro valore della vita comune agostiniana è l'amicizia. Essa è alla base della sua prima esperienza di comunità, vissuta con gli amici a Cassiciaco, ed è soprattutto uno degli scopi delle sue comunità monastiche. Egli ha un'idea molto profonda dell'amicizia, che presuppone la fiducia reciproca e la condivisione con l'amico di ogni sentimento e idea; essa esige la comunicazione perfetta e quindi si sintonizza bene con l'unità di mente e di cuore: il tutto proviene dalla carità.

Altri concetti importanti in S. Agostino sono l'autorità e l'obbedienza. L'autorità è un servizio che presiede a tutti i rapporti fraterni, autentica i carismi del singolo, custodisce il bene comune e l'unità della famiglia. Il superiore non è il tutto della comunità, ma egli cammina insieme con i fratelli per formare un'autentica comunità di amore. Autorità e obbedienza sono dunque due valori che si integrano a vicenda, nella libertà della verità.

P. Angelo Martínez Cuesta, OAR



# I MODELLI STORICI DELLA VITA AGOSTINIANA

Angelo Martinez Cuesta, OAR

È un tema molto complesso e poco studiato, e lo si deve affrontare senza pregiudizi o giudizi sommari. Dunque, come è stato vissuto l'ideale monastico agostiniano lungo i secoli e che posto ha occupato S. Agostino nelle sue comunità? Una risposta onesta è che nessuna comunità si è impegnata veramente a vivere in accordo con l'ideale religioso di S. Agostino, e lui ha occupato in queste comunità solo un posto secondario. E questo vale per tutti: Canonici Regolari, Agostiniani, Recolletti e Scalzi. Oggi, si può dire che molte idee di S. Agostino sono patrimonio comune della Chiesa: l'amore, il servizio ecclesiale, la comunità, l'unità. Ma vi sono stati tre momenti nella storia della Chiesa, in cui si è sentito il bisogno di richiamarsi in modo più speciale al magistero di S. Agostino:

## 1. *Nell'alto medioevo, con il movimento canonico (sec. X-XII).*

Esso ha conservato e tramandato la Regola di S. Agostino con un tipico adattamento alla vita clericale e apostolica del tempo, secondo le nuove esigenze del mondo occidentale. I primi commenti alla Regola (Ugo di S. Vittore, Leitberto di Avignone, ecc.), i testi liturgici e le prime biografie medioevali di S. Agostino sono opera di Canonici Regolari. Il loro merito non piccolo nella evoluzione della vita agostiniana è quello di aver incanalato l'eredità agostiniana negli Ordini mendicanti: prima i Domenicani e poi gli Agostiniani.

## 2. *Nel Medioevo, con l'Ordine Agostiniano (sec. XIII).*

È difficile tracciare la storia delle origini dell'Ordine dei Frati di S. Agostino, o, come si preferisce oggi, dell'Ordine di S. Agostino. Si deve ricordare che esso è frutto del movimento pauperistico e mendicante del tempo; non è neppure un'Ordine che si prefigge fin dall'inizio di ordinare la propria vita secondo lo spirito di S. Agostino, ma al quale la Chiesa assegna il compito di vivere la vita religiosa già sperimentata e organizzata con successo dai domenicani e dai francescani. Ecco perché nel processo di formazione dell'Ordine ricorre spesso questa frase: "ad instar fratrum minorum et praedicatorum". In questo periodo, in Europa, tramonta la civiltà rurale e inizia la civiltà della città; sorge una nuova economia del cambio e della moneta; crescono i beni di consumo, ma crescono anche i poveri. Nella Chiesa si formano movimenti che prediligono i poveri e il valore della povertà, come annunciato e vissuto da Cristo. Bande di predicatori ambulanti percorrono tutte le città e le campagne d'Europa, soprattutto il nord Italia, la Francia, il Belgio e parte della Renania; non tutti sono ortodossi: Pietro Valdo, Arnaldo da Brescia, gli albigesi,

i poverelli, ecc. Il sorgere di questi movimenti crea problemi di ordine dottrinale e sociale. I Papi, soprattutto Alessandro III (1163-1183) e Innocenzo III (1199-1216), cercano di controllare la situazione recependo le idee valide: l'amore alla povertà e l'amore alla predicazione, combattendo altre idee non ortodosse (concetto di povertà e ricchezza, celibato, struttura gerarchica della Chiesa, validità dei sacramenti, ecc.).

In questo periodo nascono provvidenzialmente gli Ordini mendicanti con S. Domenico e S. Francesco. Il primo predicava nel sud della Francia contro gli albigesi, usando le loro stesse armi; il secondo, in modo più carismatico, predicava in Italia la povertà. Essi si pongono al servizio dell'ortodossia e dei Papi; per questo, il successo di questi due Ordini è rapido; in pochi decenni i domenicani e i francescani si stabiliscono dappertutto nell'Europa, dalla Polonia al Portogallo, e fin nelle isole orientali e nel Marocco.

Il trionfo spettacolare di questi Ordini, induce la Santa Sede a cercare altri gruppi che possano aggiungersi a questi per partecipare all'opera di rigenerazione dell'Europa, in particolare nelle città. Anche perché il clero diocesano, a causa della scarsa formazione intellettuale, soddisfaceva poco nella predicazione e nella confessione. I monaci, fino a quel tempo, non vivevano nelle città ma nelle campagne, quindi la popolazione della città era sguarnita di predicatori, di cura e strutture pastorali. Nel XII secolo, inoltre, era fiorito un grande movimento di eremiti soprattutto in Italia (da Roma fino al Po).

Essi vivevano da soli o in piccole comunità, ma conducevano una vita molto libera secondo le proprie aspirazioni, ideali e carattere: una spiritualità molto difficile da definire, ma nella quale certamente occupa il primo posto la penitenza. Era un mondo un po' libero che, da una parte, faceva paura alla Curia Romana perché in quel momento di sbandamento culturale, queste persone, in sé buone ma sprovviste di conoscenze teologiche, potevano essere facile preda dei predicatori; dall'altra parte, essi erano un terreno ben preparato da usare nella predicazione. Per questo il Concilio Lateranense IV (1215), Papa Innocenzo III e Onorio III si adoperarono per disciplinare, controllare, prendere contatti con questi eremiti per riunirli in un modello di vita, più consoni con il sogno della Chiesa e del momento. Cercano così di introdurre una certa organizzazione pratica.

I primi interventi della Santa Sede sugli eremiti - quelli del B. Giovanni Bono (1225), di Brettino (1227-1228) e di Tuscia (1244) - per attuare le decisioni del Concilio Lateranense IV, consistono nel dare loro la Regola di S. Agostino. Gli eremi della Tuscia furono uniti e formarono la Piccola Unione (1244). In un secondo tempo, la Santa Sede interviene nuovamente per unire ad essi anche i Guglielmiti e gli Eremiti di Montefavale (la *Grande Unione* del 1256). Sorge così l'*Ordine degli Eremiti di S. Agostino*.

In tutto questo processo, l'intento della Chiesa è stato quello di creare per i gruppi eremitici un'Ordine centralizzato, basato sulla povertà e dedicato all'apostolato "ad instar Ordinum Praedicatorum et Minorum". Certamente S. Agostino, attraverso la Regola, comincia a permeare del suo spirito questi eremiti, ma questo all'inizio non lo si nota affatto. In quel momento, per esempio, B. Giovanni Bono continua ad essere il maestro, la guida spirituale dei suoi eremiti malgrado questi abbiano la Regola di S. Agostino. Si deve tener conto anche che questi eremiti, eccetto quelli della Tuscia, erano in gran parte illetterati e analfabeti.

L'influsso di S. Agostino aumenta a poco a poco nei primi 50 anni di vita dell'Ordine (1250-1300). Ed è veramente interessante assistere allo spettacolo di questi eremiti che, in pochi decenni, riescono ad assecondare totalmente la volontà della S. Sede, trasformandosi da eremiti incolti che vivono nella solitudine, in re-

ligiosi mendicanti pienamente integrati nel mondo cittadino, nell'apostolato, nel mondo universitario. Con sforzo mirabile essi adattano la loro legislazione e la loro vita a quella dei mendicanti, riconosciuti dalla Santa Sede, con case nelle principali città e borghi della cristianità. Il laico - erano laici fino ad allora - aveva ceduto totalmente il posto al chierico, l'eremo al convento, la solitudine alla città, la devozione semplice e ingenua degli eremiti allo studio e all'apostolato. Dunque si può veramente affermare che nel 1300 gli Agostiniani sono un Ordine con caratteristiche e tratti fondamentali ben delineati.

Eppure in questo tempo il posto di S. Agostino nell'Ordine è ancora di scarsa rilevanza. Nelle Costituzioni egli viene citato soltanto cinque volte: nel prologo, nei capitoli 18, 31, 49, 50. Comunque questi riferimenti non sono del tutto originali, ma mutuati dalle Costituzioni dei Domenicani. Le costituzioni dell'Ordine Agostiniano si può dire che siano un rifacimento delle costituzioni dei domenicani, quantunque anche queste dipendano da quelle dei Premonstratensi e, molto meno, dei Cistercensi. Non si deve dimenticare a questo proposito che S. Domenico era stato canonico in Osma, nella Spagna centrale, e quindi nel fondare il suo Ordine ricorre al mondo canonico; ora, tra i canonici, coloro che avevano la struttura monacale più perfetta erano i Premonstratensi.

Si deve anche tener presente che il Concilio Lateranense II nel 1139 aveva ammesso nella Chiesa solo tre Regole: la Regola di S. Basilio per i monaci orientali nell'Italia del sud, la Regola di S. Benedetto per i monaci e la Regola di S. Agostino per i canonici. "Ordo S. Augustini" equivaleva quindi a canonici, preti dedicati all'apostolato; perciò quando S. Domenico volle creare una Congregazione dedicata all'apostolato, dovette scegliere necessariamente la Regola di S. Agostino.

Di conseguenza il capitolo degli Agostiniani nel 1244, in occasione della riunione degli eremiti della Toscana, viene presieduto da due abati cistercensi, perché così ordinava il Concilio Lateranense IV; i Cistercensi erano infatti l'Ordine che aveva una maggiore esperienza in fatto di governo.

Come furono redatte in concreto le prime Costituzioni agostiniane? Il testo definitivo viene promulgato nel capitolo di Ratisbona nel 1290; ma sembra che questo capitolo abbia fatto solo qualche piccolo ritocco a Costituzioni che esistevano prima. Infatti esiste nell'archivio degli Agostiniani in Roma un codice del 1287, in cui è quasi del tutto presente il testo di queste Costituzioni. Esse si possono far risalire almeno al 1284, cioè al Capitolo generale di Firenze, e furono ritoccate nel Capitolo generale di Orvieto nel 1287. Il Capitolo generale di Ratisbona è il primo celebrato fuori d'Italia, e in esso ebbero un ruolo determinante Clemente di Osimo e Agostino Novelli di Tarano, ambedue Priori generali dell'Ordine, che Giordano di Sassonia nel suo *Vitasfratrum* considera i primi legislatori dell'Ordine. Si può però dire che questo lavoro di redazione sia iniziato con il Capitolo del 1244.

A questo punto è bene parlare del commento alla Regola di S. Agostino, che ha avuto una grande importanza nella formazione della coscienza agostiniana dell'Ordine: il commento di Ugo di S. Vittore. Almeno dal 1308 esso doveva accompagnare le costituzioni, e ne doveva esistere copia in tutti i conventi per disposizione delle stesse.

Ugo di S. Vittore era un canonico regolare di S. Agostino, originario della Sassonia o delle Fiandre. A Parigi trascorse quasi tutta la sua vita. Dotato di cultura enciclopedica, scrisse numerose opere; il suo orientamento teologico era prettamente agostiniano, e si distingue per lo sforzo di armonizzare lo studio con la pietas, la scienza con la sapienza e la vita liturgico-contemplativa. Il suo commento alla Regola ebbe grande importanza e influsso; fu tradotto anche in italiano da Giovanni di Salerno, discepolo del B. Simone da Cascia (sec. XIV). Esso mette bene a fuo-

co le fondamentali verità della Regola, commentandone versetto per versetto, sia dal punto di vista teologico che pratico. Egli, fra l'altro, fa un commento molto bello della virtù dell'umiltà: «A nulla vale distaccarci dalle nostre proprietà se non ci distacciamo da noi stessi; il Signore non dice: beati i poveri di sostanze, ma "beati i poveri in spirito perché di essi è il regno dei cieli". Ciascuno, per il fatto che ha abbandonato le proprie ricchezze, deve sentirsi più umile, non più superbo. Sarebbe stato meglio se le avesse conservate restando nel mondo, piuttosto che averle abbandonate in modo tale da insuperbirsene poi nel monastero. E come è beata quell'anima che divide con i poveri le sue sostanze per amore del Signore e per umiltà, così è misera quell'anima che insuperbisce per averle distribuite. È certamente infelice colui che, incamminato sulla via della virtù, tende al vizio. Così facendo incorre nella condanna per quello stesso motivo per cui doveva avere il premio» (A. VITA, *La Regola di S. Agostino nei commenti di Ugo da S. Vittore e B. Alfonso de Orozco*, Roma 1989, c.1, pag. 44).

Esso fu in auge fino al *Vitasfratrum* di Giordano di Sassonia (1299-1380?). Questi studiò diritto e teologia a Bologna e Parigi; fu provinciale della provincia di Sassonia e partecipò a numerosi Capitoli generali. Scrisse numerose opere, fra cui i famosi *Sermones de passione Domini*. Il *Vitasfratrum* è un commento sistematico sulla vita religiosa dal punto di vista canonico, teologico e ascetico, che egli illustra con esempi della vita dei monaci antichi e delle figure più eminenti dell'Ordine Agostiniano. Le Costituzioni del 1581 raccomandano di leggerlo durante la refezione serale. Si può considerare un classico della spiritualità dell'Ordine, tanto che le Riforme hanno frequenti riferimenti a quest'opera. Esso fu composto in lingua latina, e in seguito tradotto in alcune lingue, fra cui in italiano nel 1587.

L'opera si articola in quattro parti, nelle quali commenta le Costituzioni alla luce della spiritualità della Regola. Il concetto fondamentale della Regola è la *communio* (comunione), che Giordano di Sassonia vede in questi quattro aspetti, che formano le quattro parti dell'opera: a) *communio localis*, o di coabitazione, che è indicata nella Regola con le prime parole: «*ut unanimes habitetis in domo*». Questa prima parte abbraccia 21 capitoli; b) *communio spiritualis*, che interpreta il «*cor unum et anima una*». Essa occupa 32 capitoli; c) *communio temporalis*, che si riferisce al «*et non dicatis aliquid proprium sed sint vobis omnia communia*» (17 capitoli); d) *communio proportionalis*, che sviluppa il «*distribuaturs unicuique vestrum a praeposito vestro... non aequaliter omnibus*» (15 capitoli).

## Agostino, fondatore dell'Ordine Agostiniano?

La prima generazione degli Agostiniani non si sentiva affatto fondata da S. Agostino; l'opinione generale del tempo era che egli fosse il fondatore dei Canonici Regolari. E ciò appare anche dalla presentazione di alcuni autori agostiniani, tra i quali Egidio Romano. A poco a poco però cresce negli Agostiniani l'interesse e lo studio per S. Agostino, e il desiderio di avere come gli altri Ordini Mendicanti un proprio fondatore. Così cominciano a fondare chiese dedicandole al Santo; finché nel 1327 non ottengono da Giovanni XXII il permesso di costruire il monastero accanto alla basilica di S. Pietro in Ciel d'Oro (Pavia), ove sono custodite le ossa di S. Agostino. Da questo momento cominciano le polemiche e i dissidi con i Canonici Regolari sul fatto di considerarsi unici eredi di S. Agostino, che termineranno alla fine del secolo XV per l'intervento di Sisto IV.

Lo sforzo dei biografi e storici di S. Agostino consiste nel dimostrare che egli visse come eremita sia a Milano che in altre parti d'Italia, prima di tornare in Africa a fondare i suoi monasteri; quindi sostenevano che S. Agostino si dovesse a buon di-

ritto considerare loro fondatore, perché essi discendevano da lui con successione storica ininterrotta attraverso quegli eremiti. La fonte di queste notizie è una raccolta di 60 sermoni, falsamente attribuiti a S. Agostino, che sono opera di un anonimo redattore, sembra di Tolosa (Francia). Anche un agostiniano francese del secolo XVII, Cristian Lupus sostiene che Agostino è il primo fondatore, perché riuni gli eremiti in unità, diede loro la Regola, l'abito e il titolo, nonché la sua spiritualità.

Nel 1335, questa tradizione di considerare S. Agostino come fondatore degli Agostiniani, è già recepita fuori dell'Ordine; e c'è un documento di un ufficiale della curia pontificia di Avignone, nel quale viene presentato Agostino con connotati di eremita e canonico. Anche nell'abito S. Agostino a poco a poco viene raffigurato con quello degli Eremitani. Ma tutta questa coscienza agostiniana del Santo, come proprio fondatore, si conferma e si sottolinea totalmente con il libro *Vitasfratrum* di Giordano di Sassonia, che raccoglie e sistematizza tutto quanto detto al riguardo, correggendo i difetti più clamorosi dei suoi predecessori.

In questo tempo cresce anche il rapporto degli Agostiniani con S. Agostino attraverso l'indirizzo degli studi teologici della "Scuola Agostiniana". Essa, nel suo primo momento, con Egidio Romano, insiste sulla dottrina politica della *Città di Dio*; nel suo secondo momento, con Gregorio da Rimini e Ugolino da Orvieto, sviluppa i temi della grazia e della libertà.

## S. Agostino e le Riforme Agostiniane

Qui si pone un poco lo stesso problema delle origini dell'Ordine Agostiniano. Gran parte delle idee che configurano le Riforme non sono prettamente agostiniane, o almeno non procedono direttamente dal pensiero di S. Agostino. Il movimento di riforma del sec. XVI è in gran parte ispirato da S. Francesco e dai suoi discepoli. Già nel 1502 si creano le *domus recollectionis* in Spagna che poi si sviluppano soprattutto a Fonte Colombo e nella Valle del Reatino; il movimento scalzo sorge ad opera di alcuni francescani spagnoli, e soprattutto di S. Pietro d'Alcantara (+1562); il movimento cappuccino sorge in Italia fra il 1520-1525. Essi propugnano moltissimo gli aspetti ascetici della povertà, del silenzio, del ritiro, della penitenza e dell'umiltà. Queste idee passano agli altri Ordini, tanto che fra il 1560-1600 non rimane nessun Ordine fuori di questo influsso. Nascono così gli Scalzi Trinitari, gli Scalzi Mercedari, gli Scalzi Carmelitani, gli Scalzi Agostiniani (1588 in Spagna, 1592 in Italia, 1596 in Francia, 1664 in Portogallo). Anche i Domenicani e i Benedettini creano diverse case di speciale osservanza che sono chiamate "case di ritiro" o "case di recollezione". Questo movimento si radica soprattutto in quegli Ordini che hanno radici eremitiche, poiché la spiritualità riformata è più congeniale alla loro: umiltà, semplicità, penitenza, studio e apostolato ridotti. Tale è il caso dei Carmelitani e degli Agostiniani.

In tutti questi movimenti c'è una grande stima della Regola primitiva e il desiderio di restaurare la disciplina antica, per passare da uno stato di rilassamento allo splendore antico. Da questo ne deriva per gli Agostiniani un logico ritorno a S. Agostino e allo spirito della sua Regola, che comporta un rinnovato amore alla vita comune, alla contemplazione e a una vita più povera. Infatti in quei secoli di decadenza della vita religiosa si erano create quasi diverse classi di religiosi, con privilegi ed esenzioni dagli atti comuni per quelli che si dedicavano agli studi e alla predicazione. Ma questa insistenza sulla vita comune creò una forte diffidenza verso gli studi, non tanto in se stessi, quanto perché gli studi erano la fonte di questi privilegi e creavano notevoli abusi nella vita comune: carrierismo, lusso, disunioni.

Le prime Costituzioni degli Agostiniani Scalzi (1598) aboliscono tutta la parte del-

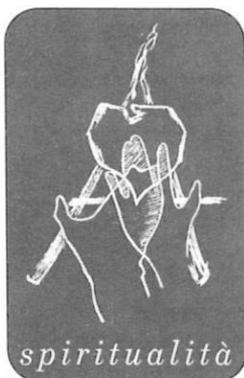
le Costituzioni OSA che parlano degli studi e, fra l'altro, prescrivono ai religiosi di non insegnare nelle scuole al di fuori dell'Ordine. Un atteggiamento simile nutrono verso le opere di apostolato, non perché deprezzino il lavoro apostolico, ma perché vogliono abolire gli abusi contro la vita comune. Di fatto tutte le Congregazioni riformate danno grande peso alla pastorale.

Studiando le Costituzioni di tutti gli Agostiniani Scalzi di Italia e Francia, si resta sorpresi nel constatare che sono quasi identiche a quelle agostiniane del 1581; vengono tralasciate solo la quarta e la quinta parte, che trattano della cura delle monache e degli studi, e sono accentuati gli aspetti ascetici. Particolare interessante: vengono mitigate in generale le pene. La preghiera mentale è una delle caratteristiche fondamentali dei movimenti di riforma; quindi è recepita nelle Costituzioni degli Agostiniani Scalzi in questa misura: mezz'ora dopo nona, mezz'ora dopo compieta, mezz'ora dopo il mattutino. Anzi le Costituzioni del 1620 aumentano a due ore l'orazione mentale, come tutte le altre Congregazioni scalze maschili e femminili. Inoltre si fa la disciplina tre volte alla settimana e si prescrive la pratica del rosario e di far pendere la corona dalla cintura: è la prima volta che la corona, nella tradizione agostiniana, appare sull'abito. Invece i Recolletti non parlano del rosario fino al secolo attuale. In materia di povertà, sono vietate le entrate fisse, il peculio e perfino toccare il denaro.

Tuttavia, per delineare bene i tratti caratteristici degli Agostiniani Scalzi, occorre studiare anche il cerimoniale, l'"Ordinarium precum", i libri di devozione e i commenti alla Regola, composti dagli Agostiniani Scalzi (P. Giovanni Micillo, P. Aquilino di S. Pietro, P. Prospero Staurengi, P. Massimiliano di Gesù, P. Benedetto Mazzoni, P. Antero Micone, P. Giambartolomeo Panceri, P. Ilarione Luzi, ecc.). Per conoscere bene la fisionomia spirituale degli Agostiniani Scalzi, sarebbe opportuno anche studiare le "idee" che essi hanno su S. Agostino. Fra l'altro lo si potrebbe vedere studiando le tre lunghe e accese polemiche che hanno sostenuto con gli Agostiniani (1613-1739) per dimostrare che: a) si consideravano pienamente figli di S. Agostino, b) potevano rappresentare i Santi Agostiniani con l'abito degli Scalzi, c) potevano erigere le Confraternite agostiniane nelle proprie chiese con gli stessi privilegi.

Oggi fortunatamente queste polemiche sono ormai superate da tempo. I tre Ordini agostiniani, nello spirito del Concilio Ecumenico Vaticano II, hanno intrapreso un serio studio per riconoscere in S. Agostino le radici della propria spiritualità monastica. È quanto si riconosce nelle loro Costituzioni attuali. Senza dubbio, sia quelle degli Agostiniani Scalzi, che dei Recolletti e degli Agostiniani, hanno uno spessore agostiniano infinitamente superiore a tutte le precedenti; già il linguaggio è molto diverso e più agostiniano, e anche i contenuti negli aspetti fondamentali sono recepiti da tutte e tre. Le Costituzioni degli Agostiniani danno più peso e più spazio alla loro storia, mentre quelle dei Recolletti parlano solo dei primissimi anni, senza un accenno ai Santi dell'Ordine e alla tradizione medioevale: sono piuttosto speculative, quasi fatte da filosofi. Quelle degli Agostiniani Scalzi hanno un carattere più descrittivo, soprattutto nel prologo e nella prima parte. Le cose fondamentali sono le stesse di tutti e parlano un linguaggio accessibile a tutti. Invece, quando parlano della formazione e dell'apostolato, non sviluppano molto il pensiero di S. Agostino, ma la dottrina del magistero ecclesiastico.

P. Angelo Martínez Cuesta, OAR



# LA VITA RELIGIOSA AGOSTINIANA

Giovanni Scanavino, OSA

## Nasce da una precisa esperienza di conversione

Quando S. Agostino fu battezzato a Milano nella Pasqua del 387, aveva già maturato la decisione di dedicare tutta la sua vita al Signore in compagnia degli amici che con lui si erano convertiti e battezzati. Il battesimo non segna soltanto l'inizio della sua vita cristiana a pieno titolo - per tanti anni era stato ufficialmente *catecumeno*, senza però impegnarsi in un preciso cammino di preparazione al Battesimo - ma anche la decisione, "il santo proposito" di vivere la sua vita cristiana non nella forma più comune del matrimonio, ma in una forma di vita consacrata e cenobitica, cioè come monaco insieme ad altri monaci: laici celibi che vivono insieme per realizzare pienamente quell'ideale di chiesa che S. Luca ci presenta nei primi capitoli degli Atti degli Apostoli (2 e 4).

Questa decisione è maturata da un lungo cammino di ricerca e di smarrimento, iniziato intorno ai diciotto anni, quando Agostino fu conquistato dall'ideale filosofico della *vera sapienza*, che può dare un senso e un gusto nuovo alla vita, e culminato a trentatré anni a Milano con la riscoperta del valore della Bibbia e della vera Chiesa cattolica, illustratagli dalla predicazione e dalla testimonianza del grande vescovo S. Ambrogio. Con la lettura guidata della Bibbia e con l'appoggio di una vera Chiesa concreta, guidata da un vescovo sapiente e santo come Ambrogio, Agostino riscopre tutto il valore della salvezza operata da Cristo e la bellezza di un ideale di Chiesa, fondata sulla comunione totale: di cuore, di mente e di beni.

La riscoperta di Cristo attraverso lo studio e la meditazione della Parola, l'ha aiutato a trovare dentro di sé finalmente quella sicurezza e stabilità interiore che aveva cercato per anni, appoggiandosi ora a questo ora a quell'altro affetto, o pensando di trovarla in questa o quell'altra filosofia o movimento: i manichei prima, e i filosofi accademici e neoplatonici dopo. Cristo finalmente gli si è svelato come la Verità che gli propone la vera Via, indispensabile per la Vita. E Cristo è il Maestro interiore che abita in lui, sempre a sua disposizione per illuminarlo, per ricuperarlo dalle sue debolezze: Cristo è la vera sapienza che Agostino andava sognando; il suo vangelo la vera filosofia che poteva soddisfare ogni esigenza, soprattutto di amore, bellezza e felicità. Scegliere in modo radicale il Dio di Gesù Cristo, com'era proposto nella e dalla Chiesa cattolica, significava finalmente per Agostino iniziare una sicura esperienza di felicità: il suo cuore inquieto e stanco - che aveva rasentato an-

che la disperazione - poteva finalmente gioire per aver trovato la strada della quiete, della pace vera e irreversibile.

Proprio per vivere intensamente la scoperta dell'amore, della misericordia di Dio e della sua bellezza - l'unica che può totalmente affascinare e colmare il cuore dell'uomo -, Agostino progetta per sé e per i suoi amici una *vita comune* sul modello della primitiva chiesa di Gerusalemme, e così formulata più tardi nella Regola: "*Un cuore solo e un'anima sola protesi verso Dio*".

## Il modello della chiesa primitiva

Nella Chiesa di Gerusalemme, così come è descritta dagli Atti degli Apostoli (2,42-48; 4,32-35), e come Agostino aveva già in qualche modo intravisto nella chiesa milanese al tempo del suo battesimo, lo stesso Agostino vede il modello di vita per sé e per i suoi amici, cristiani laici, ma totalmente dediti al servizio di Dio e all'amore reciproco per raggiungere più sicuramente il Dio-Amore.

La Chiesa primitiva nasceva anch'essa da una potente conversione operata dallo Spirito e si fondava sulla medesima *comunione* nello Spirito. Questa comunione era sostenuta quotidianamente dalla *catechesi sulla Parola*, fatta dagli Apostoli, e dalla *liturgia* (le preghiere dei salmi e soprattutto la *frazione del pane*, l'Eucarestia). La centralità di questa comunione era Dio, la potenza e la bellezza del suo amore; come pure il dinamismo di questa comunione: tutti dovevano tendere a lui, perché solo in lui si potevano ritrovare e raggiungere la meta della propria vita ("un cuore solo e un'anima sola *camminando verso lo stesso Dio*"). La dimostrazione di questo cammino di comunione avveniva attraverso la *diaconia della carità*, cioè attraverso la condivisione fraterna di ogni tipo di bene, cominciando dalla condivisione dei beni materiali.

## I primi passi a Tagaste

Al suo ritorno in Africa dopo il battesimo, Agostino è costretto a fermarsi a Roma, dove muore sua madre Monica. Qui a Roma, Agostino ha l'opportunità di conoscere diverse forme di vita monastica e ne fa tesoro per dare inizio, al suo rientro nella casa paterna a Tagaste, ad una prima esperienza di monachesimo africano. Concorda con gli amici un tipo di vita comune secondo lo stile della "comunità apostolica": *ricerca di Dio*, attraverso *la preghiera e la comunione fraterna*.

- *La preghiera* è scandita dai Salmi, dall'Eucarestia e dalla contemplazione della Parola (la Bibbia è il testo più studiato e meditato, con la catechesi dei grandi vescovi occidentali e orientali della Chiesa).

- *La comunione fraterna* viene esercitata con la condivisione totale: tutto viene messo in comune, come nella vera famiglia di Dio. Come Dio ci considera tutti ugualmente figli, con la stessa dignità, così si devono considerare quelli che vivono, pregano e lavorano insieme. Naturalmente la stessa dignità di figli non annulla la diversità di costituzione fisica, quindi di salute e di necessità. Perciò la condivisione radicale suppone poi una distribuzione di beni proporzionata alle necessità dei singoli.

- In questa vita comune non manca *il lavoro*, come testimonianza di povertà (di vita sobria) e ancor più di servizio fraterno reciproco. Il lavoro consiste in quelle *occupazioni manuali* indispensabili per il mantenimento della comunità, e poi nello *studio*, che serve alla formazione spirituale dei singoli membri della comunità e delle nuove leve cristiane, attraverso l'elaborazione di strumenti culturali sempre più adatti allo sviluppo dell'evangelizzazione.

Nei primi tre anni a Tagaste (388-391) la vita monastica del primo gruppo di laici è caratterizzata da un impegno prevalentemente contemplativo. Non manca l'attività, ma è soprattutto rivolta allo sviluppo di una forte interiorità (di un solido rapporto personale con Dio) e dell'evangelizzazione della stessa, attraverso dialoghi e scritti.

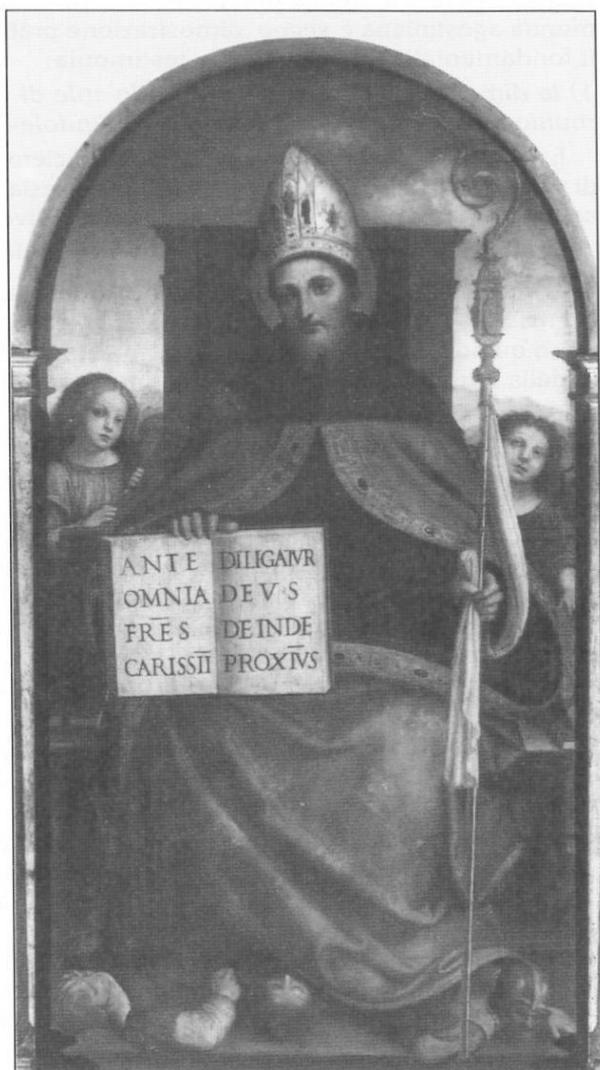
## La maturazione a Ippona

Dal 391 Agostino è "chiamato" a svolgere un ministero impensato e finora non desiderato: di *presbitero* prima, e successivamente di *vescovo* a Ippona. Obbedisce da buon *servo di Dio*, ma non rinuncia al santo proposito della vita comune: trasforma il presbiterio di Ippona in un *monastero di chierici*.

Lo stile di vita rimane identico; si aggiungerà una nuova forma di evangelizzazione, più specifica, qual è il *ministero della parola e dei sacramenti*.

Questa seconda fase avrà un preciso influsso sullo sviluppo successivo del monachesimo iniziato da Agostino. La vita monastica agostiniana congiungerà sempre due elementi: in ogni monastero tutti saranno *servi di Dio*, votati totalmente a lui, al suo servizio attraverso il dono totale di sé; tra tutti poi, alcuni verranno chiamati a svolgere un servizio particolare, quello *sacerdotale*, per rispondere a particolari *nessità della Chiesa*.

La Chiesa madre, che genera i suoi figli a vita nuova, da sempre ha bisogno che qualcuno di questi figli l'aiuti nel gestire la sua opera di maternità, di difesa e di promozione di questa vita nuova: perciò chiama, come ha fatto con Agostino. E chi è chiamato non può contraddire, se non vuole rinnegare la propria nascita e identità. Non tutti, dirà Agostino, saranno adatti a questo compito, che suppone grande equilibrio e saggezza. E però tutti devono continuare - laici e preti - la vita comune: *la santità della vita comune*. Questa



Albertino Piazza: *Sant' Agostino*  
(scomparto del *Polittico Galliani*,  
Lodi, chiesa di S. Agnese)

diventerà - secondo la maturazione dello stesso Agostino - un *segno* privilegiato per far capire la natura stessa della Chiesa e per favorirne lo sviluppo.

## Una “piccola chiesa” al servizio della Chiesa locale e universale

Agostino, per grazia dello Spirito, ha avuto una fecondissima intuizione: la Chiesa va aiutata ad essere e diventare sempre più la *famiglia di Dio*; e uno dei modi più efficaci è la testimonianza attraverso un'esperienza effettiva e radicale di chiesa. La comunità monastica per Agostino è una piccola chiesa a servizio della Chiesa locale e di quella universale. In che cosa consiste questo servizio? La comunità agostiniana è *segno*, dimostrazione pratica, quotidiana, stabile degli aspetti fondamentali della Chiesa. Ne testimonia:

1) *la dimensione contemplativa*; 2) *lo stile di vita evangelico*; 3) *la struttura comunionale*; 4) *lo spirito di servizio*; 5) *l'indole escatologica*.

E tutto questo come  *dono* alla Chiesa, al clero e ai laici, perché non perdano mai di vista i tratti essenziali dell'esperienza ecclesiale, di un *popolo* che cammina verso la patria definitiva, di una città che deve diventare sempre più *città di Dio*.

Vediamo in concreto ogni forma di questo dono.

**1. Dimensione contemplativa** - La comunità agostiniana pone al centro della sua ricerca perenne la Parola, il suo studio e la sua contemplazione. È suo compito specifico quindi esprimersi come *centro di contemplazione*, di accoglienza e di ascolto della Parola; come *scuola di preghiera*, per formare le nuove leve dei battezzati a un solido cammino di vita interiore, all'esperienza della bellezza di Dio, così necessaria per la propria sicurezza e autonomia interiore.

**2. Stile di vita evangelico** - La comunità agostiniana si propone di vivere nella *sobrietà*; intende assolutamente privilegiare le persone sulle cose, sui beni materiali. Di questi si serve quel tanto che sono necessari per vivere. Ma la sua attenzione primaria è per la persona, con i suoi doni e le sue necessità.

Tutto va messo in comune per una ragione di libertà e di condivisione, perché la libertà favorisca la sensibilità e la disponibilità per le persone. L'ascesi più ricercata è quella della carità, perché la comunità sia *scuola di perdono e di riconciliazione fraterna*: nella famiglia di Dio, nella Chiesa, si riconosce e si dona “di cuore” ogni giorno il perdono e il pane dello stesso Padre.

**3. La struttura comunionale** - La comunità agostiniana ha soprattutto lo scopo di testimoniare *l'unità nella carità*, la prima grande caratteristica della Chiesa.

Agostino ha sottolineato con grande decisione l'unità e l'inseparabilità dell'amore di Dio e del prossimo. Ci si raduna insieme per vivere l'amore di Dio nell'amore del prossimo; l'amore del fratello ci deve portare alla visione di Dio: «Tutti vivete unanimi e concordî, e, in voi onorate reciprocamente Dio, di cui siete fatti tempio» (*Regola* 9).

L'attuale arcivescovo di Milano, Card. Martini, così si è espresso in una recente visita alla nostra comunità agostiniana di Milano: «I frati dell'Ordine di S. Agostino - ha detto rivolto ai fedeli della parrocchia agostiniana di S. Rita - sono in mezzo a voi come comunità, cioè con questo esempio di vita pastorale fraterna, di comunione dei beni, di amore mutuo, di accoglienza mutua, di perdono, di comprensione. E già questo è un grande contributo alla vita della Chiesa, il far riscoprire alla vita della Chiesa la bellezza della vita di comunità, perché ciascuno possa riscoprire la bellezza della comunità familiare, la bellezza dei rapporti, di scambio

aperto e sereno in famiglia, la bellezza della comunità parrocchiale, della comunità diocesana, della grande comunità della Chiesa cattolica» (Milano, 4 giugno 1991).

**4. Lo spirito di servizio** - La comunità agostiniana è la comunità dei *servi di Dio*, che fanno della loro vita un servizio di obbedienza all'Unico, al vero Signore; e, come Cristo, servo di Jahvè, si pongono al servizio dei fratelli: "servi dei servi di Dio".

È una cura efficace del male più insidioso, qual è la superbia, la vanagloria; e diventa un'utile scuola della politica più cristiana, della gratuità e della solidarietà.

**5. L'indole escatologica** - La comunità agostiniana è convinta di vivere un'esperienza che la prepara alla vita futura ed eterna, quando Dio sarà tutto in tutti, e dove regnerà solo l'amore.

Il primato dell'amore, di Dio e dei fratelli, fino al disprezzo di sé (del proprio egoismo) è il fondamento della *Città di Dio*, della Gerusalemme celeste, dove la Chiesa - proprio per la sua purificazione nell'amore - coinciderà pienamente con il Regno. «Un cuore solo e un'anima sola protesi verso l'Unico, verso la Città di Dio»: con questa tensione la comunità si propone come *scuola di speranza*, che è poi il modo più cristiano di fare politica, di trattare cioè le cose del mondo ordinandole a Dio.

## Dall'Eremitismo alle Fraternità Apostoliche

Agostino lascia alla sua morte diversi monasteri fiorenti. «Lasciò alla Chiesa - ci testimonia il suo primo biografo, Possidio - clero abbondante e monasteri di uomini e donne praticanti la continenza, con i loro superiori» (*Vita di Agostino* 31,8).

Nei secoli successivi si propagò anche in Italia questo medesimo stile di vita comune ispirato ad Agostino.

Dapprima si formarono diversi gruppi di eremiti, che privilegiarono la vita contemplativa. Nel secolo XIII la Sede Apostolica costituì un nuovo Ordine, «mediante la trasformazione e l'unione di vari gruppi di eremiti, e con provvida disposizione lo destinò al servizio della Chiesa, annoverandolo tra gli Ordini della povertà evangelica, o meglio, della fraternità apostolica, e lo confermò con il titolo di "Ordine degli Eremiti di S. Agostino", il 9 aprile del 1256» (*Costituzioni OSA*, 4).

In questi sette secoli di storia come Ordine, gli Agostiniani hanno continuato a servire la Chiesa con il loro stile di vita comune, e si sono distinti anche per alcune attività che già Agostino pastore aveva espresso con originalità: gli studi e la predicazione.

- *Studi filosofici e teologici*, con una specifica scuola agostiniana, che si rifà alle fonti agostiniane; ma anche studi umanistici e di carattere scientifico. Basta pensare all'opera benemerita per la scienza genetica dell'abate Gregorio Mendel nell'abbazia di Brno.

- *Predicazione* e attività pastorale e missionaria, che hanno qualificato innumerevoli presenze sparse nel mondo intero.

Alterne vicende socio-politiche hanno spesso caratterizzato lo sviluppo dell'Ordine Agostiniano, come possiamo vedere in Moravia e nell'Europa dell'Est. Ma la sua originale identità non è mai stata smarrita: una comunità, una piccola chiesa, al servizio della comunione ecclesiale.

P. Giovanni Scanavino, OSA



# LA TEOLOGIA DELL'UMILTÀ

## Peculiare distintivo degli Agostiniani Scalzi

Gabriele Ferlisi, OAD

Desidero condividere una riflessione sull'umiltà, elemento centrale di ogni spiritualità, e "peculiare distintivo del nostro Ordine"<sup>1</sup> all'interno delle Famiglie agostiniane. L'intento è di metterne in risalto alcuni aspetti, oltre quello ascetico, e in particolare quello che si è andato lentamente definendo come fondamentale nella riflessione plurisecolare della nostra tradizione, e che adesso è stato recepito nei testi rinnovati delle Costituzioni e del Rituale. Si tratta della dimensione teologica dell'umiltà, che fonda e giustifica quella ascetica. Andiamo in ordine.

### 1. L'umiltà, quarto voto degli agostiniani scalzi

Da quattro secoli, e cioè dagli inizi stessi della nostra storia, per noi agostiniani scalzi l'umiltà è un voto: il quarto, in aggiunta agli altri tre voti religiosi di castità, povertà, ubbidienza. I nostri Padri lo emisero per la prima volta il 10 dicembre 1599 a Roma nella meravigliosa chiesa, unica al mondo per la sua architettura, di S. Stefano Rotondo, dove si era stabilita dal mese di agosto una nuova comunità sotto la presidenza del P. Giacomo di S. Felice. L'iniziativa di questa scelta non venne, per la verità, da loro, ma dal Sovrintendente Apostolico, il carmelitano scalzo P. Pietro Villagrossa della Madre di Dio, d'intesa con il Papa Clemente VIII. Essi però - eccettuati alcuni, che non l'accettarono e perciò, con licenza del Sovrintendente, uscirono dalla Riforma - ebbero il merito di accogliere senza riserve questo voto e di farlo proprio. Infatti, a partire da quella data, lo introdussero nella prassi del rito delle professioni, e un decennio dopo, nel Capitolo Generale del 1609, lo codificarono nel nuovo testo rinnovato delle Costituzioni<sup>2</sup>. Da allora fino ad oggi, ininterrottamente, il voto di umiltà è divenuto parte viva della vita e della legislazione degli agostiniani scalzi.

Non sono mancati, lungo questi quattro secoli di storia, tentativi di abolirlo, ma essi si sono risolti con un'adesione sempre più intensa e convinta dei religiosi a questo voto<sup>3</sup>. Si pensi, per esempio, all'ultimo tentativo nel 1969, in occasione del Capitolo Generale Straordinario. In quell'assise vi furono alcuni che, in fase di revisione

<sup>1</sup> Cost. OAD 1983, n. 43.

<sup>2</sup> GIAMBARTOLOMEO PANCERI DI S. CLAUDIA, *Lustri storici de' scalzi agostiniani*, Milano 1700, p. 27.

<sup>3</sup> Atti dei Capitoli Generali, Libro VI, pp. 34-35; 42-43.

delle Costituzioni per adattare ai documenti del Vaticano II, proposero di togliere come anacronistici, sia l'aggettivo "scalzi", sia il voto di umiltà. Ma furono voci isolate di rare rondinelle che non fanno primavera. Infatti, l'assemblea capitolare si pronunciò quasi all'unanimità per la conservazione sia dell'aggettivo "scalzi", per i suoi ricchi contenuti biblici<sup>4</sup>, sia del voto di umiltà, che ormai appariva sempre più chiaramente come il "peculiare distintivo" dell'Ordine. Si può essere certi che gli agostiniani scalzi hanno sempre amato e amano questo voto, e che praticamente non c'è mai stato nessuno seriamente disposto a sopprimerlo.

È interessante al riguardo vedere da vicino quanto dicono sull'umiltà le attuali Costituzioni, approvate dal Capitolo Generale nel 1981 e dalla Congregazione per i Religiosi nel 1983.

## 2. L'umiltà nelle attuali Costituzioni OAD

Già nel Prologo le Costituzioni colgono la preoccupazione di fondo di Agostino, per cui egli *«visse e mise in luce con i suoi scritti un atteggiamento di umiltà profonda, quale fondamento della carità, che è amore per l'unità»* (Prologo).

Nel primo articolo, dedicato all'aspetto canonico della spiritualità dell'Ordine, precisano che *«i suoi membri, chierici e fratelli coadiutori, oltre i voti di castità, povertà, obbedienza, seguendo lo spirito e la dottrina del loro Padre S. Agostino, emettono un quarto voto, quello di umiltà»*.

Nel n. 3 definiscono come *«noi agostiniani scalzi ci proponiamo con l'aiuto della grazia di raggiungere la perfezione dell'amore evangelico... in un peculiare atteggiamento di umiltà»*.

Nel n. 9, parlando dell'aspetto penitenziale della spiritualità, scrivono: *«Attenti al richiamo di Gesù e consapevoli che ci si avvia "alle altezze con il piede dell'umiltà", noi agostiniani scalzi intendiamo testimoniare un peculiare atteggiamento interiore di umiltà che: favorisce la povertà, la mortificazione e il distacco dal mondo; rende disponibili al servizio di Dio e del prossimo; facilita la vita fraterna in comunità. Tale è il significato spirituale più profondo del voto di umiltà e del nudipedio»*.

Più avanti dedicano i nn. 43-46 alla trattazione del voto di umiltà:

*«43 - I nostri Padri introdussero, fin dagli inizi, il voto di umiltà nelle Costituzioni, ne fecero il peculiare distintivo del nostro Ordine, lo difesero e intorno ad esso scrissero diffusamente. Con questo voto intesero osservare più perfettamente la Regola e riacciarsi più intimamente allo spirito e alla dottrina del S. P. Agostino.*

*La sua essenza consisteva, e tuttora consiste, nel non ambire cariche onorifiche.*

*44 - Col voto di umiltà i religiosi promettono di non ambire a quegli uffici ecclesiastici che, pur intesi come diaconia, potrebbero stimolare la vanità umana; cioè, a non procurarsi direttamente o indirettamente, con atti esterni e deliberati: i chierici, le dignità ecclesiastiche fuori dell'Ordine e, nell'interno di esso, gli uffici di superiore maggiore e locale; i fratelli coadiutori, quegli uffici ai quali possono accedere con la voce passiva.*

*45 - Il voto di umiltà è un mezzo efficace di santificazione perché, liberandoci dai difetti della vanità, rende il nostro servizio all'Ordine e alla Chiesa più accetto e più fecondo.*

*46 - Con la pratica dell'umiltà, noi ci sforziamo di avere i sentimenti di Gesù, il quale spogliò se stesso prendendo la natura di servo. Concretizziamo così il desi-*

---

<sup>4</sup> Es 3,5.

*derio della Chiesa, che si rallegra di trovare nel suo seno molti fedeli, che seguono più da vicino questo annientamento del Salvatore».*

E ancora ai nn. 119 e 121, ricordando i doveri dei chierici in formazione, scrivono: «*Imparino soprattutto l'arte di parlare convenientemente, di ascoltare pazientemente e di trattare con rispetto tutti, animati da umile carità*» (Cost. 119); «*Comprendano bene che il sacerdozio è un ministero di servizio umile*» (Cost. 121,2).

### **3. L'umiltà nelle Costituzioni dell'Ordine Agostiniano del 1290 e del 1581**

L'umiltà professata come voto religioso dagli agostiniani scalzi d'Italia, fu certamente una novità nella storia dell'Ordine Agostiniano. Infatti, non l'avevano professato le Congregazioni di Osservanza, prima del Concilio Tridentino, né lo professarono le Congregazioni di Riforma, dopo la grande assise ecumenica. Per esempio, gli Agostiniani Recolletti, sorti nel 1588, quattro anni prima degli Scalzi d'Italia, non hanno mai emesso nella loro storia il voto di umiltà.

Questa novità, però, non fu certamente una rottura con il passato, ma piuttosto una continuità e uno sviluppo dei tanti elementi di umiltà espressi nella vita dei santi agostiniani e disseminati nelle Costituzioni dell'Ordine Agostiniano.

Chi non sa dell'umiltà di S. Nicola da Tolentino, S. Tommaso da Villanova, Ven. P. Tommaso di Gesù, S. Chiara da Montefalco, S. Rita da Cascia, Ven. P. Giovanni da S. Guglielmo, Ven. P. Carlo Giacinto, Ven. Fra Santo di S. Domenico, P. Ilario Costa di Gesù...?

E chi non rimane ammirevole davanti ai numerosi riferimenti all'umiltà dei primi due testi di Costituzioni, che hanno guidato l'Ordine Agostiniano per oltre sei secoli, cioè dall'inizio della sua storia (1244), alla fine del 1800?

Nelle prime Costituzioni, dette "Ratisbonensi" dal nome della città tedesca di Ratisbona, dove nel 1290 il Capitolo Generale le approvò in maniera definitiva<sup>5</sup>, e che rimasero in vigore fino al 1581, l'umiltà occupa un posto di rilievo. C'è in esse un ventaglio di sfumature, da cui emerge un'umiltà, sinonimo di stile religioso, vero



Napoli, convento S. Agostino degli Scalzi: *S. Agostino in dialogo con i suoi religiosi* (affresco della scuola di Giovanni Balduccio, 1560-1630?)

<sup>5</sup> Cf IGNACIO ARAMBURU CENDOYA, OSA, *Las primitivas Constituciones de los Agustinos*, Introducción, texto y adaptación romanceada para las Religiosas, Archivo Agustiniano, Valladolid 1966.

abito dei consacrati. Nel n. 116 il saio religioso è visto come «*segno di innocenza e di umiltà*». Fra i compiti propri del Maestro dei novizi c'era quello di proporre loro l'ideale di divenire modelli di virtù, soprattutto - *praesertim*, vi è detto - di umiltà e di ubbidienza. Simile indicazione è offerta al n. 231, dove si parla dei compiti del Priore. Egli, oltre al resto, doveva esortare i suoi religiosi, alla pratica delle virtù: dell'umiltà, al primo posto, dell'ubbidienza, povertà, castità. Sembra proprio l'elenco dei voti che tre secoli dopo, dal 1599 inizieranno a professare gli agostiniani scalzi. Un'altra indicazione molto suggestiva è quella del n. 467, dov'è abbozzato il riferimento umiltà-culto, che più avanti avrà la sua migliore formulazione nell'espressione di Paolo V: «*servire il Signore in spirito di umiltà*».

Nelle Costituzioni del 1581<sup>6</sup>, aggiornate ai decreti del Concilio tridentino, e in vigore fino al 1895, sono riconfermati i riferimenti sull'umiltà delle precedenti Costituzioni, e ne vengono aggiunti dei nuovi. Per esempio, i novizi devono essere continuamente richiamati al dovere di «*ubbidire umilmente e prontamente in tutto*» (Cost. 1581, II, cap. 3). Nella cerimonia della professione, il superiore supplica il Signore perché il neoprofesso, «*stabilito per mezzo della vera umiltà nella carità fraterna, possa perseverare con il tuo aiuto nell'osservanza dei voti*» (Cost. 1581, II, cap. 4). Il predicatore ricordi che tra le sue qualità c'è l'umiltà: «*Pertanto il predicatore manifesti nel suo comportamento umiltà, nella condotta onestà, nelle parole discrezione, nello zelo delle anime carità, in tutto ciò che deve fare maturità*» (Cost. 1581, V, cap. 7,10).

Queste semplici indicazioni ci convincono ulteriormente che la scelta degli agostiniani scalzi di fare dell'umiltà un voto specifico sia stato un gesto molto significativo non di rottura ma di fedeltà con la tradizione dell'Ordine, nonché con l'ingnamento e la testimonianza di Agostino.

#### 4. L'umiltà di S. Agostino

Agostino fu uomo umilissimo. Non emise ovviamente il voto canonico di umiltà, ma - quasi ne conoscesse già il prescritto canonico - attuò alla lettera il suo contenuto. Infatti, non aspirò a nessuna carica ecclesiastica e rifuggì dal primeggiare sugli altri. Lui stesso racconta che accettò di farsi consacrare sacerdote e vescovo solo per ubbidienza. Pianse infatti quando lo presero di forza e lo presentarono al vescovo Valerio perché gli conferisse l'ordine del presbiterato<sup>7</sup>. E palesò apertamente il suo vivo disappunto al Primate della Numidia, Vittorino, perché nella lettera di convocazione di un Concilio regionale, aveva inserito il suo nome al terzo posto, prima di quello di altri vescovi, cui spettava per precedenza di elezione<sup>8</sup>. La sua umiltà lo indusse anche ad esporsi alla derisione di tutti, rendendo pubblici i suoi peccati nel libro delle *Confessioni*. Riconosceva la sua intelligenza come dono di Dio, ma umilmente si professava «*servo di Cristo e, in nome di lui, servo dei suoi servi*»<sup>9</sup>. Sul letto di morte pregava ancora con i salmi penitenziali, e piangeva<sup>10</sup>.

Ma la vera ragione per cui risalta l'umiltà di Agostino, sta non tanto nel fatto che egli compì questi gesti penitenziali, quanto piuttosto nel fatto che egli *sentì umil-*

<sup>6</sup> Constitutiones Ordinis Fratrum Eremitarum S. Augustini, nuper recognitae, et in amplio formam ac ordinem redactae, Romae, 1581.

<sup>7</sup> Disc. 355,2; POSSIDIO, *Vita di Agostino*, cap. 4-5.

<sup>8</sup> Lett. 59,1.

<sup>9</sup> Lett. 217.

<sup>10</sup> POSSIDIO, *Vita di Agostino*, cap. 31.

mente, pensò umilmente, agì umilmente; cioè, fece dell'umiltà un abito, un atteggiamento interiore, uno stile di vita, un modo particolare di essere e di rapportarsi con se stesso, con Dio e con gli altri; più precisamente, perché comprese l'umiltà del cuore, accettò nella sua vita l'"umile Gesù", e su di Lui cercò di modellare la sua vita: «Cercavo la via per procurarmi forza sufficiente a goderti, ma non l'avrei trovata, finché non mi fossi aggrappato al mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù... Non avevo ancora tanta umiltà, da possedere il mio Dio, l'umile Gesù»<sup>11</sup>.

## 5. L'umiltà, virtù cristiana

Questa nota cristologica segnò fortemente la riflessione di Agostino sull'umiltà, al punto da ritenerla una virtù specificamente cristiana. «Ovunque si trovano ottimi precetti di costume e di disciplina, ma non questa umiltà. È altrove che nasce la via di questa umiltà; essa viene da Cristo: da Lui che, essendo sublime, è venuto nell'umiltà»<sup>12</sup>; da Lui che «nell'affidarci il suo corpo ed il suo sangue, ci affida la sua umiltà»<sup>13</sup>; da Lui che ha fatto dell'umiltà il suo segno specifico: «Il segno di Cristo è la sua umiltà»<sup>14</sup>; da Lui che, essendo Dio, volle diventare uomo per ritrovare colui che era morto e farlo Dio: «La superbia umana ti ha tanto schiacciato che potevamo sollevarti soltanto l'umiltà divina»<sup>15</sup>; da Lui che è modello e maestro di umiltà: «Il Vangelo di Cristo nessuno lo scruta con diligenza senza trovarvi Gesù che si presenta come maestro di umiltà»<sup>16</sup>.

È perciò dal suo riferimento a Cristo, che l'umiltà trae tutto il suo significato e il suo valore: «Quando pronuncio il nome di Cristo, fratelli miei, soprattutto ci viene raccomandata l'umiltà. Egli ci ha aperto la via per mezzo dell'umiltà»<sup>17</sup>. «Ci viene raccomandata premurosamente l'umiltà del Maestro buono. Giacché anche la nostra salvezza in Cristo è l'umiltà di Cristo. Infatti, non ci sarebbe per noi salvezza se Cristo non si fosse degnato di farsi umile per noi»<sup>18</sup>.

Ed è soltanto Cristo che può veramente insegnarcela. Diceva Agostino: «Non mi sento all'altezza di affrontare, sia pure in qualche modo, il tema dell'umiltà di Cristo. Lo affido totalmente alla vostra meditazione... Meditate sull'umiltà di Cristo. Mi direte: chi ce la spiegherà se tu non ce ne parli? Ve ne parli lui dentro di voi. Colui che abita dentro di voi, potrà parlarvene meglio di chi fa sentire la sua voce fuori. Vi mostri lui la grazia della sua umiltà»<sup>19</sup>. Sono molto significative queste parole che il Santo mette sulle labbra di Cristo: «Sono venuto umile, sono venuto a insegnare l'umiltà, son venuto come maestro di umiltà. Chi viene a me, è incorporato a me..., diventa umile; chi è unito a me sarà umile: perché non fa la propria volontà, ma quella di Dio»<sup>20</sup>. «Io insegno l'umiltà, soltanto chi è umile può venire a me. Se soltanto a causa della superbia si è cacciati fuori, come potrebbe uscir fuori chi custodisce l'umiltà e non si allontana dalla verità?»<sup>21</sup>.

---

<sup>11</sup> Confess. 7,18,24.

<sup>12</sup> Esp. sal. 31,II,18.

<sup>13</sup> Esp. sal. 33,d,2,4.

<sup>14</sup> Comm. Vg. Gv. 3,2.

<sup>15</sup> Disc. 188,3.

<sup>16</sup> La s. verg. 31.

<sup>17</sup> Esp. sal. 33,s,1,4.

<sup>18</sup> Disc. 285,4.

<sup>19</sup> Comm. Vg. Gv. 3,15.

<sup>20</sup> Comm. Vg. Gv. 25,16.

<sup>21</sup> Comm. Vg. Gv. 25,18.

Nell'ascolto e nell'imitazione di Cristo umile sono racchiusi tutti i tesori della sapienza<sup>22</sup>. Pregava perciò Agostino: «*Ti ascoltino quanti cercano la tua misericordia... Ascolti ciò quel peccatore affaticato... ascolti il centurione... ascolti Zaccheo... ascolti la donna nota in città come la peccatrice... ascoltino le meretrici e i pubblicani... ascoltino i malati di ogni specie*»<sup>23</sup>, ascoltino le vergini, «*imparino che tu sei mite e umile di cuore*»<sup>24</sup>.

Da questa fondamentale dimensione cristocentrica dell'umiltà, Agostino sviluppò una riflessione articolata, i cui passaggi nodali si possono sintetizzare in questi punti: l'umiltà, in antitesi con la superbia, è atteggiamento di penitenza e di purificazione; a confronto con la confessione del proprio identikit, è atto di verità; riguardo alle ragioni che inducono a sceglierla, è gesto di carità; in relazione alla conversione cristiana, è atto di redenzione.

## 6. Umiltà: atto di purificazione e di penitenza

«*Il Maestro dell'umiltà, Cristo, cominciò con l'annientare se stesso prendendo la forma di schiavo*»<sup>25</sup>. «*Cristo è venuto perché l'uomo si abbassi e da questo abbassamento inizi a crescere*»<sup>26</sup>. «*Appunto per guarire la causa di tutti i mali, cioè la superbia, il Figlio di Dio è disceso e si è fatto umile*»<sup>27</sup>.

Ecco il primo significato che Agostino, in sintonia con la teologia ascetica, coglie nel mistero della incarnazione di Cristo: la sua umiltà! Essa è come l'issopo che purifica l'uomo dal gonfiore della superbia<sup>28</sup> e lo convince della necessità di percorrere lo stesso cammino di kenosis: «*Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua*»<sup>29</sup>. «*Imparate da me che sono mite e umile di cuore*»<sup>30</sup>.

Dalla superbia infatti parte il cammino di allontanamento da Dio; dall'umiltà quello del ritorno. Dalla superbia derivano tutti i mali<sup>31</sup>, il peccato, gli odi, le divisioni, la corruzione anche delle cose più sante; dall'umiltà provengono tutti i beni, l'unità, la concordia, l'equilibrio e la bontà. Con immagini molto incisive, Agostino dice che l'umiltà, e solo essa, è il piede col quale ci si avvia alle vette della perfezione<sup>32</sup>; il fondamento sul quale si costruisce l'edificio della carità<sup>33</sup>; la prima e ultima condizione richiesta per seguire Cristo<sup>34</sup>; l'unico mezzo per acquistare la carità e l'unica sua custode<sup>35</sup>; la medicina dell'anima contro il decadimento morale<sup>36</sup> e l'antidoto alla fonte di tutti i mali, la superbia. In una parola, l'umiltà è la virtù che, operando a livello sia personale che sociale, fa buono l'uomo, liberandolo dall'or-

<sup>22</sup> La s. verg. 35.

<sup>23</sup> La s. verg. 36.

<sup>24</sup> La s. verg. 37.

<sup>25</sup> La s. verg. 31.

<sup>26</sup> Disc. 380,6.

<sup>27</sup> Comm. Vg. Gv. 25,16.

<sup>28</sup> Comm. Vg. Gv. 119,4.

<sup>29</sup> Lc 9,23; cf. Mt 16,24; Mc 8,34.

<sup>30</sup> Mt 11,29.

<sup>31</sup> Comm. Vg. Gv. 25,16.

<sup>32</sup> La s. verg. 52,53.

<sup>33</sup> Disc. 69,3.

<sup>34</sup> Lett. 118,3,22.

<sup>35</sup> La s. verg. 31.

<sup>36</sup> Disc. 195,3.

goglio, favorendogli l'attuazione della povertà in spirito, rendendolo disponibile al servizio di Dio e del prossimo, facilitandogli il dialogo e la vita fraterna in comunità<sup>37</sup>; mentre al contrario la superbia, che opera anch'essa a livello personale e sociale, è il vizio che lo rende cattivo, allontanandolo dal bene di se stesso, da Dio e dagli altri. Umiltà-superbia sono i due termini antitetici della teologia ascetica della Chiesa, sui quali si fondano rispettivamente la città di Dio e la città di satana<sup>38</sup>, e l'uomo giuoca la propria sconfitta o la propria vittoria.

L'uomo perciò che voglia vivere bene e realizzare la sua vocazione deve essere umile, cioè deve accettare di farsi purificare dall'umiltà di Cristo<sup>39</sup> e impegnarsi a praticare le virtù cristiane della vigilanza, mortificazione, rinnegamento, penitenza, preghiera, in una parola, dall'ascesi dell'umiltà: «Cura la superbia e sarà eliminata ogni iniquità»<sup>40</sup>. Non basta all'uomo, perché sia virtuoso, elogiare la virtù, ma deve umilmente viverla. Ammonisce Agostino: «Non basta elogiare la verginità, perché venga amata. Occorrerà anche aggiungere degli ammonimenti perché non si gonfi d'orgoglio»<sup>41</sup>. Non esiste un uomo veramente virtuoso che non abbia fatto dell'umiltà la sua corazza.

E tanto più deve essere umile, quanto maggiormente è dotato di buone qualità ed è posto in alto. Proprio per questo, infatti, egli è più insidiato dalla superbia: «L'umiltà di ciascuno dev'essere rapportata alla sua grandezza e al conseguente pericolo d'insuperbirsi; poiché la superbia insidia maggiormente colui che si trova più in alto»<sup>42</sup>. «Se infatti ogni altro vizio spinge a compiere azioni cattive, la superbia tende insidie anche alle buone per guastarle»<sup>43</sup>.

Bellissima perciò l'esortazione di Agostino: «Impariamo ad essere o a mantenerci umili. Se non abbiamo ancora l'umiltà, impariamola; se invece l'abbiamo già, non perdiamola. Se non l'abbiamo ancora, cerchiamo di averla, per essere innestati; se l'abbiamo già, manteniamola per non essere tagliati via»<sup>44</sup>.

Uno potrebbe chiedersi: «Come posso avvicinarmi a Lui? Sono carico di tanti mali, di tanti peccati... Chiedi in qual modo? - Agostino aiuta a rispondere - Umiliandoti nella penitenza. Ma mi vergogno, tu dici, a fare penitenza. E allora avvicinarti a Lui, e sarai illuminato, ed il tuo volto non arrossirà. Se il timore di arrossire ti distoglie dalla penitenza, la penitenza ti fa per contro avvicinare a Dio»<sup>45</sup>.

Fu appunto questo il motivo immediato che convinse gli agostiniani scalzi, fin dall'inizio della loro storia, a scalzarsi ed emettere il voto di umiltà. Essi pensavano così di opporsi più decisamente alla decadenza dottrinale, morale e disciplinare di quel triste periodo, che aveva coinvolto anche gli istituti religiosi. Gli stessi motivi li inducono ancora oggi a conservare l'aggettivo "scalzi"<sup>46</sup> e il voto di umiltà<sup>47</sup>.

---

<sup>37</sup> Cost. OAD 1983, n. 9.

<sup>38</sup> Città di Dio, pref.; 14,28.

<sup>39</sup> Comm. Vg. Gv. 119,4.

<sup>40</sup> Comm. Vg. Gv. 25,16.

<sup>41</sup> La s. verg. 1.

<sup>42</sup> La s. verg. 31.

<sup>43</sup> Reg. 8.

<sup>44</sup> Disc. 77,10,15.

<sup>45</sup> Esp. sal. 33,d.2,11.

<sup>46</sup> Cf Disc. 101,

<sup>47</sup> Cf Cost. OAD 1983, n. 44.

## 7. Umiltà: atto di verità

*«Perché t'insuperbisci, o uomo? Dio per te si è umiliato. Forse ti saresti vergognato d'imitare un uomo umile, imita almeno Dio umile. È venuto il Figlio di Dio nella natura umana e s'è fatto umile. A te si comanda di essere umile, non di diventare da uomo una bestia. Lui, Dio, si è fatto uomo; tu, uomo, riconosci che sei uomo; tutta la tua umiltà consiste nel riconoscere che sei uomo»<sup>48</sup>.*

Ecco un altro importante aspetto, diciamo esistenziale, dell'umiltà, che emerge dall'incarnazione di Cristo: l'umiltà è verità, cioè è lucida visione cristiana dell'esistenza umana, segnata da Dio e dal peccato; è valutazione realistica della scala dei valori; è oggettiva presa di coscienza e confessione della verità di se stessi. E l'identikit di se stessi è che l'uomo è uomo: creatura limitata e aperta all'infinito, debole e forte<sup>49</sup>, peccatrice e figlia, infinitamente amata da Dio e ostile a Lui, segnata dal sigillo della sua immagine trinitaria, ma deturpata dal peccato, intelligente e ignorante. Questa è l'umiltà esistenziale: *«Di' agli uomini ciò che tu sei e dillo a Dio. Se non dirai a Dio ciò che sei, Dio condannerà ciò che troverà in te»<sup>50</sup>*. Son due cose distinte: l'uomo e il peccatore; l'uomo è opera di Dio, il peccatore è opera dell'uomo<sup>51</sup>. Umiltà è confessare questa duplice opposta dimensione. Sì, il vero umile non è la persona arrogante che si appropria il merito dei doni che il Signore gli ha dato e si innalza orgogliosamente sugli altri; non è la persona presuntuosa che mostra di valere più di quello che in realtà vale; non è la persona "perbene" che ritiene di non sbagliare mai, al punto da rimanere come sorpreso e si arrabbia con se stesso e si angoschia, quando constata di aver sbagliato; ma neppure è la persona depressa, che vede sempre male, negativo, peccato, si abbassa al di sotto della propria condizione e si macera nel tormento dei suoi scrupoli. Il vero umile è invece la persona serena, che sa vedere e riconoscere sia il negativo dei suoi peccati, sia il positivo dei doni di cui Dio l'ha colmata, e saggiamente ama ripetere col salmista sia *l'abbì pietà di me, peccatore*<sup>52</sup>, sia *il Ti lodo, Signore, perché mi hai fatto come un prodigio*<sup>53</sup>.

*«Come la superbia è presuntuosa, così l'umiltà confessa. Come è presuntuoso l'uomo che vuol comparire per quel che non è, così è devoto sincero colui che non brama comparire per quel che è personalmente ma ama ciò che è Dio. Ecco la meta a cui ascendono gli israeliti in cui non c'è inganno»<sup>54</sup>.*

*«Saremo cambiati in meglio, da uomini che siamo, a condizione che riconosciamo di non essere altro che uomini. È l'umiltà che ci eleva a questa altezza. Se, invece, noi ci illudiamo di essere qualcosa, mentre in realtà siamo niente, non solo non riceveremo quello che ancora non siamo, ma perderemo anche ciò che siamo»<sup>55</sup>.*

L'incarnazione di Cristo ci ha rivelato definitivamente che l'uomo è la via di Dio e la via a Dio<sup>56</sup>.

---

<sup>48</sup> Comm. Vg. Gv. 25,16.

<sup>49</sup> Comm. Vg. Gv. 14,5-6.

<sup>50</sup> Comm. 1 Gv. 1,6.

<sup>51</sup> Comm. Vg. Gv. 12,13.

<sup>52</sup> Sal 50,2.

<sup>53</sup> Sal 138,14.

<sup>54</sup> Esp. sal. 121,8.

<sup>55</sup> Comm. Vg. Gv. 1,4.

<sup>56</sup> Esp. sal. 134,5.

## 8. Umiltà: atto di carità

*«Non fu, certamente, il peccato a renderlo umile, ma la carità... Muoviti! Vieni da lui, e impara come egli sia mite ed umile di cuore. Non andare da colui che non osava alzare gli occhi al cielo per il peso della colpa, ma da colui che discese dal cielo per l'immensa sua carità... da colui che, appressandosi il momento in cui avrebbe perdonato tutti i peccati, si mise a lavare i piedi dei suoi discepoli»<sup>57</sup>.*

Umiltà, atto di amore! Ecco un altro importante significato che Agostino deduce dalla sua riflessione cristologica. L'umiltà è gesto e atteggiamento di amore, di magnanimità, di gratuità, di "compassione", di carità, proprio come aveva già detto S. Giovanni quando indicò nell'infinito amore di Dio per l'uomo il motivo dell'incarnazione: *«Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio Unigenito»<sup>58</sup>*. Non si è chiamati a praticare l'umiltà semplicemente a causa del peccato o per motivi ascetici e penitenziali, ma per amore, come il papà o la mamma che per amore si chinano sui loro figli e si mettono al loro livello. *«Dove arde la carità, è impossibile che manchi l'umiltà»<sup>59</sup>*. Chi non ama, non ha motivi validi per vivere l'umiltà. Cristo è Dio nella sua natura, è servo nella sua misericordia<sup>60</sup>.

È appunto questo significato di umiltà come amore, che Agostino raccomandava alle anime consacrate: *«Prima di mettervi al suo seguito, recatevi da lui, e imparate com'egli è mite e umile di cuore. Se amate, andate con umiltà a colui che è umile. Non vi allontanate da lui, se non volete cadere»<sup>61</sup>*.

## 9. Umiltà: atto di redenzione

*«In questa condizione di servo, l'invisibile si è reso visibile... l'onnipotente si è reso passibile... l'immortale ha subito la morte... egli, re dei secoli, il terzo giorno risuscitò... salì al cielo... siede alla destra del Padre... ha da venire a giudicare i vivi e i morti, perché è la condizione con cui volle rendersi solidale coi morti, lui che è la vita dei viventi»<sup>62</sup>*.

Ed ecco ancora un altro significato di umiltà, ricchissimo di contenuti e centrale nella riflessione teologica, che dovrebbe essere recuperato anche dalla riflessione spirituale. È infatti troppo riduttivo considerare l'umiltà semplicemente come virtù ascetica o anche esistenziale, mentre essa è molto di più: è atto di redenzione. *«La nostra salvezza in Cristo è l'umiltà di Cristo»<sup>63</sup>*.

Riflettendo sui motivi dell'Incarnazione, presenti specialmente nell'inno cristologico della Lettera ai Filippesi, S. Agostino precisa appunto che Cristo si è umiliato non solo perché *«l'uomo si abbassi e da questo abbassamento inizi a crescere»<sup>64</sup>*, cioè non solo per offrirsi come modello di vita modesta, ma *«si è umiliato, annientato per poter essere mediatore e riconciliarci»<sup>65</sup>*. Questo è il contesto completo dal quale è tratta questa espressione: *«Egli è Mediatore e Capo della Chiesa*

---

<sup>57</sup> La s. verg. 37,38.

<sup>58</sup> Gv 3,16.

<sup>59</sup> La s. verg. 53,54.

<sup>60</sup> Disc. 341,8,10.

<sup>61</sup> La s. verg. 52,53.

<sup>62</sup> Disc. 212,1.

<sup>63</sup> Disc. 285,4.

<sup>64</sup> Disc. 380,6.

<sup>65</sup> Disc. 341,3,4.

per il fatto che si è annientato assumendo la condizione di servo. Non dice: "Assumendo la forma di Dio". Parlandosi della forma di Dio (Paolo) non usa il verbo "assumere", ma dice: "Pur sussistendo in forma di Dio...". E invece, quando giunge a parlare della condizione del servo, dice: "Assumendo la forma di servo". Per questo è Mediatore e Capo della Chiesa e per lui ci riconciliamo con Dio, per il mistero dell'umiltà, della passione, della risurrezione, dell'ascensione e del giudizio futuro per cui si potranno udire le due ben note realtà future sebbene Dio abbia parlato una volta sola... Cristo, sussistendo nella forma di Dio, ha assunto la forma di servo, si è umiliato, annientato per poter essere mediatore e riconciliarci»<sup>66</sup>.

Si osservino bene nell'inno cristologico della Lettera ai Filippesi i tre passaggi fondamentali nei quali esso si articola: Cristo-Dio (pur essendo di natura divina), Cristo-Servo (spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo), Cristo-Signore (per questo Dio l'ha esaltato). Di essi solo il secondo - la forma di servo nell'umiltà della sua kenosis, volontariamente scelta - fu quello che rese possibile a Cristo di attuare ciò che Agostino chiama il suo "transitorium"<sup>67</sup>, cioè il suo nascere, crescere, vivere, patire, morire, risorgere, ecc., e di divenire ostia per il peccato, sacerdote e sacrificio, mediatore e redentore<sup>68</sup>. Il mistero di Betlemme e del Calvario esiste unicamente per l'umiltà del Verbo fatto carne, che ha permesso lo scambio di morte e di vita tra Dio e l'uomo<sup>69</sup>. Sì, dall'umiltà la gloria, dalla morte la vita. Ascoltiamo ancora Agostino: «Tu invero sei morto per risorgere, sei risorto per ascendere al cielo, sei asceso per sedere alla destra del Padre: tu, dunque, sei morto per sedere alla destra del Padre. Dalla tua morte è derivata la risurrezione, dalla risurrezione l'ascensione, dall'ascensione il tuo assiderti alla destra del Padre: dunque, l'intero ciclo di questi eventi ha avuto inizio dalla morte, come lo splendore di questa glorificazione trova il suo principio nell'umiltà»<sup>70</sup>.

Anche per l'uomo l'umiltà è passaggio obbligato alla salvezza; è l'unica possibilità per realizzare la sua vocazione cristiana: divenire con Cristo sacerdote e sacrificio, vivere la vita come una liturgia, completare in sé ciò che manca alla passione di Cristo, attuare il mistero pasquale di morte e risurrezione, esercitare il culto spirituale di cui parla S. Paolo: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale»<sup>71</sup>. Ovviamente questo ruolo soteriologico dell'umiltà, è effetto della potenza del Signore, che "ricicla" in energia spirituale gli stessi "rifiuti" umani. La povertà, i fallimenti, i limiti, il male, il dolore, la morte, il peccato<sup>72</sup>, e tutto ciò che, in una visione umana, è considerato negativamente dall'uomo, cessa di essere tale perché trasformato in materia sacrificale di redenzione. «Solleva il tuo cuore, o genere umano - è sempre Agostino che parla - respira aria di vita e di sicurissima libertà... Solleva dunque la tua speranza, o uomo. Scaccia dal tuo animo l'incredulità... Ti stupisci? La cosa ti appare incredibile? "Il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi". Ecco donde proviene il sacrificio della sera. Inseriamoci in esso. Colui che per noi si è offerto lo si offra insieme con noi. Così col sacrificio del-

---

<sup>66</sup> Disc. 341,3,4.

<sup>67</sup> Esp. sal. 109,11.

<sup>68</sup> Trin. 4,12,15; 14,19; Città di Dio 10,20; Confess. 10,43,68-69.

<sup>69</sup> Disc. 80,5; 218/C,1; 265/D,7.

<sup>70</sup> Esp. sal. 109,11.

<sup>71</sup> Rm 12,1; cf Eb 5,1-3; 2 Pt 2,2-5.

<sup>72</sup> Preconio pasquale della liturgia della Veglia pasquale.

la sera si elimina la vita vecchia, e al sorgere del giorno nasce quella nuova»<sup>73</sup>. Davvero noi «ci riconciliamo con Dio, per il mistero dell'umiltà»<sup>74</sup>!

Nel contesto di queste riflessioni, risalta meglio il significato soteriologico che all'umiltà assegnano i due testi fondamentali della nostra spiritualità, il Rituale e le Costituzioni.

Nel rito dell'ingresso al noviziato, alla domanda del superiore: «Che cosa chiedi?», il candidato così risponde: «La misericordia di Dio, la croce di Cristo, la società dei fratelli». In questa risposta balza all'attenzione il secondo elemento, la croce di Cristo, che è proprio degli Agostiniani Scalzi, e perciò non si trova nel Rituale delle altre Famiglie agostiniane.

Nel rito della professione religiosa, il candidato così conclude la lettura della formula di consacrazione: «Ti prego dunque, Reverendissimo Padre..., di accettare a nome della Chiesa e dell'Ordine la mia professione con la quale presento alla Santissima Trinità la mia vita perché sia ostia viva, santa e gradita»<sup>75</sup>. Ecco, la richiesta iniziale della croce di Cristo diventa al momento della professione offerta della propria vita perché sia ostia viva, santa e gradita. Il rito prosegue con la proclamazione dell'inno cristologico della Lettera ai Filippesi da parte del Superiore, mentre il neoprofesso si inginocchia o si prostra a terra: riferimento chiarissimo all'umiltà di Cristo nel suo significato redentivo! Anche le Costituzioni, nel paragrafo che parla del voto dell'umiltà, dopo di averne indicato il contenuto canonico e suggeriti i diversi aspetti ascetici, richiamano, con le stesse intenzioni, il medesimo inno<sup>76</sup>.

## 10. Umiltà, messaggio degli Agostiniani Scalzi

Tanti altri aspetti si potrebbero cogliere ancora in una attenta riflessione sull'umiltà. Ma già questi pochi, anche se appena abbozzati, sono sufficienti a spiegarci il senso profondo dell'affermazione di Agostino: «L'umiltà quaggiù è la nostra perfezione»<sup>77</sup>. Non potrebbe essere diversamente, tanto essa è importante e presente in ogni aspetto del mistero cristiano, come insegna la buona teologia non solo ascetica, ma anche spirituale, morale e dommatica. L'umiltà è davvero medicina, verità, carità, redenzione; meglio, è l'«umile Gesù».

Ecco quale umiltà, nella sua plurivalente ricchezza di contenuti, è «il peculiare distintivo degli Agostiniani Scalzi»! L'aspetto canonico e ascetico del voto, cui comunemente si fa riferimento, come impegno di non ambire cariche ecclesiastiche dentro e fuori dell'Ordine, è certamente un elemento molto significativo, ma solo un elemento, e forse neppure il più fondamentale. Al suo confronto risulta superiore quello soteriologico, che si riferisce alla dimensione culturale della vita. Comunque, tutti gli aspetti devono essere tenuti presenti, in maniera tale che davvero l'umiltà informi tutte le dimensioni della vita: la preghiera, l'interiorità, il dialogo, i rapporti fraterni in comunità, l'apostolato. Solo così ha veramente senso parlare di *peculiare distintivo*, e l'umiltà diviene il messaggio e il servizio specifico che gli Agostiniani Scalzi devono offrire alle altre Famiglie agostiniane, alla Chiesa e alla società.

P. Gabriele Ferlisi, OAD

---

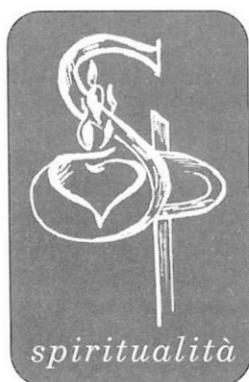
<sup>73</sup> Disc. 342,5.

<sup>74</sup> Disc. 341,3,4.

<sup>75</sup> Cost. OAD 1983, n. 116

<sup>76</sup> Cost. OAD 1983, n. 46

<sup>77</sup> Esp. sal. 130,4.



# I MODELLI DELLA SPIRITUALITÀ DEGLI AGOSTINIANI SCALZI

Gaetano Franchina, OAD

## Introduzione

Il programma di un corso di formazione permanente deve prevedere un complesso di orientamenti dottrinali e deve presentare alcuni modelli, che hanno incarnato meglio i valori della istituzione; e ciò al fine di orientare i religiosi verso quel "processo globale di rinnovamento" che si estende a tutti gli aspetti della persona del Religioso e all'insieme dello stesso Istituto (*Pot. Inst. n. 68*). Questo lavoro di aggiornamento deve essere incessante: «Per tutta la vita, i religiosi proseguano assiduamente la propria formazione spirituale, dottrinale e pratica; i superiori, poi, procurino loro i mezzi e il tempo necessario» (*C.I.C. n. 661*) e ha un duplice compito: «Discernere la particolare attitudine a vivere una vita che vuole realizzare questa crescita in accordo con il patrimonio spirituale e le disposizioni di un dato Istituto, e accompagnarla nell'evoluzione personale di ciascun membro di una comunità, sono i due aspetti principali della formazione» (*cf Elementi essenziali dell'insegn. della Chiesa sulla vita rel. n. 44*). Questo tipo di formazione deve immergere i religiosi nell'esperienza di Dio, attraverso un processo di configurazione integrale a Cristo.

Sandro Spinsanti, professore all'Università del S. Cuore di Milano e all'Università Lateranense di Roma, in un suo contributo al nuovo Dizionario di spiritualità, fa questa osservazione: «Oggi noi stiamo vivendo un periodo particolarmente eccezionale: un periodo di trasformazione epocale sia per la radicalità dei cambiamenti, come per la rapidità con cui si effettuano. Questo fatto può determinare una certa confusione e una diffusa perplessità. In tutti i campi si avverte la necessità di avere dei punti fermi, dei punti di riferimento. In modo particolare, nella Chiesa abbiamo bisogno di figure o di modelli ai quali ispirarsi. Il modello indica sempre l'idea e la forza di un valore. Esso agisce sempre o per via d'esempio o mediante la forza della sua personalità. Egli non impone il valore: questo diventa piuttosto vivo e attraente attraverso il modo con cui il modello abbia vissuto quel determinato valore». Il modello, secondo la definizione dello Scheler, è «il valore incarnato in una persona. L'individuo o il gruppo, quando ha compreso bene il modello, prende a poco a poco i suoi tratti, trasformandosi in modello. L'essere, la vita, gli atti dell'individuo o del gruppo necessariamente si regoleranno sul modello».

Trattandosi di modelli antichi e nuovi si deve avere la capacità di recepire tutta la ricchezza spirituale di tali modelli, travasarla nel presente, vivificarla con le

nuove istanze della nostra generazione, e proiettarla con fiducia verso il futuro. Quello che interessa è il "messaggio", cioè il "significato d'insieme di una vita" che Dio ha voluto dare a noi Agostiniani Scalzi attraverso quel determinato Venerabile, il quale, perché ha incarnato un valore, è ancora di attualità; togliendo, eventualmente, qualche incrostazione contingente del suo tempo.

In questa occasione credo utile presentare quattro modelli, che hanno vissuto in modo esemplare i valori della Riforma degli agostiniani scalzi: l'esperienza di Dio, cercato e goduto sia attraverso la contemplazione mistica che la vita di comunità, in un particolare atteggiamento di umiltà (cf *Cost. n. 3*).



## 1. P. ELIA DI GESU' E MARIA

### *La dimensione contemplativa della spiritualità agostiniana*

Nacque a Marsala il 22 ottobre 1631, proprio l'anno successivo alla fondazione del nostro convento di S. Maria dell'Itria. Fu battezzato lo stesso giorno, ricevendo il nome di Francesco-Paolo. Giovanissimo sentì l'attrattiva per la vita religiosa, che, però, poté realizzare solo da grande. Il 7 giugno 1659 fu ordinato sacerdote dal vescovo di Mazara del Vallo, Mons. Giovanni Lo Zano. Dopo il sacerdozio più insistente tornò il desiderio di una totale consacrazione al Signore. Ma quale istituto scegliere tra i molti esistenti allora a Marsala? Scrive P. Gabriele Raimondo che il Venerabile - aveva già 32 anni - prescelse

l'Ordine degli Agostiniani Scalzi per aver osservato, con grande edificazione, il contegno modesto dei religiosi del convento di S. Maria dell'Itria (*Gli agostiniani scalzi*, pag. 301). Questo particolare mi ricorda quanto un celebre teologo tedesco ha recentemente detto a religiosi e suore in un convegno vocazionale in Germania: «I giovani e le giovani abbracceranno la vita religiosa solo se restano impressionati dal nostro modo di vivere». Sono senz'altro utili la pastorale, le iniziative, gli animatori vocazionali; però i giovani guardano la nostra vita e le nostre comunità.

Il 6 ottobre 1663 P. Elia ottenne l'approvazione del nostro Vicario Generale per entrare nell'Ordine, e il 30 novembre successivo iniziò il noviziato nel convento di S. Gregorio Papa a Palermo, ove l'anno seguente emise la professione religiosa.

Facciamo una riflessione sul nome del Venerabile. Le Costituzioni del 1598 (*II,2,11*), all'inizio del noviziato prescrivevano il cambiamento del nome, solo "si videbitur experiri" - se questo si credeva conveniente; quelle del 1620 ripetono lo stesso concetto: "Prior, si oportuerit, nomen mutabit - il Priore, se lo crederà opportuno, gli cambierà il nome" (*I,2,14*; cf P. Scalia, *Costituzioni OAD del 1598 e 1620*, pag. 52-53).

Da quanto ci risulta, al nostro Venerabile non fu cambiato il nome all'inizio del noviziato, bensì all'atto della professione religiosa. Trascriviamo in italiano quanto fu registrato nel foglio della professione: «P. Giovanni Francesco ha fatto la professione il 30 di novembre del 1664. Aveva ricevuto l'abito l'anno precedente... Da notare che il sopraddetto nome gli fu tolto dal priore P. Bonifacio, e dal medesimo

gli fu imposto nell'atto della professione quello di Elia di Gesù e Maria». E sotto leggiamo: «Io Fra Elia di Gesù e Maria, sacerdote, professo novello, confermo quanto sopra». Perché il cambiamento di nome all'atto della professione? E perché una sottolineatura così precisa? È stato lo stesso P. Elia a chiederlo o fu iniziativa del superiore? Il cambiamento del nome ha un significato profondo: separazione o rottura totale con il passato per incominciare una vita nuova. È il "nome nuovo" di cui parla l'Apocalisse (2,17), che esprime un radicale rinnovamento interiore. Ma può anche indicare una nuova missione. Nella Genesi è Dio che cambia il nome ad Abram, che significa "il padre mio è eccelso"; per il Patriarca si apre un nuovo orizzonte nella vita, e Dio gli dice: «Non ti chiamerai più Abram, ma ti chiamerai Abraham, perché padre di una moltitudine di popoli ti renderò» (17,5). Il 30 novembre 1664 forse anche il nostro Venerabile avrà intuito qualcosa di soprannaturale quando il Priore gli disse: «Ti chiamerai P. Elia», il nome del profeta-contemplativo che significa: "il mio Dio è Jahwé". La caratteristica di Elia è vivere alla presenza di Dio; dinanzi ad Acab dice: «Per la vita del Signore, Dio di Israele, alla cui presenza io sto» (*I Re 17,1*), e dinanzi ad Abdia: «Per la vita del Signore degli eserciti, alla cui presenza io sto» (*I Re 18,15*). All'indomani, dentro la caverna del monte di Dio, l'Oreb gli sarà detto: «Esci e fermati sul monte alla presenza del Signore. Ed ascoltò la voce del Signore, non nel vento impetuoso, nel terremoto o nel fuoco, ma soltanto nel mormorio di un vento leggero» (*I Re 19,12*). Alcuni esegeti, nella traduzione ebraica, così leggono il versetto: «Elia ascoltò il Signore "nella voce del silenzio fremente"». Sono condensate in queste frasi la vita, il carisma, la missione del nostro Venerabile. Se molte volte "nomen est omen" - il nome è un presagio (Ovidio), il nome di Elia, dato al Venerabile proprio nell'atto della professione, cioè nel momento più grande della consacrazione del Religioso, esprimeva tutto il significato della sua vita, per lui e per gli Agostiniani Scalzi.

Nel 1978 P. Ignazio Barbagallo OAD, presentando l'opuscolo che contiene la "Relazione di alcune grazie straordinarie" del P. Elia, ha una frase altamente significativa: «P. Elia espresse in termini mistici il carisma del nostro Ordine» (*L'anima mia magnifica il Signore, pag. XXII*). S. Giacomo, nella sua Lettera (5,17-18), presenta Elia come modello di preghiera, e per la tradizione cristiana il colloquio di Elia con Gesù trasfigurato sul Tabor (*Mt 17,3*) rimane come esempio della intimità divina, alla quale sono chiamati tutti i battezzati.

Del P. Elia citerò soltanto alcuni dati biografici, mentre ci soffermeremo su alcune grazie straordinarie ricevute dal Signore, che conosciamo attraverso una relazione scritta dal medesimo. Dal 1668 al 1677 fu incaricato dal Capitolo generale maestro dei professi e insegnante di teologia negli studentati di Trapani e poi di Palermo; quindi fu chiamato a Roma per sostenere una pubblica disputa sulla grazia, disputa che destò grande ammirazione tra i presenti. Nel 1677 fu eletto priore di Marsala; poi riprese per tre anni l'insegnamento e nel 1683 fu eletto Superiore provinciale. Nel 1686 sarà eletto terzo Definitore generale e nel 1692 riceverà nuovamente l'incarico di superiore del convento di Marsala. Dal necrologio, sappiamo ch'era stato presentato, contro la sua volontà, come vescovo di Mazara del Vallo. Da questo brevissimo "curriculum" è facile intuire la stima di cui era circondato P. Elia.

Ho scelto la sua figura perché ha incarnato uno dei valori più importanti della nostra spiritualità: la dimensione contemplativa. Infatti le nostre Costituzioni affermano: «La vita religiosa, in tutte le sue espressioni, è culto perenne a Dio. Esso ci fa mettere al primo posto la testimonianza della contemplazione delle cose divine e dell'unione costante con Dio nella preghiera, come anima della nostra vita consacrata, comunitaria e apostolica» (n. 11); e precedentemente presentano le cinque motivazioni per cui noi «diamo priorità alla vita contemplativa».

Ed eccoci alle grazie straordinarie ricevute dal P. Elia, dalle quali si può intravedere l'alto grado della sua vita di contemplazione mistica. Egli stesso ce ne lasciò una relazione scritta, dopo che il Signore l'aveva più volte interiormente ispirato, e quando poté accertarsi, con l'autorità del suo direttore spirituale, che l'ispirazione interiore proveniva certamente dal cielo. Il documento è del dicembre 1699; nel maggio 1707 vi aggiunse qualche altra piccola nota, e la consegnò segretamente al direttore spirituale, che la rese nota dopo la sua morte. Lo scritto del Venerabile si conserva presso l'Archivio di Stato di Palermo; il P. Lorenzo di San'Anna OAD ne trascrisse una copia fedele nel 1778, e, su questa, il P. Stanislao di S. Lorenzo OAD ne curò la stampa a Mazara del Vallo nel 1906.

Di quali fenomeni mistici si tratta? Un primo quesito. È possibile intuire a quale grado di contemplazione sia stato elevato il nostro Venerabile?

Modestamente suppongo che il P. Elia possa aver raggiunto il nono grado della vita di orazione, che comporta l'unione trasformante e che nel "Castello interiore" di S. Teresa costituisce la settima mansione e si designa coi nomi di unione consumata e deificazione dell'anima.

È possibile che, per un dono eccezionale del Signore, il P. Elia sia andato oltre? Fino ad alcuni decenni addietro non si sarebbe posto neanche il quesito, poiché i teologi, seguendo S. Tommaso, mostravano delle enormi, insuperabili perplessità. Ma dopo la conclusione positiva della causa di beatificazione della Ven. Lucia Mangano, la quale scrive che - per un dono eccezionalissimo di Dio - un'anima viatrice può godere della visione beatifica, non sarebbe inutile tentare una simile esplorazione nella vita del P. Elia. Non sarò certamente io a farla: è necessaria una profonda preparazione teologica, una certa familiarità con la scienza mistica e, soprattutto, un intuito spirituale che ti fa avvertire la presenza di Dio e del soprannaturale anche nelle manifestazioni più semplici della vita ordinaria.

- **L'unione trasformante.** S. Giovanni della Croce così la definisce: «E' una trasformazione totale nell'Amato, nella quale ambedue le parti si cedono a vicenda, trasferendo l'una l'intero possesso di sé all'altra, con una certa consumazione di unione amorosa, in cui l'anima diventa divina e Dio per partecipazione, per quanto è possibile in questa vita» (*Cantico spirit., strofa 22,3*). Ed ecco il P. Elia: «Una notte, stando io pregando il Signore con caldissime preghiere si degnasse tirarmi alla divina contemplazione... ecco che all'improvviso non solamente mi viddi medesimato con Dio, ma anche divenuto e fatto tutto Dio... di modo che intendevo che tutto il mio essere era divenuto Dio... Talché io, non intendendo più in me stesso il mio proprio essere, ma intendendomi tutto Dio, non potevo cercare, né volere, né desiderare, né pregare Dio, perché m'intendevo essere la medesima cosa, che Iddio, e che in me vi era ogni bene, e il mio tutto, poiché non intendevo l'essere mio di creatura, ma che tutto era divenuto Dio per grazia. Onde non potevo più pregare Dio per me, perché vedevo in me che vi era ogni bene... Un'altra simile grazia mi fece il Signore dopo pochi giorni. Si era degnato Gesù Cristo alcune volte, stando io in orazione, trasformarmi tutto in lui, facendomi la medesima cosa con esso. Ora però, talmente mi trasformò in lui che annichilò ed annientò il mio essere, talmente che non intendevo più il mio essere, ma solo intendevo in me, che tutto era Gesù Cristo. Onde non potevo più né cercarlo, né volerlo, né desiderarlo, né pregarlo, perché intendevomi che ero la persona di Gesù Cristo».

- **Identificato con la Volontà di Dio.** «Piaceva tanto a Dio che io facessi la sua Volontà che per questa causa volle farmi due grazie specialissime; per le quali, vedendo io chiaramente questa verità, mi animasse a patire per esso... La prima di queste due grazie fu che una volta viddi in spirito con gran chiarezza la Volontà di

Dio, che era sommamente buona e sommamente retta; onde la mia volontà non solamente in qualunque travaglio, e angustia avessi patito (come in effetto ne stavo patendo una grandissima) non sentivo afflizione alcuna, ma anco ne stavo internamente con gran pace e quiete; perché vedendo chiaramente che quegli travagli venivano dalla Volontà di Dio, che era sommamente buona, e sommamente retta, non potevano essere se non ottimi e per il bene dell'anima mia. L'altra grazia che mi fece il Signore fu, che vivendo sempre internamente, per la di Lui grazia, conformato alla sua divina Volontà, un giorno, all'improvviso, la mia volontà si fece realiter, ma per grazia speciale, la Volontà di Dio, taliter che procurando per prova a posta, con gran forza nell'interno, mettermi in collera e in sdegno contro coloro, che mi avevano fatto ingiustamente alcuni aggravii, non potevo in modo alcuno sdegnarmi contro di essi. Insuper non potevo più dire (mentre durò questa grazia) nel Pater noster "fiat voluntas tua", perché già la mia volontà era la Volontà di Dio, come chi va cercando una cosa, quando poi la trova non la può cercare più perché già l'ha trovata; così la mia volontà, essendosi fatta volontà di Dio (per la sua grazia) non poteva dire con l'interno fiat voluntas tua».

- **Inzuppato di Dio.** «Un'altra volta in particolare stando io facendo l'orazione dinanzi al Crocifisso, mi trovai, più volte, tutto in lui e inzuppato di sé stesso con gran giubilo e contento dell'anima mia».

- **Rapito in cielo tra i beati.** Il P. Elia, in qualità di superiore provinciale, partecipò al Capitolo generale del 1686, dove fu eletto III Definitore generale. Ecco cosa racconta in proposito: «Fatta dunque nel Capitolo generale l'elezione di me, e di altri tre Definitori Generali, andammo a tavola, e, dopo il pranzo, licenziatomi dall'altri padri, mi portai nella mia cella, dove, posto in orazione, fui portato in spirito là su in cielo, ove, con modo ammirabile, godei più di un giorno continuo la beatitudine che godono li beati, senza essere impedito nell'esterno da tutto quello che era necessario di operare, massime di quello che dovevo trattare nel Capitolo come definitore. Era però l'anima mia, e la mente tanto applicata nel godere Iddio in quelle delizie del paradiso, che, non potendome distrarre, non potevo né notte né giorno in modo alcuno pigliare un poco di sonno... Ottenni poi dal Signore, con molte interne preghiere, di riposare da ore tre circa, acciò il giorno seguente potessi stare in piedi, ed operare tutto quello che mi occorreva nel Capitolo». Il P. Elia non voleva tale elezione sia per la sua umiltà come per le condizioni della salute: si piegò quando intravvide la Volontà di Dio. E infatti così conclude il racconto: «Mi fece il Signore questa grazia speciale nel principio del mio Definitorato, in conferma ch'era gusto suo (cioè sua volontà) che io avessi ricevuto questo officio di Definitore generale». Per brevità, diamo solo qualche altro riferimento: per venti giorni gode di rapimenti paradisiaci; in dialogo con il Crocifisso; la sua anima per più di sei ore è rapita in cielo, senza però essere impedita di trattare con gli altri; vede se stesso come fiume e mediatore di grazie; gli appare in sonno la Vergine, ecc. Concludo con questo episodio. Mentre P. Elia pregava dinanzi a un'immagine dell'"Ecce homo": «Mi disse Iddio: Per l'avvenire non pensare più a niente di tutto quello che opererai, e ti potrà avvenire... dandomi a intendere, con grande espressione, che lui aveva pensiero d'ogni cosa. E finalmente mi disse Iddio: Abbandonati in questo "Ecce Homo". Subito l'anima mia s'intese tutta abbandonata in Dio... Questo abbandono in Dio mi durò impresso nell'anima cinque mesi circa che nelle cose avverse non sentiva più tribolazione ed afflizione... e il mio cuore stava in gran tranquillità, pace e quiete».

- **Alcune questioni.** Io ho parlato di "unione trasformante"; ma questa richiede come terza caratteristica la continuità: così affermano gli autori di mistica (Cf Tan-

querey, pag. 902 e A. Royo Marin, pag. 901). S. Teresa ammette qualche interruzione, ma di brevissima durata (*Autobiografia*, cap. 29, 7). Siamo allora nell'unione estatica? Ma questa comporta la sospensione dei sensi esterni. Anche il S.P. Agostino definisce l'estasi: «Mentis alienatio a sensibus corporis ut spiritus hominis, divino spiritu assumptus, capiendis atque intuendis imaginibus vacet» (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum* 1,1,1). Abbiamo visto, però, che nella maggior parte dei casi non c'è stata nel P. Elia tale sospensione dei sensi, anzi continuava la sua vita normale, trattando tutti gli impegni dei suoi diversi uffici. Sono studi che bisogna approfondire. Concludo la presentazione di questo eccezionale modello della spiritualità degli agostiniani scaldi con una pagina del Profeta Zaccaria: «Dice il Signore degli eserciti: Riprendano forza le vostre mani... In quei giorni, dieci uomini di tutte le lingue delle genti afferreranno un giudeo per il lembo del mantello e gli diranno: Vogliamo venire con voi, perché abbiamo compreso che Dio è con voi!» (8,9-23) È il voto che depongo sulla tomba di P. Elia. Se riusciremo ad imitare e a vivere questa dimensione contemplativa della nostra vita religiosa, l'irradiazione sarà tale che molti cuori e molti giovani si uniranno a noi dicendo: «Vogliamo venire con voi, perché abbiamo compreso che Dio è con voi».



## 2. P. Carlo Giacinto di S. Maria

*La dimensione mariana della spiritualità agostiniana*

- **Un eccezionale documento.** Il 22 maggio 1988, solennità della Pentecoste e in pieno svolgimento dell'Anno mariano, Giovanni Paolo II ha inviato una lettera a tutte le persone consacrate allo scopo di aiutare a rinnovare in tutti la consapevolezza del legame esistente tra la Madre di Dio e la vita religiosa, sottolineando che la "vita consacrata è un riflesso della presenza di Maria nella Chiesa". Il Papa invita a meditare insieme con Maria: a) il mistero della vocazione religiosa; b) il mistero della nostra consacrazione; c) lo specifico apostolato di ciascun Istituto religioso. Egli conclude la Lettera invitando a compiere un

pellegrinaggio in quel particolare santuario mariano di ciascuna Congregazione, dove è maggiormente legata la spiritualità dell'Istituto e perfino buona parte della sua storia e della sua missione nella Chiesa: luogo privilegiato della presenza di Maria e delle esperienze o del fondatore o di innumerevoli suoi seguaci.

Ho riflettuto a lungo per individuare il Santuario mariano al quale è maggiormente legata la nostra spiritualità e, soprattutto, buona parte della nostra storia. Ho pensato al Santuario di Valverde, che riscuote una considerevole venerazione nella Sicilia orientale, e altrove, con la bellissima immagine della Madonna "divinitus depicta". Ma l'apparizione si verificò nel 1040; e a noi la chiesa fu consegnata, per interessamento del Principe Don Stefano Reggio, nel 1690: quindi non siamo stati noi i fondatori di quel santuario. Lo stesso si può dire di altre nostre chiese dedicate alla Madonna. Invece il Santuario che ha le caratteristiche indicate dal Papa è quello della Madonnetta a Genova. Esso è stato voluto, per ispirazione divina, dal

nostro P. Carlo Giacinto: lui vi ha lavorato con i novizi durante la costruzione; è parte viva della storia degli agostiniani scalzi e vi è legata buona parte della nostra spiritualità.

- **La nostra tradizione mariana.** Si legge nelle Costituzioni: «Nello spirito della nostra tradizione, contempliamo in Maria la Madre della Grazia e dei fedeli, il modello della vita consacrata e il tipo perfetto della Chiesa. Essa nutre di delicati affetti la vita del cuore e fa della comunità una famiglia. Veneriamo Maria con profondo amore filiale e, con lo speciale titolo di "Madre di consolazione" la proponiamo ai fedeli quale segno di speranza e di consolazione del peregrinante popolo di Dio» (n. 10). Inoltre esse raccomandano la recita quotidiana del rosario (n. 24), prescrivono che la corona penda dalla cintura (n. 55) ed esortano ad amare «la Vergine Maria, dataci da Gesù come Madre e Maestra di vita interiore e apostolica; da Lei imparino a vivere secondo il Vangelo. La dedizione alla Madonna è stata una caratteristica dell'Ordine» (n. 75). Anche nello spirito ascetico-penitenziale è presente la dimensione mariana, poiché esse prescrivono il digiuno e l'astinenza dalle carni tutti i venerdì dell'anno e nelle viglie dell'Annunciazione del Signore, dell'Immacolata Concezione, della Madonna di Consolazione, di S. Giuseppe e della conversione del S. P. Agostino; inoltre è pure prescritta l'astinenza dalla carne ogni sabato di avvento e quaresima. Tra le consuetudini raccomandate, ricordo la recita dell'antifona "Benedicta tu" e dell'"Ave, regina coelorum", della coroncina della Madonna della Cintura, delle litanie della Madonna, dell'"Ave Filia Dei Patris". Non è superfluo ricordare che le Costituzioni del 1598 iniziavano così: «Nel nome del nostro Signore Gesù Cristo benedetto e dell'intemerata Madre di Dio la Vergine Maria e del S. P. nostro Agostino».

E gli studi teologici prevedevano l'esposizione della dottrina sull'Immacolata Concezione: «Mentre nell'Ordine degli agostiniani c'era libertà di discutere sull'immacolato concepimento di Maria, non ancora definito, e si poteva seguire l'una o l'altra sentenza, presso gli agostiniani scalzi, pur essendo obbligati a seguire nella scuola la dottrina di S. Tommaso d'Aquino, su questo punto veniva fatta eccezione» (*La spirit. degli ag.sc.*, pag. 58). E in difesa di questo privilegio mariano il nostro P. Ignazio Danisi della Croce (1718-1784) fondò nel convento di S. Maria della Verità in Napoli la celebre "Accademia Aletina" (dal greco aleteia = verità), che riuniva letterati e pensatori, i cui membri emettevano il voto di sostenere, anche con lo spargimento del sangue qualora fosse stato necessario, l'immacolato concepimento di Maria (P. G. Raimondo, *Gli agostiniani scalzi*, pagg. 306,471).

- **Lo scrittore di Maria e il fondatore del Santuario della Madonnetta.** Il Ven. P. Carlo Giacinto nacque a Genova il 5 settembre 1658 e fu battezzato lo stesso giorno ricevendo il nome di Marino, nome che potrebbe indicare la sua missione mariana e la devozione alla Vergine, di cui un primo segno si ebbe quando, piangendo ininterrottamente fra le braccia della balia, questa lo portò lo portò dinanzi a un'immagine della Madonna: il bambino smise subito di piangere; l'episodio si ripeté diverse volte. Trascorsa una fanciullezza serena, dopo la morte del padre, sentendo la vocazione religiosa, pregò la Vergine di aiutarlo nella scelta dell'Istituto. Sfilava per le vie di Genova una grandiosa processione, alla quale partecipavano tutti i religiosi della città. Era presente Marino e supplicava il Signore di indicargli quale fosse l'Istituto da abbracciare. Quando passarono vicino a lui gli agostiniani scalzi sentì una voce interiore che Dio lo voleva fra quei religiosi. Il 15 agosto 1674 Marino vestiva il nostro abito religioso e iniziava l'anno di noviziato, cambiando il nome di battesimo con quello di Fr. Carlo Giacinto di S. Maria. Ebbe come maestro e guida spirituale il P. Antero Maria di S. Bonaventura, figura eccezionale ed uno dei

religiosi più esemplari della nostra Riforma. Dopo il noviziato riprese gli studi e fu ordinato sacerdote il 20 settembre 1681 dall'Arcivescovo di Genova, Mons. Giulio Vincenzo Gentili.

a) *Lo scrittore di Maria.*

Il P. Carlo Giacinto è chiamato "lo scrivano di Maria". La S. Scrittura, le opere dei SS. Padri e Dottori della Chiesa divennero suo nutrimento quotidiano e in tal modo raggiunse una tale profondità di dottrina da essere considerato «uno dei più dotti teologi mariani del suo tempo» (G. Raimondo, *Un apostolo della devozione a Maria*, pag. 27). Nello stesso libro, il P. Gabriele nota le affinità tra il nostro Venerabile e S. Luigi Maria Grignon de Monfort, il grande apostolo della consacrazione a Maria; furono contemporanei, ma non si conobbero: l'uno in Italia (1658-1721), l'altro in Francia (1673-1716): «Mi sembra si possa affermare che negli scritti del P. Carlo Giacinto, nella sua lunga e costante vita apostolica, culminata nella fabbrica del santuario della Madonnetta, nella sua vita intima di oltre sessant'anni, si trovino gli elementi, almeno essenziali, della dottrina sulla consacrazione a Maria. Mentre gli scritti del Montfort sono sufficientemente conosciuti, si è costretti a riconoscere un lungo ed ingrato silenzio circa l'opera del P. Carlo Giacinto. Egli, che agli inizi del secolo XVIII ha saputo continuare e illustrare meravigliosamente la tradizione dei nostri Santi e tener desta in una cospicua parte d'Italia la grande e vera devozione mariana, è quasi sconosciuto» (pag. 96). Eppure, anche sugli scritti del Montfort si era abbattuta l'opera infernale, come da lui previsto nel n. 114 del "Trattato della vera devozione a Maria", per circa 130 anni il suo scritto rimase chiuso e sconosciuto in un cofano. Fu il 22 aprile 1842 che un Padre, bibliotecario nella Casa Madre dei Monfortani, trovava, confuso con un gran numero di libri, il prezioso manoscritto. Non avendo titolo originale, si è chiamato "Trattato della vera devozione alla Santa Vergine". Oggi è il libro-base della devozione a Maria, e l'attuale Pontefice, silenziosamente, ne è il grande Apostolo: "Totus tuus".

Apro una parentesi sul trattato della Consacrazione e Maria. E' una notizia che interessa la famiglia agostiniana. Lo stesso Monfort al n. 160 del suo libro riconosce che un agostiniano, prima di lui, aveva già scritto su tale devozione. Ecco le sue parole: «Il P. de Los Rios, dell'Ordine di S. Agostino, si dedicò, con il suo intimo amico P. de Roias, ad estendere questa devozione con la parola e gli scritti, in Spagna e in Germania; compose un grosso volume intitolato "Hierarchia mariana", nel quale tratta, con una pietà non inferiore all'erudizione, dell'antichità, dell'eccellenza e della solidità di questa devozione». Il P. de Los Rios compose l'opera nel 1641 e fu stampata nello stesso anno ad Anversa; egli introdusse tale devozione anche nel Belgio (Lovanio, Malines e Bruxelles).

Il P. Carlo Giacinto fu uno scrittore fecondo. Non si può quasi spiegare come abbia potuto scrivere tante opere, occupato com'era nel ministero apostolico, negli esercizi della vita religiosa, quasi sempre infermo, con dolori frequenti nel braccio destro, probabilmente procuratigli dal demonio per impedirgli di scrivere tante lodi di Maria. La meraviglia non è soltanto nostra, ma anche sua. Il P. Carlo così scrive nella "Polianthea mariana": «In poco tempo ho letto le varie opere dei Santi Padri, dei dotti Autori, e da quelle opere ho preso tutto ciò che si diceva in onore della Regina del cielo, e, senza metodo e senza stile, velocemente l'ho scritto. Così ho fatto, e nello spazio di 14 anni ho compilato l'opera, sorretto dalla protezione di tanta pia Avvocata». Ricordiamo fra le sue opere:

1) *Mater amabilis* - Raccoglie 366 motivi, uno per ogni giorno dell'anno, per amare Maria. Nella compilazione dell'opera, come egli afferma, fu assistito amorosamente dalla Madonna. Sottomae stro dei novizi nel convento di S. Nicola, dettava loro contemporaneamente diversi Motivi: prima della lettura suggeriva la recita di

una Ave Maria. L'opera fu stampata la prima volta a Genova nel 1710.

2) *Pratica del vero amante della gran Madre di Dio* - In quest'opera il Venerabile dà suggerimenti pratici e propone preghiere per onorare la Vergine Santissima.

3) *Ad gloriam et honorem tremendi ac venerandi Sacratissimique altaris Sacramenti memoriale* - E' un grosso volume inedito, scritto in latino, dove il Venerabile ha raccolto la dottrina dei Padri e Dottori della Chiesa intorno alla dignità e agli uffici del Sacerdote e alla santità di vita cui egli è chiamato.

4) *Vita del Ven. P. Antero Maria di S. Bonaventura, OAD* - Il Venerabile narra la vita edificante del suo maestro di noviziato, che fu anche un eroe della carità nell'assistere i colerosi nei lazzaretti di Genova, e autore apprezzato della storia di quei lazzaretti.

5) *Manipulus florum* - L'opuscolo raccoglie moltissimi encomi pronunziati dai Padri della Chiesa e da ammiratori nei riguardi del grande Vescovo d'Ippona. P. Carlo Giacinto nutriva affetto e venerazione verso Agostino e si adoperò per farlo conoscere ed amare.

6) *Biblia mariana* - E' un'opera grandiosa e di concezione geniale; scritta in latino, è divisa in venti volumi "in folio". La morte ha impedito all'autore di completarla. Maria vi appare come il compendio delle opere di Dio. L'autore avvalora sempre il suo pensiero con l'autorità della Scrittura, dei Padri e Dottori della Chiesa. Nella "Biblia Mariana" l'inno alla Vergine Santissima è cantato dal cielo e dalla terra, da Dio e dagli uomini.

7) *Sacra offerta* - Sono poche pagine sulla Passione di Gesù Cristo.

#### b) *Il fondatore del Santuario.*

1) *Visione profetica.* E' Dio che gli fa intendere con una visione, durante il tempo del noviziato, che voleva il Santuario e la località prescelta. Ecco quanto narra il Venerabile: «Un giorno, stando all'orazione mentale della sera... vidi un tempio nel sopraddetto luogo (ove oggi sorge in Santuario) alla gran Madre di Dio consacrato. Era di più altari e sacre immagini ornato, ma soprattutto con un'immagine di Maria entro un devotissimo scurolo (cripta) come è al presente. Davanti a quell'immagine stava gran calca di persone, le quali mi pareva che avessero gli occhi come due rivi di acque, tante erano le lacrime che spargevano... Vidi in quel piccolo spazio di gran cose, di grazie, privilegi, aiuti e favori che la divina Madre avrebbe concesso o interceduto ai supplichevoli... Tutto questo perseverò sempre, e mi accrebbe sempre più venerazione al luogo suddetto». Venerazione per il costruendo santuario, che sarebbe diventato approdo spirituale per le anime, fonte di rigenerazione per i peccatori, ma anche, forse, per un altro motivo che trovo in "Glorie nostre" (*P. Basilio Cinque, OAD, pag. 307*). Secondo un'antica tradizione agostiniana si vuole che in quel luogo si fosse fermata S. Monica quando si recò a Milano per raggiungere il figlio Agostino. Quando il Venerabile credette giunta l'ora di Dio, manifestò ai Superiori la visione e il progetto del santuario. Era inevitabile la risposta negativa, soprattutto perché a brevissima distanza c'era già la chiesa e convento di S. Nicola degli agostiniani scalzi. Il Venerabile rimase sereno: forse trovò aiuto nel salmo: «Manifesta al Signore la tua via; confida in lui: compirà la sua opera» (37,5). In questo caso era Dio che aveva manifestato la sua via: e quindi avrebbe compiuto la sua opera. Nell'attesa, il P. Carlo Giacinto visitava spesso il luogo dove doveva sorgere il santuario e pregava lungamente.

2) *Felice esordio.* Nel 1689 il priore del convento di S. Nicola dà il permesso di erigere una cappella nel luogo designato per il santuario, e il 15 ottobre dello stesso anno, completato l'oratorio, il P. Carlo Giacinto esponeva alla pubblica venerazione

una piccola riproduzione in marmo bianco della Madonna di Trapani, avuta in dono dalla nobildonna Isabella Moneglia Salvago, che aveva custodito nella cappellina del noviziato di S. Nicola. L'inaugurazione della cappella diede la tonalità della missione spirituale del futuro santuario: il Venerabile invocò la Madonna con il titolo di "Madre dei peccatori" e assicurò che la Vergine, in quel luogo, avrebbe manifestato la sua potenza di Regina, ma soprattutto la bontà di Madre a favore specialmente dei peccatori.

Finalmente nel 1695 il capitolo conventuale dava l'approvazione alla fabbrica del santuario. Ma dove trovare il denaro necessario? Dalla chiara coscienza che il Santuario era voluto da Dio, al Venerabile venne un'incrollabile fiducia nella Provvidenza divina. Edificante quanto nota P. Raimondo: «Il 23 marzo 1695, antivigilia dell'Annunziata, chi si fosse recato sulle alture di "Carbonara" avrebbe veduto alcuni giovani religiosi lavorare febbrilmente nello scavare e trasportare terra. Erano i novizi agostiniani scalzi del vicino convento di S. Nicola, che iniziavano lo sterro per la edificazione del santuario. Quei buoni novizi volevano cooperare, anche materialmente, all'erezione della chiesa alla Madonna; volevano l'onore di aver incominciato quel monumento di pietà che nei secoli doveva narrare la potenza e la bontà della Vergine!» (o.c., pag. 47). Ecco perché ho scelto di illustrare P. Carlo Giacinto e il santuario della Madonnetta: in esso c'è una parte viva della nostra storia e, potremmo dire, lavoro e sudore dei nostri cari novizi. Dolori e dispiaceri per il Venerabile non mancarono: si sparsero persino dicerie e calunnie per far sospendere i lavori.

Si stavano ultimando i lavori e il P. Carlo Giacinto domandò all'architetto, Antonio Maria Ricca, che cosa gli doveva per l'opera prestata: «Nulla - rispose prontamente - domando solo l'abito religioso per servire Dio e la Vergine tra gli agostiniani scalzi». Entrò nell'Ordine e poi fu ordinato sacerdote con il nome di P. Marino dell'Assunta.

In poco più di un anno, senza mezzi umani, si era costruita una magnifica chiesa, s'era compiuto quasi un miracolo. Sull'arco maggiore della chiesa, il Venerabile fece scrivere queste parole «Sanctuarium tuum, Domine, quod firmaverunt manus tuae (il tuo Santuario, Signore, fabbricato dalle tue mani)».

Sarebbe interessante seguire tutte le vicende del santuario e del suo fondatore: lo spazio non lo consente. Da segnalare, però, che la solennità dell'Assunzione della B. Vergine al cielo per il Santuario, da quel lontano 15 agosto 1696, riveste un significato tutto particolare; non era e non è un semplice ricordo della glorificazione di Maria nell'anima e nel corpo, ma un avvenimento vivo e di palpitante attualità. Il Venerabile faceva iniziare le funzioni a mezzanotte con il canto del mattutino: all'aurora faceva accendere tutte le candele degli altari e suonare a lungo le campane: era quello il tempo nel quale la Vergine scendeva personalmente nel Santuario, come attesta il Venerabile, facendosi vedere ora nel coro, ora nella cripta o altrove. Continua ancora questa presenza di Maria nel santuario il 15 Agosto? Qualcuno ne è sicuro!

- **Verso il tramonto.** La Madonna fu madre tenerissima per il P. Carlo Giacinto. Benedisse il suo zelo apostolico e gli riversò nell'anima favori celesti e grazie interiori. Nonostante la sua umiltà, in un impeto di filiale e sincera riconoscenza, il Venerabile ha lasciato scritto: «Oh, se sapessero quale cura la Vergine Santissima si è presa di me; come mi ha sempre trattato! Oh, se lo sapessero! Non posso dirlo, non posso dirlo!».

Dai processi di beatificazione conosciamo che si offrì vittima per la sua Genova durante la peste del 1720: nel santuario la Madonna gli aveva fatto conoscere che il suo sacrificio avrebbe salvato la città. Nella notte del 24 agosto 1720 il Venerabile

bile ebbe una forte emorragia al petto. Si chiamò d'urgenza il medico che diagnosticò subito: un tumore al petto. Interrogato da quanto tempo soffriva, rispose, pieno di confusione: «da quattordici anni». Da quel giorno le sue condizioni di salute si aggravarono: il male, vinto dalla sua ferrea volontà di soffrire, ebbe il sopravvento; vi si aggiunse una risipola che si diffuse rapidamente. La notte tra il 22 e 23 aprile volle essere portato in chiesa per salutare la Madonna. Cosa avrà detto alla Vergine in quell'ultimo incontro? Segreti dei santi; ma certo l'avrà implorata che continuasse a proteggere e custodire il suo santuario. Verso sera il moribondo fissò lo sguardo sereno e gioioso in un angolo della stanza: il suo volto era irradiato di luce celeste. Una visione? In quell'atteggiamento il P. Carlo Giacinto lasciava la terra. Le campane del santuario suonavano l'Ave Maria della sera. Era il 23 aprile 1721.

Concludendo l'esposizione di questa figura così significativa della nostra storia, vorrei fare le seguenti considerazioni: 1) Ai nostri chierici che hanno la fortuna di vivere nel santuario della Madonnetta raccomando di continuare... il lavoro dei novizi compiuto nel marzo 1695: essi hanno lavorato materialmente, voi lavorate spiritualmente, perchè la vostra vita possa attirare al santuario le benedizioni della Vergine e sia di edificazione per i genovesi. A questo scopo vi ricordo alcuni pensieri che si trovano nei propositi del Venerabile: "Porterai un continuo e tenerissimo affetto alla grande Regina del cielo... tenendo sempre gli occhi nelle sue mani per sapere ciò che desidera da te ed eseguirlo prontamente"; 2) A tutti i confratelli dell'Ordine umilmente mi permetto di suggerire un pellegrinaggio spirituale al nostro santuario della Madonnetta (meglio di presenza). Il Papa, nella già citata Lettera, così scriveva: "Cercate di essere presenti in questi in questi santuari, "luoghi della presenza di Maria" dove è collegata la vostra spiritualità e parte della vostra storia e della vostra missione nella Chiesa... Cercate in questi Santuari le vie di un autentico rinnovamento della vostra vita consacrata. Cercate in essi la vostra identità. Sì, cercate per mezzo di Maria la vostra vitalità spirituale. Pregate con Maria per le vocazioni. Ma soprattutto "ringiovanite insieme con Lei"!

### 3. FRA ALIPIO DA S. GIUSEPPE, M.

#### *La dimensione ascetico-penitenziale della spiritualità agostiniana*

- **La vita cristiana è una continua conversione.** «Se non vi convertirete, non entrerete nel regno dei cieli» (Mt 18,3). Per il Vangelo convertirsi non è solo lasciare il peccato: è anche lasciarsi trasformare da Dio per entrare in comunione con Lui, in una esistenza nuova. Per S. Paolo questa esistenza nuova si realizza nell'essere in Cristo, cioè nel morire e risorgere a vita nuova con Lui: «Se uno è in Cristo è una creatura nuova» (2 Cor 5,17). Conversione, quindi, che viene anche dal fascino di essere introdotti a vivere nell'amore trinitario divino. È l'anelito della conversione agostiniana. Tutto questo è opera dello Spirito Santo, ma ri-



chiede anche lo sforzo dell'uomo: «Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (Mt 16,24). Lo sforzo cristiano diventa allora abnegazione, rinuncia, accettazione della sofferenza. Per il discepolo di Cristo, senza ascesi non c'è conversione e senza conversione non c'è vita cristiana. La vera ascesi poi è l'imitazione di Cristo. Anche il Concilio, inculcando l'universale vocazione alla santità, ci ricorda: «La Chiesa ripensa al monito dell'Apostolo, il quale, incitando i fedeli alla carità, li esorta ad avere in sé "gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù, il quale spogliò se stesso, prendendo la natura di un servo... facendosi obbediente sino alla morte" (Fil 2,7-8). Si rallegra la Madre Chiesa di trovare nel suo seno molti uomini e donne che seguono più da vicino questo annientamento del Salvatore e più chiaramente lo mostrano» (L. G. 42). Inoltre, la consacrazione religiosa introduce i suoi membri nella stessa via che condusse Cristo sia alla povertà, alla castità e all'ubbidienza, come alla solitudine nel deserto, alla sofferenza della contraddizione, all'abbandono sulla croce. La nostra consacrazione non può riflettere la consacrazione del Signore se lo stile di vita del religioso non offre elementi di rinnegamento. La vita religiosa stessa dev'essere un'espressione pubblica, permanente e visibile della conversione cristiana (Cf *Elem. ess. dell'ins. della Ch.*, 31). E il Papa nella *Redemptionis donum* afferma: «La pratica dei consigli evangelici contiene in sé un profondo riflesso del mistero pasquale: l'inevitabile annientamento di ciò che in ognuno di noi è il peccato e il suo retaggio, e la possibilità di rinascere ogni giorno ad un bene più profondo, nascosto nell'anima umana» (n. 10). Per noi anziani sarebbe interessante leggere e meditare questo testo: «In quell'età si risente più profondamente l'esperienza che Paolo descrisse in un contesto di cammino verso la risurrezione: "Non ci scoraggiamo; ma se anche l'uomo esterno si corrompe, l'interno nostro si rinnova, tuttavia, di giorno in giorno" (2 Cor 4,16). Il religioso deve vivere questi momenti come una fortuna unica di lasciarsi penetrare dall'esperienza pasquale del Signore» (*Pot. Inst. n. 70*).

- **La tradizione agostiniana.** Per noi l'elemento ascetico-penitenziale, necessario alla vita cristiana, indispensabile per la dimensione contemplativa della vita religiosa, si unisce e si consolida con la devozione alla Passione del Signore che è una tradizione costante nella spiritualità agostiniana. Quante esortazioni abbiamo in proposito da parte di Agostino: «Vi si imprima nel cuore Colui che per voi è stato inchiodato sulla Croce» (*La S. Verg.* 55,56); «Contemplate con gli occhi interiori le piaghe del Crocifisso, le cicatrici del Risorto, il sangue del Morente... tutto soppesando sulla bilancia della carità» (*ib* 52,54); e poi i seguenti testi: Tr. IV,19,17; Disc. 218; Esp. sal. 21,1; Comm. Vg. Gv. 11.

Non è difficile elencare i nomi di coloro che nella nostra famiglia hanno seguito Agostino nella devozione alla Passione di Cristo: Chiara da Montefalco, Rita da Cascia, Caterina Emmerich (+ 1824), P. Tommaso di Gesù (1529-1582), che scrisse "I patimenti di Gesù" quando era prigioniero dei musulmani. Il nostro chierico Fr. Alipio di S. Giuseppe partecipò con il martirio cruento alla Passione di Cristo.

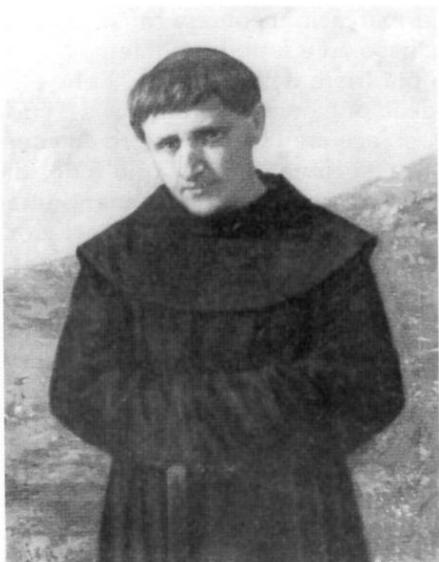
Nacque a Palermo il 4 settembre 1617 e nel battesimo fu chiamato Antonino. Sentendosi sin da fanciullo chiamato alla vita religiosa, il 19 marzo 1634 vestì l'abito nel nostro convento di S. Gregorio Papa a Palermo prendendo il nome di Fr. Alipio di S. Giuseppe. Il 20 marzo 1635, fece la professione dei voti religiosi. Iniziò gli studi nel convento di S. Nicola in Palermo, ma dovette interromperli per le condizioni di salute: tale interruzione determinerà un periodo di oscillazioni, tra fervore e tiepidezza. Finalmente, trovandosi a Trapani chiede ai superiori di raggiungere il nostro convento di S. Maria della Verità a Napoli, e, accompagnato dal fratello converso Fra Domenico della Madre di Dio, s'imbarca sulla nave genovese "SS. Concezione", portando con sé una statua della Madonna ed un Crocifisso di otto-

ne. Nei pressi di Ustica la nave è avvicinata da imbarcazioni corsare mussulmane; Fr. Alipio deve gettare a mare la statua e il crocifisso ed è fatto prigioniero. Il 1 luglio 1643 viene portato a Tripoli. È il periodo più triste della sua vita. Ebbe altri sbandamenti, causati anche dalla disperazione della prigionia, e la durezza del cuore arrivò al punto che, per guadagnare denaro, si fece credere sacerdote ed esercitava sacrilegamente il ministero. Dopo nove mesi rinnegò la propria fede, diventando mussulmano. Però mantenne la devozione alla Madonna, tenendo nascosta una sua immagine, recitandone l'ufficio e osservando l'astinenza nei giorni di sabato. Un giorno, un suo amico gli mostrò un Crocifisso di ottone, che lo aveva risanato: quel Crocifisso era stato trovato sul mare. Fr. Alipio riconobbe il "suo" Crocifisso. Pianse, e determinò di ritornare alla fede. Dal settembre 1644 al febbraio 1645 professò di nascosto la sua fede, portando l'abito religioso sotto le vesti di mussulmano.

È commovente la lettera che scrisse il 15 febbraio 1645 da Tripoli ai confratelli della Sicilia, domandando perdono per le insinuazioni fatte verso alcuni. La lettera, scritta due giorni prima del martirio, ha un significato particolare. Scelse un giorno di venerdì per presentarsi al Pascià e dichiararsi cristiano. Mostrando il "suo" Crocifisso, disse: «Io voglio morire per amore di questo mio Signor Crocifisso, con dimandargli perdono dei miei gravi peccati». Il Pascià inizialmente non diede peso all'abiura di Fr. Alipio, ma vedendolo irremovibile lo fece chiudere in prigione. Poi, insistendo il giovane chierico nella sua professione di fede cristiana, ne affrettò l'esecuzione. Uno dei carcerieri, per spaventarlo, lo colpì con la mazza ad una gamba. Tra acerbi dolori Fr. Alipio ripeteva: "Nelle tue mani, Signore, raccomando il mio spirito". Poi gli furono spezzate entrambe le gambe e fu trascinato sulla spiaggia. Non essendo pronta la catasta di legna sulla quale doveva essere bruciato, gli spezzarono anche le braccia e lo gettarono in mare perchè morisse annegato. Invece, più tardi, il suo corpo, ancora vivo, fu nuovamente deposto dalle onde sulla spiaggia. Allora fu accoltellato con spietata violenza. Egli ripeteva con un filo di voce: "sono cristiano". Delusi dall'insistenza del giovane, lo colpirono selvaggiamente al capo e Fr. Alipio spirava dicendo: "Signore, nelle tue mani raccomando il mio spirito". Erano le ore 19 del 17 febbraio 1645. Il corpo fu bruciato; ma il fuoco non distrusse completamente le sue membra, e mani pietose raccolsero i resti conservandoli in luogo sicuro.

Al genovese Stefano Del Pino di Sestri Levante, Fr. Alipio aveva confidato che nel martirio il suo cuore sarebbe rimasto intatto: la meraviglia del Del Pino fu enorme quando, dopo l'esecuzione poté constatare che realmente il cuore era rimasto intatto, "anzi umido e vermiglio" (*Lustri storici*, pag. 352). Liberato anch'egli dalla schiavitù, lo portò a Genova, affidandolo, con una parte del cappuccio del chierico agli eremiti agostiniani della Congregazione della Lombardia. Dopo varie vicende, ciò che resta del corpo di Fr. Alipio si conserva nella cappella del monastero delle monache benedettine di Palma di Montechiaro (Ag). Una lapide così lo ricorda: «Qui si conservano le ossa semibruciate del R. P. Fra Alipio di S. Giuseppe, palermitano, degli Eremitani Scalzi di S. Agostino, ucciso dai barbari a Lebda, nella Numidia, il 17 febbraio dell'anno del Signore 1645, dopo aver pubblicamente rinnegata la falsa religione di Maometto, ed avere emessa solenne professione della fede cristiana».

La Madonna, il Crocifisso, il cuore: tre elementi da considerare nella vicenda del Martire. La devozione alla Madonna è stata spesso l'unica ancora di salvezza per i peccatori. Il Crocifisso, centro della dimensione ascetico-penitenziale nella spiritualità agostiniana, ha ridato luce nelle tenebre, e ha unito le sofferenze umane a quelle divine. Il cuore, manifesta il trionfo dell'amore sull'odio e sul peccato.



#### 4. F. Luigi Chmel del SS. Crocifisso

##### *Il Vangelo della sofferenza*

Anche la figura e la vicenda di questo nostro giovane chierico sono illuminate dalla luce del Crocifisso, che lo aiutò a realizzare quanto Paolo scrive ai Romani: «Vi esorto, dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, ad offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio: è questo il vostro culto spirituale» (2, 1).

Illustrando la figura del P. Elia, ho cercato di approfondire il significato del nome, che gli fu imposto all'atto della professione. Qualcosa di simile vedo in Fr. Luigi Chmel. All'inizio del noviziato, il 24 dicembre 1935, indossando l'abito religioso egli desidera il nome di "Fr. Luigi dell'Immacolata" perché gli potesse ricordare "i propositi di una vita di

angelo" (E. Barba, *Un discepolo del Crocifisso*, pag. 51). L'anno successivo, nel giorno di Natale fa la professione semplice cambiando alquanto il nome: "Fr. Luigi Maria del SS. Crocifisso". Resta la dedizione alla Vergine: ma professa di appartenere completamente al Crocifisso per riviverne nel corpo e nello spirito la passione. Egli fu davvero un discepolo del Crocifisso.

Scrivendo al Priore della Casa di Lnare (Boemia), Fr. Luigi chiarisce il motivo del cambiamento del nome: «Sono felice di poterle comunicare d'aver pronunciato a Natale i voti religiosi... Ora posso dire con tutto il cuore con l'Apostolo delle Genti: "vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus!" Il mio principio per la vita religiosa sarà: Per Mariam, cum Maria et in Maria ad Jesum, il quale è stato oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis, e di cui debbo essere seguace. Per questo anche, con il permesso dei Superiori, ho cambiato il mio cognome religioso: Fra Luigi Maria del SS.mo Crocifisso». Aggiunge il biografo: «Fu questo il suo ideale e il suo programma di vita, al quale egli rimarrà fedele sino alla morte» (*ivi*, pag. 135). Il Papa, nella Lettera apostolica *Salvifici doloris*, dice che «I testimoni della Croce e della risurrezione di Cristo hanno trasmesso alla Chiesa e all'umanità uno specifico Vangelo della sofferenza» (n. 25). Il Redentore stesso ha scritto la prima pagina di questo Vangelo; accanto a Lui, rende testimonianza a questo Vangelo la Madre sua: poi gli apostoli, i martiri, ecc.

Adesso vediamo brevemente la prima pagina del Vangelo della sofferenza, scritta dal nostro Fr. Luigi Chmel.

Nacque il 17 ottobre 1913 a Spisskà Stara Ves (Slovacchia), quinto di otto figli e nel battesimo ebbe il nome di Andrea, che nel linguaggio biblico significa "virile", uomo forte. Compì i primi studi nella cittadina natia, poi raggiunse Nowy Targ (Polonia) per frequentare il ginnasio ed il liceo, ove conseguì con lode la maturità. Nel 1935 entrò nel nostro convento della SS. Trinità di Lnare in Boemia, ma subito venne in Italia per iniziare il noviziato. Dopo, fu mandato a Roma per continuare gli studi: il centro della Chiesa cattolica avrà illuminato il suo cuore, ma forse, come sembra, ci sarà stato anche qualche presentimento.

Un giorno, ad un compagno che improvvisamente gli domandò: «Fr. Luigi, sareste voi contento e pronto a morire?», il chierico rispose: «Risponderei al Si-

gnore che chiama con la medesima calma con la quale adesso rispondo a voi».

- **Inizia il Calvario.** Nel 1937 dovette subire una delicata e dolorosa operazione al naso, che gli procurò una tale emorragia da metterne in pericolo la vita. Tornato in convento non ancora completamente ristabilito, un suo compagno ha testimoniato «la pazienza, mansuetudine e rassegnazione con le quali ha sopportato, senza neppure proferire un lamento, i dolori del male, che, a giudizio dei medici, dovettero essere atroci».

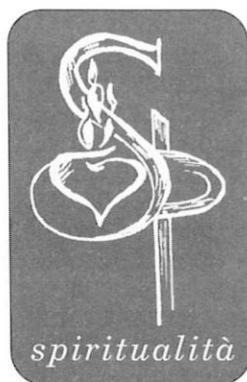
Rimessosi dall'operazione, dopo alcuni mesi incominciò ad accusare dolori alle spalle: erano i primi sintomi del terribile male. Inizialmente sopportò tutto in silenzio, poi furono consultati i medici, i quali, dai segni esteriori del male, che gli aveva contorto le labbra verso sinistra, diagnosticarono una paresi facciale, curandolo in tal senso. Fu poi il Dott. Armellini a precisare la realtà: si trattava di un tumore maligno localizzato sulla testa, consigliando il ricovero all'Istituto di cancerologia "Regina Elena" di Roma. Sarebbe edificante poter seguire il nostro chierico nei cinque mesi di degenza; notiamo soltanto quello che scrive il biografo: «Periodicamente venne sottoposto a visite dai più insigni cancerologi di Roma, i quali non potevano trattenersi dal fare le meraviglie nel vedere tanta forza in quel relitto umano. Il dolore che il santo giovane doveva soffrire e che, a giudizio di questi, doveva essere atrocissimo, non gli strappava mai dal labbro un lamento, mai un accento o una parola, la quale potesse far comprendere a chi lo vedeva quanto egli soffrissi» (pag. 167).

Durante questi mesi il Superiore Generale, P. Ignazio Randazzo, fu ricevuto in privata udienza da Pio XII, e la conversazione si portò sul chierico Fra Luigi Chmel. Raccontava il P. Ignazio che il Papa si mostrò molto interessato del caso, si meraviglia della pazienza dimostrata dal chierico, dando la facoltà di farlo ordinare sacerdote durante la malattia. Però, gli eventi precipitarono e non fu possibile conferirgli il sacerdozio. Nota il biografo che «in Fr. Luigi era costante l'idea che non avrebbe raggiunto il sacerdozio e che invece avrebbe molto sofferto. Viveva le parole di S. Paolo che abbiamo riferito all'inizio: più che il sacerdozio, il suo vero culto spirituale era il corpo da offrire come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio» (ivi, pag. 157).

- **L'olocausto.** Il male era stato dichiarato inguaribile. Fr. Luigi lo sapeva, ma egli non si sgomentò al pensiero di un'agonia lenta e di una morte sicura. Il male si era diffuso in tutta la parte sinistra, immobilizzandolo sul letto. Il 15 agosto 1939, festa dell'Assunta, e il giorno successivo fu celebrata la S. Messa nella sua camera. Il celebrante così ricorda: " Il caro chierico assistette con profonda pietà all'ultimo sacrificio celebrato alla sua presenza, ed io restai commosso ed edificato per lo spirito di pietà con cui ricevette per l'ultima volta l'Eucaristia". Dopo mezzogiorno si intuì prossima la fine: Fr. Luigi non dava più segno che avvertisse qualcosa... Un respiro più prolungato, sereno, percettibile appena. E un angelo componeva il volto nella serenità tranquilla della morte del giusto. Erano le ore 13,15 del 16 agosto 1939. Aveva 26 anni.

Al termine di questa esposizione ci domandiamo: perché Fr. Alipio ha rinnegato la fede cristiana e Fr. Luigi Chmel ha subito nel corpo la devastazione di un male incurabile? La risposta è nel Vangelo di Giovanni: «perché si manifestassero le opere di Dio» (9,3). Nel martirio poi di Fr. Alipio e nella immolazione di Fr. Luigi - due giovani di 27 e 26 anni - abbiamo visto le meraviglie della Grazia che spesso dona ai giovani esempi luminosi per aiutarli a dare un significato alla loro esistenza. E ai giovani di oggi - anche se loro non hanno raggiunto il traguardo del sacerdozio - ripetono: «Vale la pena di buttarsi per la strada della vocazione sacerdotale e religiosa!»

P. Gaetano Franchina, OAD



# STORIA E SPIRITUALITÀ AGOSTINIANA NEL MOVIMENTO CANONICALE

*Pietro Guglielmi, CRL*

## **Premessa**

Spero che questo mio incontro sia di qualche utilità per approfondire la storia canonica, nonché la figura e l'influsso di S. Agostino su di essa. Mi sono reso conto che la figura dei Canonici non è molto conosciuta. Soprattutto per quanto riguarda la storia del medioevo, normalmente si confondono i Canonici col monachesimo. Anche il medioevo è poco conosciuto e poco stimato tra gli studiosi: molti ne parlano come dei secoli bui della storia, ma, di buio, c'è soltanto l'ignoranza degli studiosi; se lo conoscessero, resterebbero stupiti della vitalità e della freschezza del crogiuolo di idee che vi è dentro. Sul medioevo c'è un altro equivoco: quello del panmonachesimo. Si parla dei monaci, e se ne parla male con molta confusione. Invece il fenomeno dei Canonici Regolari era forse più vistoso e influente dello stesso monachesimo. Era nientemeno che l'unico progetto di vita della Chiesa per il clero non monaco. Prima della nascita degli Ordini mendicanti, la Chiesa non ammetteva il clero secolare: o monaci o canonici regolari. Si può allora immaginare la disinformazione che tuttora c'è su questo fatto.

Attualmente i Canonici Regolari sono una piccola realtà nella Chiesa. Noi siamo un Federazione di nove Famiglie, e superiamo di poco il migliaio. Alcune di queste sono di recentissima fondazione, addirittura del dopoguerra. Invece la Famiglia dei Premostratensi è più grande e ha una storia uniforme e indipendente; quindi non fa parte della nostra Federazione, anche perché ha conservato un carattere particolare, tipicamente monastico, che noi abbiamo abbandonato: noi siamo più di vita attiva. Ci definiamo come clero di vita comune, e pensiamo che questo antico carisma sia ancora valido. Forse la nostra fisionomia è troppo simile a quella dei religiosi per essere proponibile al clero d'oggi; ma certamente esso dovrebbe riscoprire la vita comune. Anche il Vaticano II ne ha parlato in termini piuttosto entusiastici, ma non se l'è sentita di definire una linea di condotta in termini perentori. Per quanto mi consta, i vescovi non si stanno orientando verso un tipo di vita comunitaria del clero, per la paura che i preti facciano chiesuole indipendenti dalle linee pastorali diocesane. Ma anticamente, almeno fino al medioevo (1200-1300), la figura dei canonici regolari è stata sicuramente fondamentale nella vita della Chiesa: un grande fenomeno che dovrebbe essere riscoperto e lo sarà senz'altro. Gli storici e i teologi più avvertiti già se ne sono resi conto, e hanno in proposito affermazioni ben precise.

## Profilo storico dell'Istituto canonico

Immaginiamo che i Canonici Regolari siano come un tronco d'albero, essendo considerati l'Ordine più antico della Chiesa. Certamente non hanno fondatore e non si può parlare di Ordine religioso, in senso stretto, prima del 1200. Questo tronco si può dire che sia nato, più o meno, con la Chiesa. Mio convincimento abbastanza fondato è che la Chiesa fosse nata con l'idea che il clero vivesse in comune: essa è nata come comunione di fedeli. Figurarsi se il clero non era impegnato nella vita comunitaria! Lo stesso nome di "Canonici Regolari", che sembrerebbe una sorta di tautologia, lo sta a dimostrare. Il termine "canonico" non deriva da canone, ossia regola, ma da canone, cioè misura o elenco. La Chiesa delle origini aveva degli elenchi precisi: quello delle vedove, dei poveri, dei diaconi e dei presbiteri. Essa voleva che i presbiteri vivessero insieme. Di ciò non vi sono affermazioni specifiche, ma piuttosto esortazioni o espressioni entusiastiche, ad esempio quella di S. Ignazio di Antiochia. Ma vi sono altri fatti, ad esempio la stessa eucaristia, che è sempre stata una specie di concelebrazione, mai una celebrazione singola, dove ci fosse il prete da una parte e il popolo dall'altra. Io sono convinto personalmente che fosse questo il progetto della Chiesa: la vita comune del clero.

Tuttavia, quando è esploso, dopo la pace costantiniana, il fenomeno del monachesimo orientale laico, appare subito che il clero aveva forme di vita comunitarie, prima ancora di S. Agostino. La prima testimonianza è di S. Eusebio di Vercelli, il quale era stato, durante il suo esilio, in Oriente e aveva conosciuto la vita dei monaci. Non si sa se fu per l'entusiasmo di quella esperienza, sta di fatto che egli obbligò il suo clero a vivere in comune. C'è anche una lettera di S. Ambrogio, scritta al presbitero di Vercelli, in cui afferma che era difficile nominare un vescovo al posto di Eusebio perché si doveva tenere presente non solo l'esigenza pastorale della diocesi, ma anche il fatto che il vescovo era il perno della vita ascetica monastica del clero.

L'altro esempio straordinario è S. Agostino, e non ho bisogno di accennarne per il momento. Anch'egli all'inizio obbligava il suo clero alla vita comune, in seguito mitigò alquanto il suo pensiero. Dopo l'invasione dei Vandali, come del resto era già accaduto con la persecuzione di Gerusalemme, la Chiesa africana si diffuse in Europa; particolarmente in Francia, Spagna e Italia, si diffuse questo modo di vivere in comune del clero. Dal 500 in poi, le testimonianze sulla vita comune del clero sono palesi. Lo stesso S. Gregorio Magno, quando inviò Agostino ad evangelizzare l'Inghilterra, ricevette una lettera con la domanda: «Padre, come dobbiamo indirizzare il nostro clero?»; e lui risponde: «Come vivevano gli apostoli e la Chiesa delle origini: vita comune con il proprio presbiterio» (Lettera citata da Beda il Venerabile). Infatti S. Gregorio Magno era monaco benedettino, e lui stesso voleva che i giovani preti, prima di essere ordinati, facessero un anno di vita monastica. Tutto ciò era una prassi comune.

La prima Regola per i Canonici Regolari, scritta dal vescovo San Crodegango, è del 740 circa; egli prima era stato cancelliere di Carlo Martello, re dei Franchi. Bisogna tener presente che in questo periodo il fulcro della storia si era trasferito in Francia, e Roma era diventata una piccola provincia. Quindi che la prima Regola sia apparsa in Francia, non significa che fosse una regoletta dai confini della terra; viceversa, era una Regola, sorta nel centro del potere. Si sa anche che quelli erano gli anni cruciali della cosiddetta lotta delle investiture, in cui la figura del vescovo e dell'imperatore non era ben delineata. Mentre da una parte i vescovi invadevano il potere temporale, dall'altra il potere temporale invadeva quello spirituale della Chiesa: per esempio le nomine di vescovi o la convocazione dei Concili. Allora, il fatto che questa Regola nasca in Francia, è molto significativo.

Pochi anni dopo, verso l'anno 810, viene alla luce una seconda Regola, questa volta voluta da Ludovico il Pio, figlio di Carlo Magno. Egli, continuando l'opera del padre, volle intensificare la riforma di tutto il clero, che viveva in modo piuttosto disordinato, ed estendere la vita comune a tutte le chiese; per questo si voleva dare ad esso una Regola, che non fosse quella benedettina. Il Concilio di Aquisgrana (810) la promulga per tutte le chiese, preoccupandosi anche di rinnovare la Regola benedettina. È l'imperatore che prende in mano la questione, e vuole che sia i monaci sia il clero abbiano una norma. Questa "Regola imperiale di Aquisgrana" o di Aix-la-Chapelle è una regola molto blanda, fatta soprattutto di citazioni dai Padri antichi, soprattutto S. Agostino; da essa si capisce che il fenomeno dei Canonici Regolari, o se volete del clero, era vistosissimo. La parola "canonico" ormai sta a dire una vita per bene, una vita ordinata, non vaga.

Intorno al 1000 si poteva già dire: «Come i monaci vivono sotto la Regola di S. Benedetto, così anche gli altri vivano secondo le norme canoniche», o anche secondo le norme «Sanctorum Patrum». Certo, il controllo sul clero era più o meno relativo. L'irruzione così vistosa e, oggi, così sorprendente dell'autorità politica attraverso l'imperatore, ci fa capire che qualcosa non funzionava. E in realtà si moltiplicano sinodi, concili locali o generali, che prendono continuamente posizione sulla vita del clero e cercano di uniformarla. Il Concilio più nominato, che è poi quasi un versante della storia, fu quello Lateranense del 1059, sotto Nicolò II, con la cosiddetta "riforma gregoriana". In esso Gregorio VII, allora soltanto arcidiacono, chiese con forza la riforma del clero e disse che «tutto il clero doveva avere una sua Regola»; per questo proponeva di riprendere almeno la Regola di Aquisgrana, la più blanda, correggendola però su quei capitoli troppo permissivi circa la proprietà privata. Entra così in vigore la formula: "vivere in comune sine proprio", una espressione molto felice, che noi, Canonici Regolari, conserviamo tuttora nella nostra formula di professione religiosa, e ad essa ci siamo legati quasi in modo affettivo. Per cui, quando parliamo del voto di povertà, mettiamo in risalto non tanto una povertà di scelta, ritenendoci soprattutto presbiteri, quanto una povertà di condivisione: non si deve avere nulla di proprio, né il denaro né l'affetto ad esso. Questo è il senso proprio della comunione. Questo fu anche il dettato della Chiesa in quel famoso Concilio, che dette l'avvio alla riforma gregoriana, veramente benemerita, anche se non si può condividere pienamente.

Come reagì la Chiesa di fronte a questa iniziativa? Si potrebbe dire in modo schizofrenico: pochi vescovi generosi adottarono una Regola, mentre la stragrande maggioranza continuò imperterrita come prima. A questo punto si verifica la prima vera divisione tra clero secolare e regolare. Il canonico che prese la regola fu chiamato "canonico regolare", gli altri diventarono "canonici secolari". Questo termine "secolare" aveva un che di spregiativo, quasi mondano o non riformato. Per cui, ironia della sorte, proprio ciò che costituiva il massimo splendore dei Canonici Regolari, e cioè l'aver accettato tutto il rigore della riforma, che la Chiesa voleva diventasse l'unico progetto di vita per il clero, segna il fallimento e in parte la fine dei Canonici Regolari. Tant'è vero che la Chiesa, la quale a quel tempo proibiva che nascessero Ordini religiosi, quando si ripresenteranno problemi di evangelizzazione, favorirà la loro nascita, perché i Canonici Regolari erano ormai pochi e la stragrande maggioranza del clero continuava per la propria strada.

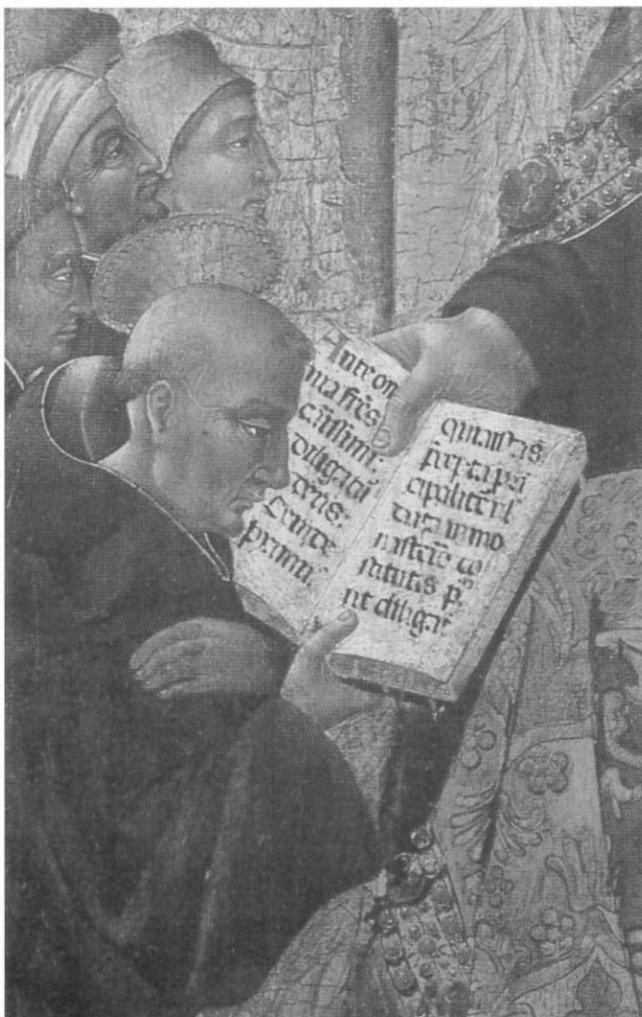
Tra i vescovi che scelsero una Regola per il proprio clero, si affermò a sorpresa la Regola di S. Agostino, non più in vigore a quel tempo. Non c'era una sola Famiglia religiosa che applicasse e vivesse la Regola di S. Agostino. Il merito, dunque, di aver ripreso questa Regola è dei Canonici Regolari.

S. Agostino era sempre stato un modello, un grosso punto di riferimento per il

suo modo di vivere con il clero. Perciò nelle singole case canonicali si conoscevano almeno i suoi famosi discorsi sulla vita comune del clero. Questi discorsi e la sua Regola facevano parte dei documenti che i Canonici Regolari leggevano e meditavano come "lectio divina", insieme a florilegi e intere letture delle opere dei Padri, che diventavano nutrimento della loro spiritualità. La vita del canonico regolare non era mai stata dissimile dalla vita monastica, e tra i secoli VI-XI c'era stata una profonda osmosi tra clero regolare e monachesimo. Mentre da una parte il canonico regolare, per avere una sorta di spiritualità, si "monastizzava", nel senso che prendeva forme di vita monastica, dall'altra il monaco, anche per volontà del papa, assumeva sempre il sacerdozio. C'era, quindi, questa confluenza del clero nella vita comune, che si svolgeva in grosse abbazie. Normalmente il clero viveva nella cattedrale; ove non ci fosse vescovo, sorgevano collegiate o abbazie (ecco perché gli abati sono canonici regolari come i benedettini), e l'abate viveva in queste enormi famiglie di 200, 300, 800, 1000 membri!

Di questi monasteri, molti erano isolati, quindi avevano bisogno di sistemi di difesa per far fronte all'insicurezza del tempo. Crescevano dunque come grosse cittadelle in grado di difendersi da qualunque pericolo. Per questo diventavano una specie di piccolo regno, dove non solo i monaci, o i canonici, si difendevano, ma tutta la gente si sentiva protetta. Pensiamo a Montecassino o Cluny o altre grandi abbazie. Lì era in vigore la vita comune perfetta, con l'abate o il vescovo che governava questa realtà.

Quando Gregorio VII dispose che il clero vivesse sotto una Regola, quasi tutte le diocesi che risposero all'appello, nell'arco di dieci anni, presero la Regola di S. Agostino, e questo perché l'avevano assimilata, l'avevano dentro. Tutti sappiamo che essa è una Regola straordinaria per flessibilità, semplicità, senso di moderazione: è la Regola ideale, capace di impostare in modo aperto le linee maestre della vita comune, permettendo di inserire poi le



Giovanni di Paolo:  
S. Agostino consegna la Regola, particolare  
(Avignone, Musée du Petit Palais)

consuetudini delle diverse realtà. Anche il Concilio Vaticano II ci ha chiesto di riscrivere le Costituzioni in modo essenziale: un testo, che noi chiamiamo "direttorio generale", che il Capitolo generale di volta in volta può correggere, e un "direttorio provinciale", che ciascuna provincia può adattare con norme più precise.

La Regola di S. Agostino, oltre al fatto di essere conosciuta e assimilata perché faceva parte della lectio divina, si impose anche per un altro motivo. I Canonici si sono sempre più segnalati come clero impegnato nell'apostolato; facevano sì vita monastica, però, mentre i monaci sottolineavano l'aspetto comunitario e ascetico del distacco dal mondo, essi sottolineavano maggiormente l'esigenza dell'apostolato. Ecco perché la maggior parte dei Canonici Regolari adottarono la Regola di S. Agostino, ma non l'*Ordo monasterii* che era troppo monastico, proprio per salvaguardare questo aspetto più pastorale. Il merito dei Canonici, riconosciuto solo ora parzialmente dagli storici e teologi più attenti, è stato soprattutto quello di rompere l'identificazione: vita apostolica-vita ascetica, per cui molti monaci dicevano che la vita apostolica era una vita di monaci. Essi invece rilanciano nuovi contenuti che connotano la parola "apostolica": apostolato, predicazione itinerante, proselitismo; cioè l'apostolo non è soltanto quello che vive con profonda ascesi, ma è colui che fa l'apostolo e si sente impegnato a diffondere la parola di Dio. Quindi, come ben si vede, nei monaci c'era una sorta di fossilizzazione, per cui si intendeva la vita apostolica come vita di osservanza. Quando tutto questo non sarà più accettato dai vescovi, entrerà in crisi l'istituto canonico come modello di vita per tutto il clero. L'opera dei Canonici sarà svolta dagli Ordini mendicanti, come ho già accennato. Quindi si può dire che nella Regola di S. Agostino i Canonici trovarono due cose: primo, un documento conosciuto, familiare, consono in qualche modo con la figura di questo Santo, sempre presente in modo esemplare; secondo, una persona che è stata considerata una sorta di fondatore morale.

Intorno al 1000, quando si affermò la Regola di S. Agostino, tra i Canonici Regolari si sviluppava una polemica interna. Si parlava dell'*ordo antiquus* e dell'*ordo novus*: il primo era l'ordine che si rifaceva alla Chiesa primitiva e metteva in evidenza la vita comune; il secondo era l'ordine più rigoroso che, oltre la vita comune, applicava anche l'*ordo monasterii*, cioè si dava una norma di vita rigorosa, profondamente monastica. Per esempio, i Premostratensi nascono con questo spirito di rigore. Questo duplice indirizzo portò alcuni a dare un'impronta più monastica, altri un'impronta più apostolica e sacerdotale alla propria istituzione.

Un fatto del genere si ripropose alcuni secoli dopo, intorno al 1400, quando, sempre nell'ambito dei Canonici, venne fuori la *devotio moderna*. Anch'essa ha avuto accoglienza nella storia della spiritualità. Ma c'è qualcosa di diverso: perché devotio moderna in quest'epoca prende un significato completamente diverso; significa atteggiamento spirituale fresco: è la reazione alla scolastica, diventata molto analitica e razionale e nella pratica distaccata dalla vita della gente. Allora, ecco la reazione. L'imitazione di Cristo nasce esattamente in questo spirito della devotio moderna, dove moderna può significare: attuale, vissuta, vicina alla gente. D'ora in poi, essere vicini alla gente farà parte integrante del nostro patrimonio di spiritualità.

Le nostre sette Famiglie federate hanno questo indirizzo profondamente sacerdotale e apostolico, per cui viviamo, secondo l'espressione tipica di S. Agostino, la "sanctitas et clericatus". Con il primo termine si intende la regolarità della vita, l'ascesi, il distacco dalle cose, la vita comune; con il secondo termine intendiamo la vicinanza al popolo di Dio e l'impegno dell'evangelizzazione.

La crisi del clero nel 1600-1700, a mio avviso, venne per aver abbandonato l'apostolato. Anche i Canonici Regolari vivevano in grandi monasteri una vita piuttosto

separata e inutile: intendiamoci, queste cose vanno lette con gli occhi della storia, non con quelli del presente. In quei secoli i monasteri e i conventi erano pieni anche per esigenze sociali, in quanto solo i figli primogeniti ereditavano e avevano un avvenire sicuro; gli altri, o si facevano frati o diventavano soldati di ventura, se volevano un avvenire. Quindi molti entravano in monastero senza un autentica vocazione personale, buttati lì dal destino, e nei conventi vivevano senza passione apostolica. Questo fatto costituì una controtestimonianza.

## Profilo spirituale dell'Istituto canonico

Un'altra cosa importante da tener presente, e che mi fa introdurre al secondo argomento, è la nascita tra il 1000 e il 1200 di una *teologia monastica agostiniana* e, se volete, anche di una spiritualità. Ciò che ho detto finora, serve per fornire una conoscenza dei termini del problema storico; ciò che mi riservo di dire adesso, dovrebbe servire a dare uno sguardo spirituale all'istituto canonico.

Nasce, anche per la spinta dei Canonici Regolari, una teologia monastica agostiniana, che non è soltanto razionale, ma ha una forte carica di spiritualità. Teologia e spiritualità, nel medioevo, erano quasi termini sinonimi. Oggi li abbiamo divisi, separati: un conto è la teologia, un conto è la spiritualità. Addirittura negli atenei romani c'è una specializzazione in spiritualità.

Iniziamo prendendo tre parole che nel nostro vocabolario normale sembrano quasi sinonimi: religione, fede, spiritualità. Sembrano sinonimi e si usano in modo indifferenziato: di che religione sei? di che fede sei? In realtà sono profondamente diverse; alla stessa maniera, la spiritualità agostiniana, monastica o canonica, era una teologia profondamente spirituale, diversa da quella che viene definita oggi la teologia spirituale. Per questo un richiamo andrebbe fatto a una teologia che sia meno dottrina e più vita. Dio infatti con il suo Spirito soffia dove vuole; e quando parliamo di spiritualità, intendiamo un qualche cosa di profondo, di interiore, di molto vicino al cuore. La spiritualità è in qualche modo la disciplina, la teologia vera. E guai se il teologo non fosse spirituale. Se si parla di una teologia monastica, si parla di una teologia spirituale. Il P. Leclerc nel suo libro *Cultura umanistica e desideri di Dio* fa una ricerca sulla teologia monastica e ne afferma l'esistenza, definendola teologia spirituale, disciplina teologica nel senso biblico della parola. Anche il libro della Sapienza è chiamato disciplina, come qualcosa che ha a che fare con la saggezza intesa come vita concreta, non disciplina soltanto nel senso scientifico, quasi materia estrapolata su cui tanto si può discutere, ma che non ha niente a che vedere con il coinvolgimento della vita. Anche la matematica è una disciplina, ma non ci rende più buoni perché non coinvolge il cuore.

Un mio confratello diceva scherzando che solo i santi possono insegnare teologia, però c'è una frase di S. Agostino che afferma: «Se sei teologo pregherai davvero, se poi preghi bene sei teologo». Questa teologia monastica è nata sicuramente da S. Agostino, che le ha dato l'impronta fondamentale, e da S. Gregorio Magno; poi, via via, da tutti i grandi Santi della Chiesa fino alla scolastica. Essi infatti, mentre scrivevano o difendevano la dottrina della Chiesa da qualche errore, facevano teologia e costruivano una cultura cristiana, tenendo sempre presente l'aspetto vissuto, creduto e partecipato; con la scolastica invece i problemi si trattavano più con il cervello che con il cuore e la vita. Si può notare che la teologia da Agostino, Benedetto, Gregorio a tutti gli altri Santi, è strettamente congiunta con le loro vicende personali e spirituali. S. Agostino è un convertito come anche S. Benedetto, e questa loro esperienza ha dato un taglio inconfondibile alla loro opera. Anche la vita dei canonici regolari e dei monaci, dà un'intonazione caratteristica alla loro profonda spiritua-

lità. Ecco, in modo schematico, gli aspetti essenziali della teologia monastica agostiniana.

**a. La lectio divina** - La giornata dei Canonici Regolari nei monasteri, come del resto quella di tutti i monaci, era continuamente scandita dalla *lectio divina*, per cui alla fine sapevano la Bibbia intera a memoria. Questo continuo ripetere ad alta voce la Parola di Dio dava alla lectio divina, come per noi sarebbe la radio accesa, una sorta di ininterrotto coinvolgimento o contatto con la Parola di Dio. La Scrittura, che nei monasteri è "lectio divina", nella teologia scolastica diventa "quaestio divina": nei primi è parola proclamata nel cuore, nella seconda è problema di cervello. È un rapporto profondamente diverso.

**b. La confessio** - Un'altra caratteristica che risale al fatto della conversione di S. Agostino, è che la teologia diventava una "confessio": confessione delle grandezze di Dio, confessione dei peccati dell'uomo. Purtroppo oggi la parola "confessione" è ridotta nel suo significato originario e agostiniano. E quindi la teologia deve essere qualcosa che aiuta la mia conversione continua, e non parli soltanto alla mia intelligenza. Questo modo di fare teologia è tipico di S. Agostino; ed è proprio questo che io apprezzo molto in lui, perché mi ci ritrovo in pieno. La teologia di S. Agostino è una disciplina, che è conversione e invito alla conversione; è, appunto, "confessio laudis" e "confessio peccati" al Signore. Per questo, secondo il Leclerk, la teologia monastica è "grammatica ed escatologia". "Grammatica", in quanto promuove la cultura; "escatologia", in quanto mette in cammino verso Dio. Anche S. Bernardo, sulla stessa linea di pensiero, ha dato molta importanza alla "compunctio", una sorta di commozione e di partecipazione, un certo desiderio continuo di Dio e di purificazione: concetto squisitamente agostiniano e tanto caro al S. Dottore. Egli va capito - cito sempre il Leclerk - nel discorso del cuore, del desiderio. In questo ha tanto da dire agli uomini di oggi, che sono caduti nella depressione perché hanno perso il valore di queste parole e di questi contenuti. Cuore è diventato una parola per bambini o per cantanti o meno ancora nella vita. La vita deve essere fatta "con grinta", mettendoci tutto il nostro cuore e il desiderio. Purtroppo anche il desiderio è ridotto a pura velleità, si è perso il gusto della scoperta del desiderio come qualche cosa che mi mette in cammino, che mi fa andare avanti, un desiderio che Dio stesso ha scritto nel cuore. Tutti concetti di straordinario spessore, che S. Agostino con una frequenza assolutamente sorprendente sviluppa nelle sue opere. Ebbene, tutto ciò lo si ritrova nella teologia spirituale monastica. Anche il rigore intellettuale della scolastica è indispensabile, ma va temperato con la dimensione sapienziale del cuore: "grammatica ed escatologia".

*Questa è la dottrina del Signore, la dottrina apostolica, la dottrina vera, la dottrina sana: scegliere i doni maggiori senza condannare i minori. È un valore più grande la Verità di Dio contenuta nella Scrittura di Dio, che non la verginità dell'uomo, di qualsiasi uomo la possenga nella mente o nella carne. Si ami pure ciò che è casto, ma non si rinneghi la verità.*

(S. Verg. 18)

Forse il limite di certa teologia monastica è di essere poco grammatica e molto escatologia, però il limite inverso potrebbe essere quello di essere troppo grammatica e poca escatologia, molto razionalista e poco sapienziale.

**c. La pastoralità** - Un'altra dimensione sorprendente della figura e del pensiero di S. Agostino è

la pastorale. Certamente Agostino dottore ha di coloro che non hanno la fede. Anche coloro nei suoi confronti espressioni di grandissimo rispetto è meno conosciuto come pastore. Sappiamo che si rifiutava a coloro che gli facevano violenza possa diventare preti in questa maniera; la realtà mentalità del presente. Ecco, S. Agostino ha accettazione gli metteva dinnanzi in un atteggiamento della conversione. Perché la conversione di lui non si è convertito perché prima era ateo e poi è stato ateo. A parte la gioventù "scapricciata", è la conversione, il "tolle lege", gli ha portato a scoprire l'importanza della vita nel peccato, l'importanza e la difficoltà riusciva a capire. Ma questa sua conversione lo stesso, entrò nella Chiesa in modo pieno, così di cammino che lo porterà per esempio ad accettare la gerarchia, e poi quella episcopale. Qui sta la sua grande differenza da Agostino molto più di quanto gli abbia tolto il "logo" (cf Campenhausen, "L'Africa ai tempi di Agostino").

L'essere pastore ha condizionato il teologo. Agostino è stato un pastore totalmente impreparato ad essere pastore. È un progetto di vita piuttosto intellettuale ed ascetico. L'amicizia; fino allora era stato un retore: di una Chiesa con quello che comportava, era per lui un problema. A lui piaceva quella vita comune come la vita intellettuale qual'era, non sapeva forse parlare di Dio, parlare ad un ceto medio-alto. Era, insomma, un teologo. Non conosceva ancora bene la S. Scrittura. La nuova conversione della sua vita, profondissimo superamento. Questa ricchezza di teologia, visiva, che ti coinvolge, deriva da questa sua macerazione di parlare di Dio senza conoscerlo, senza amarlo. È stato ad essere quello che nessuno, neppure lui, si era occupato ad occuparsi di cose così estranee dai suoi problemi così frenetica e insonne. Un problema generato da un formidabile! Diventato presbitero e poi vescovo, ha studiato la S. Scrittura con grande umiltà e tenerezza, ma man mano problemi della pastorale del tempo.

Tutto questo lo sostiene il nostro grande biblista: "Lo stile della Bibbia nella spiritualità di Agostino". La prima è che S. Agostino insegna come va in parole più precise e più puntuali, ma è uno di quelli che, poiché, a volte, abusava del testo con la libertà e freschezza che forse fanno storcere il naso a chi non ha l'entusiasmo del popolo che Dio. Egli insomma non si preoccupa! Con il cuore preoccupato della salvezza del popolo, gioia della fede.

La seconda osservazione è che la Regola è diversa dalle opere tratte dalla S. Scrittura. Anche qui bisogna notare che le cose è diverso. Non vuole scrivere la regola con suggerimenti. Ma è indubbio che nel complesso

di Dio è fondamento interno della sua sapienza, della sua premura di pastore.

Pastore, dico, innanzitutto come uomo che ha colto in sé il Signore, ed ha voluto rispondere, adattandosi pian piano. Questo lo voglio dire perché forse è il primo modo per essere dei buoni pastori. L'amore e la scoperta della missione universale della Chiesa sono straordinari in S. Agostino. Io credo sia questo il primo aspetto, il più ricco della pastorale agostiniana.

Un'altro aspetto eccezionale di S. Agostino pastore è il suo amore per la liturgia e i sacramenti; dove spende un'infinità di energie: sacramentum, mysterium... parole che non sono più le nostre. Noi che abbiamo vissuto l'epoca moderna, il Concilio, abbiamo un esempio eccezionale e già lo abbiamo scordato: la liturgia è stato il grimaldello dello Spirito Santo. Da qui è nata tutta la nuova Chiesa, non c'è dubbio: è stato come il grimaldello che ha aperto un'epoca nuova dello Spirito Santo.

Non è vero che il Concilio abbia provocato una crisi di fede: il Concilio ha risposto ad una crisi di fede che era profondissima, più di quanto si potesse immaginare. E la Chiesa che sta lentamente venendo fuori adesso, è una minoranza senz'altro, ma molto più Chiesa. E c'è da sperare che, se faremo questo cammino con l'entusiasmo che sembra ancora e in parte mancarci, probabilmente la Chiesa recupererà e cammineremo molto. Tutto ciò lo dico per affermare che la liturgia dovrebbe essere come la pastoralità, e dovrebbe assorbire gran parte dell'impegno sacerdotale e spirituale. La liturgia non sarà mai cerimoniale, un modo di sbrigare una certa cosa: è confessio! Se una comunità vivesse bene la liturgia, non c'è dubbio che acquisterebbe grazia. Lo dico di una comunità parrocchiale, ma lo si può applicare certamente e molto di più anche a livello di vita religiosa. Mi pare che la spiritualità dei religiosi non guarda molto la liturgia. E' raro che la comunità religiosa concelebrì con gioia. Sì, si cura la recita del breviario e cose di questo genere, ma con poca partecipazione. Una iniziativa che noi, Canonici Regolari, abbiamo introdotto e ci fa molto bene e sta rinnovando anche l'aspetto interpersonale è il fare un incontro di sacerdoti sulla parola di Dio, non tanto per preparare l'omelia, ma proprio per fare l'incontro della comunità. Questa esperienza è partita con fatica e con molta fatica alcune comunità la portano avanti; ma là dove si pratica, si vede che la comunità respira. Dove ci sono iniziative di questo genere, ed altro, mi pare ci sia un respiro diverso.

La liturgia, torno a dire, è un affare grande. Ma non c'è dubbio che S. Agostino abbia lavorato moltissimo attraverso la parola e la predicazione. Qui c'è tutta la tradizione dei Padri, in cui dobbiamo rispecchiarci: una parola che sia veicolata dal Signore, non una parola solo intelligente, alla moda. Parola che prende dal valore perenne ed è calata nella situazione vissuta. Al riguardo si potrebbe fare uno studio interessantissimo sulla precisione con cui S. Agostino cercava di rispondere alle attese della sua gente. Temo che i nostri discorsi siano un poco aerei, a volte non sappiamo guardare negli occhi il nostro uditorio. Bisogna tornare al ministero della parola. La parola è sempre centrale, non soltanto come capacità di esprimersi, ma anche come disponibilità e tempo di ascolto.

La nostra storia non delude, se noi ne parliamo con attenzione, umiltà, rispetto e con la verità di noi stessi. Si tratta delle risposte di sempre, di cui noi stessi sentiamo il bisogno.

Don Pietro Guglielmi, CRL



# LA COMUNIONE-COMUNITÀ DI S. AGOSTINO E LA SPIRITUALITÀ COLLETTIVA D CHIARA LUBICH

Ermanno Rossi, OP

«L'unità per la quale il Cristo ha pregato il Padre è il progetto di Dio sull'umanità, reso attuale nell'evento pasquale di Gesù. "Perché è proprio l'unità la parola-chiave della storia di Dio con gli uomini? Perché Dio vuole non soltanto l'unità di ogni uomo con Lui, ma anche quella degli uomini fra di loro? La risposta è Lui stesso nel suo mistero più profondo: Egli è il Dio unico in tre Persone. La comunione del Padre e del Figlio nello Spirito Santo e non un Io assoluto e solitario è l'immagine di Dio della Rivelazione. Il più profondo mistero di Dio è l'unità, unità di donazione reciproca e amore di Padre e Figlio nello Spirito. Se Dio, come amore che si dona, è unità; e come unità è amore che si dona, allora sta nella logica di questa unità e di questo amore che il suo disegno sulla creazione, sull'umanità si compia in tutto quanto Gesù ha chiesto al Padre nella preghiera sacerdotale: tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola (Gv 17, 21s.)»<sup>1</sup>. L'unità si identifica dunque con il disegno di Dio sull'uomo: vivere nella Trinità a mo' della Trinità. La Chiesa nel suo essere profondo è l'unità già realizzata (anche se sempre in divenire) - la spiritualità dell'umanità poiché tutti gli uomini sono chiamati a parteciparvi. Essa corrisponde al meglio alla realizzazione della persona umana nella sua dimensione personale e sociale»<sup>2</sup>.

## Una premessa

Innanzitutto una precisazione e una rettifica sul tema assegnatomi: "Comunione e comunità nei movimenti ecclesiali di oggi". Due considerazioni mi hanno deciso a limitare il mio intervento sui punti nodali di questa esperienza e, cioè, la "Comunità-comunione di S. Agostino" e la "spiritualità collettiva" o "spiritualità dell'unità" di Chiara Lubich: 1) la vastità del tema. Infatti, l'aspirazione all'unità percorre tutto il nostro secolo e si esprime nei movimenti più vari, sia politici che ecclesiali; 2) la maggiore sintonia con l'argomento del vostro Corso di formazione: "La

<sup>1</sup> K. HEMMERLE, *Vie per l'unità*, Roma 1985, p. 26.

<sup>2</sup> G. ROSSÉ, *L'Unità nel suo principio trascendentale: Cristo e la vita trinitaria*, in *Nuova Umanità*, XVI (1994), n. 96, pp. 15-42.

vita consacrata agostiniana e la sua missione oggi". Mi è sembrato più opportuno dare spazio ai due momenti di punta di questa esperienza di comunione: appunto la comunità-comunione di Agostino e la spiritualità collettiva di Chiara Lubich.

Ed ora una parola sullo sviluppo dell'argomento. La "comunità-comunione" di S. Agostino e la "spiritualità collettiva" di Chiara Lubich nascono in momento preciso della storia della vita religiosa e dei carismi che ne sono all'origine. Una riflessione su di esse non può essere fatta, quindi, che alla luce di quanto le ha precedute. Su questo sfondo storico potrà essere evidenziata sia la continuità col passato, che le novità del presente. Il mio intervento si articolerà, pertanto, in tre momenti: 1) un profilo storico delle spiritualità nella Chiesa; 2) la "comunità-comunione" di S. Agostino; 3) la "spiritualità-collettiva" di Chiara Lubich.

## I - LA SPIRITUALITÀ DELL'UNITÀ NELLO SVILUPPO DELLE SPIRITUALITÀ DELLA CHIESA<sup>3</sup>

Innanzitutto che cos'è una *spiritualità*? Lo sappiamo: è un modo di vivere il Vangelo, è uno "stile di vita" cristiana. «I differenti modi di vivere l'unico Vangelo si chiamano spiritualità perché hanno alla loro origine lo Spirito Santo. È lo Spirito Santo infatti che, lungo tutta la storia della Chiesa, mette in luce ad una ad una la parole del Vangelo, le fa comprendere in modo sempre più profondo e insegna a viverle»<sup>4</sup>. Una spiritualità nasce in forza di un *carisma* che è un dono dello Spirito Santo per il bene della comunità (1 Cor 12, 7). Essi sono dati da Dio per rispondere alle necessità particolari di ogni epoca.

### L'esperienza dei primi cristiani di Gerusalemme

Proprio agli inizi della Chiesa noi troviamo una spiritualità meravigliosa, quella della prima comunità di Gerusalemme. «Più che una spiritualità - nota P. Ciardi - quella dei primi cristiani è la spiritualità. Lì a Gerusalemme, il giorno di Pentecoste, lo Spirito Santo è venuto in pienezza facendosi lui stesso Maestro. Fa scoprire ai primi cristiani la dimensione più profonda del Vangelo: il comandamento nuovo, l'unità. Anche se non mancarono fin dall'inizio difficoltà e tensioni, la vita di quella comunità era infatti caratterizzata dall'unità. (...) I credenti si ritrovavano insieme a pregare, stavano uniti nell'ascolto dell'esperienza che gli Apostoli narravano di quando erano con Gesù: avevano un cuor solo e un'anima sola e mettevano in comune i beni. Lo Spirito Santo a Pentecoste li aveva fusi in unità. La vita della prima comunità, nella descrizione idealizzata che ne fa Luca, è come il bozzetto, il modello per la vita di sempre della Chiesa: è la vita cristiana nel suo più alto modello carismatico, la Pentecoste. Nella Chiesa della Pentecoste sono racchiuse, quasi in forma incandescente, tutte le parole del Vangelo. La possiamo paragonare al "Big Bang" che ha dato origine all'universo, dove era condensata tutta l'energia che poi si sprigionò dando vita alle galassie, alle stelle, ai pianeti. Anche la pienezza della

<sup>3</sup> In questa relazione mi ispiro a due lavori: il primo è di FABIO CIARDI, OMI, *Le spiritualità nella Chiesa*, Castelfgandolfo 23. XII. 1994, pro manuscripto; il secondo è di DON PASQUALE FORRESI, *Il carisma dell'Ideale nella storia della Chiesa e dell'umanità*, discorso all'inaugurazione della Scuola Gen, Grottaferrata, 31 marzo 1976.

<sup>4</sup> F. CIARDI, o. c., p. 1.

vita di Pentecoste doveva poi condensarsi lungo il corso dei secoli e, a contatto con la storia degli uomini, dare origine a molteplici spiritualità. Ed ecco lo Spirito Santo all'opera, che dispiega lungo tutta la vita della Chiesa ognuna delle parole del Vangelo. Lo Spirito "apre", per così dire, l'unità iniziale e via via ne fa sprigionare tutta la ricchezza in essa contenuta»<sup>5</sup>.

## La ricerca di Dio nella solitudine

Nei primi secoli abbiamo gli eremiti (gli *anacoreti*), quei cristiani che andavano a vivere da soli "nel deserto", cioè fuori dalle città. Perché lo facevano?

Tutti sappiamo che Costantino, con il cosiddetto *editto di Milano*, concesse la libertà di vivere il cristianesimo; posteriormente, nel 380, Teodosio proclamò il cattolicesimo religione di stato. Egli lo fece con una finalità politica, per rafforzare l'unità dell'Impero romano; questo fatto, per il cristianesimo, risultò negativo: tanti diventavano cristiani per convenienza, affievolendo nelle comunità il fervore evangelico dei primi tempi. Di fronte ad un tale inquinamento, gli eremiti - per vivere il Vangelo in modo più puro -, andavano a vivere isolati. Non fu soltanto una ricerca personale di maggiore perfezione, ma costituì una scossa positiva per la Chiesa del tempo e contribuì a salvare certi valori del Vangelo, mettendo al primo posto Dio e non i beni materiali. A differenza della spiritualità dei primi cristiani, la spiritualità degli anacoreti sottolinea il momento "individuale", anche se rimane sempre una spiritualità "ecclesiale" poiché il monaco è, per definizione, "colui che, separato da tutti, è unito a tutti", come dice Evagrio Pontico. Ma l'amore per la solitudine è tale che, per alcuni anacoreti, il fratello può diventare un ostacolo alla ricerca di Dio. "Apa" Arsenio diceva: «Non posso essere contemporaneamente con Dio e con gli uomini». Egli amava i discepoli che gli si erano radunati attorno, attratti dalla sua santità. Infatti, in questo stesso detto, confida: «Dio sa quanto vi amo». Però non sapeva come conciliare l'amore di Dio e l'amore dei fratelli. Gli sembra che per stare con Dio dovesse lasciare i fratelli.

## La comune ricerca di Dio nel cenobitismo

Ben presto, però, gli eremiti si accorsero che la via della santità è più facile se ci si aiuta l'un l'altro. Decisero allora di scegliersi un padre spirituale - l'"abbas", l'abate - che potesse aiutarli e al quale professare ubbidienza. Nacquero così i cenobi, la "laure", i monasteri, dove i monaci si mettono insieme per camminare più speditamente verso Dio. È l'esperienza di Pacomio e Basilio in Oriente (IV secolo), di Agostino e Benedetto in Occidente (VI secolo). È l'esperienza di gran parte del monachesimo del primo millennio dell'era cristiana.

Se gli anacoreti mettevano in luce il primo dei due comandamenti dell'amore, si potrebbe dire che ai cenobiti lo Spirito Santo fa scoprire il secondo comandamento: "Ama il prossimo tuo come te stesso". Con Basilio - e soprattutto con Agostino - viene in evidenza il comandamento nuovo dell'amore scambievole. La spiritualità dei cenobiti, però, è ancora una spiritualità individuale: si mettono insieme per aiutarsi a camminare nella via di santità, ma questa rimane prevalentemente individuale.

## Le spiritualità nei primi secoli del secondo Millennio

Nel 1200, con S. Francesco e S. Domenico, nascono gli *Ordini Mendicanti*. Lo Spirito Santo fa scoprire loro il compito affidato da Gesù ai suoi, quando li manda

---

<sup>5</sup> F. CIARDI, o. c., p. 1-2.

a due a due ad annunciare il Vangelo, chiedendo loro di non portare niente per il viaggio e di vivere in povertà. I frati di Francesco e di Domenico vanno come i discepoli di Gesù verso i quattro angoli del mondo per annunciare il Regno di Dio. Testimoniano quella fraternità che spezza tutte le barriere, tutte le gerarchie feudali e aristocratiche così forti nella società di allora.

Lo stile di vita itinerante, inaugurato dai mendicanti, si rivela come il più adatto ai nuovi tempi in cui nasce; infatti, se nel periodo di Benedetto era necessaria la stabilità come freno alla troppa mobilità dei popoli, ora è tempo di una nuova elasticità, che facilita il contatto con la gente. Inoltre, la povertà della loro vita fu una vera testimonianza profetica che portò un soffio di rinnovamento nella Chiesa.

Queste spiritualità hanno certamente un carattere comunitario: basta pensare alla regola di S. Agostino, propria, oltre che agli agostiniani, ai domenicani e ad altri Ordini religiosi. Essa sottolinea che lo scopo fondamentale della loro convivenza è il vivere in unità di mente e di cuore. La comunità di Agostino è, veramente, la comunità-comunione. Tuttavia, ciò che essa, come le altre, continua a mettere in evidenza è il carattere personale nel cammino di santità. Si vive insieme per la perfezione di tutti, ma soprattutto del singolo.

Gli strumenti tipici della spiritualità individuale li ritroviamo anche nelle grandi spiritualità fiorite nei Paesi Bassi e nella Germania, un secolo dopo, tra il 1300 e il 1400. Esse sono rappresentate da nomi famosi: Maestro Eckhart, Giovanni Taule- ro, Enrico Suso, Jan Van Ruysbroeck. È la spiritualità della "mistica renana" - così chiamata perché fiorita nella valle del Reno - e della "devotio moderna", legata alla scuola fiamminga. Un analogo movimento spirituale sorge in quel tempo in Inghilterra. La sua dottrina è sintetizzata in una famosa opera: *La nube della non conoscenza*.

Anche se in modi diversi, queste grandi spiritualità cercano Dio "nel fondo dell'anima", come lo chiama Maestro Eckhart. Dal momento che in quella parte più intima del proprio essere avviene la generazione del Figlio e il movimento dell'amore trinitario, questi mistici si sentono chiamati ad entrare in se stessi per trovare al di là di se stessi l'unione profonda con Dio e partecipare della sua vita. Scrive Ruysbroeck: «La nostra vita è sempre essenziale, e tende all'origine del nostro essere creatura, dove noi viviamo da Dio e per Dio, e Dio in noi, e noi in lui. Questa vita è nascosta in Dio e nella sostanza della nostra anima».

Per arrivare a questa unione con Dio occorre rinunciare interamente a se stessi, svuotarsi di tutto, perché il "fondo dell'anima" sia pienamente disponibile a Dio. «Vuoi che Dio riesca ad entrare? - si chiede Taulero - Allora le cose create e tutto quello che è in tuo possesso deve dare spazio a lui». Si prende sempre più coscienza del valore del nostro nulla: «Quando Dio decise di creare le cose - è ancora Taulero che scrive - esisteva soltanto il Nulla. Egli creò tutte le cose dal Nulla. Se Dio deve operare nel suo modo speciale, Egli chiede solo che sia presente esclusivamente questo Nulla». Da qui il bisogno, per questa corrente mistica, di staccarsi anche da tutte le creature. Dice *L'Imitazione di Cristo*: «I santi più grandi evitavano, quanto potevano, la compagnia degli uomini, e preferivano servire Dio nella solitudine».

## Le spiritualità dell'Umanesimo cristiano

Siamo negli anni che vanno dal 1400 al 1600. A mano a mano che dal Medioevo entriamo nell'epoca moderna, con il diversificarsi delle culture si diversificano anche le spiritualità<sup>6</sup>. Con la nascita dell'umanesimo, queste spiritualità non pos-

---

<sup>6</sup> Nasce una spiritualità spagnola: Teresa d'Avila e Giovanni della Croce; una spiritualità ita-

sono non risentire di questo nuovo clima culturale<sup>7</sup>. Pertanto, la spiritualità si fa più attenta all'uomo, alla sua interiorità psicologica. Vengono analizzati con una profondità prima sconosciuta i vari moti dell'anima. Si elaborano le leggi del discernimento degli spiriti; si sviluppano la psicologia spirituale e la direzione spirituale. Basterà ricordare gli *Esercizi spirituali* di S. Ignazio, il *Castello interiore* di S. Teresa d'Avila, la *Salita al Monte Carmelo* di S. Giovanni della Croce.

Si tratta di spiritualità centrate sull'esperienza vissuta dell'inabitazione della Trinità nell'anima del cristiano. La Trinità abita nella dimora più profonda del "castello interiore", direbbe S. Teresa, e si entra in intimità con essa soprattutto attraverso la preghiera, sperimentata - sono parole di S. Teresa - come «un rapporto amichevole, ripreso e voluto ripetute volte, attuato da solo a solo con colui dal quale ci sappiamo amati». È un cammino esigente, che richiede la più completa spogliazione di sé, il "nada", direbbe S. Giovanni della Croce, il nulla, il passaggio attraverso le notti più oscure, per arrivare alla piena unione con Cristo e alla trasformazione in Lui.

## Le spiritualità di servizio attraverso le opere di misericordia

Nei secoli che seguono il Concilio di Trento sorgono nuove spiritualità, frutto di un'attenzione concreta ai bisogni dei poveri e degli ultimi. Lo Spirito li porta a dedicarsi al servizio dell'umanità in tutte le sue miserie. È l'epoca di S. Camillo de Lellis, di S. Vincenzo de Paoli, di S. Giovanni Battista de La Salle. Lo Spirito svela le parole del Vangelo che ruotano attorno al giudizio finale: «Ero ammalato e mi avete visitato, affamato e mi avete dato da mangiare. Ogni volta che avete fatto qualcosa al più piccolo di questi miei fratelli l'avete fatto a me». Veramente, con essi, la Chiesa appare «attrezzata per ogni opera buona» (LG 12). Servire gli uomini nelle loro povertà più diverse è «entrare nei suoi [di Gesù] sentimenti - diceva S. Vincenzo de Paoli, interpretando tutti i santi della carità -, far quello che lui fece ed eseguire quel che egli ha comandato. E lui stesso ha voluto nascere povero, avere poveri nella sua compagnia, servire i poveri, mettersi al posto dei poveri, sino a dire che il bene e il male, che noi faremo ai poveri, lo riterrà fatto alla sua persona divina».

Siamo nelle spiritualità della carità, non ancora nella spiritualità dell'unità.

## L'ansia di comunione del XX secolo

Lo sviluppo culturale-scientifico ed economico-politico - con le conseguenti implicazioni religiose (*Riforma e Contro-riforma*) e filosofiche (*illuminismo*) -, sfocia gradualmente, verso la fine del '700, in *tre rivoluzioni*: industriale, nord-americana, francese<sup>8</sup>. La rivoluzione francese è - nella sua intima natura - una rivolu-

---

*liana*: Antonio M. Zaccaria, Gaetano da Thiene, Filippo Neri...; una spiritualità *francese*: Francesco di Sales, Lallemand, Bérulle, Olier... Sempre in questo periodo vediamo svilupparsi una spiritualità *russe*, che acquisterà piena coscienza di sé nell'Ottocento. Abbiamo anche una spiritualità *protestante* (di Lutero, più individuale; di Zwngli e Calvino, più comunitaria) e *anglicana*.

<sup>7</sup> Con l'umanesimo (letterario e artistico) e col rinascimento (fenomeno più complesso) si ha un affievolirsi del senso comunitario e un affermarsi delle qualità personali (di pensiero, politiche, commerciali, guerresche ecc.).

<sup>8</sup> La rivoluzione francese - che non è la sola e non va mitizzata - è *figlia* di una serie di trasformazioni in atto e, a sua volta, è *matrice* di precisi orientamenti - selettivi - delle trasformazioni stesse.

zione borghese (il *Terzo Stato*), individualista, illuminista. Il popolo lavoratore (il *Quarto Stato*) ne rimane escluso e si vede non solo privato delle associazioni che lo proteggevano (le corporazioni e gilde, sia pure ormai deformate e in disfacimento), ma impedito a darsi nuove forme associative. Nel contempo - come risposta reattiva all'individualismo trionfante nella Rivoluzione Francese - nascono dei fermenti comunitari. Essi hanno un'origine teorica ed una pratica.

A fianco del crescere dell'illuminismo filosofico, politico, economico si stava delineando un filone di socialismo pre-marxista, teorico-utopista (capifila due Tommaso: Campanella e Moro), con venature cristiane (un nome francese, Saint-Simon, ed uno inglese, Robert Owen), perse poi del tutto con Proudhon e Marx. La risposta pratica veniva da parte degli esclusi dalla Rivoluzione politica e degli schiacciati dalla Rivoluzione economica-industriale<sup>9</sup>.

Questi fermenti di tipo comunitario sono, poi, esplosi a livello mondiale col *comunismo reale*, conclusosi improvvisamente e tragicamente nel 1989 con la caduta del muro di Berlino. Ma l'ansia che vi soggiaceva è ancora viva. Molteplici fenomeni di ordine politico, culturale, economico e religioso dicono il bisogno che ancor oggi si sente di comunione.

Oggi c'è una crescente *interdipendenza obiettiva, reale*, (comunione di fatto) fra tutti i popoli e tutte le parti del globo per motivi economici (fonti energetiche, prodotti alimentari) ecologici (inquinamenti, ozono, Chernobyl, foreste equatoriali, ecc), culturali (studi all'estero, turismo, TV), politici, spirituali. È forte, pertanto, la tensione verso un mondo unito: ne sono espressione istituzioni quali la Società delle Nazioni e le Nazioni Unite. La scienza e la tecnica hanno incrementato l'interscambio culturale e ravvicinato i popoli. In campo ecclesiale si è avvertita, in modo mai prima conosciuto, l'esigenza del dialogo ecumenico tra le Chiese e di quello tra le religioni.

Ma resta una contraddizione di fondo. C'è l'esigenza di comunione, ma non si sa bene come attuarla davvero. Si passa dalla collettivizzazione violenta al liberalismo sfrenato, dalla massificazione politica alla lotta per l'autonomia. Tutti fenomeni aberranti, che sono però indice del bisogno di una *comunione autentica* capace di portare all'*unità nella libertà*.

Anche nell'ambito ecclesiale tutti parlano ormai di Chiesa-comunione, ma non si sa come attuarla. La recentissima enciclica sull'unità delle Chiese cristiane ne è l'espressione più drammatica. Essendone noi incapaci, occorre che sia lo Spirito Santo a dare una risposta a tali esigenze, anche perché è Lui che le ha messe nel cuore degli uomini di oggi. Occorrono, insomma, nuovi "carismi". In questa linea vanno visti non solo i nuovi orientamenti teologici specialmente postconciliari, ma anche il fiorire di nuovi movimenti ecclesiali, che, in genere, si sviluppano da esperienze di vita comunitaria, originate talora da sacerdoti o religiosi, ma ancora più spesso da laici o da laiche, in cui le autorità della Chiesa riconoscono veri e propri carismi. Fra essi il carisma dell'unità, per far nascere il quale lo Spirito Santo ha scelto una donna: Chiara Lubich. Essa conosce in profondità tutti questi processi storici, poiché ha una sensibilità anche umana a tutte le realtà terrene; ma intuisce in esse "l'oggi di Dio", come usa dire (i "segni" dei tempi di giovannea memoria), e vi scorge una conferma all'ideale che Dio le ha affidato, in permanente stimolo a realizzare la preghiera di Gesù: *ut omnes unum sint*.

---

<sup>9</sup> La prima "commune" (con Robespierre) era *politica e moralistica* ed era ancora di élite; la seconda del '70 (1870: ottanta anni dopo la prima) si nutriva degli ideali della Internazionale socialista e fu un movimento popolare, con intenti di riforme politiche, economiche, sociali in senso comunitario.

## Il carisma dell'unità

Il carisma dell'unità, si presenta con alcune caratteristiche proprie, per cui tende ad armonizzare e fondere le caratteristiche tipiche di spiritualità individuali con quelle delle spiritualità comunitarie. Pur esaltando infatti la dimensione "comunione", implica - nel camminare insieme verso Dio - una forma fondamentale che valorizza l'aspetto individuale. Pertanto - come tutti gli altri carismi che vengono da Dio - mantiene tutto ciò che si è andato chiarendo nella vita della Chiesa, e quindi tanti elementi della vita individuale: la preghiera, la mortificazione, le varie tappe della vita spirituale, compresa la notte dei sensi, la notte dello spirito. Nulla sottrae alla responsabilità individuale: anzi intende potenziarla. Essa però viene orientata ad esercitarsi non nell'impegno, pur santo, del proprio perfezionamento, ma a spendersi in modo eroico nella pratica del "comandamento nuovo" dell'amarci reciproco "come" Gesù ci ha amati, cioè fino a "dare la vita" gli uni per gli altri; quindi, personalità robuste sempre pronte a "morire" per il fratello.

Lo specifico di questa spiritualità dell'unità è che l'ascesa dell'anima a Dio - a cui tutti sono chiamati - viene fatta sempre in stretto collegamento col fratello col quale si intende tenere "*Gesù in mezzo a due o più, uniti nel suo nome*" (Mt 18,20), un collegamento di due o tre capaci di perdersi nell'unità chiestaci da Gesù, in modo che sia Lui a vivere in ciascuno di loro e tra loro, ad essere Lui - il suo Spirito - l'autore della loro santificazione personale e della testimonianza collettiva, "perché il mondo creda", cioè anche della evangelizzazione da loro compiuta e della trasformazione della società attorno a loro. In tal modo il cammino di santità è un fatto che, nello stesso tempo e in modo inscindibile, è individuale e comunitario.

È un carisma contemplativo di un nuovo tipo. Chiara Lubich afferma che il fascino del tempo moderno è rimanere in mezzo al mondo ma immersi nella più alta contemplazione, come un pezzo di pane inzuppato nel vino.

Parlando ai Gen del carisma dell'unità, don Foresi diceva: «Secondo me, bisogna rifarci ai primi due, tre secoli del cristianesimo, dove non era proprio messo in evidenza la parola "Gesù in mezzo", però la vita dei primi cristiani era sostanzialmente questa; era di vivere sempre in una forma comunitaria, perché a quel tempo non c'era ancora necessità di fuggire dal mondo cristiano per fare una comunità di persone buone. A quel tempo c'è il mondo che va ormai per conto suo, che è pagano, e nel quale bisogna creare una comunità. Adesso noi stiamo ritornando a questa situazione storica: cioè non è più possibile a noi vivere da bravi cristiani, religiosamente, in una società cristiana, sì, però tiepida. Qui - intorno a noi - non c'è una società cristiana tiepida; qui - attorno a noi - c'è una società pagana molto fervente. Noi, quindi, abbiamo la necessità di costruire una società cristiana fervente. Insomma, non possiamo salvare il cristianesimo con delle forme di vita singola. Si salva il cristianesimo con delle forme di vita associativa. Ma questa associazione non deve essere solo spirituale, come poteva essere fondamentalmente al tempo dei benedettini o al tempo del francescanesimo, anche se anche loro avevano degli aspetti concretamente umani, come l'agricoltura al tempo dei benedettini, o certe riforme economiche che hanno fatto i francescani. È necessario contrapporre un tipo di Chiesa, un tipo di società che sia l'espressione della nostra vita».

Che cosa ha prodotto di nuovo, nella Chiesa di oggi, la spiritualità dell'unità? Una prima trasformazione è l'esistenza stessa del Movimento.

È noto che il Movimento ha avuto molte difficoltà giuridiche per essere approvato. Perché? È stato uno dei pochi nuovi Movimenti nati prima del Vaticano II (a Trento nel 1943); e in quel periodo non si concepiva un carisma che non fosse solo per una certa categoria di persone. Pertanto i responsabili della Chiesa si chiedevano:

che cosa ci stanno a fare in questo Movimento i preti, le monache, i frati, le famiglie? Cosa chi stanno a fare i Gen? Finchè, ad un certo momento, hanno deciso: ma è un'opera di Dio, prendiamola così com'è. E hanno riconosciuto le sue strutture che non sono quelle di un Ordine religioso sia pur laico, come sono gli Istituti Secolari. Sono le strutture complesse di una società intera che intende rinnovarsi. Infatti hanno riconosciuto un unico Movimento che ha al suo seno i Focolari di consacrati, gli sposati singoli e come Famiglie, i Volontari, i religiosi, le suore, ecc. Il tutto è una vera innovazione da un punto di vista del Diritto della Chiesa. Per la prima volta essa ha visto un carisma che ha il compito di rinnovare non tanto delle singole persone - sia pure riunite insieme e che formano una comunità - quanto la società intera, pur partendo dal piccolo. Il Movimento dei Focolari è un popolo sparso in tutta la terra, una comunità universale di persone, che tende a tutti. Negli Statuti approvati dalle autorità ecclesiastiche è stato riconosciuto che vi fanno parte anche non cattolici, non cristiani, addirittura non credenti: un ateo, che vuol vivere la vita dell'unità può far parte del Movimento. Naturalmente il legame spirituale, oltre che giuridico, con queste persone è un po' diverso; però sostanzialmente c'è un'unità anche con essi.

Dall'esperienza del Movimento è nata, poi, un altro aspetto importante: quello della *comunione dei beni*. Che i focolarini - che sono dei consacrati - facciano la comunione dei beni, non è una novità: è nella linea classica della Chiesa. Ma qui c'è qualcosa di più: il carisma dell'unità porta tutti i suoi membri impegnati - anche i non consacrati - a mettere in comune i propri beni. Essi mettono in comune il loro di più (quod superest), che viene dal superfluo, ma anche dal necessario. Per essi è evidente che non ci può essere una reale fraternità spirituale senza una sostanziale uguaglianza anche economica. Si ripete l'esperienza della primitiva comunità di Gerusalemme, sia pure in situazioni sociologiche diverse.

Da qualche anno è nata una nuova esperienza: l'*economia di comunione* che è in stretto collegamento con quanto il Movimento ha sempre vissuto. A differenza della comunione dei beni - che, pure, è vissuta con molta intensità da tutti i suoi membri - l'economia di comunione è un passo più in là: si tratta dell'uso attivo dei beni. Non ci si limita a donarli ma si tende ad aiutare il bisognoso ad essere anch'egli donatore (a renderlo attivo) e si immettono i beni in un circuito produttivo per moltiplicarli, sì che dal piano puramente assistenziale si possa giungere alla creazione di nuovi posti di lavoro. Fa parte della spirito della Economia di comunione la cura della formazione di "uomini nuovi", di persone cioè che facciano la scelta radicale dell'amore evangelico, e sappiano così vivere la "cultura del dare", che al suo vertice si manifesta come "cultura del darsi"<sup>10</sup>.

## II - LA COMUNITÀ-COMUNIONE DI S. AGOSTINO (354-430)

Scriva il P. Van Bavel: «Agostino è ben conosciuto come irrequieto cercatore della verità, come convertito, come vescovo ed erudito. Egli è meno conosciuto come monaco. Possiamo capire pienamente la sua personalità, tuttavia, se pensiamo che il suo desiderio dopo la conversione è stato quello di diventare "un servo di Dio", cioè un monaco. Visse come monaco anche quando divenne prete e più tardi ve-

---

<sup>10</sup> Cf T. SORGI, *La cultura del dare*, in *Nuova Umanità* 1992, n. 80/81 (numero speciale sulla Economia di comunione), pp. 55-91, vedi in particolare pp. 89-91.

scovo. Ma c'è molto di più. Scrivendo la più antica Regola monastica dell'Occidente, Agostino ha esercitato una notevole e non comune influenza sull'ideale cristiano della vita religiosa. In questo modo il suo pensiero sullo sviluppo del monachesimo occidentale è stato molto rilevante»<sup>11</sup>.

Perché Agostino ha cercato la comunità? E qual'era la sua concezione di essa? Il P. Gabriele Ferlisi, introducendo una serie di testi su questo argomento, scrive: «Nell'abbraccio universale della Croce, sotto l'azione unificante dell'Amore, anche la *comunità agostiniana* si chiama "comunione". Per Agostino, infatti, comunità non è semplicemente lo stare insieme uno accanto all'altro, nè la sola osservanza regolare, nè l'uniformità che livella e mortifica i molteplici doni dello Spirito. Molto semplicemente il Santo aveva intuito che la vita è comunione e che senza comunione non si può vivere a misura d'uomo e a livelli di dignità e di libertà. Perciò per Agostino la comunità è tutti quei valori, ma è molto di più: è comunione, cioè: *intersoggettività* (rapporto di persone, di "tu", tra di loro e con Dio, e non di oggetti); *condivisione* (di beni materiali e spirituali); *convergenza* (di intenti, aspirazioni, progetti); *partecipazione* (della vicenda umana); *armonia* (tra l'umano e lo spirituale, la lettera e lo spirito della legge); *concordia*; *unanimità*; *amicizia*; *fraternità*; *trasparenza*; *rispetto e accoglienza degli altri* (persone e istituzioni); *relazione culturale di fede e di amore* tra persone che sono tempio e immagine di Dio. Per questo Agostino volle le sue comunità: perché fossero - ognuna secondo il proprio specifico carisma di fondazione - il volto visibile più luminoso della *Chiesa-comunione*, sul modello incarnato della prima comunità cristiana di Gerusalemme (At 4, 31-35)»<sup>12</sup>.

«Agostino, il *dottore della carità*, - scrive il P. Ciardi - apporta alla visione della comunità religiosa tutto il peso della sua gigantesca figura spirituale e la ricchezza della sua profonda ricerca teologica, come pure dell'infessato lavoro per l'unità della Chiesa. Con lui il progetto comunitario monastico integra i valori delle esperienze precedenti, ma nello stesso tempo le trascende in una sintesi nuova. Supera la visione anacoretica di Antonio, quella comunitario-ascetica di Pacomio, come pure l'ascetismo temperato e condotto in comune come era insegnato da Basilio. La carità, la comunione fraterna, l'unità, diventeranno i fattori centrali, costitutivi e caratterizzanti della sua comunità. Essi non appaiono più come elementi, magari importanti, ma frammisti ad altri. Essi costituiscono piuttosto l'identità stessa della comunità, il punto attorno al quale si armonizzano tutti gli altri aspetti del progetto religioso e ne vengono informati. Fin dalla prima riga, la Regola propone subito, in modo inequivocabile, l'obiettivo del monastero: "Il motivo essenziale per cui siete insieme riuniti è che viviate unanimi nella casa e che abbiate un'anima sola e un cuore solo protesi verso Dio. Se all'inizio dell'*Asketikon* Basilio aveva posto il duplice comandamento della carità, Agostino all'inizio della sua Regola pone l'unità, così come è stata vissuta in modo paradigmatico dalla prima comunità cristiana»<sup>13</sup>.

Ecco ora una piccola carrellata di testi agostiniani. Mi sono servito di una raccolta antologica di P. Gabriele Ferlisi, OAD, pubblicata qualche anno fa su questa stessa rivista<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> TARCISIUS VAN BAVEL, OSA, *La Regola di S. Agostino d'Ipbona*, Palermo, 1986, p. 15.

<sup>12</sup> GABRIELE FERLISI, OAD, *Antologia Agostiniana, Comunione II*, in *Presenza Agostiniana*, 1 (1990), p. 10.

<sup>13</sup> F. CIARDI, *Koinonia*, Città Nuova, 1992, p. 100.

<sup>14</sup> Cf G. FERLISI, OAD, *Antologia Agostiniana, Comunione II*, in *Presenza Agostiniana*, 1 (1990) p. 10-14.

## **Progetto di vita comune sul modello evangelico**

Agostino si ricollega direttamente e coscientemente all'esperienza della prima comunità cristiana di Gerusalemme. Su questo fatto ritorna molte volte nei suoi discorsi al popolo. Basta un passo: «Il nostro modello di riferimento e la pratica che già realizziamo, con l'aiuto di Dio, sono indicati nei brani degli Atti degli Apostoli, di cui sarà data lettura ora per ricordarvelo (At 4,31-35). Avete sentito quale è il nostro progetto di vita: pregate perché riusciamo a realizzarlo» (Disc. 356,1-2; cf Reg. 3).

### **Fascino di questo progetto**

Commentando il salmo 132: "Ecco com'è buono e giocondo che i fratelli vivano nell'unità ("in unum"), Agostino scrive: «È una melodia così soave, questa, che anche la gente ignara del salterio canta questo versetto. È soave quanto la carità che spinge i fratelli a convivere formando una unità (...). Da questa armonia sono stati destati quei fratelli che maturarono il desiderio di vivere nell'unità. Questo versetto fu per loro come una tromba: squillò per il mondo ed ecco riunirsi gente prima sparpagliata» (Esp. sal. 132,1-2).

«Proprio nella vita in comune, proprio nella carità e nell'unità, Giovanni afferma che c'è la pienezza della gioia» (Comm. 1 Gv. 1,3).

«Dov'è carità, c'è pace, e dove c'è umiltà, c'è carità» (Comm. 1 Gv. prologo).

«La carità produce l'accordo, l'accordo genera l'unità, l'unità mantiene la carità, la carità conduce alla gloria» (Esp. sal. 30,II,d.2,1).

L'unità, generata dalla carità tramite l'accordo, - è il coronamento di una vita vissuta nella carità. È pienezza di gioia. È un passo avanti nella carità. Ma che cosa racchiude in sé?

### **Progetto che è condivisione dei beni materiali**

L'amore reciproco e la comunanza di vita si esprimono primariamente nella comunione dei beni, così come era avvenuto nella prima comunità di Gerusalemme. La comunione dei beni è finalizzata all'unità. È quanto Agostino afferma nel commento al Salmo 132: «Tutti costoro [i discepoli radunati nel Cenacolo quando discese lo Spirito Santo] (...) furono proprio loro a cominciare la vita nell'unità, vendendo tutti i propri averi e ponendone il prezzo ricavato ai piedi degli Apostoli (At 4,32) (...). Cos'è, dunque, il nostro "nell'unità"? Dice: "E avevano un cuor solo e un'anima sola protesi in Dio". Furono dunque loro i primi ad ascoltare le parole: "Ecco com'è buono e giocondo che i fratelli vivano nell'unità!". Le ascoltarono per primi ma non restarono soli» (Esp. sal. 132,2).

A questi primi cristiani si aggiunge, ora, anche lui con i suoi monaci: «Voglio anche che voi conosciate il patto che ho stabilito con i miei fratelli che vivono qui assieme con me: che chiunque possiede qualcosa, o lo venda e ne distribuisca il ricavato ai poveri o lo metta in comunità: lo tenga la Chiesa attraverso la quale Dio ci dà sostentamento... Chi vuol rimanere qui con me ha Dio. Rimanga dunque qui con me chi è disposto a farsi mantenere da Dio attraverso la Chiesa, a non possedere nulla di proprio; il proprio lo avrà dato ai poveri o messo in comune. Chi non accetta queste condizioni, abbia la sua libertà, ma veda un po' se è anche in grado di avere l'eterna felicità» (Disc. 355,6).

Tutto deve circolare tra i monaci, perché tutto è di tutti: «Se avete la buona intenzione di offrire qualcosa, offritela in modo che possa essere per tutti: ciò che sarà messo in comune verrà distribuito secondo il bisogno di ciascuno. Io stesso, poiché so di voler avere in comune tutto quello che ho, non voglio che mi facciate regali che mi distinguano sugli altri: che mi sia offerto ad esempio un mantello prezioso. Forse si addice al vescovo ma non ad Agostino, un uomo povero, nato da po-

vera gente. Io debbo avere un vestito che potrei regalare, se non lo avesse, a un mio fratello» (*Disc. 356,13*).

La comunione dei beni è un arricchimento reciproco: «Mettendo in comune ciò che avevano di proprio, forse che lo persero? - si chiede Agostino -. Se avessero ritenuto i propri beni per se stessi (...) sarebbe stato padrone soltanto del suo bene privato. Mettendo invece in comune ciò che era proprietà privata, anche le cose che prima erano proprietà altrui divennero sue» (*Esp. sal. 131,5*).

**Progetto che è condivisione dei beni spirituali:  
comunione dei cuori**

Ma, per giungere all'unità, non basta mettere in comune i beni materiali. C'è qualcosa di più personale e di più profondo da realizzare: la comunione dei cuori, fino ad arrivare ad essere "un solo uomo", "gente che ha un cuor solo e un'anima sola": «Dalle parole di questo salmo [il salmo 132: "Ecco com'è buono e giocondo che i fratelli vivano nell'unità (in unum)"] è derivato anche l'appellativo di monaci. "Monos" infatti significa uno solo. Eccovi ora della gente che vive nell'unità al segno da costituire un solo uomo, gente che veramente ha - come sta scritto - "un'anima sola e un sol cuore". Molti ne sono i corpi ma non molte le anime: molti i corpi ma non molti i cuori. Di costoro giustamente si afferma che sono "monos", cioè uno solo» (*Esp. sal. 132,6*).

Ma questo richiede una carità perfetta: «Non potranno quindi abitare in vita comune se non coloro che hanno perfetta la carità di Cristo. Coloro infatti che non posseggono la perfezione della carità di Cristo, una volta uniti insieme, non mancheranno di odiarsi e di crearsi delle molestie, saranno turbolenti e propagheranno agli altri la propria irrequietezza, né ad altro baderanno che a captare dicerie sul conto di terzi. Saranno come un mulo indomito attaccato al carretto. Non solo non tirerà, ma a furia di calci lo sconquasserà. Se viceversa un fratello possiede la rugiada dell'Hermon, sarà una persona pacifica, calma, umile, capace di tollerare (il male) e alla mormorazione risponderà con la preghiera» (*Esp. sal. 132,12*).

Scrivo a Leto: «La tua anima non è più tua, ma



Jacobello di Bonomo: *S. Agostino tra due frati domenicani*  
(Pavia, Pinacoteca Malaspina)

di tutti i fratelli e le loro anime sono tue, o meglio, le loro anime insieme alla tua non sono più che un'anima sola, l'unica anima di Cristo» (*Lett. 243,4*). Ciò che lega le anime e le fa *uno* - e cioè il Cristo - è l'amore reciproco. Sappiamo che per il battesimo ciascuno di noi è membro del Cristo; eppure solo «amando anch'egli diventa un membro e per mezzo dell'amore viene ad appartenere all'unità del Corpo di Cristo; e sarà un solo Cristo, il quale ama se stesso».

Commentando *1 Gv 5,2*: "Chi ama il Figlio ama anche i figli di Dio", Agostino scrive: «(...) I figli di Dio infatti sono il corpo dell'unico Figlio di Dio: lui il capo, noi le membra, ma *unico* Figlio di Dio. Chi dunque ama i figli di Dio, ama il Figlio di Dio; chi poi ama il Figlio di Dio, ama il Padre; nessuno può amare il Padre, se non ama il Figlio; e chi ama il Figlio, ama anche i figli di Dio. Quali figli di Dio? Le membra del Figlio di Dio. E amando, anch'egli diventa un membro e per mezzo dell'amore viene ad appartenere all'unità del Corpo di Cristo; e sarà un solo Cristo, il quale ama se stesso. Poiché le membra si amano a vicenda, conseguentemente il corpo ama se stesso» (*Comm. 1 Gv. 10,3*).

La carità è il bene più grande perché è Dio. Pertanto nella vita di fraternità tutto è ordinato alla carità. Chi viola la carità viola Dio stesso: «Soprattutto vi si custodisca la carità. Tutto viene ordinato ad essa: il vitto, i discorsi, l'abito, il volto. Ognuno concorra a cooperare per stabilire l'unità della carità. Violare la carità si ritiene un delitto, come sarebbe violare Dio stesso; se c'è qualcosa che resiste alla carità viene estirpato e gettato via; se qualcosa la offende non permette che duri un solo giorno. Sanno tutti che la carità è tanto raccomandata da Cristo e dagli apostoli che, dove essa manca, tutto è vanità, dove è presente tutto è pienezza» (*De moribus Eccl. cath. I,33,20-23*).

La perfezione della carità è, dunque, l'obiettivo primario di chi vive in comunità. Essa frutta - per il "consenso reciproco" - l'unità di pensiero, e diventa - per la "correzione fraterna" - strumento di santità: Coloro che vivono insieme non hanno altra norma che la perfezione della carità costantemente proposta nel consenso reciproco, riproposta nella correzione fraterna, incarnata in ogni opera della giornata. Ecco delle indicazioni preziose sulla correzione fraterna: «Che deve fare invece chi l'ha ricevuta [un'offesa]? Ciò che abbiamo ascoltato oggi: "Se un tuo fratello commetterà una colpa contro di te, rimproveralo a quattr'occhi, da solo" (Mt 18, 15). Se trascuri di farlo sarai peggiore. Quello ti ha offeso e, offendendoti, ha inferto a se stesso una grossa ferita, e tu non ti curi della ferita d'un tuo fratello? Tu lo vedi perdersi o già perduto e non te ne curi? Sei peggiore tu per il fatto di tacere che non l'altro per il fatto di averti offeso. Ebbene, se uno pecca contro di noi, dobbiamo preoccuparci assai, ma non di noi, perché è cosa encomiabile dimenticare le offese; ma tu devi dimenticare l'offesa che hai ricevuto, ma non la ferita di tuo fratello. Rimproveralo, dunque, a tu per tu, da solo, avendo unicamente di mira la sua correzione e risparmiandogli l'umiliazione» (*Disc. 82,4,7*).

La condivisione dei beni spirituali diventa - in chi ama e in forza dell'unità - causa di ricchezza e di possesso di quanto non aveva: «Molti doni vengono dati per essere manifestati, ma forse tu non hai nessuno di questi doni di cui ho parlato [sapienza e scienza]. Se ami, non ne sei privo: se infatti ami l'unità, chiunque ha un dono particolare, l'ha anche il tuo cuore. Bandisci l'invidia dal tuo cuore, e sarà tuo ciò che io ho; se io bandisco l'invidia, è mio ciò che tu hai. Solo l'occhio nel corpo ha la facoltà di vedere: ma è forse per se solo che l'occhio vede? No, egli vede per la mano, per il piede e per tutte le altre membra del corpo; se urti con il piede in qualche ostacolo, non accade certo che l'occhio tuo si volga altrove senza preoccuparsene» (*Comm. Vg. Gv. 32,8*).

Ma ciò che viene messo in comune non sono soltanto i beni dell'intelligenza (sa-

pienza e scienza) ma anche i doni dello spirito, la nostra unione con Dio, in una vera comunione d'anima: «Perché desideri che le persone a te care vivano insieme a te? Affinché possiamo occuparci insieme, concordemente, nella ricerca di ciò che riguarda le nostre anime e Dio. Di tal modo che colui che avrà trovato per primo potrà condurre gli altri, senza fatica, allo stesso risultato» (*Soliloqui, I, 12, 20*).

È veramente incredibile l'unità a cui era giunto Agostino!

### ***Progetto che è realtà aperta e pluralistica***

La vita della comunità è paragonata da Agostino ad un coro in cui ognuno ha la sua voce ed esegue il proprio canto, ma tutti concorrono all'unica armonia. L'unità non è appiattimento né povertà di carismi. Come nella casa ogni muro è unito con gli altri e insieme formano una sola abitazione, così nella comunità nessuno rimanga isolato come un muro che non racchiude uno spazio o una porta che conduce nel vuoto. «Lodino il suo nome in coro». Che cosa rappresenta il coro? (...). Il coro è un complesso di cantori che cantano insieme. Se cantiamo in coro dobbiamo cantare d'accordo. Quando si canta in coro anche una sola voce stonata ferisce l'uditore e mette confusione nel coro stesso. (...) Ormai tutto il mondo è un coro di Cristo: e questo coro di Cristo canta in perfetta armonia dall'oriente all'occidente» (*Esp. sal. 149, 7*).

«E nel suo tempio ognuno dice gloria». E nella sua Chiesa ognuno, rigenerato per la speranza eterna, loda Dio per il proprio dono che ha ricevuto dallo Spirito Santo» (*Esp. sal. 28, 9*).

«Provati a costruire un muro che non sia congiunto con altri muri, ma se ne rimanga isolato. Se tu vi aprì una porta, chiunque vi entra finisce per trovarsi ancora fuori all'aperto. Così è di ogni fazione, che si rifiuta di cantare il cantico nuovo insieme col resto della casa. Ha voluto drizzare un bel muro, l'ha imbiancato; ma, se non l'ha consolidato (col cemento), cosa gli serve avere la porta? Se tu entri per di lì, ti trovi come prima fuori di casa» (*Esp. sal. 95, 3*).

### ***Cristo è presente per la concordia dei fratelli***

«Cristo, nostro capo, passa per la concordia dei fratelli quando noi vogliamo rivestirci di Lui, quando la Chiesa si propone di essergli unita» (*Esp. sal. 132, 9*). Ecco, dunque, il segreto e il cemento dell'unità: il Cristo presente per la concordia dei fratelli. Come non ricordare le parole di Gesù: «Dove due o tre sono uniti nel mio nome, lì io sono in mezzo ad essi», e il commento che ne fa Origene quando dice che la concordia lo provoca ed egli viene e sta in mezzo a loro? Agostino non cita direttamente le parole di Gesù, ma la concordia di cui egli parla nasce appunto da quell'amore reciproco che ci fa uno in Lui (nel suo nome).

Questo chiarisce anche la precedente affermazione: «Eccovi ora della gente che vive nell'unità al segno da costituire un solo uomo, gente che veramente ha - come sta scritto - "un'anima sola e un sol cuore". Molti ne sono i corpi ma non molte le anime: molti i corpi ma non molti i cuori. Di costoro giustamente si afferma che sono "monos", cioè uno solo» (*Esp. sal. 132, 6*). Dei primi cristiani Agostino dice che «erano certamente diventati tempio di Dio. Erano diventati, in altre parole, luogo sacro al Signore; e voi sapete che di tutti costoro era risultato un unico luogo per il Signore» (*Esp. sal. 131, 5*). E ne trae questa conseguenza: «Chi viola l'unità, viola il tempio di Dio» (*Esp. sal. 10, 7*). Dunque: i fratelli che vivono nell'unità sono un solo uomo, una sola anima, un solo tempio di Dio.

Questa unità valica anche le distanze. Quelli che sono fatti una cosa sola dall'amore (reciproco) formano una cosa sola anche se lontani: «Sia pure il giusto separato da te non so quante miglia o da quali distanze; se voi avete un cuor solo, voi abitate insieme» (*Esp. sal. 100, 11*). «Prova se puoi, ad indirizzare l'occhio de-

stro ad un punto senza il concorso dell'altro. Ambedue vanno insieme, ed insieme muovono nella stessa direzione; una sola la loro direzione anche se da luoghi diversi. Se dunque tutti quelli che con te amano Dio hanno con te la stessa ispirazione, non badare se col corpo sei lontano; insieme avete puntato la prora del cuore verso la luce della verità. Se dunque vuoi conoscere se hai ricevuto lo Spirito, interroga il tuo cuore, per non correre il rischio di avere il sacramento ma non l'effetto di esso. Interroga il tuo cuore e se là c'è la carità verso il fratello, sta' tranquillo. Non può esserci l'amore senza lo Spirito di Dio» (*Comm. 1 Gv 6,10*). E ancora: «Tutti i credenti nel Signore diventano un *unico luogo* dove Dio dimora. Dio abita nei cuori e unico è il cuore di quanti, pur essendo molti, sono cementati dalla carità» (*Esp. sal. 131,4*)<sup>15</sup>. Dunque Dio abita non solo nel singolo, se è nella carità, ma nella collettività di coloro che sono fusi dalla carità: sono, infatti, "un *unico luogo* dove Dio dimora"! Siamo, dunque, già al "castello esteriore"? C'è, quantomeno, un'intuizione profonda, anche se non esplicitata.

### **Progetto che è dono di grazia**

È pertanto comprensibile che un progetto così eccelso non possa essere attuato senza una grazia speciale: «Come la rugiada dell'Hermon che cade sopra i monti di Sion". Volle significare, miei fratelli, che è per grazia di Dio che i fratelli dimorano nell'unità. Non è per le loro forze nè per i loro meriti, ma per dono di Dio, per la sua grazia, che come rugiada scende dal cielo» (*Esp. sal. 132,10*).

Ma come si esprime questa comunione nella vita di ogni giorno? Agostino crede profondamente all'amicizia. Afferma, infatti: «In tutte le cose umane nulla è caro all'uomo senza un amico» (*Lett. 130,2,4*); «Senza amici non avrei potuto essere felice. Sì, io amavo gli amici disinteressatamente e mi sentivo a mia volta amato disinteressatamente da loro» (*Confess. 6,16,26*). Nella convivenza con i suoi fratelli d'ideale l'amore si esprime con la più grande spontaneità, pur mantenendosi sempre nei toni più alti dello spirito. È quanto esprime questo testo che è un piccolo gioiello: «I colloqui, le risa in compagnia, lo scambio di cortesie affettuose, le comuni letture, i libri ameni, i comuni passatempi ora frivoli ora decorosi, i dissensi occasionali, senza rancore, come di ogni uomo con se medesimo, e i più frequenti consensi, insaporiti dai medesimi, rarissimi dissensi; l'essere ognuno dell'altro ora maestro, ora discepolo, la nostalgia impaziente di chi è lontano, le accoglienze festose di chi ritorna. Questi e simili segni di cuori innamorati l'uno dell'altro, espressi dalla bocca, dalla lingua, dagli occhi e da mille gesti gradevolissimi, sono l'esca, direi, della fiamma che fonde insieme le anime e di molte ne fa una sola» (*Confess. 4,8*). È la "freschezza propria dell'amicizia agostiniana", la quale prepara alla "vita di comunione fraterna".

---

<sup>15</sup> Questa istanza hanno recitato le vostre Costituzioni là dove dicono: «La vita comune corrisponde ad una profonda esigenza dell'uomo, creato da Dio come un essere sociale, ed è nello stato religioso un mezzo validissimo per vivere più perfettamente il nostro battesimo, per il quale siamo chiamati a realizzare in noi l'anelito di Gesù: "perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me, ed io in te; che siano anch'essi una cosa sola in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato» (*Cost. Agostiniani Scalzi, n. 48*).

### III - LA "SPIRITUALITÀ COLLETTIVA" DI CHIARA LUBICH<sup>16</sup>

#### I termini

Preciso, innanzitutto, i termini.

1. Il termine "collettivo" potrebbe prestarsi ad un equivoco. "Collettivo" non indica, qui, «una condizione di dura socialità, in cui la persona è schiacciata, e costretta a perdersi, per la forza del potere e delle strutture esterne. (...) La persona qui (...) si dà, "si perde" dall'interno di sé, per amore. È un morire, un farsi nulla, un non-essere; è un non-essere della persona per amore, e per amore *eroico* - fino a dare la vita - gli uni per gli altri»<sup>17</sup>. Il termine collettivo può essere utile, al contrario, per esprimere quel "qualcosa di più" che la *spiritualità dell'unità* porta in sé e che la differenzia dalla *spiritualità di Comunione* di S. Agostino.

2. «La reciprocità dell'amore, di cui parla Chiara Lubich, non è una reciprocità ordinaria, ma è quella dell'amore *eroico*: dare la vita, essere pronti a morire gli uni per gli altri. E non è un eroismo come quello di P. Kolbe, pur così radicale (chi di noi saprebbe imitarlo davvero?), che salva la vita fisica del fratello. Qui ci si chiede di morire per fomentare la vita spirituale gli uni degli altri. E ci si chiede di morire non una volta sola, ma ogni attimo della nostra giornata, nella umile semplicità di un eroismo non riservato solo ai grandi santi. È un farsi "mangiare" dalle concrete situazioni del quotidiano, piccole o grandi, in attuazione continua di quello che da sempre ci viene detto nell'Opera (di Maria): "farsi Eucarestia al fratello". E questo dar la vita gli uni per gli altri ha come radice, frutto, luce, due novità immense: Gesù Abbandonato e Gesù in mezzo. Che sono il massimo del non-essere e il massimo di quel vivere insieme che è più di "comunitario": è "comunione" profonda e totale: è *unità*, preparata in qualche misura dal nostro "sì" allo Spirito, ma operata solo da Lui»<sup>18</sup>.

3. Per comprendere meglio il discorso, può essere utile fare una distinzione fra i termini: "comunione", "comunità", "unità". «Nel pensiero di un sociologo - nota ancora Sorgi -, (...) ho trovato questa distinzione: si ha "comunità" quando gli Io e gli Altri riescono ad aprirsi e compenetrarsi "impegnando le loro profondità personali": si raggiunge la "comunione" quando essi immettono "le loro profondità meno accessibili nella partecipazione all'insieme", raggiungendo fino ai limiti del possibile la reciproca interpenetrazione e integrazione. (...) Direi che quest'ultima - la comunione - nei limiti dell'umano è l'unità perfetta»<sup>19</sup>. Nel piano pastorale per gli anni '80, che ha per titolo *Comunione e comunità*, la CEI sottolineava la maggiore profondità della "comunione", che è soprattutto "dono dello Spirito" (§ 14) e che si accende di carità fraterna fino a farci "diventare membra gli uni degli altri" (§ 29). «Ma da sempre - continua Sorgi - nel pensiero di Chiara i concetti sia di "comunità" che di "comunione" appaiono come gradini di un salire che giunge al suo culmine

---

<sup>16</sup> In questo paragrafo seguo uno studio di un sociologo, il prof. TOMMASO SORGI, *Il nuovo della Spiritualità Collettiva, Lettera ad un amico teologo*, Rocca di Papa, Festa dell'Annunciazione 1995, pro manuscritto.

<sup>17</sup> T. SORGI, o. c., p. 1.

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 2.

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 2. Cf T. SORGI, *Costruire il sociale*, Città Nuova 1991, p. 23. Il sociologo di cui parla Sorgi è G. Gurvitch.

nell'unità, il cui raggiungimento ci è posto da lei come scopo ultimo della nostra vita, e di cui ci ha fin dall'inizio indicato il supremo modello: ci ha sempre invitato, infatti, "a vivere a modo della Trinità"»<sup>20</sup>.

## La via dell'unità

Ma in che consiste la spiritualità dell'unità? In un confronto con le altre spiritualità della Chiesa, Chiara Lubich - parlando a un gruppo di vescovi che provenivano da varie parti del mondo (il 10.2.1984) - faceva questa affermazione: «La nostra, proprio perché è la *via dell'unità*, è una *via collettiva*»<sup>21</sup>. Essa trova in tutte le spiritualità elementi di comunione: «Non si può, infatti, essere cristiani - afferma - se non si sottolinea l'amore, che poco o tanto fa progredire insieme». Eppure nota una differenza importante: «In queste altre vie si va a Dio, in genere, da soli, con un cammino personale che sfocia, non di rado, nella perfezione»<sup>22</sup>.

A distanza di anni - il 29 novembre 1994, parlando delle spiritualità ai focolarini della Scuola di Loppiano - chiarisce il suo pensiero: «C'è stato qualche cosa che [in queste spiritualità] si avvicinava a noi, soprattutto in quelli che mettevano a base di tutto l'amore. (...) Però quello che c'era e che c'è, a differenza di noi, è che loro scoprono l'amore, che è quello che forma Cristo in noi, lo vogliono sviluppare questo Cristo, e viene fuori una spiritualità in cui si cerca di costruire un castello interiore. Amano Cristo nell'altro - per esempio nel povero, nell'ammalato, nel carcerato -, e vien fuori una spiritualità per la carità. Quello che manca è pensare che, se Cristo è in me e Cristo è nell'altro, Cristo può essere fra noi; che se la Trinità è in me e la Trinità è nell'altro, si può stabilire la Trinità fra noi e si possono stabilire dei rapporti trinitari»<sup>23</sup>. È qui il nuovo. Cerco di spiegarmi.

*Non basta un'umiltà apparente; ne occorre una reale: poiché un'umiltà finta sarebbe una superbia ancor più raffinata.*

(S. Verg. 43)

\* \* \*

*Molti sono i doni di Dio: altri più, altri meno nobili ed eccellenti. Ad ognuno viene dato il suo proprio dono, e capita che uno ha da sfruttare pochi doni, ma di grado eminente, mentre un altro ne ha a disposizione di più, quanto a numero, ma di grado inferiore.*

(S. Verg. 46)

L'ideale delle spiritualità classiche può essere espresso con l'immagine della "Cella interiore" di S. Caterina da Siena o del "Castello interiore" di S. Teresa d'Avila. E il cammino di santità è un cammino che porta ad interiorizzare sempre di più la vita del santo: è un cammino all'interno del Castello, per arrivare al centro dell'anima dove risiede la Trinità.

Pur ritenendo valido tutto ciò - infatti, nulla di ciò che è suscitato dallo Spirito è inutile o superato - Chiara Lubich

<sup>20</sup> T. SORGI, o.c., p. 3.

<sup>21</sup> CHIARA LUBICH, *La via dell'unità*, in F. CIARDI, *Cristo spiegato nei secoli*, Città Nuova 1994, pp. 190-194.

<sup>22</sup> *Ib.*, p. 190.

<sup>23</sup> *Pro manuscripto*.

parla di Gesù in mezzo a due o tre uniti dall'amore reciproco; parla della Trinità che vive tra più persone. Il 23 dicembre 1994 - in un discorso su *La spiritualità collettiva: gli strumenti* - citando uno studio di P. Jesus Castellano, diceva: «Certamente esiste la spiritualità dell'inabitazione trinitaria. Proprio in questi giorni ho letto delle cose su S. Elisabetta della Trinità; lei vive tutta nel suo cielo dentro di sé dove vive la Trinità e lì si è fatta santa. Però non arriva mai a dire: se c'è l'inabitazione trinitaria in me e anche in te, allora c'è la Trinità in qualche modo tra noi».

Questo porta ad un percorso spirituale diverso. La Lubich lo chiarisce nell'articolo su citato: «Il vertice della vita spirituale [classica] è, in diverse vie, la mistica unione dell'anima con la Trinità che abita in essa. E la perfezione consiste nell'intimo ininterrotto colloquio con Dio della persona, divenuta *una* con lui, pur sempre distinta, nella cosiddetta "unione trasformante". E, per arrivare a ciò, ecco l'amore del silenzio, del raccoglimento, della solitudine e, naturalmente, la fuga dalle creature, per ritirarsi nella cella interiore. Conosciamo lo splendido ed incantevole libro dell'*Imitazione di Cristo*, che continuerà ad aiutare molti a trovare l'unione col Signore. Esso dice fra il resto: "I Santi più grandi, evitavano quando potevano, la compagnia degli uomini, e preferivano servire Dio nella solitudine. Disse un saggio (Seneca): "Ogni volta che andai fra gli uomini, me ne ritornai meno uomo" (...). È più facile star ritirati in casa, che riuscire a custodire se stessi andando fuori (...). A chi si allontana da amici e conoscenti, s'accosta Iddio coi suoi Angeli". Ora, però, i tempi sono un po' mutati: si può raggiungere l'unione con Dio anche in modo diverso».

Qui sta il punto. Ma perché questo cambiamento? Possiamo dire che la nostra epoca ha visto l'uomo in un modo nuovo. L'uomo è ora considerato dal Papa come *la via della Chiesa*; quindi non solo non è visto più come un ostacolo per andare a Dio, ma addirittura come la via elettiva, più dritta, per andare a Dio. Continua Chiara: «È, dunque, mutato il linguaggio di prima. Ora lo Spirito Santo, attraverso la Chiesa, spinge gli uomini ad andare verso l'uomo. Ma lo Spirito Santo è colui che vuole la santificazione dell'uomo ed aiuta l'uomo a perseguirla. Se dunque, oggi, egli indirizza così, vuol dire che si può andare a Dio anche attraverso l'uomo. Anzi, l'uomo diventa un passaggio per arrivare a Dio. E lo Spirito Santo ha spinto il Movimento, vent'anni prima del Concilio, a fare questa solenne sterzata verso gli uomini. La nostra è, infatti, una via in cui si va a Dio proprio passando per l'uomo. Io il fratello-Dio era il trinomio di Iginò Giordani per indicare la nostra strada. Si va a Dio attraverso l'uomo, anzi si va a Dio insieme con l'uomo, insieme con i fratelli»<sup>24</sup>. Questa è una vera rivoluzione.

Parlando a Loppiano ad una folta assemblea, il 30 maggio 1984, dirà: «Il fratello per noi è la nostra fortuna. Trovato il fratello noi abbiamo trovato il modo di amarlo e, amandolo, il modo di trovare l'unione con Dio. Questa è la prima cosa. La nostra grande chance, la nostra grande fortuna è il fratello: così la mia grande fortuna siete voi»<sup>25</sup>. La spiritualità dell'unità è «una via, dunque, spiccatamente collettiva. E in questa via collettiva i singoli trovano anche la perfezione personale».

Con un'immagine suggestiva ella delinea così le caratteristiche delle antiche - ma sempre perenni - spiritualità e della nuova: «Le persone che in altre spiritualità cercano Dio in se stesse stanno come in un giardino fiorito e guardano ed ammirano un solo fiore: ammirano, amano, adorano Dio in loro. A noi sembra che Dio chieda di guardare a molti fiori, perché anche nelle altre persone è presente il Signore, o lo può essere. E come devo amare Dio in me - quando sono sola - così lo devo amare nel fratello quand'egli è presso di me. Allora non amerò tanto la fuga dal

<sup>24</sup> C. LUBICH, *La via dell'unità...*, pp. 191-192.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 192.

mondo, ma la ricerca del Cristo nel mondo; non amerò solo la solitudine, ma anche la compagnia; non solo il silenzio, ma pure la parola»<sup>26</sup>.

E che cosa avviene quando c'è un autentico rapporto d'amore reciproco tra fratelli uniti nel nome di Cristo? «Quando l'amore verso Cristo nel fratello è reciproco, nell'incontro si vive sul modello della Trinità, dove i due stanno come il Padre e il Figlio e fra essi irrompe lo Spirito Santo con i suoi doni, anima del Corpo Mistico. Quando è Gesù il motivo dell'incontro tra fratelli, si diventa uno, come Dio è uno, ma non si è soli, come Dio, pur essendo uno, non è solo, perché è Amore. Quando ci si incontra in questo modo si verifica la Parola di Cristo: "Dove due o tre sono uniti nel mio nome io sono in mezzo ad essi" (Mt 18,20). Lì è il Risorto»<sup>27</sup>.

Ma che cosa significa essere uniti nel nome di Gesù? «Essere uniti nel nome di Gesù significa essere uniti per Lui e cioè sia per adempiere il suo comando (la sua volontà), sia per essere uniti come Lui vuole. Quando, quindi, ci si unisce per scopi anche belli, anche religiosi, ma che non siano nel suo Nome, Lui non è tra noi (...). Perciò noi due, ad esempio - ella dice rivolgendosi al suo interlocutore -, siamo uniti nel Nome di Gesù se ci amiamo a vicenda come Egli ci ha amati (...). Egli ci ha amati fino a morire per noi, ed a soffrire, oltre tutto, l'abbandono (...). Vedi, dunque, che, perché ci sia, occorre amare così. Ma tu sai che amare così significa essere "altri Gesù". Ora, perché Lui sia fra noi, è necessario essere Lui prima (...). Quando siamo uniti e Lui c'è, allora non siamo più due ma *uno* (...). Siamo un unico Gesù e anche distinti (...). E la sua presenza è mistica fra noi. Ed Egli è nel Padre e quindi noi due in Lui siamo nel Padre e partecipiamo alla Vita Trinitaria. E la vita trinitaria scorre in noi liberamente, e noi amando gli altri come Egli ci ha amato, li facciamo partecipi di questo tesoro, della Vita Divina. O meglio essi sperimentano in sé il tesoro, che già avevano avuto per l'innesto col battesimo e gli altri sacramenti in Dio per Gesù»<sup>28</sup>. Veramente, allora, il Cielo si riversa sulla terra e la Trinità vive tra corpi umani.

Ma questo testo richiederebbe una profonda riflessione che non è possibile fare adesso. Affinché tutto ciò si realizzi, si richiede la morte completa (non solo dell'uomo vecchio, ma anche dell'uomo nuovo: solo questi, infatti, è capace di morire per amore; non è una morte ascetica negativa, ma è un "nulla d'amore") perché viva in noi solo Dio, la sua volontà. E la sua volontà è un amore forte come quello di Gesù crocifisso e abbandonato. Che cosa avviene allora quando nel gruppo si rompe l'unità? Scrive Chiara: «Soprattutto, la molla che subito scatta nei membri del Movimento, che si trovassero a vivere senza la presenza di Gesù in mezzo a loro, è l'amore Abbandonato ravvisato nel disorientamento che la mancanza d'amore comporta»<sup>29</sup>. Ecco un altro aspetto della spiritualità dell'unità che richiederebbe riflessione e tempo per essere esposto.

L'anno scorso - trattando della santità collettiva -, Chiara ha esposto gli "strumenti" per realizzarla - sono cinque e, cioè, *il patto di unità, la comunicazione delle esperienze sulla Parola di Dio, i colloqui con i responsabili, l'ora della verità, la comunicazione della propria anima*.

Il *Patto di unità* è il "primo caposaldo, base di tutta la costruzione"<sup>30</sup>. È il patto che fecero le prime focolarine per vivere il comandamento dell'amore reciproco

---

<sup>26</sup> C. LUBICH, *La via dell'unità...*, p. 192.

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 192.

<sup>28</sup> *Ib.*, p. 192.

<sup>29</sup> *Ib.*, p. 193.

<sup>30</sup> C. LUBICH, *Il Patto*, Sierre, 25 agosto 1994.

co: «Io sono pronta a morire per te; io per te; tutte per ognuna», gettando così le fondamenta del Movimento. In quello scritto dice: «È sacra questa dichiarazione d'amore reciproco, questo patto che vi domando: è solenne, anche se fatto nella semplicità; e non è privo di difficoltà. Con alcuni, infatti, sarà facile pronunciarlo; con altri occorrerà preparare il terreno. È un atto non privo di sacrificio perché occorrerà alle volte vincere il rispetto umano, altre superare l'indolenza o il tran tran spirituale in cui siamo magari caduti. Bisognerà praticare l'umiltà per far tacere l'amor proprio, pagare, insomma, il primo costo del passaggio da un modo di vivere individuale ad una spiritualità collettiva (...). Se saremo fedeli, concludeva, la spiritualità collettiva ci farà santi, farà i nuovi santi, ci trasformerà in un popolo di santi»<sup>31</sup>.

Per gli altri *strumenti* della spiritualità collettiva, a motivo di sinteticità, riporto quanto scrisse nel 1989: «Serve molto per esempio la *comunicazione delle esperienze* sulla Parola di Dio, che si fa sin dall'inizio della vita spirituale. Poi i *colloqui* dei responsabili con gli altri membri, per condividere eventuali prove, per rimuovere difficoltà che impediscono l'accoglienza pratica della spiritualità, per illuminare e aiutare; colloqui tipici del Movimento e prima forma di struttura di esso al suo nascere. È assai utile ed indispensabile, direi, *l'ora della verità* in cui tutti ci si dà una mano, non solo a togliere i difetti, ma anche ad accrescere le proprie virtù. E, infine, non si può prescindere dalla *comunicazione della propria anima*, nei vari momenti del suo cammino, sempre nei limiti della prudenza, comunicazione anche delle grazie, fatta per solo amore (giacché ciò che si fa per amore non si perde, ma rimane e si moltiplica), sì da incoraggiarsi reciprocamente. [La spiritualità dell'unità] è una via, insomma, che si fa insieme, nella quale si cerca la santità altrui come la propria, perché ciò che più conta è la gloria di Dio»<sup>32</sup>.

Nel discorso del 23 dicembre 1994 diceva: «Qualche volta ci sbagliamo e crediamo che la spiritualità collettiva sia: io voglio farmi santo e anche tu fatti santo. Non è così. È che ognuno di noi per farsi santo deve amare gli altri come se stesso e santificarsi per amore, oltre che di Dio, degli altri: "Pro eis sanctifico me ipsum", per gli altri santifico me stesso (cf Gv 17, 19)». E ciò che dà un decisivo impulso alla santificazione personale è proprio la presenza di Cristo fra i cristiani, presenza sempre più piena, più grande, che prende sempre più in profondità la persona. Un *castello interiore* perciò, come santa Teresa chiamava la realtà dell'anima abitata da Sua Maestà, da scoprire ed illuminare tutto, sta bene. È il culmine di santità in una via individuale. Ora è venuto forse il momento di scoprire, illuminare, edificare per Dio, anche il suo *castello esteriore*, per così dire, con lui in mezzo agli uomini. Esso - se ben osserviamo - non è che la Chiesa, lì dove viviamo, che, anche per questa spiritualità, può diventare sempre più se stessa, più bella, splendida, come mistica sposa di Cristo, anticipazione della Gerusalemme, di cui è scritto: "Ecco la dimora di Dio con gli uomini! Egli dimorerà tra di loro, ed essi saranno il suo popolo ed egli sarà il Dio-con-loro"» (Ap 21, 3)<sup>33</sup>.

## Gli strumenti di comunione

I mezzi, indicati da Chiara, che favoriscono la comunione, sono da essa chiamati *gli strumenti* della spiritualità collettiva. «Più d'uno di essi - scrive Sorgi nello

---

<sup>31</sup> C. LUBICH, *Il Patto...*, p. 2.

<sup>32</sup> C. LUBICH, *La via dell'unità...*, pp. 193-194.

<sup>33</sup> *Ib.*, p. 194.

studio citato - non è sconosciuto nella vita degli Ordini religiosi, di alcuni movimenti ecclesiali di oggi<sup>34</sup>, e delle varie chiese: fraterna ammonizione o correzione (perfino confessione pubblica); comunicarsi le riflessioni sulle Sacre Scritture, sul piano un po' intellettuale, talvolta, ma anche come comunione d'anima (alcuni dicono "le risonanze"); perfino il comunicarsi le esperienze di vita. Che cosa allora di nuovo nel nostro specifico? Abbiamo forse alcuni particolari tipici, come, ad es., la "ora della verità" reciproca. Essa comprende anche il "fare il paradiso" l'uno dell'altro, azione di comunione alta e delicata che mi sembra un po' diversa dal "gareggiare nel rendersi onore a vicenda" (*Rm 12, 10*), riecheggiato in molte regole di religiosi; anche se non fosse diversa, lo attua certamente in modo del tutto originale. Ma anche gli altri "strumenti" non sono soltanto un reciproco esortarsi amorevole nel cammino della santità; essi sono momenti forti di una "via in comunione" (come dice Mons. Hemmerle); sono non uno scambiarsi parole edificanti, ma i segni del comunicarsi vita come una reciproca trasfusione di sangue spirituale, in un *reale* - e non verbale - sistema di "vasi comunicanti". Sono espressioni ed alimento di un "*vivere a corpo mistico*", come Chiara sempre ci ha invitato a fare, nel profondo dell'anima e nella continuità di ogni "attimo presente".

Nell'applicazione degli "strumenti", ma prima e dopo *nella vita*, nel nostro "consumarci nell'unità" ("ut sint consummati in unum", *Gv 17, 23*), ci si chiede di sostenerci, stimolarci, nutrirci a vicenda nei nostri concreti rapporti di convivenza quotidiana. È questo tanto nel riservato ambiente del focolare, quanto in mezzo al mondo, nelle famiglie e nelle nostre attività professionali e sociali: sempre intenti al "farsi uno" ciascuno con l'altro per i piccoli e grandi problemi materiali e spirituali; dando la vita goccia a goccia per il fratello, sì da essere veramente non solo "molti un sol corpo", ma anche, "come singoli, membra gli uni degli altri" (*Rm 12, 5*). All'unità di tutti, diciamo così "verticale" come incorporazione in Cristo, si aggiunge quella "orizzontale" di unità tra noi, di "incorporazione" reciproca. In quanto al raggiungerci col "dare la vita" gli uni per gli altri, mi pare come se il "muoio, mi annullo per Te" di S. Giovanni della Croce e di Teresa, si realizzi proprio nel "morire per il fratello", sempre, certamente, in Dio e con la luce e la forza del suo Spirito.

Se posso usare mie povere parole: questa *via* collettiva è una *partecipazione intensa alla vita spirituale gli uni degli altri, una comunione totale, continua, eroica (in Gesù Abbandonato), vissuta più per sostenere la tensione alla santità dei fratelli, che non quella propria, e soprattutto per suscitare la reciprocità, per "farsi amare", non nel proprio interesse, ma con lo scopo preciso di giungere a quell'unità fra due o tre, da cui scaturisce la presenza attiva di Gesù in mezzo a noi*<sup>35</sup>.

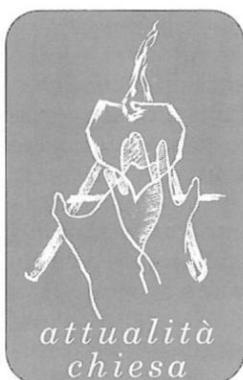
Questo gioco d'amore reciproco, nel Cristo, che fa di molti uno, è la traduzione in terra della vita trinitaria. Ma il vero segreto di questa unità è Gesù Abbandonato, visto in ogni dolore, scoperto nel volto di ogni fratello, voluto come unico tutto dell'anima, unico Sposo sulla terra. Egli che ha fatto l'unità degli uomini con Dio - prendendo su di sé la separazione causata dal peccato - fa di tutti noi una sola cosa.

P. Ermanno Rossi, OP

---

<sup>34</sup> S. DE FLORES E T. GOBBI (a cura), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Ed. Paoline, Roma 1979; vedi specialmente *Comunità di vita*, pp. 225-242.

<sup>35</sup> T. SORGI, o. c., pp. 3-4.



# IL VANGELO DELLA CARITÀ E LA VITA CONSACRATA

## Il Convegno della Chiesa italiana a Palermo

*Giandomenico Mucci, SJ*

### **Premessa**

Il tema che mi è stato proposto, lo sviluppo sulla base della "Traccia", preparata per il Convegno ecclesiale di Palermo, che si svolgerà nel novembre prossimo, e che fa il punto sulla situazione della Chiesa in Italia, con riferimenti anche alla vita religiosa e alla vita consacrata.

Mi pare del tutto superfluo dire che questa "Traccia" non è in nessun modo un documento di magistero episcopale; è un documento preparato da esperti, i quali si rivelano buoni osservatori della realtà italiana. Del resto neppure il convegno di Palermo, quando sarà celebrato, sarà espressione di magistero, ma sarà piuttosto l'atto con il quale l'Episcopato italiano, nelle sue espressioni più sensibili prenderà, darà il polso della situazione del nostro popolo dal punto di vista religioso.

### **La situazione italiana**

Questa situazione in Italia non appare con colori consolanti. Mi vengono in mente i tanti teologi cattolici italiani della secolarizzazione, i quali, venti o trent'anni fa (io allora ero studente di teologia) manifestavano tanta inclinazione a quel processo di secolarizzazione allora in corso, perché leggevano in esso prevalentemente un processo di purificazione della fede. Oggi, per quanto riguarda almeno l'Italia, dopo circa trent'anni dall'inizio di quel cosiddetto processo, esso non si rivela tanto purificatore della fede quanto piuttosto volatilizzatore della fede, che in Italia un tempo ha attecchito con una energia superiore a quella osservabile oggi.

Il momento attuale è un momento di grande travaglio. Tenendo conto degli elementi contenuti in questa "Traccia" e di altri elementi che vengono attinti dalla conoscenza sia saggistica sia giornalistica italiana, si può dire che nella società italiana, prima che nella Chiesa - e la società si riflette negli uomini della Chiesa e nei membri della Chiesa - è in atto un profondo rivolgimento di carattere storico. Le parole sono un po' sciupate dall'uso e sono anche leggermente retoriche, ma non è forse errato parlare di momento epocale. In Italia l'uso della retorica è una vecchia eredità del governo di Spagna, e quindi bisogna prendere queste cose «*cum mica salis*». Tuttavia che sia in atto un rivolgimento che sotterra una certa concezione della vita e ne introduca un'altra, pare indubitabile agli osservatori delle cose italiane.

Il sintomo più evidente di questo rivolgimento in corso è quello politico. In

Italia la situazione politica appare molto fluida: i poteri politici non appaiono stabili né nella loro conduzione né nei loro soggetti, come anche le istituzioni stabili del nostro ordinamento primario: la magistratura e le forze armate. Per quanto l'Italia non abbia mai avuto problemi di colpi di Stato, perché gli italiani sono un popolo eminentemente tranquillo, di alta cultura e civiltà, e soprattutto gente assolutamente pigra, amante dello star bene. E gli italiani economicamente stanno ancora molto bene. Le rivoluzioni le fanno quelli che muoiono di fame oppure le fanno gruppi elitari di poteri e di ideologia, che in Italia oggi non compaiono. La stessa classica forza eversiva italiana, che era analoga alla forza eversiva dei Paesi europei, è caduta con il crollo del comunismo. I comunisti italiani, che si chiamano appunto Partito Democratico della Sinistra o Rifondazione Comunista, appaiono oggi un settore della vita stessa borghese del Paese e da un punto di vista culturale sono espressione, nei loro capi, della borghesia intellettuale italiana. In Italia, indubbiamente, non c'è nessun pericolo di eversione da parte delle destre; comunque mancherebbe il supporto soprattutto della popolazione. C'è però la possibilità che vi siano eversioni di carattere più intimo di quella militare o di quella politico-militare, ed è la eversione ideologica, quella che può chiamarsi la eversione dei valori. Ed è questa probabile potenziale tendenza a questa eversione che preoccupa gli estensori materiali della "Traccia" di Palermo, e, più in generale, l'episcopato italiano.

L'eversione dei valori, in Italia, significa eversione dei valori cristiani, perché la cultura italiana, a differenza per esempio della cultura francese e della cultura tedesca, è segnata profondamente e intimamente, da sempre, da valori non soltanto cristiani ma esplicitamente cattolici, mentre la Francia è stata la patria del razionalismo e, per un verso, noi tutti siamo figli dei pensatori che prendono nome e autorità da Cartesio, e dalla Germania procede il grande fenomeno dell'idealismo e dello storicismo che è tutt'ora in corso, e tutti noi per tanta parte siamo figli di Kant e di Hegel. Mi permetto di consigliare la lettura del prossimo editoriale della mia rivista che riguarda questo punto, cioè l'influenza ancor oggi attuale in Italia del pensiero di Kant, in cui ho cercato di mettere molto più chiaramente le cose che forse malamente dico a voce.

Gli italiani, nonostante queste influenze, sono un popolo determinato dal cattolicesimo. Ricordo che una volta un vescovo francese, si vantava con me - era un vescovo tanto tradizionalista, che si ostinava a celebrare col permesso pontificio la liturgia di S. Pio V; e quando Paolo VI gli negò il permesso di un'ulteriore celebrazione con quel rito, questo prelado morì di infarto appena uscito dal Palazzo Apostolico - dicendo che la Francia era, come si suol dire, *la figlia primogenita della Chiesa*. Gli feci notare che l'Italia non è figlia, in questo campo, di nessuno, perché noi siamo la madre, perché Pietro e Paolo, quando lasciarono l'Oriente, vennero su questo territorio e, per tutti i secoli, questa terra sulla quale stiamo è la sede del Successore di Pietro. In questa terra italiana, che vanta moltissime glorie cristiane, l'arte italiana (pittura, musica, scultura, letteratura, poesia) non si può concepire senza il cattolicesimo. Roma non si può attraversare senza ricordare il nome di Cristo; eppure questa terra italiana è una terra segnata dalla secolarizzazione in maniera molto grave, I monumenti restano, i riferimenti cristiani restano anch'essi. Il Papa è Vescovo di Roma, c'è tanta buona gente in Italia, nel clero e nel laicato fedelmente praticante la vita cristiana; ma la cultura che domina in Italia è nemica del Vangelo e della Chiesa. Se non comprendiamo e non accettiamo questo punto, noi non capiamo niente della situazione italiana e i nostri giovani destinati all'apostolato sacerdotale o laicale, se non si mettono in mente che in Italia è in corso un grave processo di secolarizzazione, assomiglierebbero a dei soldati che vanno a com-

battere non conoscendo il nemico, cioè sparando alla cieca, o con il fucile scarico, perché sono privi delle munizioni adatte. Chi credesse che l'Italia è un popolo ancora ad alta densità cattolica, costui si sbaglierebbe di grosso.

In Italia vi sono ferite molto aperte, nel campo soprattutto dei valori cristiani. E i fenomeni sociali in atto (la corruzione politica, certa corruzione a livello della magistratura, il cancro della mafia, i poteri occulti che divorano le istituzioni dello Stato), oppure, ed è la reazione concomitante e parallela, la sfiducia dei cittadini verso queste istituzioni, sono effetti probabili di una crisi di valori, che, da un lato proviene dalla comune crisi dei valori europei (valori liberali e valori positivisti nella loro parte positiva) valori comunque ideali, e dall'altra valori eminentemente cattolici, che vengono corrosi dalla corruzione degli stessi valori generali dell'uomo, ed esprimono la loro stessa corruzione autonoma. I valori cattolici sono quelli che siamo soliti chiamare della fede pubblica, della fede socializzata, e prima di tutto della carità e della carità organizzata, e poi i valori cattolici tipici (la fedeltà al Magistero, la fede che si esprime, per esempio, nella preghiera, la partecipazione al culto pubblico, l'attenzione al Magistero come trasmettitore, almeno nelle sue dichiarazioni più impegnative, se non solenni, del divino volere). Ecco, tutto questo, nella cultura, e, cosa più grave, nella popolazione italiana, è fortemente in crisi.

## **Conflitto di due culture**

In Italia si è instaurata, da almeno un secolo e mezzo, una cultura nemica della Chiesa, che ha lavorato a frammentare la cultura cattolica nel suo interno. Il documento di Palermo di questo è profondamente consapevole. Sul territorio italiano agiscono oggi varie culture. Quella cattolica è minoritaria in maniera spaventosa. Possiede delle grandi voci, delle grandi espressioni, ma o sono troppo dichiaratamente cattoliche, e quindi emarginate dalle culture predominanti e talvolta ufficiali, oppure sono espressioni culturali, legate ad uomini ormai a riposo: pensate, ad esempio, a Carlo Bo.

Invece le culture predominanti in Italia sono ancora, e ampiamente, quella liberale e quella marxista. Perché il comunismo politico è una cosa, la cultura marxista è un'altra. Se è caduto il comunismo politico, non è affatto caduto l'impero della cultura marxista. Le università italiane sono dominate in frange minori e secondarie dalla cultura liberale, in frange molto più estese dal pensiero marxista. Il dominio di queste culture, tra di loro alternative rispetto alla cultura cattolica, deve far capire qual'è la vera cultura che domina la Nazione italiana, perché liberalismo e marxismo affondano le loro radici ultime nel pensiero hegeliano. L'Italia, quindi, è dominata da una cultura a sfondo idealistico, che, a seconda delle tendenze politiche liberali o socialiste, suole dividersi in cultura liberale e cultura marxista. Ma il ceppo da cui le due culture germinano è il medesimo, cioè: è cultura anti-cristiana oppure a-cristiana.

Mi piacerebbe lasciare soltanto questo ricordo di me, senza nulla dire della possibilità di dialogare con queste culture; e anche la "Traccia" del convegno di Palermo, porta traccia - per così dire - della necessità di dialogare con le culture che si contendono il campo in Italia, senza parlare del dialogo, per altro un'attività che oggi viene citata molto in sordina. Voglio farvi presente che il dialogo con queste culture è impossibile, perché queste culture non accettano dialogo con la cultura cattolica: è una fissazione dei preti fare dialogo con le culture. Se voi conoscete un uomo colto di sicura formazione liberale o di sicura formazione marxista, voi saprete come me, per esperienza, che siete al cospetto di uomini infinitamente più dogmatici di tutto il Denzinger-Jumermann. Il pensiero moderno ha questo di tipico:

è rigidamente dommatico e rifiuta il dialogo - ed è bene che soprattutto i più giovani lo sappiano per non andare in guerra con le armi spuntate oppure con troppo ottimismo e con troppa spontaneità, come se il mondo ci attendesse. Il mondo non è inquieto fino a quando il suo cuore non si riposa in Dio: questa grande espressione delle Confessioni (I,I,I), di colui che per tutti noi è il Santo Padre Agostino, non ha valore, purtroppo, nella nostra cultura. Agostino parlava ancora in un'epoca in cui l'idea di Dio non solo non era cancellata, ma era già sorta e perseverava attraverso il platonismo. Il platonismo è una cosa passata. *L'Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, oggi è una frase che riguarda i mistici, le anime in ricerca, le anime inquiete. Saranno certo miliardi, ma le culture no, perché il pensiero moderno ha stabilito, da Kant in poi, che esso, frutto del razionalismo anteriore, ha raggiunto una soglia di non ritorno. Con Kant è stata rigettata per sempre la possibilità di fare metafisica, cioè di attingere valori oltre il mondo sensibile, governato dalla ragione. Perciò il mondo presente è ateo non perché combatte Dio - questo l'hanno fatto quelle sette volgari del pensiero moderno, che sono i nazisti e i comunisti. Esso crede semplicemente che di Dio ci si debba disinteressare, perché la mente umana, dopo Kant, non concettualizza più, cioè non problematizza più l'essere. Queste son cose non teoriche, ma eminentemente pratiche. Il pensiero moderno crede che di Dio l'uomo colto non debba occuparsi, se non forse nel segreto della sua coscienza. L'uomo colto in quanto tale, l'uomo che fa cultura (in Europa, in Italia e certamente nel Nord America, cioè negli Stati Uniti, che hanno una scuola filosofica di tutto rispetto, anche se meno nota a noi) crede che Dio sia un fatto che non interessi la cultura. E tutto quello che dipende da Dio (Rivelazione, Chiesa, Parola sua nel senso letterale del termine, Magistero a maggior ragione, e così via), tutto questo sia un fatto mitico, mitologico, utile a quelli che, non elevandosi ancora alla dignità razionalistica del pensiero, hanno bisogno tuttavia di alcune ragioni pratiche per vivere.

Benedetto Croce diceva a sua figlia Elena, che è morta pochi mesi fa, di andare sempre a messa alla domenica - e la mandava dai nostri Padri a Napoli, presso i quali Croce abitava. E alla figlia, che gli diceva: «*Ma tu, perché non vai a messa?*», il padre rispondeva: «*Tu ci devi andare, perché tu sei piccola*». La frase ha un profondo significato. L'hegeliano Croce riveriva nel cattolicesimo la forma mitologica



S. Maria Nuova: Corso di Formazione permanente  
La sala delle conferenze

del pensiero filosofico dominante. Croce sul tavolo di lavoro non aveva nessuna fotografia, neppure del- l'unico figlio maschio che gli era morto, ma aveva l'immagine di S. Tommaso d'Aquino. E ogni giorno - questa è confidenza di Alfredo Parente, intimo di Croce, che è stato un tempo mio amico ed ora è morto - Croce ogni mattino recitava il *Veni Creator Spiritus, mentes tuorum visita*. E Croce era ateo, ma ri-

veriva nel culto e nelle forme del pensiero cristiano la forma mitologica di quel pensiero maturo che l'umanità, secondo lui, aveva raggiunto dopo Kant e dopo Hegel. Quando, dunque, diceva *Veni, Creator Spiritus*, pensava al Geist, allo spirito hegeliano, che non è persona e tanto meno si rivela. Quando invece diceva alla bimba "va a messa", educava la bimba al sentimento dell'Assoluto, prima secondo la forma da lui presunta mitica della fede cattolica, e poi quando la figlia sarebbe cresciuta, attraverso l'educazione filosofica hegeliana.

Questo pensiero, dunque, domina la cultura europea, domina la cultura italiana: il disagio, che la "Traccia" di Palermo dice di sperimentare di fronte alla cultura dominante in Italia, dipende esattamente da questo. Sono in lotta e in combutta fra di loro due Chiese: una è quella che prende il nome da Cristo e che vive ancora - grazie a Dio! - su questo nostro territorio ed è praticata diligentemente da tanta buona gente; l'altra è una chiesa anch'essa dogmatica: essendo due realtà dogmatiche, esse si scontrano. La realtà dogmatica a-cristiana, soprattutto, prescinde dalla Chiesa cattolica; l'avversa nella maniera in cui noi avverseremmo un bambino delle elementari. E questa è la più terribile delle avversioni. Se un bambino della prima classe elementare parla con me, che ho fatto gli studi universitari varie volte, io non lo disprezzo: anzi il fanciullo mi è molto caro, perché piccolo; ma mai più io penso di me di essere il suo pari, perché ho coscienza di valere nel campo degli studi infinitamente di più. E il bambino stesso, se è un bambino intelligente, dovrebbe accostarsi a me con la consapevolezza di accostare una persona che ne sa più di lui. Questa è la mentalità fra le due culture dominanti. Solo che in questo caso, il bambino, che per i liberali e per gli hegeliani è la Chiesa, non ha coscienza di essere bambino, ma ha coscienza di essere la depositaria della verità. La mentalità liberale non combatte la Chiesa, perché un adulto non combatte il bambino ma lo considera bambino: la cultura dominante in Italia considera bambinesca la cultura cattolica. Dunque: non la lotta, non la persecuzione, ma l'emarginazione. La "Traccia" di Palermo, dice chiaramente tutto ciò. Il travaglio forse maggiore, oggi in atto in Italia, è una conflittualità tra culture; non conflittualità da nemici, ma da persone che si ignorano. Non è conflittualità come ai tempi del modernismo, oppure, peggio ancora, nell'ottocento, quando la questione Chiesa-Stato, dominio temporale del papato e stato unitario, scatenò una battaglia epocale. No. Oggi la cultura cattolica, la Chiesa, sono semplicemente emarginate. Guardate la TV di Stato: si dà molto spazio al Papa, soprattutto quando dice messa e fa grandi viaggi, perché questo è folklore e la nostra popolazione gradisce tutto ciò; e gli staff dirigenti dei mezzi di comunicazione, che sono certamente di matrice liberale, quando non sono di matrice marxista, concedono questa offa, questo regalo al popolo. Ma il Magistero del Papa non è mai presente nei tre canali televisivi. Non può essere presente, perché la cultura liberale dominante in questo caso darebbe spazio al suo nemico storico. Allora vi sono dei flash, le notizie: il Papa ha scritto un'enciclica e in questa enciclica parla contro l'aborto. Si capisce: se il Papa non parla contro l'aborto, di che parla? E in Italia tutti dicono: il Papa ha parlato un'altra volta contro l'aborto. Invece le motivazioni, la perversità di questa azione, l'autorevolezza di questo insegnamento, tutto ciò viene precluso alle grandi masse popolari, le quali, ogni giorno e per decine di ore, subiscono il bombardamento di "predicazioni" ispirate a principi non cristiani. E questa predicazione è di carattere politico, sociale ed esplicitamente culturale, oppure è la predicazione degli spettacoli di varietà: i Pippo Baudo e gentaglia del genere sono purtroppo i veri educatori del nostro popolo, nel senso che trasmettono, senza predicarli apertamente, valori e valutazioni di valori, che non si rifanno al messaggio evangelico. Leggete un po' le statistiche, che riguardano non soltanto l'Italia ma anche la città di Roma, sede del successore di Pietro, e vedrete che

a Roma il 36%, o forse meno, della popolazione che si dichiara cattolica, celebra il precetto festivo; però tutti corrono a Piazza S. Pietro ad applaudire il Papa!

Tra di voi ci sono delle persone non italiane. Tutti avete fatto certamente l'esperienza di quanta libertà ci sia in Italia, fino al libertinismo e al libertinaggio. Spero che gli stranieri capiscano la distinzione tra le due parole. Voi tutti fate in Italia l'esperienza di una libertà assoluta, anche in campo morale. In Italia non vi sono restrizioni: se vi è un problema, è la mancanza di qualsiasi restrizione. Dunque, questa conflittualità si esercita nella pienezza della libertà. Questo Paese, che mi pare pacifico quando non è toccato dal terrorismo e da fatti criminali come la mafia, è il campo di lotta in cui si scontrano conflittualmente, in maniera pesante, le due culture dominanti. Ma dico "due culture dominanti" per indicare la loro immediata provenienza storica (liberalismo e marxismo). Dovrei dire, rispetto alla cultura cattolica e alla Chiesa, una sola cultura dominante, che è quella che prende le sue origini lontane da Kant e da Hegel e che potremmo chiamare "cultura laicista". La cultura laicista ha questo di tipico, che esclude la trascendenza. Non che Dio non resti un problema per l'animo degli uomini, ma la cultura come tale esclude la trascendenza. Anche in Italia, domina una cultura dell'immanenza, cioè l'uomo è tutto ciò che egli sa di sé e tutto ciò che egli fa, il resto non interessa.

Questa cultura dell'immanenza si avvale oggi di due terribili poteri sul mercato: la tecnologia, che sembra esaltare le capacità creative dell'uomo, e il consumismo. Tutte le civiltà occidentali (europee e americane), sono territori e culture toccati dalla secolarizzazione e esaltate da questa comune matrice culturale immanentista o laicista o illuministica, la quale ha questo di tipico: l'uomo e la sua storia sono il tutto della cultura. Se c'è qualcosa oltre l'uomo, noi non lo sappiamo né lo possiamo sapere, perché la cultura moderna ha stabilito che non esistono nell'uomo le capacità di attingere qualcosa oltre la vita storica dell'uomo medesimo. Vi siete mai domandati perché la metafisica la studiano solo i preti nel seminario, mentre non è insegnata nelle facoltà filosofiche delle università civili? C'è l'insegnamento della storia della filosofia, ma la metafisica non è materia di insegnamento, perché essa è espressione di un mondo superato. Come l'uomo adulto non legge più l'abecedario, così l'uomo adulto non legge più metafisica credendo nel suo valore, ma la legge con riferimento storico, la legge come storia della filosofia ma non come filosofia in atto. Questo è certamente presso tutti i Paesi civili dell'Occidente. Togliere la metafisica, significa aver tolto all'Occidente la possibilità di attingere il non storico, il non visibile, il non positivo mediante la ragione umana.

## **La nuova pastorale: il Vangelo della carità**

I problemi ecclesiali, che dipendono da questi fatti sono di una vastità che noi non possiamo quasi neppure concepire. La "Traccia" di Palermo dice tutto, ma in maniera eccellente e ampia l'ha detto il Concilio Ecumenico Vaticano II nella Costituzione *Gaudium et spes*. Stando al documento di Palermo, viene denunciato per l'Italia soprattutto il relativismo teologico ed etico. Mi pare evidente da ciò che ho detto, che una siffatta mentalità dominante debba comportare il relativismo. In Italia la gente, anche quella che va a messa, non si comporta più, da un punto di vista morale cristiano, come il Signore ha insegnato e il Magistero della Chiesa continua ad insegnare. Per le persone che praticano il libero amore, le persone che praticano il "petting" (come si dice con una parola corrente), i rapporti prematrimoniali, i rapporti coniugali alterati nel loro svolgersi e anche l'aborto, tutto ciò non è quella cosa terribile che noi apprendiamo leggendo i documenti della Chiesa. Chi

di voi, come me, ha pratica di confessionale, sa che è vero tutto quello che dico. C'è uno iato tra la fede apparente del popolo e la pratica della fede. Questo è il relativismo etico, che è esattamente il risultato di quella dispersione dei valori cristiani, operata nella Chiesa italiana.

Perciò la "Traccia" parla di un cattolicesimo italiano in parte convinto, cioè cattolicesimo autentico, però certamente minoritario, sia a livello di cultura, dove la cosa appare a tutti evidente, sia a livello anche di masse. In Italia il cattolicesimo non è distrutto, la pratica religioso-cattolica non è distrutta, ma, come cultura cattolica, è un fatto minoritario. E da ciò deriva lo smarrimento della nostra popolazione rispetto all'appartenenza ecclesiale, cioè la crisi di identità cattolica. Spesso la gente, quando dice cattolica, dice un riferimento storico o un riferimento sociologico, per cui in Italia sono tutti cattolici. Credo che il 97-98% degli italiani sono tutti battezzati; una grandissima maggioranza di italiani chiede i funerali cattolici; credo che i matrimoni cattolici siano in ascesa. Quanto invece ai valori sacramentali, ai valori spirituali e anche ai valori culturali sottesi dalla ritualità liturgica oppure dall'insegnamento della fede della Chiesa, questo è un altro paio di maniche. L'appartenenza ecclesiale sul territorio viene surrogata sempre di più da movimenti religiosi, che possono essere cristiani o anche non cristiani. Ma anche certi movimenti cattolici, che hanno nomi a tutti noti (carismatici, neocatecumenali, ecc.), salva l'intenzione delle persone delle quali noi non siamo giudici, dal punto di vista oggettivo, per qualche verso, rappresentano lo sgretolamento della fede oppure la mutazione della fede, il passaggio di campo dalla fede cattolica a forme di fondamentalismo cattolico, che non appartengono propriamente alla fede. Peggio ancora quando i movimenti non sono neppure cristiani. In Italia sale sempre di più la percentuale degli italiani cattolici che, apostatando dalla fede, si fanno buddisti. Ciò avviene soprattutto nella zona di Milano e comunque nelle zone dell'Italia del nord; e poi ancora c'è una fascia non estesa di cattolici che passano addirittura al musulmanesimo. Da questo punto di vista non è stato un fatto provvidenziale l'erezione, nella famosa sede dell'apostolo Pietro, di una moschea, che in realtà non è una moschea ma è un centro islamico, compresa una università e altri strumenti di cultura e che potrebbe tramutarsi, secondo alcuni, anche in una centrale politica e terroristica, perché i musulmani sanno ammazzare con molta facilità, come voi ben sapete, almeno per quanto riguarda, mi pare, il ramo sunnita.

In Italia, tra i fenomeni positivi - oltre alla fede, che appartiene minoritariamente ad una certa aliquota della popolazione - si osserva da parte dei cattolici più coerenti una rivitalizzazione della vita politica. Una delle forme di risorgimento cattolico in Italia, e quindi una delle forme di maggiore incidenza da parte della cultura cattolica italiana, è la rivitalizzazione dell'attività politica che è tutt'ora in corso. Lo spettacolo non è dei più incoraggianti, visto quello che è capitato all'antico partito cattolico e quello che sta capitando ai due o tre partiti cattolici, ma si ha motivo di credere che molti membri di questi partiti, essendo realmente credenti, siano in grado di portare, come dire, uno sprazzo, un filone di vitalità culturale cristiana, un riferimento ai valori esplicitamente cristiani all'interno della vita politica.

Questo, in sintesi, tutto quello che riguarda la parte teoretica della "Traccia". Essa presenta lo stato della situazione italiana entro questi termini: cultura, politica e vita sociale. L'accentuazione è posta sulla cultura, come ha fatto anche il Concilio Vaticano II e alcune encicliche pontificie, perché la cultura è il nodo vitale per la Chiesa negli anni e nei decenni che seguono e non soltanto in Italia.

A proposito dell'ultima enciclica *Evangelium vitae*, va notato che probabilmente la parte principale dell'enciclica è il primo capitolo, non quello che riguarda l'eutanasia, l'aborto, ecc.; e quando l'eutanasia, l'aborto, ecc, vengono comparati

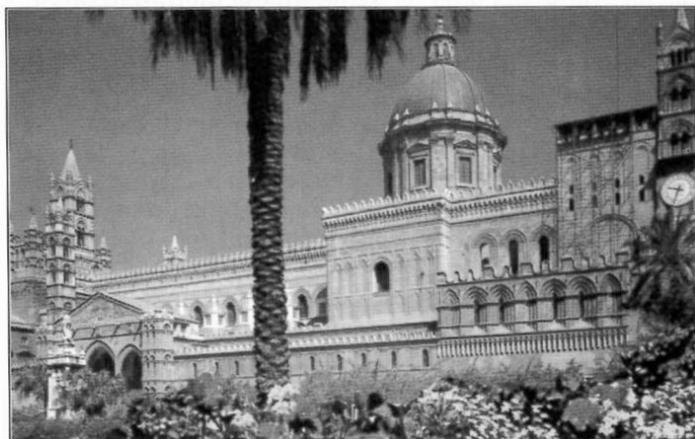
allo spirito cristiano, hanno già una soluzione, una risposta. Mai più un uomo discepolo di Cristo, una donna fedele discepola di Cristo ucciderà il frutto del seno, in qualsiasi modo questo frutto del seno sia arrivato in quel seno. Non lo farà mai! Già l'autore della *Didaché*, che è il primo catechismo cristiano, si vantava dicendo che i discepoli del Signore non uccidono il frutto del ventre. E chi ha spirito cristiano e conosce il valore della malattia e della sofferenza come partecipazione alla croce di Gesù, non farà mai l'eutanasia, soprattutto quella diretta, vero omicidio bello e buono della più bell'acqua.

Quelle condanne dell'aborto, dell'eutanasia e di altre aberrazioni morali, si spiegano perché il Papa si indirizza nel suo documento a cristiani che vivono nella cultura dell'immanenza, a persone nelle quali i valori cristiani sono fortemente contaminati dalla cultura laicista.

I Vescovi italiani, che hanno consigliato di comporre questa "Traccia", di tutto ciò sono ben consapevoli. E hanno stabilito le priorità sul da farsi da parte della Chiesa italiana. Che vuol dire? Tutto non si può fare, le forze vengono meno, il calo delle vocazioni sacerdotali e religiose è pauroso (c'è un arcivescovo italiano che dice: «L'unica intenzione di preghiera, l'unico problema serio in Italia sono le vocazioni sacerdotali. Buone quelle che ci sono, sperando che altre vengano a sostituirle»); e se l'episcopato si è posto come primo obiettivo pastorale dinanzi a questa lotta, a questa conflittualità, ciò è un segno confortante per la Chiesa italiana: la prima priorità è l'evangelizzazione della cultura.

Questa mattina, pensando a quello che vi avrei detto, mi è venuto alla mente che avrei potuto dirvi soltanto una parola in sintesi. Voi, come altri rami della grande famiglia agostiniana, siete depositari di un patrimonio di cultura, di cui forse non siete neppure consapevoli.

Agostino di Ippona è una di quelle voci che, non solo nella Chiesa, ma neppure nella cultura atea, ha mai cessato di interessare. Egli, tra l'altro, è l'unico fra i Padri della Chiesa che leggono gli atei. E hanno ragione! Perché, volete che un ateo si metta a leggere S. Pier Crisologo, che è già insopportabile a me? Invece S. Agostino è l'unico autore ecclesiastico, che può essere letto con frutto - lui che, per altro, sapeva scrivere e aveva mano d'artista in tante sue pagine - anche se le interpretazioni esegetiche, certo, oggi sono talvolta forzate. Ma il P. De La Potterie, mio confratello e professore al "Biblico", ed è uno dei maggiori esperti mondiali del Vangelo di Gio-



La Cattedrale di Palermo,  
città dove si tiene il Convegno della Chiesa italiana

vanni, dice che di tutta l'esegesi patristica, tutta, solo l'*In Ioannem* di S. Agostino ancor oggi non solo si salva, ma si può leggere con frutto, in qualche modo sapendo con consapevolezza che si è nella scia dell'autentico pensiero giovanneo.

Ecco, voi siete depositari di questa cultura. Mi permetto di dirvi che dovrete fare di più per assimilare questo *doctor maximus*, e nello stesso tempo - cosa che non è

di tutti e non è facile - inculturarlo, cioè attualizzarlo. E non attualizzarlo forse primariamente attraverso le pubblicazioni, perché le pubblicazioni vengono lette da persone che in qualche modo sono già nel giro delle letture, hanno già interessi culturali, ma attualizzarlo attraverso quello che voi fate. Qualcosa del genere hanno fatto i francescani, che hanno a tal punto volgarizzato la *Via Crucis*, che nessuno sa che la *Via Crucis* l'hanno creato in pratica i francescani nel mondo moderno. E i domenicani sono i fondatori del Rosario, che tutti noi recitiamo e abbiamo caro. E i gesuiti hanno il metodo e la stima per gli esercizi spirituali nell'epoca moderna.

Ora, a voi spetterebbe una sorta di evangelizzazione della cultura, tramite l'inserimento di questo uomo sommo che è Agostino. E dovrebbe essere un lavoro, sviluppato proprio attraverso le attività che voi svolgete. Quello che si fa nell'*Augustinianum* a Roma, sono cose di alto livello scientifico; ma è necessario invece operare per divulgare presso il grande pubblico il pensiero, la spiritualità, l'opera di Agostino.

Cercate di impadronirvi del linguaggio dei *Discorsi al popolo*, del suo modo di parlare, di trattare, di confidarsi. Cercate di padroneggiare in proprio il linguaggio di preghiera delle *Confessioni*, in modo da far sì che le vostre parole pubbliche siano intessute di elementi agostiniani. Io ho conosciuto un uomo solo che sapeva far questo, ed era Mons. Agresti, che è stato arcivescovo di Lucca ed ora è morto. Era impressionante quando parlava, perché le sue parole, per chi conosceva le Scritture e S. Agostino, erano parole in parte sue, in parte della Bibbia, in parte di S. Agostino: senza citazioni, perché si era a tal punto amalgamato ai testi, che queste cose gli venivano spontanee. Come se io, volendo esprimere questo pensiero biblico: «*il Signore ama gli umili*», vi dicessi all'improvviso, parlando con parole mie: «Fratelli, mi raccomando, siamo umili, perché il Signore porta la compiacenza su tutti quelli che sono suoi servi, e la sua misericordia si estende su quelli che lo temono». Voi vedete qui il riflesso di Lc 1, cioè del *Magnificat*, senza che io l'abbia citato. Mons. Agresti parlava in questo modo. E chi conosceva le grandi parole di preghiera di S. Agostino, le ritrovava nelle parole di questo vescovo. Segno che quel linguaggio era diventato un suo linguaggio proprio, ed egli non distingueva più la povera gente dalla gente dotta, molto dotta talvolta, che abita a Lucca. E parlava al suo popolo con il linguaggio delle Sacre Scritture, filtrato attraverso i testi agostiniani.

Questo è un traguardo di vita spirituale ed è un traguardo di vita culturale. Ora, evangelizzare le culture non significa riempirsi la bocca di grandi concetti predominanti, ma fare opera da monaco, sistematicamente. Come diceva tanti anni fa Giuseppe De Rita, il noto sociologo italiano, ai preti d'Italia: voi dovete smetterla di fare i dottori delle idee; dovete diventare i monaci delle cose. Fare cose modeste, cose piccole. Quando si confessa, dire le parole che si sogliono dire ai penitenti

*Non crederti autorizzato ad amare poco il Signore, quasi che ti abbia perdonato poco. Amalo molto, invece, poiché molto Egli ti ha dato. Se, infatti, ama colui al quale è stato condonato un debito, quanto più non dovrà amare colui al quale è stato accordato un beneficio? Difatti, uno che fin dal principio si conserva puro, è Dio che lo sostiene. E un altro, che da impuro diventa puro, è Dio che lo rimette sulla buona strada.*

(S. Verg. 42)

con questo linguaggio. Si crea qualcosa che la Provvidenza farà fruttificare. E un'anima ben disposta - voi non sapete mai chi è dall'altra parte del confessionale - può trarne un nutrimento culturale e spirituale per una vita intera.

Evangelizzare le culture deve significare primariamente evangelizzare noi stessi, immedesimandoci nel messaggio cristiano, che, nel caso vostro, trova già una sua inculturazione nel grande messaggio di fede e di spiritualità che viene da S. Agostino.

Occorre creare, inoltre, secondo la "Traccia", come priorità in Italia, una cultura cristiana fondata su valori comuni. E la C.E.I., cioè la Conferenza Episcopale Italiana, qui, tramite la "Traccia", stabilisce i quattro valori comuni, che dovrebbero costituire la priorità in Italia per la presente opera di evangelizzazione. Notate come questi quattro punti potrebbero essere trattati addirittura usando le stesse parole di S. Agostino:

1) *la storicità dell'esistenza umana*. Potete immaginare un'esistenza umana più storica, più storicamente travagliata dell'uomo, di quella delle *Confessioni*?

2) *la natura sociale della persona*. Anche qui, avete idea delle ricchezze delle *Confessioni* da questo punto di vista, comparate con i *Sermones ad populum* di S. Agostino, e soprattutto ai *Sermones ad pueros*, cioè alle persone appena battezzate nella notte di Pasqua?

3) *l'apertura all'universalità*.

4) *il dialogo*, esigito dal pluralismo delle culture che è in atto nella Nazione italiana. Anche questi due punti potrebbero essere studiati e sviluppati alla luce del messaggio agostiniano, perché S. Agostino si è trovato in un mondo ben altrimenti pluralista di quello italiano attuale.

## **Il Vangelo della carità e i religiosi**

La C.E.I., dopo aver stabilito in questa "Traccia" le priorità, assegna delle vie preferenziali per raggiungere queste priorità. E qui il messaggio ai Religiosi si fa chiaro e in qualche punto si fa addirittura pressante. Essa distingue gli obiettivi di fondo da raggiungere, dalle vie preferenziali.

Tra gli obiettivi di fondo, la C.E.I. stabilisce che tutte le forze operanti in Italia, e tra queste cita esplicitamente i Religiosi e le Religiose, si diano alla formazione catechetica attiva e alla rivitalizzazione della liturgia, che è l'inveramento della catechesi. Facciamo attenzione a che queste parole non scorrano sulle nostre orecchie come l'acqua scorre sul marmo. Noi siamo abituati a questi termini (catechesi, liturgia, ecc.), ma facciamo bene attenzione che, attraverso queste due fonti o canali, è passata e sempre passerà l'evangelizzazione. Nel momento attuale, che vede questo scontro di culture, di cui anche la "Traccia" ha delineato l'importanza, la conflittualità e la epocalità in Italia, la formazione catechetica e la liturgia viva sono un fatto vitale per la Chiesa italiana.

Dovremmo domandarci qui, a livello di Religiosi, cosa facciamo noi della catechesi e della liturgia. Notate che, in quanto Religiosi, ordinati diaconi e presbiteri, noi siamo responsabili in mezzo al popolo di Dio dell'attualizzazione di queste disposizioni.

Inoltre l'obiettivo di fondo è la comunione ecclesiale. Questa volta, il termine "comunione ecclesiale" va inteso, non solo in termini teologici come comunione della fede nella dottrina cristiana, ma anche comunione in termini di carità culturale; cioè dovremmo diventare, anche come Religiosi, molto più sensibili al dramma culturale che in Italia è in pieno svolgimento, scegliendo decisamente il campo

della cultura cattolica, accettandone i valori che essa porta e là dove la Provvidenza o le disposizioni ecclesiastiche hanno collocato ciascuno di noi, cercare di portare una cosmovisione di questo tipo.

Inoltre i Vescovi si propongono di suscitare una forte spiritualità contro il vuoto esistenziale di oggi. Questo è un tema eminentemente agostiniano, che tocca ogni Religioso autentico. Infatti il Religioso nella Chiesa, se si esclude da lui quello che è il sacerdozio, che per altro non tutti i Religiosi hanno, è l'espressione di una vita umana che si consacra, con la professione dei voti, al Signore - dice il *Perfectae caritatis* - come oggetto unicamente amato. Nell'inno delle lodi della solennità del Santo Padre Ignazio, si dice di lui: «*Amore vincit unico*». Vinto di un amore unico: questo lo può dire di sé ogni santo e ogni santa, canonizzato o non canonizzato. I grandi amanti di Cristo hanno avuto sempre un solo amore dominante, quello per Cristo. Ora, oggi c'è precisamente bisogno di una fede in una realtà personale, che si oppone al vuoto esistenziale dominante. È ancora il tema dell'Agostino che brancola nel buio, dell'Agostino che ha trovato e dell'Agostino che cerca ancora. I Religiosi, su questo punto e in questa crisi, hanno un loro compito specifico; esso non è, probabilmente, quello della predicazione, della testimonianza culturale nell'università o nelle scuole o nei giornali, ma, proprio in quanto Religiosi, è quello della testimonianza del loro stile di vita. «*Non trascurare la tua erba assetata*» dice il grande maestro nelle *Confessioni* (11,2,3).

Crederne, per esempio, ad un'espressione di questo genere e professarla e farla propria e saperla dare *opportune et importune* nei mille colloqui che noi facciamo significa fare nel mondo della cultura immanentistica testimonianza specificamente religiosa. Dio esiste e non disprezza il filo d'erba assetato da lui.

Noi non possiamo risolvere la conflittualità tra culture. Perfino Paolo VI, nella Lettera Apostolica *Evangelii nuntiandi* dice queste precise parole: «*inter evangelium e culturam dissidium maximum formatum est*» (n. 20), tra il Vangelo e la cultura contemporanea si è formato un abisso massimo. E noi non sappiamo come colmarlo: questo abisso e non è responsabilità nostra averlo creato: questo è frutto di crisi storiche e di crisi intellettuali dei secoli anteriori. Però è nostra responsabilità far sì che attraverso di noi passi una spiritualità della testimonianza che Dio esiste.

Mi si dice che c'è stato recentemente un gruppo di giovani italiani e non italiani (credo misti) dell'Ordine Benedettino che hanno ottenuto dalla santa Sede di creare *ad experimentum* una comunità - credo in Lombardia, in aperta campagna - con lo scopo ultimo di rimanere puri benedettini, cioè con la professione dei voti, senza volere mai più il sacerdozio, non per disprezzo o per crisi riguardo al presbiterato, ma come testimonianza di vita cristiana pienamente consacrata dinanzi ad una umanità, che è anche in Italia, che né crede in Dio, né crede a un Dio che può diventare padrone di umane esistenze. Opporre a questa credenza sbagliata la credenza opposta, vissuta nella propria carne e con la propria vita.

I Vescovi Italiani, nella "Traccia" di Palermo, propongono esplicitamente tra gli obiettivi di fondo la spiritualità, che va coltivata contro il vuoto esistenziale d'oggi, e affidano questa missione soprattutto ai Religiosi.

La "Traccia" termina stabilendo le vie preferenziali per attuare questi obiettivi di fondo. Sono facilmente intuibili, dopo ciò che ho detto: la cultura e la comunicazione sociale. Notate, non la cultura fine a se stessa, ad esempio la cultura erudita del secolo scorso. La cultura, di cui si parla in questo documento, è conoscenza dei filoni di pensiero dominanti, di come possano favorire il Vangelo o in che modo possano ostacolarlo. È stabilire un contatto con questo filone nei dovuti modi oggettivi e secondo il dono personale di grazia che uno ha. E ricordate bene che è un dovere per tutti! Non è un dovere interessarsi della cultura dominante per chi fa

il professore o il giornalista, invece anche il prete o il Religioso, che passa tutta la giornata nel confessionale, costui ha il dovere di sapere da quale cultura è dominata la propria gente, perché da quella cultura devono essere modellate non le concezioni evangeliche, che egli trasmette ai penitenti (consigli, esortazioni, ammonimenti, spiegazioni), ma dalla cultura dominante dipende il modo con cui il valore evangelico deve essere trasmesso.

Notate che la "Traccia" contempla come primo mezzo, come prima via preferenziale per la re-introduzione del Vangelo della carità nella nuova società italiana, la cultura e la comunicazione sociale. Non la predicazione, non i ritiri al popolo, non gli esercizi spirituali, non la predicazione sulla SS. Vergine Madre di Dio, ma contempla innanzitutto l'impadronirsi di una cultura e il saperla comunicare. Debbo ammettere che questo è un giudizio da competenti, perché noi non dobbiamo solo sorreggere la fede di chi già crede, ma portarci ai lontani. E i lontani, per quanto riguarda l'Italia, sono una missione che coincide quasi con l'evangelizzazione del nostro popolo, perché appunto, come vi dicevo, la cultura cattolica in Italia è minoritaria.

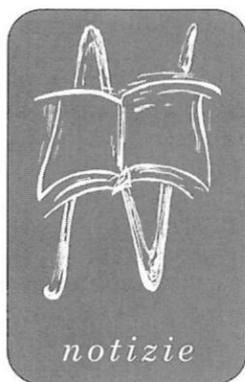
Subito dopo, come scelta preferenziale, la CEI contempla l'impegno sociale e politico. Credo che qui l'espressione meriti un commento, anche se del tutto personale. Il testo della "Traccia" parla semplicemente di impegno sociale-politico, ma credo voglia riferirsi ai cattolici italiani laici, che, avvertendo in se stessi di avere una particolare vocazione alla politica o all'attività sociale, vogliano impegnarsi da cattolici nella vita politica. Non credo che parli di un impegno sociale e politico come unica espressione di impegno cristiano.

Poi di seguito vengono enumerate, tra le vie preferenziali, i poveri, la famiglia e la pastorale giovanile. Mi sembra che spenderei inutilmente tempo e parole, perché è evidente per tutti, che queste ultime tre scelte preferenziali, coinvolgendo il clero, coinvolgono per tanta parte i Religiosi. In Italia molta pastorale giovanile e per i poveri è in mano ai Religiosi; mi domando però se i religiosi, operando a questi diversi livelli di attività pastorale, siano consapevoli della grave crisi culturale in atto. Viene, invece, il sospetto che i Religiosi si occupino delle famiglie, dei poveri, della pastorale giovanile, o eventualmente facciano opera di consiglio per i laici che intendano consacrarsi all'attività politica, nello spirito anonimo tipico dei Religiosi: lavorare per fare del bene. Qui si richiede anche la conoscenza della cultura per affrontare in modo nuovo e globale i problemi. Si richiede la conoscenza della cultura dominante, in quanto incide sullo sfasciamento delle famiglie cattoliche.

Quindi si impone a tutti noi, per una nuova società in Italia, come recita il testo, la predicazione, sì, del Vangelo della carità, ma una predicazione del Vangelo della carità nel contesto dell'Italia secolarizzata. Nell'Italia dell'immanenza o del laicismo, il Religioso, il prete, il laico impegnato dovranno attuare il Vangelo della carità, sapendo il contesto nel quale si muovono.

Ci auguriamo che il Convegno di Palermo inneschi un nuovo corso nella vita della Chiesa e della società italiana.

P. Giandomenico Mucci, SJ



## VITA NOSTRA

*Pietro Scalia, OAD*

La natura e i contenuti del presente numero della nostra rivista, non hanno permesso l'inserimento delle solite rubriche che, sappiamo, tanto interessano i nostri lettori. La pubblicazione delle conferenze tenute durante il Corso di Formazione Permanente ci hanno costretto a rinunciarvi per non presentare un numero troppo voluminoso.

In particolare la rubrica "Vita nostra" si presenta con numerose ed importanti notizie che sarebbero state troppo sacrificate a riportarle in questo numero.

Ricordiamo infatti tra gli avvenimenti succedutisi in ordine di tempo la morte di P. Raffaele Borri, membro della Curia generalizia e Postulatore per le cause dei Santi, nonché penitenziere della Basilica vaticana: una grave perdita per l'Ordine.

Il panorama vocazionale ha invece avuto ancora celebrazioni significative e colme di speranza. In primo luogo da segnalare l'ordinazione di un nuovo sacerdote brasiliano: P. César Fontana: Egli è stato consacrato sacerdote nella città di Mimoso, stato di Bahia (nordest del Brasile), da Dom Ricardo Werberger, vescovo diocesano di Barreiras-Bahia, il 15 luglio scorso.

A Cebu, nelle Filippine,

un altro avvenimento storico: la vestizione di sedici novizi.

Vengono poi le professioni semplici dei novizi in Acquaviva Picena, le professioni solenni di alcuni chierici della Madonnetta e, ultima, l'ordinazione diaconale di Fra Gregorio Cibwabwa, sempre alla Madonnetta. Un ringraziamento al Signore per tutte queste grazie che concede all'Ordine e un invito a tutti i confratelli a corrispondervi con altrettanta generosità.

Tra gli avvenimenti celebrativi si ricorda il 75° di sacerdozio di P. Luigi Torrisi: traguardo prestigioso, dopo il compimento del centesimo anno di vita. P. Cherubino Gaggero, solerte e instancabile parroco di Torino, ha celebrato i



*S. Maria Nuova: Corso di Formazione permanente  
Il gruppo dei Chierici*



S. Maria Nuova: *Corso di Formazione permanente*  
*Il gruppo dei novizi*



S. Maria Nuova: *Corso di Formazione permanente*  
*Durante il pasto fraterno*

50 anni di sacerdozio a... lunga gittata: nel mese di agosto ha preso il volo per il Brasile per condividere con i confratelli di quella Delegazione la gioia del ringraziamento. Un altro traguardo è stato raggiunto anche da Fra Eugenio Bono: egli ha festeggiato a S. Maria Nuova il 50° anniversario di professione solenne. Il Signore ce li conservi ancora a lungo!

Il prossimo numero di "Presenza", che uscirà immediatamente dopo di questo, riporterà diffusamente la "cronaca" di queste notizie. Ci scusiamo con i nostri lettori se esse non avranno più la freschezza della novità, ma siamo stati costretti a questo da fattori contingenti,

indipendenti dalla nostra volontà.

## Corso di Formazione permanente

È stato l'avvenimento più importante di questa estate appena trascorsa ed ha visto la partecipazione di oltre 40 religiosi. Bisogna sottolineare una partecipazione molto attenta, oltre che numericamente rilevante, e ciò a dimostrazione che la formula, a suo tempo impostata e poi in seguito opportunamente rivista, è davvero indovinata. Naturalmente questo diventa uno stimolo in più per il Segretariato per gli Studi e la Formazione a continuare in questo impegno: per il prossimo anno ci sarà da organizzare il corso di esercizi spirituali. Anche per questa occasione ci si augura una nutrita partecipazione dei religiosi. Al Corso di Formazione permanente erano stati invitati oratori di nota fama, anche nazionale. Ognuno ha egregiamente svolto il suo compito, tanto che alla conclusione i partecipanti hanno espresso la loro viva soddisfazione.

Il presente numero della nostra rivista esce in edizione speciale proprio per dare a tutti la possibilità - anche se le conferenze sono state necessariamente ristrette in sintesi accettabili dalla natura e dallo spazio della medesima -, a coloro che vi hanno partecipato, di ritrovarne i contenuti, agli altri, di conoscere, almeno in parte, i temi svolti durante il corso. Un doveroso grazie sia agli oratori e sia a coloro che hanno, con molto impegno e dedizione, svolto il lavoro di sintesi.

P. Pietro Scalia, OAD

## APPELLO PRO FILIPPINE

Continuiamo, sempre convinti della validità del nostro appello, ad insistere con i nostri lettori sulla necessità di contribuire all'acquisto del terreno e, in seguito, alla costruzione del seminario in terra filippina.

Ringraziamo tutti coloro che finora hanno generosamente contribuito: con le loro offerte sono stati già in parte realizzati i progetti in cantiere, ma molto rimane ancora da fare.

Riproponiamo tre modi di contribuzione:

- a) Adozione di un seminarista con il versamento di una quota mensile.
- b) Iscrizione (vivi e defunti) alla Pia Opera Vocazioni e Messe perpetue con il versamento di una quota "una tantum".
- c) Offerte per la costruzione del un nuovo seminario.

Per un eventuale contributo ci si può servire di:

- Carige, Cassa di Risparmio di Genova e Imperia, Agenzia di Masone: Conto Corrente Bancario n.4434-80 intestato a Kerschbamer P. Luigi.
- Conto Corrente Postale n.56864002, intestato a Opera Vocazioni e Missioni Agostiniani Scalzi, Piazza Ottavilla, 1 - 00152 Roma.
- UCPB-Cebu Banilad, Phils. - Acct. N. 01-317-300071-8, intestato a Mission of the OAD (collegata alla CARIPLO)
- METROPOLITANBANK - Cebu Lahug - Phils. - Acct. N. 1330-67, intestato a Fr. Luigi Kerschbamer.

