

SPECIALE: ATTI DEL CORSO DI FORMAZIONE PERMANENTE



***presenza
agostiniana***

Agostiniani Scalzi

4-5 Luglio-Ottobre 1990

Spedizione in abbon. postale, gr. IV - 70%

presenza agostiniana

Rivista bimestrale dei PP. Agostiniani Scalzi

AnnoXVII - nn. 4-5 (97)

Luglio-Ottobre 1990

SOMMARIO

Editoriale	3	<i>P. Eugenio Cavallari</i>
Una nuova lettura della Parola di Dio	4	<i>P. Virgilio Pasquetto, OCD</i>
Liturgia: dal rito al mistero	23	<i>P. Adriano Nocent, OSB</i>
Il nuovo Codice di Diritto Canonico e la vita religiosa	27	<i>P. Carmelo Peres, OCD</i>
Il contesto storico-ecclesiale della Riforma agostiniana	40	<i>P. Angel Martinez Cuesta, OAR</i>
Il rinnovamento della missione negli Istituti religiosi dediti all'apostolato	54	<i>D. Giuseppe Aubry, SDB</i>
Un'esperienza positiva	78	<i>P. Pietro Scalia</i>

Bozzetti e disegni: *Sr. Martina Messedaglia*

Direttore Responsabile: *Narciso Felice Rimassa*

Redazione e Amministrazione: *PP. Agostiniani Scalzi*, Piazza Ottavilla, 1 - 00152 Roma
Telefono (06) 5896345

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

Approvazione Ecclesiastica

ABBONAMENTI: Ordinario L. 10.000; sostenitore L. 15.000*; benemerito L. 25.000.
Una copia L. 2.000

C.C.P. 56864002 intestato a PP. Agostiniani Scalzi 00152 Roma.

Stampa: Tipolitografia «Nuova Eliografica» snc - 06049 Spoleto (PG) - Tel. (0743) 48.698-44.068
- Fax. 48.698



Questo numero speciale di Presenza accoglie la maggior parte delle lezioni, tenute nel convento di S. Maria Nuova (Roma) durante il Corso di Formazione Permanente del giugno scorso.

Esso si inserisce nel programma più vasto della preparazione al IV Centenario di fondazione del nostro Ordine (1592 - 1992).

Abbiamo creduto bene pubblicare gli "Atti" del Corso, anche se incompleti, perché si tratta di contributi culturali di ottima qualità e veramente utili per l'aggiornamento personale. I testi pubblicati sono tratti dalla registrazione degli interventi.

Alcuni relatori del Corso rappresentano diversi indirizzi e competenze nel campo delle scienze sacre e provengono dagli Atenei pontifici di Roma (Teresianum, Anselmianum, Salesianum), altri sono specialisti con un curriculum scientifico e pedagogico di alto livello.

Oggi la Chiesa assomiglia ad una madre in attesa, che prepara il corredo per il nascituro. Il Sinodo sulla formazione dei futuri sacerdoti è l'ultimo atto di una delicata e drammatica operazione ecclesiale di rinnovamento: presentarsi al mondo con sacerdoti e religiosi all'altezza della situazione.

È ben vero che questo aggiornamento si impone in tutti i campi. Tutte le aziende spendono fior di miliardi per la qualificazione professionale del proprio personale. Ma la formazione continua s'impone ancor più per coloro che devono vivere in pienezza il presente e, possibilmente, preparare il futuro. La formazione continua, o permanente, è un processo globale di rinnovamento che si estende a tutti gli aspetti della persona e all'insieme dello stesso Istituto (Direttive sulla formazione negli Istituti Religiosi, n. 68). Dunque: riqualificazione per tutti, specializzazione per alcuni che avranno il compito di formare le future generazioni.

Anche in questo caso conviene sintonizzarci sul cammino in atto nella Chiesa. Respirando a pieni polmoni il soffio dello Spirito.

P. Eugenio Cavallari



UNA NUOVA LETTURA DELLA PAROLA DI DIO

Virgilio Pasquetto, O.C.D.

I. LA BIBBIA, MOMENTO DI VITA

1. S. Scrittura, parola di Dio e parola umana

Due testi possono costituire una buona introduzione alle nostre riflessioni: *“Tu bada a rimanere saldo in quello che hai imparato e di cui sei convinto, sapendo da chi l’hai appreso e che fin dall’infanzia conosci le Sacre Scritture. Queste possono istruirti per la salvezza che si ottiene per mezzo della fede in Cristo Gesù. Tutta la Scrittura, infatti, è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l’uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona”* (2 Tm., 3); e: *“La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il Corpo stesso di Cristo, non mancando mai, soprattutto nella Sacra Liturgia di nutrirsi del pane della vita dalla mensa sia della Parola di Dio che del Corpo di Cristo e di porgerlo ai fedeli. Insieme con la Sacra Tradizione, la Chiesa ha sempre considerato e considera le divine Scritture come la regola suprema della propria fede”* (Dei Verbum, 21).

Essi inquadrano bene la natura profonda, intima, propria della S. Scrittura; non parlano della Scrittura come di un qualche cosa orientato a dirci chi è Dio, ma mettono in risalto l’impatto che ha Dio con l’uomo attraverso la S. Scrittura, per cui si parla di un Dio che rivela, che comunica delle verità, ma soprattutto di un Dio che entra nella storia, perché essa sia

storia di salvezza, in cui l'uomo fa da protagonista assieme a Dio. Essi rivelano il carattere funzionale della S. Scrittura: la Scrittura è per l'uomo.

Questo impatto tra Dio e l'uomo, o tra la rivelazione di Dio espressa attraverso la Scrittura e l'uomo, viene sviluppato attraverso l'incontro vivo con la Parola o Rivelazione di Dio, che entra nella storia. E allora c'è il momento della risposta: una risposta fatta di opere. La S. Scrittura ci comunica chi è Dio, ma soprattutto che cosa Dio realizza nella storia per noi. Nello stesso tempo noi rispondiamo concretamente vivendo secondo la Parola ricevuta. Ecco il momento della attualizzazione della Parola: essa si fa vita, si fa testimonianza, si fa crescita.

Ecco la prima riflessione da fare, superando quella concezione che fino a poco tempo fa abbiamo avuto, cioè che la S. Scrittura ci rivela soltanto chi è Dio, facendoci forse mettere in secondo piano il fatto che la S. Scrittura ci rivela Dio in quanto entra nella storia. Storia e presenza eterna, continuata, immersa nella vita qui e ora. Quindi il carattere funzionale della Bibbia è il contenuto tipicamente esistenziale.

È interessante notare come nella S. Scrittura non si dá mai una definizione di Dio. Quando essa parla di Dio, parla sempre in rapporto al suo impatto con la storia dell'uomo; per cui la Scrittura è al servizio della vita. In questo senso diventa servizio a livello di catechesi, di liturgia, di sacramenti, di istruzione, ecc. Perché? Perché la Scrittura deve coinvolgere tutti gli atti propri dei credenti, immessi in un cammino di fede, che coinvolge la vita quotidiana.

In secondo luogo la Parola di Dio, o Scrittura, è Parola di Dio e parola umana. Ciò significa che essa ci viene comunicata in quanto espressione di un piano divino, di una serie di verità che Dio ci comunica e che noi non potremmo mai conoscere e vivere se Lui stesso non prendesse l'iniziativa. Ecco il momento della fede. Però questa Parola, che è di Dio, è anche parola umana. Cosa significa "parola umana"? Significa che la Scrittura non ci è venuta dal Cielo come viene la pioggia, e noi quasi ce la troviamo davanti senza saperne il motivo. La Bibbia nasce dalla storia dell'uomo, cioè è Parola di Dio che nasce dalla vita dell'uomo. Dio entra nella storia umana e dirige questa storia facendosi Salvatore in mezzo agli uomini. La Bibbia è tutta di Dio e tutta dell'uomo; nasce in tempi diversi, in rapporto con culture diverse; essa si diversifica in vari generi letterari: storico, mitico, apocalittico, profetico.

All'interno poi di ogni scritto è presente anche l'individualità dell'autore con caratterizzazioni specifiche legate al suo tempo. Basti pensare al fatto che la Bibbia va dal X secolo a.C. fino al II secolo d.C. In questo arco di tempo si succedono eventi, situazioni, culture molto diverse. Dunque la Bibbia è, sì, di Dio, però nasce dalla storia e dalla vita vissuta, quindi da un contesto umano. Essa fa parte della vita umana. E noi non possiamo dire: Dio diceva così allora, adesso... No! Se Dio ha detto così in quel tempo, vuol dire che anche adesso deve avere un valore per me. Quando la Parola di Dio non dice niente all'uomo qui ed ora, è parola che non è di Dio; essa deve essere insieme dell'uomo e per l'uomo, proprio perché la Scrittura è un qualcosa che fa parte della storia dell'uomo. Anche noi oggi, quando ci mettiamo di fronte alla Bibbia, dobbiamo partire dai nostri problemi, guardare la realtà com'è (la cultura di oggi, le situazioni di oggi) e, in base poi a queste situazioni, trovare nella Bibbia la risposta di Dio.

Così la Parola di Dio è qualche cosa di vivo, perché è parola incarnata nella storia umana, nei problemi umani. Basti pensare al racconto della creazione inserito in quell'insieme di scritti, in cui il punto centrale è costituito dall'Esodo, cioè la liberazione di Israele dall'Egitto. Quando il popolo d'Israele rilegge questo grande evento della liberazione dall'Egitto, per conosce-

re il Dio Potente, considera il Dio Creatore. Per cui il racconto della creazione è in funzione del Dio che si fa storia, e agisce da Salvatore nella storia.

Anche il racconto del peccato originale lo si deve leggere in questa prospettiva, per cui oggi quando si parla della morte come conseguenza del peccato originale, non si dice più, almeno tra i più illuminati - e credo non ci sia nulla contro la fede - che *“se Adamo non avesse peccato, non ci sarebbe stata la morte”*. Ci sarebbe stata la morte fisica lo stesso, ma non in quel modo in cui si verifica a livello di esperienza di peccatori, con tutte le angosce, le insicurezze, la mancanza di prospettiva del futuro, sul che cosa sarà... Sarebbe stata una morte serena, ma una morte. Una morte serena, nella sicurezza che si era in comunione con Dio; il corpo si trasformava e partecipava alla vita paradisiaca. Come ben si vede, il momento umano aiuta, diventa momento ermeneutico, nella comprensione e nella lettura della stessa Parola, perché è anche parola umana, nata dalla storia e all'interno della storia dell'uomo.

È bello pensare alla S. Scrittura come Parola di Dio, ma insieme anche come parola che nasce dalla storia umana: Dio si adatta alla realtà umana, è al servizio della storia umana. Naturalmente, al servizio come colui che guida la storia, per cui la S. Scrittura è tutta di Dio, ma anche tutta dell'uomo.

2. I grandi temi della Bibbia

Una terza considerazione riguarda i grandi temi della Bibbia che hanno un impatto diretto con l'esistenza del credente, intesa questa esistenza come cammino di fede, come coscienza di essere all'interno di una storia di salvezza, in cui Dio parla e comunica determinate verità perché è al servizio dell'uomo come amore, e lo vuole liberare da tutto ciò che è schiavitù, peso, alienazione in rapporto ai valori fondamentali dell'uomo. Considerando nel loro insieme i grandi temi biblici, innanzitutto c'è il tema della elezione di Israele, il popolo ebraico che prepara l'elezione del nuovo popolo messianico. Essa sfocia nell'alleanza per cui il popolo ebraico è scelto da Dio come suo popolo in vista di un patto di amore, cioè per fare comunione con Dio. L'alleanza è accolta in diverse fasi: abramitica (con Abramo, alleanza nella fede), sinaitica (Mosé, basata soprattutto sui precetti, un fare per poter partecipare ai beni promessi da Dio), la *“Nuova Alleanza”* (Geremia 31 e Ezechiele 36). Questa Alleanza, che è superamento del rapporto fatto di precetti e di osservanza formale, ha come punto di riferimento la conversione del cuore e la comunione del cuore, cioè un Dio amore, che comunica il suo amore, cioè se stesso, e lo si fa proprio, rispondendo all'amore con l'amore, per cui c'è questo *“fare nell'amore”* che è l'Amore. Qui entra in azione lo Spirito Santo: *“Vi darò un cuore nuovo, strapperò da voi il cuore di pietra e vi infonderò il cuore di carne”*.

Ormai c'è una evidente spiritualizzazione o interiorizzazione dell'Alleanza sinaitica. Su di essa si fonderà il cristianesimo. Nell'ultima cena, Cristo parla della sua morte, o del mistero pasquale, come del tempo in cui si fonderà questa nuova alleanza. Alleanza di amore, di rapporti filiali e sponsali con Dio, quindi di cuore a cuore.

L'altro grande tema è il messianismo. Cosa significa questo? Significa che nella S. Scrittura si procede verso un momento culminante della storia della salvezza. Il messianismo congloba il tema della speranza. La Bibbia è un insieme di parole che invitano alla speranza, perché prospettano la storia della salvezza come storia che non scomparirà o non terminerà, ma che va verso il massimo della sua efficacia. E questo momento massimo è costituito dal

tempo messianico. I grandi vaticini messianici, già fin dal Genesi, parlano di uno che schiaccerà il capo del serpente: tema ripetuto praticamente dai grandi profeti e nei salmi. Finché si giunge a Cristo Messia, compimento delle Scritture, l'oggi della salvezza. S. Paolo sottolinea che il mistero del Cristo morto e risorto, diventa evento in cui è coinvolto ogni credente, il quale in Cristo muore e risorge; anzi, in Cristo ha già la sua dimensione escatologica e definitiva. Questo, nel Vangelo di Giovanni, diventa realtà già operante, perché per S. Giovanni si è già passati, attraverso la morte e la risurrezione di Cristo, dalla morte alla vita. Cioè si è già "in paradiso" a livello di salvezza, pur essendo nella condizione mortale di esseri che ancora non hanno raggiunto la definitiva situazione paradisiaca o del dopo-morte.

Altro grande tema della Bibbia è la liberazione. E qui entriamo in un contesto di grande valore catechetico. Poiché la S. Scrittura è effettivamente un insieme di scritti che presentano Dio come liberatore, essa ha senso nella misura in cui libera effettivamente l'uomo, ed ha un valore estremamente positivo: è salvezza in quanto liberazione. Per questo ci presenta il succedersi progressivo del rapporto fra il Dio che libera e l'uomo che deve essere liberato. Dio, fin dal primo incontro con l'uomo, si presenta come liberatore e parla in quanto liberatore. Questo è il nucleo fondamentale dell'Esodo, e di tutto il Pentateuco. E quando Israele è entrato nella terra promessa, Dio vuole liberare o difendere Israele, soprattutto per quanto riguarda l'indipendenza dalle altre nazioni, servendosi della guida dei Giudici e dei Re. I Re non valgono per la loro bravura o per la loro capacità diplomatica, ma in base all'osservanza della legge. Perché? Perché è Dio che libera il popolo e lo mantiene libero, se esso si sforza di vivere correttamente il suo rapporto con Dio.

Anche i profeti sono annunciatori della vera liberazione, sia per quanto riguarda l'indipendenza di Israele, sia per quanto riguarda ogni forma di oppressione, sia per quanto riguarda poi il peccato. Ed ecco il momento della conversione: essere liberati proprio dal peccato attraverso un continuato cambiamento di mentalità e di vita.

Il tema della conversione assumerà un carattere sempre più personale e interiore nel libro dei salmi: la liberazione è soprattutto liberazione dei poveri, degli umili, delle persone che si abbandonano nelle mani di Dio.

Da molto tempo mi riarde il desiderio di meditare la tua legge, di confessarti la mia conoscenza e la mia ignoranza in proposito, le prime luci della tua illuminazione e i residui delle mie tenebre, fino a quando la mia debolezza sia inghiottita dalla tua forza. Non voglio disperdere altrimenti le ore che mi ritrovo libere dal ristoro indispensabile del corpo, dalle applicazioni dello spirito e dai servizi che dobbiamo ai nostri simili, o che non dobbiamo, ma ugualmente rendiamo.

(S. Agostino, Confessioni 11,2,2)

Questo tipo di liberazione lo troviamo in modo particolare nel Nuovo Testamento con Cristo. S. Paolo e S. Giovanni parlano della liberazione già in atto e operante in senso pieno.

Infine c'è il momento della liberazione, intesa in senso escatologico. Nell'Apocalisse, la storia della Chiesa e dei singoli è un pellegrinaggio verso la celeste Gerusalemme, dove non ci sarà né pianto, né morte, ma solo gioia piena, accanto e in comunione con l'Agnello.

Questo tema della liberazione è quasi incluso tra due creazioni: Dio crea l'uomo a sua immagine e somiglianza, libero da qualsiasi tipo di male fisico e spirituale, Dio in Cristo redime l'uomo e lo prepara in senso pieno alla nuova vita nella celeste Gerusalemme. È interessante vedere come tra i due libri

che stanno ai poli estremi della S. Scrittura, il Genesi e l'Apocalisse ci siano molte assonanze o richiami paralleli, proprio per indicare che, in fondo, Dio tutto ciò che dice attraverso la Bibbia lo dice perché l'uomo sia liberato da tutto ciò che è conseguenza del primo peccato e ritorni alla situazione originale, in cui si trovava appena creato dal Signore.

In definitiva, la Bibbia è tutto questo insieme di eventi, attraverso i quali si può ritornare al momento iniziale e quindi alla realizzazione piena del progetto di Dio. Naturalmente queste diverse fasi della liberazione, così come ce le presenta la Bibbia, hanno una loro caratterizzazione ben precisa, che richiede un approfondimento piuttosto lungo. Però è importante sapere che la Bibbia va letta anche in questa linea. Quindi non ci dobbiamo meravigliare o arrabbiare con quelle persone (studiosi, sacerdoti, movimenti) che leggono la Bibbia a livello di messaggio liberante, che poi trova il suo punto di riferimento nella cosiddetta *Teologia della liberazione*. Possono esagerare, possono essere troppo radicali, però indubbiamente il tema della liberazione è un tema biblico. E guai se non leggessimo la Bibbia in chiave di liberazione! Che cosa diciamo alla gente? Che bisogna solo soffrire? Dio, entrando nella storia e parlando all'interno della storia, attraverso la S. Scrittura, vuole dire all'uomo che Egli è un Dio liberante; ma non liberante soltanto dopo la morte, bensì liberante a livello di storia, per cui la liberazione deve farsi evento qui e ora e per tutti. E non diamo l'impressione che tutto viene rimandato all'aldilà. Il Regno di Dio bisogna attenderlo e attuarlo qui e ora, perché siamo già in una situazione di salvezza, che si chiama Regno. Esso deve realizzarsi, anche se in modo non ancora perfetto, tra noi; e se è anche un Regno di giustizia, occorre che la giustizia sia realizzata qui e ora; e noi dobbiamo sforzarci perché la giustizia diventi un fatto. E non dire: "anche se non c'è giustizia, dopo la morte ci sarà la giustizia di Dio". No! Il Regno è qui! Se il Regno non diventa ciò per cui Cristo è venuto, è colpa nostra: veniamo meno cioè ad un impegno con Dio e con l'umanità.

Altro tema ancora, particolarmente forte nella S. Scrittura, è la centralità di Cristo. Naturalmente nel V.T. questa centralità di Cristo è solo implicita, annunciata, nel senso che si inserisce nel tema messianico. Cristo, in fondo, è il punto di riferimento della salvezza, intesa come salvezza vera, autentica, piena. Alcuni evangelisti e S. Paolo, presenteranno Cristo come l'"oggi" della salvezza, per cui il tempo di Cristo è il tempo della salvezza. E Cristo è la salvezza nel mistero pasquale: il Cristo che muore e risorge. Anche qui va notato il momento liberante. Esso dev'essere sottolineato sempre nel nostro ministero sacerdotale. Si parla troppo e troppo spesso della morte di Cristo, quasi presentandola come un valore a sé. Ora, nella S. Scrittura mai si parla della morte di Cristo come di un evento in sé chiuso. Basti pensare che nelle tre profezie del Vangelo di Marco, che poi è il Vangelo più antico, si abbina sempre la profezia sulla morte di Cristo con la resurrezione al terzo giorno, che dà senso alla stessa morte. Anche gli Atti degli Apostoli abbinano sempre questi due momenti, per cui la morte è in funzione della resurrezione.

Quando dunque si parla alla gente di Cristo, non fermiamoci al Crocifisso. Il Crocifisso ha senso in quanto quel Crocifisso ad un certo momento muore sí sulla Croce, ma il terzo giorno risorge: "*Se Cristo non è risorto, vana è la nostra fede e noi saremmo i più disgraziati di tutti gli uomini*" (S. Paolo).

È importante presentare la resurrezione di Cristo come il punto di riferimento dell'opera di salvezza perché, anche dal punto di vista antropologico e sociologico, dal punto di vista dell'impatto con la gente, questo ha un grandissimo valore. È traumatizzante per un bambino

o per un ragazzo, ma anche per un adulto, sentirsi dire, fin dai primi anni, che in fondo il Dio che lui adora è un Crocifisso. Si può capire come, fra i tanti altri problemi, quando un giovane arriva ai 14-15 anni abbandona la fede. Ad un certo momento dice: “devo osservare le leggi, fare questo, non fare quest’altro, peccato, ecc., poi la morte. Andiamo bene!”

Il mistero della centralità di Cristo morto e risorto, quindi glorioso e vivente, ci da Cristo annunciatore di vita e annunciatore anche di evento di vita. “Evento”, perché l’annuncio a livello di comunità cristiana si fa evento, sia evento personale nella risposta della nostra fede e sia anche evento attraverso ciò che celebriamo, la liturgia; per cui la parola diventa insieme annuncio, appello e un farsi evento. Se noi apriamo il cuore a ciò che si annuncia, per cui la parola diventa opera, Cristo ritorna tra noi per darci la sua vita, la nostra salvezza.

Altro dato da sottolineare riguardo alla S. Scrittura è che essa è libro di dottrina, o serie di libri, è messaggio di amore, è sorgente di preghiera.

Anzitutto è libro di dottrina, anche se non appartiene a nessuna scuola o corrente culturale. Il suo insegnamento converge sulla verità, intesa nel senso più ampio e assoluto della parola, in quanto questa verità si identifica con Dio stesso. Trattando della Scrittura, più che parlare della Parola di Dio, sarebbe meglio parlare del Dio che parla. Cioè si deve puntare lo sguardo sulla Persona, con tutto ciò che essa implica a livello di amore verso il mondo; cioè la Scrittura non è una parola astratta, teorica, che fa parte di un sistema... È un Dio che parla per l’uomo, coinvolgendo, potremmo dire, tutti i suoi sentimenti e la volontà perché l’uomo sia come Lui vuole. Ecco perché dalla Scrittura deve nascere un rapporto personale con Dio. Essa insegna Dio e lo insegna al di fuori di ogni schema; essa non discute, ma testimonia e annuncia. Chi la vuole comprendere quindi è indotto, non tanto a imparare le leggi della logica, quanto ad aprirsi alla voce categorica di Dio nell’umiltà del proprio cuore. In fondo, riconoscere che la Parola di Dio è dottrina, ed è Dio che comunica una dottrina, significa mettersi in atteggiamento di umiltà, di accoglienza e di apertura, senza seguire quello che è esclusivamente logica umana.

La Scrittura poi è messaggio di amore in quanto ciò che espone e racconta si inserisce nel piano salvifico di Dio, di un Dio che si comunica nell’amore e invita urgentemente gli uomini a rispondere con il loro sì a questo amore. È ancora messaggio di amore perché la stessa risposta, che l’uomo è tenuto a dare, non deve essere solo positiva ma ispirata alla carità: non basta osservare, bisogna osservare nell’amore e con amore, liberamente e nell’accoglienza di Dio. È infatti nella carità che si compendiano la legge e i profeti; i precetti e le osservanze non hanno alcun senso se manca la linfa della carità.

Finalmente la S. Scrittura è sorgente di preghiera in quanto ad ogni pagina stimola il lettore ad una comunione sempre più intima e profonda con Dio. Non si può tuttavia chiamare un trattato di orazione. La Sacra Scrittura non intende presentare i diversi metodi di preghiera, ma presentarsi come il libro della preghiera cristiana, libro cioè in cui tutto assurge a livello di preghiera, intesa come dialogo amoroso tra Dio e il suo popolo, tra Dio e le singole anime. Non mancano, d’altra parte, preghiere-tipo che servono da base e da modello per ogni vera preghiera. Basti pensare ai Salmi, al Padre nostro, ove tutti i sentimenti di angoscia e gli slanci del cuore umano sono espressi in modo ineguagliabile. Quindi la Scrittura è proprio il momento che ispira la preghiera e ci dice in quale direzione essa deve muoversi. Naturalmente, alcuni scritti, come i Salmi, sono tutti ispirati alla preghiera e, come tali, sono testi di preghiera; ma tutta la Scrittura è orientamento di preghiera, se essa si intende come colloquio amoro-

so con Dio in un contesto di risposta.

Un'ultima riflessione sulla cosiddetta educazione biblica. La Bibbia, perché diventi veramente quello che è, deve essere studiata a fondo. Bisogna cioè non accontentarsi di una lettura superficiale, generalizzata, datata a 20-30 anni fa. Occorre veramente aggiornarsi, cioè leggere la Bibbia come deve essere letta, tenendo conto degli ultimi risultati degli studi biblici, per evitare errori e sciocchezze. Si dicono ancora troppe sciocchezze sulla Bibbia, che offendono la coscienza dell'uomo e soprattutto offendono il Signore, con il rischio di imporre alle persone o ai credenti cose che Dio non ha mai voluto imporre o comunicare, e che fanno parte solo di un nostro modo di concepire la Bibbia, puramente personale e bloccato. Tanto più che la Bibbia coinvolge tutta la catechesi e un certo modo di vivere la vita cristiana. Non basta dunque leggere la Bibbia per comprenderla, ma è necessario studiarla, servendosi nei limiti delle proprie possibilità di quelle spiegazioni storico-letterarie che inquadrano nella sua vera luce e significato la Parola divina.

E allo studio va aggiunta anche la meditazione. La meditazione di chi è cosciente che la Parola di Dio ha una potenzialità immensa e può essere quindi oggetto di scoperte sempre nuove. E ciò acquista tanto più valore, se si considera, come è già stato osservato, che la Parola di Dio non è una parola morta, ma una parola ordinata alla vita. Essa è stata comunicata per la prima volta in un determinato contesto storico, ma è la Parola di tutti e per tutti. Nonostante il passare del tempo, resta così sempre attuale che va soggetta a continue e nuove applicazioni, che poi sono le applicazioni concernenti l'esistenza di ciascun credente, di ciascun uomo.

II. I VANGELI SINOTTICI

1. Come sono nati i Vangeli

L'Istruzione, emanata il 21 aprile 1964 dalla Commissione biblica, poi ripresa nelle sue linee fondamentali nella *Dei Verbum* (nn. 18 e 19), delinea la natura e la genesi dei Vangeli. I Vangeli infatti non sono nati improvvisamente, frutto di una o più persone che si sono messe a tavolino e hanno scritto la vita di Cristo. Essi nascono da un cammino della Chiesa e segnano il momento terminale di questo cammino. Stando a questi documenti, noi veniamo a sapere anche quali sono state le diverse fasi del cammino. Il primo punto di riferimento è Gesù, il secondo gli Apostoli, il terzo gli Evangelisti. Notate: abbiamo Gesù, gli Apostoli e poi abbiamo gli Evangelisti; poi notate: tra Gesù, gli Apostoli e gli Evangelisti abbiamo un grande evento, la risurrezione di Cristo. In questo cammino c'è un muro di separazione fra il Gesù storico, che è vissuto ed ha parlato in un determinato modo, e le persone che guardano e rileggono questo Gesù, vissuto in un determinato contesto, dopo che è risorto. Per cui ci può essere effettivamente un fatto di grande valore e insieme anche un fatto che può creare grossi problemi. Perché? Perché, durante la vita terrena di Gesù, sembra che gli Apostoli non avessero capito, o avessero capito ben poco di Gesù. Dopo la risurrezione vengono a sapere chi è veramente questo Gesù e vivono l'esperienza del Cristo risorto. Potrebbe essere accaduto che questo Gesù, che loro prima non conoscevano bene, sia stato presentato in base alla propria fede

piuttosto che in base al dato strettamente storico. Allora la vita terrena di Gesù potrebbe essere stata letta ad un livello, come diceva Bultmann, “mitico”. Ciòè: quello che era semplicemente storico sarebbe stato riletto a livello di mito. In altre parole, Gesù, che era considerato puramente uomo, diventa Figlio di Dio. Inoltre, il Gesù risorto che tipo di Gesù è? Gli Apostoli, e dopo gli Evangelisti e la Chiesa, si sono incontrati con il Cristo risorto, ma nessuno ha visto il momento della Risurrezione. Allora, come è nata la fede pasquale che poi ha illuminato i discepoli, e si è trasmessa alle generazioni future?

La frattura dunque fra il Gesù storico e il Gesù che è scritto dai discepoli è l'evento della risurrezione di Cristo, che poi diventa momento e origine di fede e anche contenuto di fede, per cui anche il Gesù storico è visto attraverso il filtro di questa fede post-pasquale. Da qui nasce il problema e l'interrogativo di fondo di tutti i Vangeli: che cosa c'è di storico nella fede del Gesù storico? La fede post-pasquale si rapporta al Cristo storico? Questo è il grande interrogativo sollevato da Bultmann, ed egli arriverà alla conclusione, come è noto, che tutto ciò che riguarda il momento e l'elemento divino del Gesù trascendente è pura fantasia-mito, appartiene alla fede post-pasquale ma non al Gesù storico. Al Gesù storico appartiene praticamente soltanto il fatto che Gesù è nato, era semplice uomo, ha creduto di essere un profeta, ed è morto. Punto e basta! Praticamente non si sa che cosa ha detto, non si sa come è nato, anche se Bultmann ammette che è nato come tutti gli altri perché la verginità è mito (come tutto ciò che riguarda la fede); ma non sappiamo che cosa ha detto, e che cosa ha fatto, perché quello che ha detto ha spesso contenuto quasi sempre soprannaturale basato sulla fede, quello che ha fatto lo ha fatto spesso attraverso miracoli. Praticamente non sappiamo niente. Tutto ciò che riguarda il momento divino e trascendente di Gesù è mito. Questo sarebbe il primo dato da sottolineare in questo cammino. Ora osserviamo attentamente questi singoli momenti, così come ce li presentano i documenti.

Anzitutto c'è Gesù che sceglie i discepoli e comunica loro il suo insegnamento, adattato a forma di pensiero e di espressione, allora in uso, e facilitandone così il ricordo. Gesù sta con i suoi discepoli, parla e insegna servendosi di un linguaggio, di accorgimenti didattici che sono propri dell'ambiente culturale del tempo.

Poi Gesù invia questi discepoli per essere i suoi testimoni. Quindi essi dovranno essere testimoni di Cristo. Ora che Gesù è scomparso (quindi morto e risorto), gli Apostoli che cosa fanno? Si danno ad annunciare la morte e la risurrezione di Gesù, riportando alla memoria ciò che hanno visto e udito, ascoltando la voce dello Spirito, trasmettendo la Parola divina secondo le differenti esigenze degli uditori. In seguito anche i discepoli degli Apostoli si danno a predicare Gesù, secondo quanto hanno sentito dalla viva voce degli Apostoli. Non solo, compiono anche miracoli, per cui la loro predicazione ha la conferma dell'assistenza divina. La predicazione degli Apostoli converge soprattutto sul grande evento, chiamato “momento kerigmatico” dell'annuncio

Al tuo cenno trasvolano gli istanti. Concedimene un tratto per le mie meditazioni sui segreti della tua legge, non chiuderla a chi bussava. Non senza uno scopo, certo, facesti scrivere tante pagine di fitto mistero, né mancano, quelle foreste, dei loro cervi, che vi si rifugiano e ristorano, vi spaziano e pasciolano, vi si adagiano e ruminano.

(S. Agostino, Confessioni 11,2,3)

apostolico, che è annunciare Gesù Messia, morto e risorto e assiso alla destra, cioè glorificato.

Ecco i grandi momenti della predicazione apostolica, da cui poi nascono le diverse tradizioni, che saranno alla base delle redazioni differenziate degli Evangelisti. In sintesi, abbiamo gli Apostoli che annunciano e parlano, però in base alle esigenze proprie dell'ambiente a cui si riferiscono: ambienti ebraici, ambienti pagani, comunità più formate o a livello iniziale, comunità che non sono ancora nate, che devono ascoltare il Vangelo in modo missionario. L'evangelizzatore non presenta tutta la vita di Gesù, ma soltanto alcuni momenti, aspetti, racconti, parabole, che interessano quella comunità e fanno parte delle esigenze di quella determinata comunità. Così nascono le diverse tradizioni dell'annuncio evangelico.

Poi viene il momento degli Evangelisti, i quali fanno parte di queste comunità differenziate. E, in base alla tradizione di queste comunità differenziate, scrivono il Vangelo, cioè la vita di Gesù. Non solo, ma ogni Evangelista ha le sue peculiarità, le sue preferenze, ha insomma un suo impatto personale con la realtà, per cui deve ammettere o omettere ciò che interessa o meno a lui e alla comunità. Da qui deriva la connotazione propria di ciascun Vangelo.

Allora mentre Marco ci presenta Gesù in modo molto sobrio, Matteo presenta Gesù come Maestro sempre in vena di parlare e di insegnare. Luca invece sarà l'evangelista cui piace raccontare il Gesù buono, misericordioso, che muore in riscatto per molti.

Un altro elemento da sottolineare in questa gestazione dei Vangeli è che queste tradizioni hanno come punto di riferimento non qualche scritto ma solo il ricordo. Per cui quello che gli Evangelisti scrivono, lo scrivono sotto la forza e l'impulso del ricordo o memoria. Allora non si può pensare ai Vangeli scritti come a resoconti precisi di quello che Gesù ha fatto e detto. Si tratta di ricordi. Si dice che solo i poliziotti e quelli che sono abituati a osservare per professione o per impegno, possono conservare il 30%, ma in genere la gente conserva solo il 12% di ciò che vede. Sarebbe assurdo pensare che i Vangeli riproducano la vita di Gesù in modo preciso, come un diario. Teniamo ancora conto che si tratta di un ricordo sotto l'influsso dell'evento pasquale, di questo evento chocante, che per di più gli Apostoli non si aspettavano.

Ancora. Questo cammino, in diverse fasi, ha lo scopo non di informare, ma di formare. Per cui i Vangeli hanno come obiettivo non il puro racconto ma la catechesi. Ora, nella catechesi possono essere introdotti tanti particolari che non fanno parte della storia strettamente detta, ed ecco il punto difficile: sapere ciò che fa parte della storia di Gesù e ciò che fa parte di una aggiunta dell'Evangelista, per ottenere meglio quello che lui vuole comunicare. Infatti dalla comparazione dei testi si vede che non si trova lo stesso episodio o frase identici, pur essendo simili. Ci sono aggiunte, omissioni, trasformazioni.

Faccio un esempio. La confessione di Pietro a Gesù, fatta a Cesarea di Filippo, nel Vangelo di Matteo è l'espressione di fede della comunità post-pasquale: *"Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente"*. Invece in Marco, che è l'Evangelista che riporta la tradizione più antica, Pietro dice: *"Tu sei il Cristo, sei il Messia"*. C'è una bella differenza fra le due affermazioni! Ecco come l'esigenza della catechesi può modificare l'esatta formulazione storica. Per cui i Vangeli sono fondamentalmente storici, sostanzialmente storici; però, quando andiamo ai particolari di ogni dato riferito dal Vangelo, ci troviamo di fronte alla impossibilità di distinguere ciò che è storico da ciò che non è strettamente storico. Rimane storico ciò che è l'essenziale, ma molte volte varia il modo di presentare il dato storico.

Possiamo addurre in proposito altri due esempi. Nelle tentazioni di Gesù, che sono un

racconto letterariamente storico, Matteo e Luca invertono l'ordine delle tentazioni, per cui o è vero Matteo, o è vero Luca, o non è vero nessuno dei due. Ma tutt'e due non possono essere veri, se prendiamo le cose dal punto di vista strettamente storico. E' vera dunque la sostanza del fatto.

Se poi leggiamo la parabola del banchetto nuziale, la famosa parabola del re che imbandisce una mensa, in Matteo e in Luca le due parabole convergono fino ad un certo punto. Tutt'e due parlano del Regno di Dio come di un Regno aperto a tutti gli uomini, cioè la salvezza praticamente è annunciata a tutti, però mentre Matteo insiste su questo carattere universale della salvezza, Luca insiste sul fatto che la salvezza è riservata soprattutto ai poveri, agli storpi, ai ciechi, agli zoppi. Anche la struttura narrativa è differenziata. In Luca si parla di un uomo (un uomo fece un banchetto...), invece in Matteo è un re (messianismo, momento regale); in Luca si manda fuori il servo perché faccia riempire la sala del banchetto non tanto dalle persone invitate ma dagli zoppi e dagli storpi. In Matteo abbiamo l'aggiunta di quell'invitato che non ha la veste nuziale, che non si trova in Luca, per cui abbiamo anche il momento ecclesiale, che non interessa a Luca. E allora, cosa ha detto Gesù in concreto? Ha parlato della parabola come riferita in Matteo, o come riferita in Luca? Si tratta di due parabole dette da Gesù in due momenti diversi con queste sfumature? E così via.

La conclusione più semplice è questa: si tratta della stessa parabola, applicata dai due Evangelisti alle proprie situazioni, sottolineando gli elementi che potevano essere recepiti meglio dagli ascoltatori. E questo è un dato confermato dai documenti della Chiesa. Un discorso più approfondito lo si può fare consultando i commenti dei Vangeli, sia a livello monografico che a livello comparativo.

Come sono nati i Vangeli? Essi sono dunque nati da tradizioni differenziate che hanno un unico punto di riferimento storico: Gesù e la sua vita. Inoltre gli Evangelisti e gli Apostoli del tempo post-pasquale, in fondo, sono gli stessi, vissuti con il Gesù pre-pasquale. E siccome erano persone oneste ed equilibrate, è chiaro che quello che dicono ha una certa connessione con quello di cui sono stati testimoni diretti o che, per lo meno, è stato trasmesso attraverso testimoni diretti. Quindi non possono avere imbrogliato, cioè inventato, perché si tratta delle stesse persone che sono vissute con Gesù o con gli Apostoli di Gesù. Abbiamo dunque un unico Vangelo, espresso in quattro versioni: Matteo, Marco, Luca, Giovanni, o se ci fermiamo ai Vangeli sinottici, espresso in tre modi (secondo Matteo, Marco e Luca).

2. L'antica tradizione, detta "quelle"

Per quanto riguarda l'antichità, la tradizione più antica è quella di Marco.

Oltre a Marco, si può ritenere molto antica la tradizione cosiddetta "*quelle*". Praticamente si tratta di quella fonte originaria, costituita dai testi che hanno in comune Matteo e Luca, ed è molto vicina al tempo di Gesù. Essa riporta in genere il dato dottrinale, ossia l'insegnamento di Gesù. Marco invece sarebbe la fonte più antica per quanto riguarda il dato narrativo, ossia la vita di Gesù, intesa come serie di eventi, fatti. Tenendo conto di questi dati, si può capire il senso dell'evoluzione del testo e anche la base storica dei singoli testi. Naturalmente, di alcuni testi non si sa e non si potrà mai sapere che fondamento storico abbiano, perché sono di Evangelisti singoli; per esempio, l'apparizione di Gesù ai discepoli di Emmaus. La

troviamo solo in Luca e non ci sono punti di riferimento. Perciò i Vangeli, presi nel loro insieme, devono essere letti, recepiti, studiati, e poi comunicati e trasmessi a livello di messaggio in modo differenziato, cioè tenendo conto delle caratteristiche proprie di ogni Evangelista e dell'insieme della organizzazione del Vangelo di ogni Evangelista. Non si può dire che la vita di Gesù si è svolta in questo modo preciso e Gesù ha insegnato con queste parole esatte. Anche qui occorre un lavoro "sinottico", perché ogni Evangelista ha un suo modo di presentare Gesù e il suo insegnamento; ogni Evangelista ha un suo modo di presentare la disposizione del materiale concernente la vita di Gesù, senza parlare dei "silenzi" e aggiunte singole. Basterebbe pensare al fatto che Marco non ci riferisce nessuna apparizione di Gesù. Pertanto il "Vangelo", inteso come la sintesi della vita e dell'insegnamento di Gesù è il risultato di tutti i Vangeli, che devono essere visti come complementari nel diverso modo di leggere la vita di Gesù. Un unico Gesù dalle quattro facce o quattro livelli di lettura.

Ciò posto, si possono indicare a grandi linee gli orientamenti del messaggio religioso dei singoli Evangelisti e dei Vangeli sinottici.

3. Il Vangelo di Matteo

Il Gesù di Matteo è soprattutto il Messia che compie le promesse, le profezie del V.T. Per questo è presente con Mosé, colui che era stato l'annunciatore e il trasmissore dell'antica legge. Gesù, in quanto Messia, è anche il nuovo Mosé.

Poi Gesù è Figlio di Dio. Questo titolo cristologico (Figlio di Dio) è frutto della fede della comunità, chiamata Chiesa: la comunità cristiana.

Infine Gesù è Maestro. Basti pensare a quel testo in cui si dice che Gesù è l'unico vero Maestro: *unico è il vostro maestro: il Cristo*. Questa espressione la troviamo solo in Matteo (23,10).

La struttura stessa del Vangelo di Matteo mette in risalto che Gesù è Maestro. Con i suoi cinque grandi discorsi, incentrati sul tema del Regno, esso è una progressiva catechesi su ciò che è il Regno e su ciò che esso esige.

In Matteo è molto forte anche la componente ecclesiologica. Soltanto qui troviamo il termine "ecclesia", Chiesa (cap. 18), considerata come Regno di Dio e comunità di fratelli, nuovo Israele, associazione di credenti nella quale si perdonano i peccati, si promuove la correzione fraterna, ci si prende cura della pecorella smarrita, si vive la spiritualità dei piccoli e ci si sottomette alla legittima autorità.

In Matteo è molto forte anche il tema del rapporto tra miracoli e fede. Tutto è in funzione della fede e nello stesso tempo solo la fede dà il diritto a ricevere i miracoli.

Infine si può vedere il Vangelo di Matteo come Vangelo della speranza. Cristo, dall'infanzia alla morte, alla resurrezione, è Signore della storia, e comanda gli Apostoli: *"Andate e annunciate a tutte le creature: io sarò con voi fino alla consumazione dei secoli"*.

4. Il Vangelo di Marco

Agli antipodi sta il Vangelo di Marco. Marco parla di Gesù in modo estremamente sobrio: gli dà il diritto di fare solo un discorso (cap. 13), che poi è il discorso sulla distruzione di

Gerusalemme e sul giudizio finale. Un solo discorso!

Il Gesù di Marco parla molto attraverso i fatti, i miracoli, e manifesta così di essere persona trascendente e divina, investito di potenza divina. Gesù compie i miracoli in prima persona, senza bisogno di intermediari.

Il Gesù di Marco è un Gesù misterioso: la gente spesso si interroga e non sa mai chi è veramente Gesù. Ed Egli è soprattutto il Figlio di Dio. All'inizio del Vangelo troviamo: "*Vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio*"; alla fine, quando Gesù sta per morire, il centurione dice: "*Veramente costui era Figlio di Dio*", che poi è la confessione della Chiesa. Così il Vangelo di Marco ha il compito di chiamare i destinatari a credere che Gesù è veramente Figlio di Dio.

In Marco è molto forte il tema del Gesù sofferente, cioè del Gesù che muore: la crocefissione, naturalmente ordinata alla risurrezione, è il momento centrale del suo Vangelo. Esso comprende 16 capitoli; ebbene, già dal capitolo 8 incominciano le profezie sulla sua imminente Passione e Morte. Praticamente, poco dopo l'inizio della vita pubblica, Gesù parla già della sua passione, morte e risurrezione. Dunque il Mistero pasquale è il centro, che è visto come momento di servizio; "*il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti*". I Discepoli sono invitati a fare altrettanto. La morte non è vista tanto come un qualche cosa di ripugnante o di umiliante, ma in un contesto di servizio, quindi è un momento dell'amore supremo di Gesù per tutti gli uomini.

E' la tematica della morte di Gesù come morte vicaria, morte al posto di, in sostituzione di; Gesù è il Giusto, il Sérvio Sofferente, che espia i peccati.

In Marco è anche interessante quello che potremmo chiamare il momento geografico. Cosa significa questo? Gesù ha una grande simpatia per la Galilea, guarda a Gerusalemme come alla tana dei lupi, da cui deve uscire al più presto e ci va solo per morirvi, ma appena può, anche come Risorto, va in Galilea: lì nomina i Discepoli, vive e predica. Bellissimo questo cammino dalla Galilea alla Galilea, che dà un carattere particolare al Vangelo e consente una lettura a livello profondo. La Galilea, in fondo era la terra degli Ebrei poco credenti e della gente semplice. In questa prospettiva Gesù è inviato soprattutto ai pagani (momento della universalità) e alle persone semplici che sono ben disposte.

Nel Vangelo di Marco viene dato molto rilievo al potere del demonio, messo a confronto con il potere di Cristo. E' molto significativo notare come il primo miracolo in Marco riguarda proprio la liberazione di un ossesso. Perché tanta insistenza da parte di Marco sulla lotta tra Gesù e il demonio, e sulla vittoria a favore di Cristo all'interno di questa lotta? Perché? Il significato è profondo, perché qui si tratta di guardare a Gesù come a colui che è venuto a liberare l'uomo dal male alla radice, o da tutti i mali alla radice. Il demonio, nella società e nella tradizione ebraica, come del resto in tutte le tradizioni, era considerato la causa di tutti i mali, sia dal punto di vista fisico, sia dal punto di vista spirituale, etico, etc., compresa la morte. Ora, nel momento stesso in cui Gesù viene presentato come colui che annienta il demonio, in questo stesso momento Marco vuol dirci che con Gesù è nata una nuova era, l'era cioè in cui il male è vinto alla radice, per cui poi acquistiamo una nuova situazione che è la situazione del bene. Con Cristo alla radice c'è il bene, la liberazione, la salvezza già operante nella storia perché il principio del male è stato cambiato.

5. Il Vangelo di Luca

Nel Vangelo di Luca anzitutto troviamo un grande desiderio di fondare storicamente quello che riguarda la vita terrena di Gesù e riguarda in fondo la vita e il messaggio di Gesù. Nella introduzione, Luca (1,1-4) afferma di voler raccontare su Gesù dopo essersi informato, in modo che quello che racconta appaia come qualche cosa che non è inventato, ma che fa parte della storia. L'evento e il caso Cristo è talmente nell'ambito della storia della salvezza che deve avere anche un fondamento storico, e non si deve dare l'impressione che sia soltanto oggetto di fede, perché anche la fede può inventare se non ha una base storica.

Per questo Luca cerca di inquadrare bene la persona, la vita e l'opera di Gesù in un contesto che possiamo chiamare di storia della salvezza.

Un altro elemento da sottolineare è che originariamente il libro degli Atti degli Apostoli era un tutt'uno con il Vangelo di Luca. Egli ha scritto un solo libro che riguarda la vita terrena di Gesù fino all'Ascensione; poi la vita della comunità fondata da Gesù, e che ha inizio con l'invio dello Spirito Santo, fino, praticamente, alla morte di Paolo (fino al capitolo 26, 28 degli Atti degli Apostoli). Il Vangelo è stato diviso in un secondo momento, per cui è stata aggiunta anche un'altra introduzione agli Atti degli Apostoli.

Ora, se noi teniamo conto anche di questo secondo momento, possiamo dire che Luca concepisce la storia della salvezza in tre fasi: il tempo di Israele, il tempo di Cristo, il tempo della Chiesa di Cristo e al centro di questo cammino c'è Cristo, Egli è il punto di riferimento del tempo di Israele ed è insieme il punto di riferimento della Chiesa. Al centro di queste tre fasi sta la fase riguardante la persona e l'opera di Gesù, dalla nascita fino all'invio dello Spirito Santo. Luca esprime questa centralità del tempo di Cristo chiamandolo l'oggi della salvezza, il sì della salvezza.

Quando l'Angelo annuncia ai pastori la nascita di Gesù, dice: "Oggi vi è nato un Salvatore, che è il Cristo Signore"; poi, quando Gesù va nella casa di Zaccheo, dice: "Oggi è entrata in questa casa la salvezza". La salvezza è quasi personalizzata in Cristo, cioè non è venuta la salvezza come quando un sacerdote dà una benedizione ad una casa: è la salvezza che è entrata, perché è entrato Cristo-salvezza, il Salvatore. Poi, quando Gesù piange su Gerusalemme, si lamenta: "Se tu avessi conosciuto oggi chi viene a visitarti... - si parla della visita del Signore - troveresti la pace", e invece pace non hai perché non hai riconosciuto chi viene oggi. Chi, oggi? E' il tempo di Gesù, la presenza di Gesù. Sul Calvario, quan-

Ti supplico, Dio mio, non tacere tu, allontanandoti da me. Parla nel mio cuore con verità. Tu solo sai farlo. Li espellerò, fuori, a soffiare nella polvere, a sollevare la terra nei loro occhi; e mi ridurrò nella mia stanza segreta ove cantarti canzoni d'amore fra i gemiti, gli inenarrabili gemiti che durante il mio pellegrinaggio suscita il ricordo di Gerusalemme nel cuore proteso in alto verso di lei, Gerusalemme la mia patria, Gerusalemme la mia madre, e verso di te, il suo sovrano, il suo illuminatore, il suo padre e tutore e sposo, le sue caste e intense delizie, la sua solida gioia e tutti i suoi beni ineffabili, e tutti simultanei, perché unico, sommo, vero Bene. Non me ne distoglierò, fino a che nella pace di quella madre carissima, dove stanno le primizie del mio spirito, donde traggo queste certezze, tu non abbia adunato tutto ciò che sono da questa deforme dispersione, per uniformarlo definitivamente in eterno, o Dio mio, misericordia mia.

(S. Agostino, Confessioni 12,16,23)

do si converte il Buon Ladrone, Gesù dice: “*Oggi sarai con me in Paradiso*”. Oggi, qui ed ora.

Ci sono altri momenti, però questi sono i più significativi. Per cui poi noi assistiamo al tempo di Gesù come al centro della storia della salvezza.

Nel capitolo 4, che descrive la prima visita di Gesù a Cafarnao nella Sinagoga, ove legge il famoso brano del capitolo 61 di Isaia, testo estremamente messianico e liberante, chiudendo questo libro, Gesù dice: “*Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi*”. Cos’è questo oggi? E’ il tempo di Gesù, la presenza di Gesù. Oggi! Tutto quello che è stato detto in ordine alla salvezza, in chiave messianica e escatologica o definitiva, si compie in Cristo, per cui abbiamo la totalità della salvezza in Cristo.

Un altro elemento da sottolineare nel contesto della storia della salvezza, di cui Cristo è il centro, è il momento della gioia. Nel Vangelo di Luca il tema della gioia è proprio un tema centrale. È la conseguenza logica del prendere coscienza che con Gesù si è realizzato l’oggi della salvezza. Dal momento che con Gesù viene la salvezza, la salvezza si fa evento presente, all’uomo non resta che godere. Così, anche nella Chiesa primitiva, cioè all’inizio della Chiesa post-pasquale, è momento di grande gioia sapere che questa comunità non ha a che fare con un uomo morto, ma con un uomo che, dopo essere morto e risorto, è presente come Signore vivo, e attraverso il suo Spirito è presente nella comunità. E’ molto bello questo momento della gioia, che nasce proprio dalla coscienza che con Cristo è venuta la salvezza. Basterebbe pensare al cantico del *Magnificat*, dove si traccia la storia della salvezza, che poi ha il suo compimento nell’incarnazione attraverso Maria; così pure l’incontro della Madonna con Elisabetta, dove il Battista gioisce nel ventre di Elisabetta incontrandosi con Cristo. E quando Zaccheo prende in casa sua Gesù, Luca dice che Zaccheo scende dall’albero “*pieno di gioia*”, perché sta per accogliere in casa sua la salvezza, Gesù Salvatore.

Quando Gesù sale al cielo, dopo aver promesso l’invio dello Spirito, gli Apostoli si sono radunati a Gerusalemme, aspettando la discesa del promesso da Cristo. E poi, una volta che lo Spirito scende sugli Apostoli, si nota questa grande gioia.

Insomma, il Vangelo di Luca lo si può considerare un resoconto di festa.

Va molto sottolineato in Luca anche il momento della preghiera, sia di Gesù, sia dei discepoli di Gesù. In tutti i grandi momenti della vita terrena di Gesù, c’è sempre il momento della preghiera. Gesù prega in tutte le fasi decisive del suo ministero pubblico. La vita di Gesù si muove in un contesto di preghiera e di comunione con il Padre, per cui tutto quello che Gesù fa in ordine alla salvezza, lo fa come inviato di Dio, del Padre, e come compimento dell’amore del Padre verso gli uomini. Gli stessi miracoli in Luca sono presentati come opera del Padre e Gesù è il semplice esecutore.

Poi c’è anche la preghiera del cristiano, e in Luca vi sono diversi tipi di preghiera: il Padre nostro, il *Magnificat*, il *Benedictus*, il Cantico del vecchio Simeone. Vengono sottolineate anche le disposizioni che bisogna avere per pregare bene: continua fiducia nella bontà e nella paternità di Dio, umiltà, perseveranza, invocazione allo Spirito perché ci dica che cosa dobbiamo chiedere secondo la volontà di Dio.

Un altro dato di grande valore religioso nel Vangelo di Luca è che Gesù è presentato come il Servo, come colui che si mette al servizio del Padre, per cui è Salvatore nell’ossequio al Padre. Questo, anche dal punto di vista narrativo, è espresso in modo molto chiaro e molto preciso. Troviamo spesso il verbo “si deve”, “bisogna” (in greco è *dein* = si deve, è necessario). Nel Vangelo di Luca lo si trova spesso e soltanto in lui. Questo sta ad indicare che Gesù

deve portare a compimento l'opera del Padre. Lui non prende alcuna iniziativa, ma è al servizio del Padre.

Altro momento, particolarmente ricco di significato nel Vangelo di Luca, è quello segnato dal tema della bontà di Gesù, riflesso della bontà del Padre. Il Gesù di Luca è questa testimonianza vivente dell'amore del Padre che si fa storia. Gesù è particolarmente disposto ad accogliere tutti, a non tenere lontano nessuno, anzi, a mostrare una certa preferenza per gli emarginati, gli abbandonati, i poveri, i peccatori, le peccatrici. E in questo contesto abbiamo alcune parabole che sono solo di Luca. Per esempio, la parabola della dramma perduta, la parabola del Padre (che potremmo chiamare dell'ex figliol prodigo), la parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro, la parabola del fariseo e del pubblicano. Luca mostra la bontà di Gesù e la bontà del Padre anche per le persone emarginate, sottovalutate. Luca menziona 41 volte la categoria delle donne (contro le 29 di Matteo, le 16 di Marco, le 17 di Giovanni); di donne in stato di vedovanza parla 9 volte (contro una sola volta di Marco e le zero volte sia di Matteo che di Giovanni). Le vedove hanno particolarmente bisogno dell'accoglienza di Gesù, per cui Gesù con loro si mostra particolarmente buono. Infatti erano considerate, nell'ambito della società ebraica del tempo di Gesù, il caso limite delle persone indifese e sole, per cui non avevano nessuna protezione. Delle donne vedove si poteva fare quello che si voleva, insieme ai bambini e agli orfani. Si deve notare anche la disponibilità di Gesù nei confronti dell'adultera e della peccatrice in casa di Simone.

In Luca è molto forte anche il momento della missione dei discepoli. La Chiesa di Luca agisce sotto l'azione dello Spirito. Anche Gesù opera sotto l'azione dello Spirito.

III. IL VANGELO DI GIOVANNI

Indubbiamente il Vangelo di Giovanni è distinto dai Vangeli sinottici, in quanto segue una tradizione diversa. In che senso? Nel senso che nel Vangelo di Giovanni convergono elementi che hanno ben poco a che fare con la tradizione propria dei Vangeli sinottici. Abbiamo lo stesso Cristo, però un Cristo che è inserito a livello di fede e a livello di riflessione, in contesti culturali diversi. Probabilmente vi sono elementi che fanno parte della religiosità asiatica, come può essere anche l'influsso dell'ambiente gnostico. Abbiamo anche un Vangelo che nasce in modo progressivo, a seconda delle diverse situazioni della comunità o delle comunità a cui è rivolto il Vangelo, per cui possiamo distinguere anche il cammino di questa comunità da cui nasce il Vangelo di Giovanni. C'è il momento iniziale della predicazione del Vangelo che riguarda gli Ebrei, per cui viene sottolineato il momento messianico di Gesù (è uomo e Messia), che segue la tradizione della legge mosaica. Quindi si parla spesso di legge mosaica nella prima parte del Vangelo di Giovanni.

Poi abbiamo l'altro momento in cui il Vangelo, l'annuncio cristiano, viene fatto ad individui che già sono disposti ad accogliere Gesù come Figlio di Dio, per cui c'è la sottolineatura di Gesù Figlio di Dio in un ambiente già evoluto. C'è anche il momento in cui, insistere troppo su Gesù Figlio di Dio, può far dimenticare che Gesù è anche uomo e, attraverso l'impatto

con la cultura doceta, c'è la possibilità di vedere nella carne di Gesù una carne fittizia, quasi una veste; Gesù, quindi, non sarebbe vero uomo. Ecco il perché delle sottolineature che riguardano la vera carne di Cristo. Nel prologo si sottolinea con grande forza: "*il Verbo si è fatto carne*", divenne carne, proprio perché probabilmente c'era già un ambiente in cui potevano infiltrarsi elementi doceti, attraverso cui poi si poteva negare la possibilità a Gesù di una vera natura umana.

Poi c'è probabilmente l'influsso di altri tipi di cultura, un certo platonismo o neoplatonismo, cioè di questo fare un tutt'uno con Dio, per cui si parla del momento dell'unità, dell'essere uno con Cristo (la preghiera dell'unità). C'è il momento gnostico. Il cammino di Gesù, la venuta di Gesù nel mondo e poi la scomparsa sono visti proprio secondo un vocabolario gnostico. Per esempio, questo discendere dal Cielo, venire nel mondo, tornare al luogo di origine, è una fraseologia, un lessico che fa parte del mondo gnostico. Come per esempio la salvezza attraverso la conoscenza, nella preghiera di Gesù al cap. 17,3: "*Questa è la vita eterna: conoscere te e colui che hai inviato...*", dove la vita eterna è "conoscere", momento gnostico. Il che non vuol dire che il Vangelo di Giovanni sia un Vangelo gnostico.

Un'altra riflessione sul Vangelo di Giovanni riguarda il vocabolario, fatto di termini astratti. C'è una rilettura della vita di Gesù in modo trasfigurato. Cioè, il Gesù che viene presentato da Giovanni non è il Gesù della storia, come lo si vede, ma è una meditazione della storia da parte di una comunità che già è in possesso di una fede piena nei confronti di Gesù e probabilmente è anche in possesso di una grande e profonda esperienza di vita di comunione con Cristo. Il Vangelo di Giovanni è insieme storia e meditazione sulla storia. E, in questo senso è spesso difficile dividere e separare ciò che appartiene alla vita terrena di Gesù da ciò che appartiene alla rilettura, che si fa in chiave di fede, della vita di Gesù. Basterebbe pensare al fatto che il Gesù di Giovanni si presenta sempre allo stesso modo, cioè parla come figlio di Dio. Lo dice in modo aperto, ripetitivo, esplicito, davanti a tutti.

Giovanni ci presenta un Gesù che fa già parte della fede della comunità cristiana, e di un determinato tipo di comunità cristiana, la quale vive una esperienza di comunione con Cristo, che lo si ritiene presente nella comunità, all'interno delle singole anime, per cui c'è questa esperienza - non chiamiamola mistica, ma comunque esperienza forte - del Cristo che si ritiene vivo e operante all'interno della comunità. Ecco perché il vocabolario è astratto: amore, verità, gloria, sapienza, conoscenza, mondo, rimanere, testimoniare, manifestare... I miracoli di Gesù non sono chiamati miracoli, ma "segni" e sono soltanto 7! C'è tutto un vocabolario astratto e, vorrei dire, dottrinale, per cui la lettura della storia della vita di Gesù può essere anche oggetto di meditazione profonda e di esperienza altrettanto profonda. Quando si entra nel Vangelo di Giovanni, si entra proprio in questo contesto. Quello che riferisce, appartiene al dato storico implicito, e che vediamo nei Vangeli sinottici in modo riservato, discreto. In Giovanni, attraverso la fede post-pasquale, viene esplicitato in modo forte, in modo radicale, per cui si ha l'impressione che il Gesù di Giovanni sia già risorto prima ancora di morire. Si pensi al discorso che fa Gesù nel Cenacolo: nessuno accetta che quello sia stato il discorso di Gesù fatto nel Cenacolo. Lì si suppone tutta una conoscenza di Cristo, che certamente gli Apostoli non avevano.

E ora alcuni punti orientativi.

Anzitutto abbiamo nel Vangelo di Giovanni una concentrazione cristocentrica della storia della salvezza. Cosa significa questo? Significa che per Giovanni non esiste una storia della

salvezza in senso stretto, ma esiste Gesù-salvezza: la storia della salvezza diventa storia personalizzata. Si noti: non personificata, che può essere un'immagine letteraria, ma personalizzata, cioè una storia che si concentra nella persona di Cristo; per cui poi, partecipare al mistero della salvezza significa mettersi in comunione con la Persona di Cristo, attraverso soprattutto la fede e l'amore. Attraverso la fede e l'amore si è passati dalla morte alla vita. La stessa fede in Giovanni è non tanto un credere alle verità, ma un credere in Cristo. Intanto non si parla mai di fede, ma si parla di credere; e 98 volte torna il termine credere che significa: prendere rapporto con una persona, e indica anche azione. Per Giovanni il rapporto di fede con Cristo è compiere atti di fede in ordine a Cristo, cioè mettersi in rapporto con Cristo come una persona, che costituisce l'oggetto della propria fede. Per cui c'è anche il momento della fiducia e dell'amore in Cristo.

Ecco alcune formule di credere: "credere a Cristo" (credere che quello che dice Cristo è vero), "credere in Cristo" (in senso dinamico), che indica anche l'amore verso Cristo, darsi a Cristo, tendere verso Cristo, come l'unico valore che conta (questa è la formula più frequente), credere in senso pieno e totale nel nome di Gesù Cristo, cioè accogliere Cristo nella sua identità umana e divina, accettare Cristo in ciò che è, in ciò che dice e in ciò che fa. Credere nel nome di Cristo.

Altro elemento orientativo del messaggio di Giovanni è che il Vangelo è una storia da personalizzare e interiorizzare; cioè il racconto del Vangelo di Giovanni non è tanto a livello narrativo ma a livello di appello. Esso viene fatto, tenendo conto della persona che sta di fronte al racconto, in modo che essa si metta in un rapporto personale con Cristo e con ciò che viene narrato, in modo che si trasformi subito in un rapporto di vita. E ciò viene indicato attraverso tutta una terminologia di interiorizzazione, che possiamo indicare attraverso determinati termini: "conoscere", "sapere", "vedere" (un vedere materiale, ma tenendo conto della visione della fede, per cui ogni azione di Cristo è segno: c'è un dato esterno, però bisogna entrare nel significato di ciò che si constata attraverso i sensi), "meditare", "contemplare", "rimanere", una volta che si è contemplato. Faccio un esempio. Quando si parla della vocazione dei Discepoli (cap. 1), c'è tutto un vocabolario che è diverso da quello dei sinottici. Mentre nei Vangeli sinottici si parla della vocazione dei Discepoli tenendo conto della sequela, cioè seguire Gesù, nel Vangelo di Giovanni si parla di un andare dove è Gesù (è il momento iniziale della sequela), un vedere dove è Gesù, e una volta che si è visto, rimanere. Quindi un andare, un vedere (che è il vedere della fede, un vedere che veramente Gesù è l'unico valore che conta, il Salvatore) e un rimanere, una volta che si è veduto, per sempre, in forma stabile. Il momento dell'ascoltare diventa un far penetrare, soprattutto attraverso l'azione dello Spirito, nella coscienza ciò che si ascolta, in modo che diventi vita e sorgente di vita.

Altro elemento da sottolineare ancora in Giovanni è il fenomeno del passaggio dalla dispersione alla semplificazione: bisogna ridurre al massimo quello che è veramente importante nei propri rapporti con Dio e con Cristo. Ad esempio, per Giovanni non esistono tanti peccati, ma esiste solo un peccato, quello della incredulità. Non esistono altri peccati, per cui non si parla mai di particolari osservanze nel Vangelo di Giovanni: si parla solo del credere e del non credere, che è il grande peccato. Per Giovanni la fede è un rapporto con Cristo, in forma di totalità; per cui ogni peccato è un peccato contro la fede.

Tutti i precetti da osservare si riducono al precetto dell'amore. Ecco il momento della semplificazione, per cui in Giovanni si parla solo di un comandamento, che è quello dell'amore.

Ma non è un comandamento, è una situazione interiore, cioè tutte le azioni devono essere ispirate dall'amore e all'amore, che poi è amore a Dio, amore a Cristo e amore ai fratelli. È bene notare questi momenti di grande intensità religiosa per quanto concerne la semplificazione, per cui abbiamo parole ripetute continuamente (è un vocabolario poverissimo quello di Giovanni). Sono sempre le stesse parole che ritornano perché sono poche le cose che contano per S. Giovanni: in fondo è il credere e l'amare, per poi vivere in un contesto di comunione.

Un'altra caratteristica del messaggio spirituale di Giovanni è quella che riguarda l'azione dello Spirito. È molto forte il tema della presenza dello Spirito, sia in Cristo, sia nella comunità di Cristo, sia nei singoli membri della comunità di Cristo. In un primo momento lo Spirito scende su Cristo e rimane (al momento del battesimo), per cui il Cristo, riempito di Spirito, lo può trasmettere ai suoi Discepoli e alla comunità da Lui istituita. Poi questo Spirito è dono del Cristo risorto, mandato da Cristo nella sua comunità e all'interno dei membri di questa comunità, ed è mandato perché entri nel cuore. Non stia all'esterno dell'uomo e della comunità, ma compenetri queste realtà, in modo che i Discepoli di Gesù e la comunità si lascino lavorare, costruire dall'azione dello Spirito, che agisce interiormente e non fa altro che approfondire, ricordare quello che ha detto Gesù.

Finalmente c'è il momento del messaggio spirituale di Giovanni, che è un tendere verso la comunione, l'unità e l'amore.

Comunione come situazione di unione della comunità di Cristo, compartecipazione della stessa vita.

Poi c'è comunione che deve essere anche unità in Cristo e con il Padre. Da qui nasce l'amore che è la vita concreta di questa comunità.

Notate: comunione, unità, amore. Tutto si volge in questa logica e in questa prospettiva che poi termina anche nella esperienza della gioia. Per Giovanni entrare in un contesto di comunione, di unità e di amore significa fare esperienza della gioia e di una grande gioia.

L'ultimo momento del Vangelo di Giovanni ci presenta Gesù soprattutto come Rivelatore del Padre. Egli è la Parola del Padre e comunica questa Parola sia attraverso la parola strettamente detta, sia attraverso le azioni. Gesù diventa, sotto certi aspetti, la manifestazione storica e visibile dell'amore del Padre verso gli uomini, la vita di Gesù diventa la vita di colui che è gloria o la glorificazione del Padre, intesa proprio come Epifania dell'amore del Padre che si fa storia attraverso Cristo: *“il Verbo si è fatto carne e noi abbiamo visto la sua gloria, gloria dell'Unigenito del Padre, pieno della grazia e della verità”*.

P. Virgilio Pasquetto, O.C.D.
Teresianum - Roma

S. AUGUSTINUS Doctor Ecclesiae eximus et acerrimus
 Harethcorum Malleus.



S. D. Of. Ep.
 ad Harethom.
 Harethimus hinc
 celsibz mado dui
 mihbz atz s'abum
 Doctor Docto-
 rum.

De Comptu
 De Regula
 De Ceri. De
 De...

De nobz de...

A Sole g'ia astra lucent, ab Augustino, qui post ipsa fuerunt Docto-
 res, Sapientiae lumen accipiunt, ipse vero propria luce luget, quam a
 nullo hominum, sed a Deo solo accepit. S. Thom. Villa Nov. Tom. 1. p. 1.
 C.P.S.C.M.
 de S. Aug.
 J. Tumbge. Cuthbert. et al. scilicet.



LITURGIA: DAL RITO AL MISTERO

Adriano Nocent, O.S.B.

Il dopo concilio, quanto alla liturgia, non ha provveduto adeguatamente alla catechesi. La mancanza di catechesi ha creato problemi in molti fedeli e sacerdoti. La Costituzione sulla Liturgia, promulgata da oltre 25 anni non è stata ancora chiarita in tanti punti. Si trattava intanto di spiegare perché si era deciso di tornare alla tradizione più antica, più chiara, e non era stato inventato nulla. In realtà sono state cambiate ben poche cose nella messa... Si dovrebbe scrivere un libro così intitolato: La riforma della riforma liturgica. Comunque, si tratta di spiegare finalmente perché e come sono state cambiate le cose, pur sottolineando che ancora molte cose sono da cambiare (per es. la seconda lettura della messa, che non deve costituire un secondo tema sulla Parola di Dio). Anche il rito del sacramento della cresima va radicalmente cambiato.

Iniziamo dunque da una teologia fondamentale, che copre sia la liturgia della Parola, sia la liturgia eucaristica, sia la liturgia dei sacramenti. La prima cosa che dobbiamo pensare è che già nel IX-X secolo si sbagliavano. Un commentatore come Amalario di Metz ha imbrogliato tutto dicendo che la messa rappresenta il Calvario: a questo punto siamo già fuori posto! Evidentemente, lui cercava nella messa i segni del Calvario, e allora diceva che il sacerdote, quando impone le mani sulle offerte, intende imporre tutti i peccati dei fedeli sulla vittima; quando il sacerdote andava a destra e a sinistra, era Cristo che andava da Pilato ad Erode; Pilato si lavava le mani, e così via. Tutto il suo commentario è in questa linea. Ora la messa non è direttamente il Calvario, la messa ricomincia la Cena attraverso la quale è presente l'unico Calvario, offerto una volta per sempre: Una pax! Il sacrificio non ricomincia; è quello unico al quale non erano presenti gli apostoli, ma noi siamo presenti. Non facciamo dunque il Calvario, ma ripetiamo la Cena che è il sacramento del Calvario. Anche l'idea di dividere l'Eucarestia in sacrificio e sacramento è una cosa strana: la messa è il sacramento del sacrificio.

Allora torniamo a ciò che facciamo quando celebriamo. Tutto si può riassumere in tre punti: anamnesis, epiclesis, metexis.

a) ANAMNESIS

Dobbiamo distinguerla secondo le diverse culture. Nella civiltà ellenistica, anamnesis significa "ricordo", ricordare ai contemporanei avvenimenti o eroi che non hanno conosciuto. Come si fa questa anamnesis? Attraverso i libri di storia, che presentano fatti e personaggi della storia passata, rappresentazioni teatrali di un fatto o personaggio importante, monumenti, sculture, manifestazioni, pranzi. La civiltà latina, che traduce anamnesis nella parola "memoria", ha lo stesso significato (poesia, teatro, processioni, banchetti in onore di morti, chiamati refrigerium). Anche i cristiani facevano il refrigerium accanto alle tombe, tant'è vero che la parola è passata nel Canone romano (sec. IV) al memento dei morti: "locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur". E nel cimitero romano "Isola sacra", ad Ostia Antica, si trovano sale per il refrigerium, con banchi accanto alle tombe, usati anche dai cristiani.

La civiltà palestinese, invece, a cui Gesù e gli apostoli appartenevano, chiama la anamnesis o memoria: zjkkaron. Troviamo nella Scrittura "ricordi", come li facevano i greci e i latini, ma troviamo soprattutto lo zjkkaron, che è tutt'altro che l'anamnesis e la memoria. Per gli ebrei, fare memoria significa ricordare a Dio il passato che Lui ha guidato, e ciò che Lui ha provocato nella sua attività. E per ricordarlo al Signore - questo è fondamentale - gli ebrei attualizzano il passato davanti agli occhi del Signore, affinché Lui veda quello che ha fatto in passato, gli avvenimenti che ha provocato o gli eroi che ha suscitato. Gli ebrei, quando celebrano la Pasqua, dicono: "Signore, ricordati della Pasqua in Egitto, per farci ancora camminare fino alla ricostruzione del nuovo Israele e di Gerusalemme". Alla fine della preghiera, dicono: "Oggi abbiamo celebrato la Pasqua a Roma... l'anno prossimo la celebriamo a Gerusalemme".

La "memoria" cristiana si ha quando Cristo, che ha celebrato la Pasqua con gli ebrei, dice: "Questo è il mio corpo, che è dato per voi". In quel momento la Pasqua ebraica si trasforma nella Pasqua cristiana. E il testo degli evangelisti (Matteo e Luca), per evidenziare ciò, utilizza anche le parole e i riti che esprimono i vari momenti del rito ebraico (lavare le mani, dire la preghiera di benedizione, spezzare il pane, dire grazie e prendere il calice, ecc). E Gesù conclude il rito Pasquale dicendo: "Fate questo in memoria di me"; ciò significa: "Fate questo rito per attualizzare davanti agli occhi del Padre mio ciò che io ho fatto, il mio sacrificio della nuova ed eterna Alleanza". E, difatti, nelle nostre anafore talvolta diciamo: "Guarda, Padre, la vittima che tu stesso hai preparato".

Anamnesi significa dunque: attuazione del sacrificio di Cristo. E ciò impedisce di presentare l'Eucarestia in un modo romantico, non giusto. L'Eucarestia non è fatta prima di tutto per essere adorata; che sia adorata è bene, ma non è fatta solo per essere adorata, non è stata istituita solo perché abbiamo il nostro Amico e Consolatore nel tabernacolo. L'Eucarestia è un "dato di vita" perché sia presente davanti a noi il Sacrificio del Calvario!

b) EPICLESIS

Chi attua tutto ciò? È lo Spirito Santo. Ecco l'epiclesi. In ogni sacramento inter-

viene lo Spirito Santo ed Egli viene "invocato" affinché noi possiamo diventare attori della ricostruzione del mondo, la salvezza. Tutti i battezzati diventano attori della loro propria ricostruzione.

Ciò è molto importante e deve essere spiegato bene ai fedeli. L'Eucarestia è stata istituita affinché il Calvario - questo, non un altro - diventi il punto di incontro tra l'offerta di Cristo e la nostra offerta; agire e offrire con Cristo che si offre per tutti.

Per capire ciò, bisogna parlare molto ai fedeli del loro sacerdozio. S. Leone Magno, ai fedeli che erano venuti per salutarlo nel primo anniversario della sua elezione a pontefice, dice: "L'unzione dello Spirito ha fatto di tutti noi una razza sacerdotale. Questa unzione dello Spirito è rimasta un po' più a lungo su di me per il servizio a tutti voi. Ma, tuttavia, è disceso su tutti voi al punto che, quando voi venite ad onorare il mio sacerdozio, onorate di fatto il vostro"!

Tutto ciò, purtroppo, è rimasto in ombra, a causa della riforma protestante che fa riferimento in modo errato alla 1ª lettera di S. Pietro, cap. 2, versetto 9, in cui egli dice: "Voi un tempo eravate non-nazione, ora siete nazione santa". Naturalmente, il senso di S. Pietro non è quello che i protestanti han voluto dargli, quasi che i cristiani siano diventati maturi quando han potuto leggere e interpretare da soli la Parola di Dio. Si spiega così la paura riverenziale delle nostre nonne nel leggere la S. Scrittura, per timore di interpretarla male! E si capisce anche la dura reazione del Concilio di Trento, che non voleva tanto proibire la lettura della Bibbia, quanto la presunzione di leggerla al di fuori del Magistero ecclesiastico!

In questi ultimi anni, dalla Mediator Dei alla Lumen gentium, si è chiarito bene il significato del sacerdozio dei fedeli. Nella Mediator Dei, Pio XII dice che "i sacerdoti offrono il sacrificio, i fedeli offrono i sacrifici", cioè, le loro pene e gioie, le preghiere e le opere buone offerte attraverso le mani del sacerdote. Invece la Costituzione sulla Liturgia, che parla della partecipazione attiva dei fedeli, non tocca l'argomento del sacerdozio dei fedeli, e questo è veramente una grossa lacuna. Il discorso è rimandato alla Lumen gentium (capp. X-XI), che afferma come l'unico sacerdozio di Cristo sia realmente partecipato secondo due gradi: sacerdozio ministeriale o ordinato, sacerdozio dei battezzati. Sono due sacerdozi complementari, benché situati su due piani profondamente diversi. Profondamente, ma non essenzialmente diversi!

Il sacerdote ordinato, unicamente, attualizza con lo Spirito Santo il passato nell'oggi; ma, una volta che questo passato è attuato, il fedele con il suo battesimo e cresima entra nell'offerta, e anche lui offre! Possiamo dire che in ogni messa intervengono tre sacerdozi: il sacerdote-Cristo, come vero offerente che presiede sempre le nostre celebrazioni, il sacerdote ordinato, che attualizza i misteri passati nell'og-

Eccoti dunque descritto lo sposo. Vediamo che cosa dice la Scrittura della sposa: così, conoscendo lo sposo e la sposa, verrai alle nozze ben istruito. Ogni celebrazione liturgica è infatti una festa nuziale: la festa delle nozze della Chiesa. Il figlio del re deve prendere moglie e questo figlio del re è lui stesso; la sua sposa sono quelli che assistono alle sue nozze. Coloro che nella Chiesa assistono alle celebrazioni liturgiche, se vi partecipano bene, diventano la sposa, a differenza di quanto succede nelle nozze carnali, dove quelli che assistono sono diversi da colei che si sposa. Tutta la Chiesa infatti è sposa di Cristo, dalla cui carne essa prende l'inizio e ne rappresenta la primizia: in quella carne la sposa si è congiunta allo sposo.

(S. Agostino, Commento alla 1ª lett. di Gv. 2,2).

gi, tutti i battezzati-cresimati, che entrano nell'offerta e la partecipano, la realizzano: diventano attori. Come si vede, questo è molto importante per la spiritualità dei fedeli! Anche il Canone romano sottolinea la partecipazione dei fedeli al sacrificio eucaristico: "Noi, te l'offriamo... Accetta con benevolenza l'offerta che ti presentiamo, noi tuoi ministri e tutta la tua famiglia"; e nella 2^a Prece eucaristica: "Ti ringraziamo di aver potuto esercitare il nostro servizio sacerdotale" (questo è il primo testo eucaristico della tradizione; l'autore è Ippolito +215).

A questo punto, la messa diventa veramente qualcosa di grande e compiuto; ma non solo la messa, bensì tutti i sacramenti e anche la liturgia della Parola. La celebrazione liturgica, pertanto, deve garantire la pienezza del segno e la distinzione dei ruoli, perché si manifesti l'azione di Dio e della Chiesa.

c) METEXIS

Essa significa la partecipazione sacrificale di tutti al sacrificio di Cristo. Se nella messa è più evidente, essa è altrettanto presente nella celebrazione dei sacramenti. Ma soffermiamoci alla celebrazione della Parola. Anche la liturgia della Parola è anamnesis, epiclesis, metexis; essa è momento importante dell'attività della Chiesa, che rende presente Dio nel cuore e nella vita. Il documento conciliare sulla liturgia (n. 7) enumera diversi modi di presenza di Cristo: nella sua Parola proclamata, nella liturgia delle ore, ma anzitutto nell'Eucarestia. E Paolo VI, nell'Enciclica *Mysterium fidei*, chiarisce bene il concetto di presenza reale di Cristo.

Nell'Eucarestia, Cristo è presente "per eccellenza", ma anche negli altri sacramenti è presente in quanto agisce per la salvezza del credente e del mondo.

Questa teologia - ripeto - è molto impegnativa, perché significa che quando uno proclama la Parola di Dio, provoca una dei modi di presenza reale di Cristo. E così pure quando si cantano i salmi nell'ufficio divino.

La liturgia della Parola deve essere proclamata in questo clima di fede e ascolto di Cristo che parla. Essa è un momento di alta preghiera, di sacralità intensa (gli antichi, anche a proposito del modo di leggere il canone, parlavano di "praedicatio canonis"). L'omelia deve lasciare parlare Dio, non deve sovrapporsi alla Parola, quasi spezzandola; deve lasciarla scorrere meglio e più chiaramente nel cuore dei fedeli. Pertanto non deve occupare un tempo eccessivo nell'economia generale della liturgia della Parola della messa. Ogni forma di enfasi, protagonismo, esibizionismo sia accuratamente evitata.

L'omelia, pur brevissima, deve essere fatta sempre per far riflettere meglio sulla Parola di Dio in tutte le sue implicanze. Ma, ancor prima, deve essere preparata in modo adeguato e per un tempo congruo. L'improvvisazione con Dio e con i fedeli è grave leggerezza! L'omelia, soprattutto nei tempi forti, ha il compito di dare uno sguardo d'insieme al cammino spirituale della Chiesa (legame verticale) e di chiarire il nesso tra le tre letture (legame orizzontale). Naturalmente, il discorso deve tradursi in "punti concreti" per indicare i modi più attuali e possibili attraverso cui la Parola entra nella vita.

Come ben si vede, attraverso l'intelligenza del rito, il nostro compito liturgico è di penetrare e far penetrare ai fedeli la profondità del mistero.

*D. Adriano Nocent, O.S.B.
Anselmianum - Roma*



IL NUOVO CODICE DI DIRITTO CANONICO E LA VITA RELIGIOSA

Carmelo Peres, O.C.D.

I - DIRITTO DI RIFORMA O RIFORMA DEL DIRITTO?

Non è strano nella mente umana, specialmente se religiosa, aspettare soluzioni venute dall'alto. Se per questo "alto" intendessimo lo Spirito, non ci mancherebbero le ragioni; ma in questo caso, lo Spirito più che dall'alto, agisce dal di dentro e verso l'interno. Riguardo allo Spirito, il diritto è a servizio e in linea di sussidiarietà. Le strutture, derivate da esso, mai saranno alla sorgente, bensì in dipendenza fedele alle esigenze della vita nello Spirito. Forse in questo modo ci vedremo senza il rifugio del diritto come "soluzione" dei nostri mali, ma anche senza la "scusa" del diritto come causa dei nostri guai.

La storia ci dimostra infatti che la "Riforma", prima è sorta come "alito dello Spirito" sulla realtà della vita, là dove lo Spirito è sorgente di sorpresa e di rinnovamento dell'intimo delle persone e della comunità ecclesiale; dopo, la nuova luce delle idee e il nuovo fuoco della carità danno origine a novità di vita. Questa, presto o tardi, ma inesorabilmente, si traduce in esigenza concreta di strutture giuridiche rinnovate.

Volendo individuare, quindi, i presupposti giuridici degli Ordini Religiosi Riformati, considero necessario inquadrali in questa angolatura storico-teologica sottesa.

1. - Portata concettuale di alcune parole

a) "Riforma". Come termine storico, indica un'epoca ben definita: il tempo che va dal Concilio di Trento alla pace di Westfalia (1648). Il Concilio di Trento è l'asse storico della restaurazione cattolica; tuttavia non è l'unico elemento di essa. Sotto certi aspetti e in alcune nazioni, un vero *movimento di riforma* esiste fin dal principio del sec. XV; in questo senso,

le origini della Riforma bisogna ricercarle nel sec. XV. Il Tridentino *completa e sancisce* giuridicamente diversi tentativi di Riforma anteriori al 1540. Niente di strano, dunque, se negli Ordini Riformati troviamo molti elementi giuridici sanciti dal Tridentino, ma ormai esistenti nelle *Congregazioni di Osservanza*, che sono sorte precedentemente.

b) “*Ordini*”. Il Codice del 1917 li definiva “religioni in cui si fanno voti solenni” (c. 386). Ciò nasconde uno spostamento storico-giuridico molto fuorviante. Basti pensare al titolo del “Decreto de Reformatione” del tridentino: “De Regularibus et Monialibus”. E il Barbosa, nel 1619, volendo trattare sul diritto dei religiosi, titola: “De religiosorum Ordinibus”. E distingue: “Hodie Monachorum appellatione indefinite veniunt omnes Religiosi cuiuscumque generis”, “Alii vero *Regulares* qui sunt Mendicantes, *Fratres simpliciter appellantur*”, “Sed alii quoque sunt *Religiosi*, qui nec Monachi nec Fratres vocantur, sed Canonici aut Clerici *Regulares*”.

A questo stadio della Vita religiosa si è fatto ormai una semplificazione troppo difforme della realtà teologica dei secoli anteriori. Il *criterio specificante* della vita religiosa ora sono i *voti*: “*Religiosi* sunt qui in Religione aliqua approbata emittunt *tria vota paupertatis, castitatis, oboedientiae*”. Per molti secoli i Monaci non emettevano i voti.

2. - Linee generali della Riforma dei Regolari stabilita dal Concilio di Trento

Nella sess. XXV (la IX e ultima sotto Pio IV, dal 3 al 4 dicembre 1563), il Concilio volle riassumere in un “Decreto di Riforma” quanto considerò necessario per la Riforma dei Regolari. Non va dimenticato il fatto che al tempo del Concilio molte delle Religioni esistenti nella Chiesa formavano le cosiddette CO (Congregazioni di Osservanza).

Il *Movimento d'Osservanza* aveva risvegliato spinte molto valide di riforma; tra i Monaci, religioni non centralizzate, aveva auspicato la struttura giuridica delle *Congregazioni Monastiche* con il loro Abate al vertice degli Abati dei singoli monasteri, e altre strutture giuridiche considerate rimedio delle piaghe della vita monacale.

Negli *Ordini Mendicanti* invece, sorti centralizzati e organizzati, il movimento di Osservanza non postulò la creazione di nessuna struttura nuova. L'Ordine, le Province, le case con i rispettivi Capitoli e Superiori gerarchicamente coordinati, offrivano lo schema adatto per il governo adatto. L'*Osservanza*, comunque, richiedeva una certa autonomia, perciò le CO diedero origine ad un *duplicato di governo*, quasi completo.

L'Osservanza richiedeva *comunità di osservanti*, dirette da superiori animati dallo spirito della Regola e decisi a non snervarne il vigore con dispense, privilegi personali, anche se legittimati da bolle papali. Lo scopo di questo duplicato direzionale nelle CO era precisamente la riforma interiore e disciplinare, la riforma profonda dello spirito, secondo la Regola, nelle persone e nelle comunità. Alla realizzazione di questo scopo era subordinato anche il diritto d'intervento del Superiore e, quindi, la portata dei suoi diritti nelle CO.

Il *duplicato di governo* nelle CO doveva assolvere la propria funzione dentro l'Ordine con ampia autonomia: completa, salvo rare eccezioni, rispetto ai superiori provinciali, limitata riguardo al Generale.

La *storia giuridica delle CO* presso gli Ordini Mendicanti conobbe infatti due periodi. Il primo, nel quale la CO è costituita in base ai poteri del Superiore generale dell'Ordine, e quindi è, per così dire, di diritto generalizio. Il Superiore generale sottrae alla giurisdizione dei Provinciali le case dove si vuole istaurare l'osservanza, le sottomette alla propria giurisdizione diretta, ma per governarle tramite un proprio Vicario o Commissario, di sua nomina, al quale trasmette le facoltà almeno provincializie, ma solitamente più ampie.

Questa situazione durò spesso decenni, prima che la CO passasse al secondo stadio, di

ventando di diritto pontificio o conciliare. Fa eccezione la CO dei francescani francesi, sancita dal Conc. di Costanza (23.9.1415), poi imposta come obbligatoria a tutto l'Ordine da Martino V (1430) e ripristinata dal Conc. di Basilea (1433). Le CO agostiniane leccetana, di S. Giovanni di Carbonara, e lombarda, iniziarono rispettivamente nel 1387, 1399, 1439; ma ricevettero la conferma papale rispettivamente nel 1443, 1464 e 1470. Il loro Vicario generale, secondo gli Statuti, riceveva poteri praticamente generalizzati, mentre il Priore generale si vedeva talmente limitati i suoi da non poter espellere dalla CO un frate indegno senza il consenso del Vicario Generale della CO. La CO agostiniana di Castiglia ottenne nel 1438 l'istituzione generalizzata e l'approvazione papale nello stesso anno.

L'autonomia delle CO fondamentalmente era costituita dai privilegi o diritti papali seguenti:

a) Elezione del Vicario generale da parte del Capitolo della Congregazione, anche se doveva essere confermato dal Generale. Nelle CO agostiniane, per eccezione, la conferma la dava il Presidente del Capitolo, eletto il primo giorno.

b) Elezione dei Vicari provinciali, nelle CO dove esistevano le provincie, da parte del Capitolo provinciale.

c) Autonomia di governo all'interno della CO, per cui, generalmente, solo il Superiore Generale dell'Ordine in persona poteva visitare i Riformati, senza poter però prendere misure di governo circa i membri della CO senza il consenso del Vicario generale.

Era inevitabile che queste CO, una volta sviluppatesi numericamente e insorgendo contestazioni sulla estensione dell'autonomia e sui diritti d'intervento da parte del Generale, tendessero ad aumentare la propria indipendenza fino a manifestare segni di separazione dall'Ordine. Il Superiore Generale a sua volta, naturalmente, cercava di mantenere le redini per l'unità dell'Ordine.

Molte CO non ebbero pieno successo. Le ragioni oggettive del mancato pieno successo dell'Osservanza sono varie. Le rileviamo per confrontarle con l'esito più o meno valido della Riforma postridentina.

Negli Ordini Mendicanti, benchè la centralizzazione potesse favorire l'instaurazione dell'Osservanza, durante il sec. XV, per superare le resistenze conventualiste (a parte il Carmelitano Soreth), mancò una volontà efficace e perseverante da parte dei Superiori Generali, più gelosi della loro autorità che della Riforma. Nel primo ventennio del sec. XVI s'impegnarono decisamente per l'Osservanza l'agostiniano Egidio da Viterbo e altri. Dal secondo ventennio in poi, e prima dell'applicazione dei decreti tridentini, l'azione riformatrice dei Superiori Generali Agostiniano e Carmelitano appare più costante e incisiva (Seripando e Audet, rispettivamente).

Nel movimento dell'O. la Chiesa si espresse con la sua realtà integrale, quindi anche con i suoi limiti. Così, vennero fuori forze interne di recupero spirituale insieme a difetti, spiegabili con il contesto storico: discussioni inutili tra conventualismo e osservanza, disprezzo fari-

Quando vi vantate - dicevo - vantatevi nel Signore, non di me, poiché per quanto la disciplina regolare del mio monastero sia vigilata, sono uomo anche io e vivo in mezzo a uomini e non presumo che il mio monastero sia migliore dell'arca di Noè,... né presumo che sia migliore della casa di Abramo... di Isacco... dello stesso Giacobbe, ... di Davide... né che sia migliore di coloro che facevano vita comune con l'apostolo Paolo,... né pretendo che il mio monastero sia migliore della comunità dello stesso Signore nostro Gesù Cristo, nella quale gli Undici buoni tollerano quel perfido ladro di Giuda, né infine che sia migliore del cielo, donde caddero gli Angeli.

(S. Agostino, Lettera 78,8).

saico da parte degli osservanti riguardo ai conventuali, accuse denigratorie e lotta sorda contro i gruppi riformati più austeri e una certa coscienza di essere chiesa separata e distinta, imposizione della Riforma (conquista dei conventi) con l'astuzia o l'influsso del potere civile (Cisneros), calo della tensione ideale e decadenza dell'osservanza.

Su questa struttura di base, ereditata dal moto d'Osservanza, il Concilio Tridentino stabilì i pilastri della sua Riforma della Vita Religiosa.

1. Ritorno alle sorgenti

Non a caso il Tridentino raggruppa monaci, mendicanti e altri religiosi sotto il termine di "Regolari", come destinatari della sua Riforma. Infatti da tutti vuole "ad Regulae quam professi sunt praescriptum, vitam instituant".

Secondo lo stesso Concilio, questo comportava:

a) Osservanza di quanto implica la perfezione della professione dei voti di obbedienza, povertà e castità, e di qualunque altro voto peculiare della Regola e dell'Ordine (cfr. Sess. 25,c.1).

b) Osservanza di quanto riguarda la vita comune nel vitto, vestito, ecc.

c) Garanti e responsabili di questa Riforma devono essere i Superiori, sia nei Capitoli Generali e Provinciali, sia nella Visita da fare nel tempo stabilito (ib.).

Caratteristica specifica della Riforma è dunque l'osservanza della Regola. Il modello ideale di Riforma è la santità del Fondatore e il fervore primitivo dell'Ordine. Il ritorno alla "stricta observantia regularis", con l'immediata conseguenza del rifiuto di ogni dispensa personale o comune, specialmente in materia di povertà e vita comune costituirà la differenza tra il religioso "riformato" e il "conventuale". Emerge quindi come tendenza propria degli Ordini Riformati il radicalismo, più o meno accentuato, con cui si vuol vivere l'esperienza delle origini.

2. Vita comune

Per reazione alla distruzione della vita comune, seguita alla peste, alle guerre, alle calamità e contro la conseguente secolarizzazione o mondanità introdottasi negli Ordini, accompagnata dal lassismo morale, spinto fino all'infedeltà ai voti, il Tridentino stabilisce una serie di principi giuridici, convergenti nel favorire la vita comune, eliminando gli abusi di ogni genere e ad ogni livello gerarchico:

a) Proibizione assoluta di ogni proprietà del singolo religioso sia di beni mobili che immobili, qualunque sia la sorgente di acquisizione, anche a nome del Convento. Tutto deve essere messo in comune. L'amministrazione è demandata ai responsabili, amovibili ad nutum dei Superiori. E sebbene il necessario mai deve essere negato, dovrà evitarsi il superfluo, anche quando si permette l'uso dei beni mobili ai singoli.

b) Residenza e clausura. La vita comune dei monasteri aveva sofferto forti scosse a causa di certe "scappatoie" o "sotterfugi" che il Tridentino vuole sradicare dalla vita religiosa. Perciò impone che senza licenza del suo Superiore nessun Regolare si sottometta a qualsiasi Prelato, Principe, Università o Comunità sotto pretesto di predicazione, d'insegnamento, studio o altri lavori, sotto pena di "inosservanza". Neppure sarà possibile assentarsi dal convento per andare dai propri Superiori, se non invitati o chiamati da loro. Il trasgressore sarà considerato "disertore". Anche gli studenti nelle Università dovranno dimorare in Convento.

Questi principi furono presi, in alcuni casi, tanto sul serio da tradursi in disposizioni normative che andavano al di là della Regola, escludendo o accettando con difficoltà l'attività pastorale, specialmente nelle parrocchie, la direzione dei monasteri femminili, la confessione

ordinaria delle donne. Effetti non privi di rischio ebbe in modo speciale l'opposizione agli studi dei giovani frati fuori dal convento.

Dentro le case religiose si rafforzò la vita comune, eliminando gli abusi di ogni genere ed ad ogni livello gerarchico: uguaglianza nell'abitazione, nel vitto, nel vestito, obbligo di partecipazione agli atti comuni, senza privilegi o eccezioni provenienti da cariche o da gradi accademici.

Nota a tutti è la disciplina sulla clausura delle Monache, stabilita dal Tridentino.

3. *Austerità della vita*

Il frate riformato cerca l'assimilazione a Cristo con l'osservanza esistenziale dei voti, e con una esemplare austerità di vita, animato dall'amore alla croce e da motivi penitenziali.

Manifestazioni di questa austerità sono: la povertà reale e l'ascesi afflittiva.

Sono i Mendicanti a distinguersi nella pratica della povertà con la mendicizia, come reazione contro il fasto e la sicurezza economica dei grandi monasteri; nel materiale da costruzione (la calce è un lusso riservato all'altare e al tabernacolo) e altre particolarità degli edifici conventuali; nella stoffa del vestito; nel rifiuto delle elemosine per le Messe e altri ministeri, ecc.

L'ascesi afflittiva è presente e rilevante negli Ordini Riformati, benché praticata con rigore diverso. Ordinariamente non si ammettono mitigazioni alla Regola: l'astinenza perpetua dalla carne, digiuno nei giorni compresi tra l'Esaltazione della Croce e la Pasqua, digiuno a pane e acqua in determinati giorni di quaresima, uso della disciplina con frequenza diversa.

La "conversio morum" viene promossa con varie pratiche: la purificazione interiore con la confessione settimanale, il silenzio, parlando a segni in caso di necessità, per creare il clima di raccoglimento e favorire lo spirito di preghiera e l'unione con Dio.

La meditazione ha una importanza rilevante, sia per il tempo prescritto (da due ore a due ore e mezzo) sia perché occupa tutto il tempo libero dal coro, dal lavoro casalingo e dallo studio. Gli studenti possono essere esentati dagli esercizi comuni, da alcune ore canoniche, ma non dalla meditazione. La meditazione sistematica diviene campo di proposta di diversi metodi ben articolati, non di rado aderenti alla specificità dello spirito delle diverse spiritualità, proprio degli Ordini.

Riassumendo, si può delineare una duplice via per un ritorno alle origini su cui si intende realizzare la riforma religiosa. La prima è l'osservanza esatta della Regola, possibilmente nelle medesime condizioni esterne dei primordi, con cui i religiosi riscoprono la propria vocazione con tutte le esigenze ideali e quindi il "carisma dei Fondatori"; la seconda è quella della "lectio" e della meditazione della Scrittura, nella quale i religiosi scoprono le ragioni profonde dell'esperienza religiosa che devono sostenerli nell'osservanza della Regola, mentre con le altre letture si formano nell'attuazione tradizionale dei voti religiosi, della vita comunitaria e dell'azione apostolica.

Un tale ritorno alle origini, però, non si presentava senza rischi, se inteso radicalmente, senza tener conto della evoluzione storica, delle esigenze apostoliche nuove, della revisione critica di certa mentalità non del tutto conforme al Vangelo. Perciò la questione degli studi, manifestatasi negli Ordini Riformati - perché considerati pericolo contro l'umiltà, contro l'obbedienza, e persino contro "l'uomo spirituale", anche se la motivazione non mancava di riscontro nella constatazione che le dispense concesse per lo studio e l'insegnamento erano state le cause principali del rilassamento in passato - ha avuto riflessi molto negativi sulla autentica vita religiosa dei Riformati.

4. Una parola sulla "Scalzatura" o "Scalzismo"

Gli "scalzi", si potrebbe asserire, nascono praticamente insieme alla vita religiosa. Praticano lo scalzismo i monaci primitivi, facendo eco al "...né sandali" di Mt. 10,10; Lc. 10,4; 22,35. Esso continua nel monachesimo posteriore fino a S. Benedetto, che l'abbandona. S. Francesco lo ristabilisce fin dall'inizio. Ma lo splendore dello scalzismo arriva con il movimento di "Riforma", dalla fine del sec. XV al sec. XVII inoltrato.

Esso non significa direttamente ritorno al passato più esigente e osservante del proprio Istituto; piuttosto viene adottato come segno distintivo di "Riforme di Ordini", che non lo prescrivevano al momento della loro fondazione. Il motivo fondamentale dello scalzismo è l'essere simbolo distintivo della propria Riforma anche se non era l'elemento più importante di essa. Per gli agostiniani significa "la recollezione", ossia ritorno allo spirito delle origini; per tutti, maggiore povertà, penitenza, austerità di vita.

In sintesi, lo scalzismo è segno di una forma di seguire Cristo e gli apostoli, indice di distacco, povertà, penitenza, austerità di vita. Come asceti, ha un valore di purificazione, di dominio interiore, di lotta contro la sensualità. Mentre alcuni lo considerano come "indecoroso e irrispettoso" nei riguardi di Dio, lo scalzismo è stato collegato al dialogo di Mosè con Dio sul Monte Sinai, simbolo di purificazione e di umile disposizione all'incontro e all'intimità con Dio.

II - PRINCIPI COMUNI DEL NUOVO CODICE SULLA VITA CONSACRATA

Il Vaticano II è stato il primo Concilio a trattare la teologia della Vita Consacrata. Le conseguenze nel diritto canonico non potevano non essere assai profonde, a cominciare dal mutamento radicale del punto di riferimento: da una vita religiosa dipendente dal diritto a un diritto della vita religiosa dipendente dalla sua teologia.

Il nuovo Codice di diritto canonico (CIC) anche in questa parte è stato fedele al Concilio, in conformità con i seguenti quattro principi direttivi, preposti alla sua redazione:

a) unione degli elementi giuridici ai valori spirituali, che essi devono esprimere e proteggere, per il rinnovamento della vita consacrata voluto dal *Perfectae caritatis* 2c;

b) rispetto del carisma proprio dei Fondatori, donando al diritto proprio tutto il suo valore, evitando generalizzazioni e livellamenti pericolosi, anche se fino allora in vigore;

c) stabiliti i principi costitutivi della vita consacrata, permettere ad ogni Istituto la massima flessibilità nell'adozione di tali norme disciplinari;

d) secondo il PC 14, favorire le forme di partecipazione e di rappresentanza che accrescano l'unità di spirito e di azione tra i membri dell'Istituto (Capitoli: cc. 631-633; Consigli: c. 627, 1);

e) cura di non fare discriminazioni tra istituti e persone a motivo del sesso, salvo che la natura o il carisma dell'istituto lo richieda.

1. Importanza della collocazione e del titolo di questo trattato

Il diritto della VC occupa la parte II del libro II del CIC, riguardante il Popolo di Dio. La prima parte di esso tratta "dei Fedeli" con titoli dedicati agli "obblighi e diritti dei Fedeli, obblighi e diritti dei Laici, dei Ministri sacri o Chierici, delle Prelature personali, delle Associazioni dei fedeli". La seconda parte tratta della costituzione gerarchica della Chiesa, con

una sezione sulla “Suprema autorità della Chiesa”; una seconda sulle “Chiese particolari e i loro raggruppamenti”.

Collocare gli Istituti di VC come terza parte, vuol dire considerarli inseriti entro il Popolo di Dio. Non è chiaro perché non vengano inclusi entro la prima, insieme ai fedeli, laici e chierici. D'altra parte, anche se sono un fenomeno associativo della Chiesa, non era possibile ridurli al livello di associazioni dei fedeli, perché formano uno stato costitutivo della Chiesa.

Tuttavia, collocati al di fuori delle categorie di persone, equivaleva a separarli dagli altri fedeli. Posti dopo la costituzione gerarchica della Chiesa, perde rilevanza il fatto che alcune istituzioni di vita religiosa formino “chiese particolari”, come prelature o abbazie territoriali (cfr. c. 370) o vicariati e prelature apostoliche (c. 371).

Resta, comunque, un dato di principio veramente straordinario, le cui conseguenze vedremo poi, di considerare la VC realtà costitutiva della Chiesa, senza la quale, quindi, né essa ha significato, né la Chiesa di Cristo è tale.

Il titolo di questa III^a Parte rimane problematico. Nella LG, c. VI non si volle parlare “dei Consacrati”, bensì “dei Religiosi” per non dare motivo di considerare la “consacrazione” il valore fondamentale della Vita Religiosa. Di fatto, però, vi si parlava anche di coloro che religiosi non erano. La Commissione incaricata della redazione di questa parte del CIC prima fu chiamata “dei Religiosi”, poi “degli Istituti di perfezione”, per diventare “degli Istituti di vita consacrata per mezzo dei consigli evangelici”, includendo religiosi, società di vita comune, istituti secolari. Alcune Società di vita comune rifiutarono il carattere di “vita consacrata”. Venne fuori il titolo attuale: “Gli Istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica”, dividendo questa Parte in due Sezioni, una per ogni elemento del titolo: vita consacrata - società di vita apostolica.

Pertanto Istituti di VC sono tanto i “religiosi” quanto “gli istituti secolari”, mentre non lo sarebbero le società. Per quanto riguarda i primi, c'è da rilevare i grandi “salti”, fatti dalla legislazione ecclesiale nel riconoscimento di diverse forme di vita: eremiti, monaci, regolari, religiosi. Dal “fatto di vita” fino ai “voti solenni”, c'era un substrato teologico nascosto. Le posteriori “Congregazioni” di voti semplici furono riconosciute soltanto da Leone XIII nel 1900. Nel CIC del 1917 venivano tutti quanti sotto il titolo “De Religiosis”. Ma in un altro titolo erano codificate anche le “Società di vita comune”. Sorti gli Istituti secolari, Pio XII ne diede il pieno riconoscimento nel 1947-1948, mettendo in luce la loro “secolarità consacrata” per distinguerli meglio dalla “vita religiosa”. Ora, dagli eremiti agli Istituti secolari, vengono tutti compresi in uno stesso titolo. Infatti il titolo I dice: “Norme comuni a tutti gli Istituti di vita consacrata”; persino le “Società di vita apostolica”, che non sarebbero di vita consacrata, nel c. 731, 1, vengono “assimilate”, e nel par. 2 si riconosce che alcune di esse assumono i consigli evangelici e quindi sono di vita consacrata a tutti gli effetti; infine nel c. 732 si rimanda a quasi tutti i cc. di questo I titolo.

Volendo essere ancora più precisi, bisognerebbe riconoscere l'inesattezza del titolo di questa III parte, perché non parla soltanto degli Istituti, bensì anche di persone consacrate: eremiti (c. 603), vergini (c. 604) ed altre “forme di vita consacrata”, cosa avvenuta nel 1984 con la “Benedizione delle vedove” per la “Fraternità di N. S. della Risurrezione”.

2. La Vita consacrata mediante i Consigli evangelici

a) La “consacrazione”, categoria centrale (cc. 573-574)

- Dio consacra colui che chiama. Opera quindi di Dio.
- Rispondendo alla chiamata, ci si dona a Lui per il dono dello Spirito.

- Tale risposta è unione alla filiazione divina in Cristo, e con Lui vissuta assumendo i consigli evangelici.
- Con Giovanni Paolo II, allora, si può considerare la consacrazione di vita come un “atto d’amore”: si compie in risposta all’Amore del Padre, a sua lode e amore; si realizza in unione al sacrificio eucaristico di Cristo, e come sacrificio, nella forza dello Spirito; è trinitaria, non perché fatta in onore della Trinità, ma perché vissuta nella Trinità, in unione con Dio Trino.
- E’ dunque un atto teologale, ha un aspetto culturale e non può essere limitata alla virtù della religione, che supera in una oblazione d’amore e in un servizio di carità.
- Non è effetto di un voto, ma una risposta di amore all’amore divino. Non deve essere definita partendo dai voti pronunciati nella consacrazione per mezzo dei consigli evangelici.
- Resta da fare dunque un duplice sforzo: superare una terminologia che per secoli esprimeva tutta la consacrazione mediante “i tre voti”, confondendo consacrazione con professione dei voti, prima solenni e dopo anche semplici. Ma, in più, bisogna vedere l’essenziale della vita consacrata nella consacrazione, realtà che supera le prospettive della “professione” ed esprime il centro di ogni impegno di vita monastica, apostolica o secolare.
- Superamento anche dell’impostazione della VC in prospettiva di perfezione da raggiungere con l’osservanza dei voti, come mezzi. Per tanti secoli, in molte persone, questa è stata la sorgente di un moralismo nella VC segnato dal dover fare, sorgente non soltanto di scrupoli e ansietà, occasionati dai voti, ma di una centralizzazione della vita alla ricerca di se stessi, più che alla fedeltà all’amore, ricevuto da Dio. La consacrazione, invece, prima è atto di amore di Dio, dono Suo da riconoscere; quindi è più nella linea della fedeltà che non della generosità; più nella linea dell’Alleanza che in quella del contratto. Dipende più dal volere che dal dovere.

b) I Consigli evangelici, specificità della V.C.

- E’ la dimensione cristologica della VC. Ciò non vuol dire che i Consigli evangelici non abbiano una dimensione trinitaria. Anzi!
- La specificità della VC, riguardo alla consacrazione battesimale, alla consacrazione ministeriale (cc. 207; 1008; 573). Logicamente il c. 588, 1 conclude che lo “stato di vita consacrata, per natura sua, non è né clericale né laicale”.
- Consigli o precetto?
- Consigli o “radicalità?”
- Fondamento dei Consigli (c. 575). Riferimenti scritturistici nei testi del Concilio.
- Consacrazione e sequela di Cristo: non si è consacrati per seguire Cristo, bensì si segue Cristo essendo consacrati mediante i Consigli evangelici.
- Seguire Cristo più da vicino per l’azione dello Spirito Santo (cc. 573; 575).
- Vocazione divina e carisma dello Spirito (c. 574, 2).
- La vocazione divina determina l’ordine delle persone. Di questa vocazione si parla in cc. 646; 652, 1 e 3; 711; 722; 735, 3). Ma anche l’eremita (c. 603), le vergini (c. 604) sono chiamati da Dio.
- Questa vocazione si fonda sul carisma o dono dello Spirito fatto alla Chiesa, perciò deve essere vissuta secondo lo scopo e spirito dell’Istituto.

c) Consacrazione e missione (c. 573, 1)

- Donandosi totalmente a Dio amato sopra ogni cosa:
 - si dedicano con nuovo e speciale titolo al Suo onore,
 - si dedicano alla edificazione della Chiesa,
 - si dedicano alla salvezza del mondo.

- Missione dunque teologale, ecclesiale, salvifica.
- Nota specifica del carisma dell'Istituto nella consacrazione e nella missione (cfr. cc. 574, 2; 576 "curare che gli Ist. crescano e si sviluppino secondo lo spirito dei fondatori"; c. 577, ecc.).

3. La VC come stato di vita nella Chiesa

La Consacrazione è essenzialmente ecclesiale. Fatta in unione al sacrificio di Cristo, celebrata come eucaristia, essa è portata dal ministero della Chiesa e sostenuta dalla sua preghiera. Essa vive le dimensioni ecclesiali: unificazione del Corpo di Cristo, annuncio del Regno, segno escatologico del mondo futuro.

L'ecclesialità della VC va sottolineata per comprendere il suo ruolo nell'essere e vivere della Chiesa.

- a) La VC "forma stabile di vita" (c. 573, 1; 574, 1-2; ecc.).
- La stabilità dipende dalla consacrazione. Non si è stabilmente religiosi perchè si fanno voti perpetui, ma si fanno voti perpetui perchè si è consacrati per sempre.

b) "Stato" della Chiesa.

- "riconosciuto o eretto dalla Chiesa" (c. 573, 2), ma anche la consacrazione delle persone (cc. 603-604-605; 579; 589).

- La Chiesa riconosce il proprio carisma, lo protegge e lo conserva (cc. 577-578).

- Approva i suoi codici (c. 587).

- Ecclesialità dalla VC (c. 574).

- In quanto "stato di vita" nella Chiesa, suppone una scelta definitiva di vita, le cui conseguenze sono ammesse e riconosciute dalla Chiesa (stato sacerdotale, stato matrimoniale, stato di VC, individuale o comunitaria).

- Lo stato di coloro che professano i Consigli evangelici appartiene alla vita e santità della Chiesa. Come il c. 207, anche il c. 574 sopprime l'"inconcusse" del Concilio, con cui si voleva estromettere la VC dalla "struttura gerarchica". Ma tanto il termine "struttura", come quello di "gerarchica", vanno esaminati attentamente. Il termine "gerarchica" può avere il senso: a) autorità che governa; b) ordine che raggruppa tutte le persone.

Spesso, non sempre, i due sensi sono correlativi. Se si dice, come si fa già con più precisione, che chierici e laici devono essere distinti per diritto divino, bisogna riconoscere che i ministri sacri sono di istituzione divina nel sacerdozio (il diaconato è d'istituzione apostolica, ma la sua sacramentalità rimane dubbia).

La potestà sacerdotale è quella dei vescovi e dei sacerdoti, la potestà gerarchica di governo e di magistero è di diritto divino (quella di Pietro, degli apostoli e dei loro successori, c. 330). Laici sono tutti quelli che non sono ministri sacri. Ora, le persone, consacrate mediante i consigli evangelici, sono anch'esse chierici o laici. Essi partecipano dunque come persone

Confesso poi francamente alla vostra Carità davanti al Signore Dio nostro, il quale mi è testimone da quando mi consacrai al suo servizio: come difficilmente ho incontrato nel mondo persone migliori di quelle che avevano fatto progressi spirituali nei monasteri, così non ne ho trovate peggiori di quelle che nei monasteri avevano tradito la propria vocazione; per questo motivo - io penso - ricorre nell'Apocalisse l'espressione: Chi è giusto, diventi più giusto, e l'impuro continui a imbrattarsi. Sebbene quindi ci rattristiamo per via di alcuni escrementi, ci consoliamo nondimeno per via di moltissimi ornamenti. Non detestate dunque, per causa della morchia, che offende i vostri occhi, i torchi per mezzo dei quali le dispense di Dio nostro Signore si riempiono di prezioso e lucente olio. La misericordia di Dio nostro Signore vi conservi, fratelli dilettissimi, nella sua pace contro tutte le insidie dell'avversario.

(S. Agostino, Lettera 78,9)

a uno stato di vita che appartiene alla struttura gerarchica della Chiesa. Ma gli istituti, lo stato di VC, individuale o comunitario, dipendono dalla gerarchia. La VC appartiene alla struttura gerarchica, se questa è la strutturazione degli stati di vita fondati nella Scrittura e voluti da Dio per la Costituzione della sua Chiesa.

L'errore, compiuto finora, consisteva nel vedere ogni battezzato in una sola categoria: colui che non è né chierico, né religioso è "laico". In questo campo gli Istituti secolari hanno apportato luce. Anche consacrati, chierici o laici diocesani, rimangono quello che sono; non cambiano stato di vita (c. 711). Perciò si può concludere:

La struttura gerarchica della Chiesa non può essere espressa esattamente dalla distinzione chierici-laici. Ciò significherebbe che la struttura gerarchica della Chiesa farebbe riferimento al solo potere ecclesiale di cui i chierici portano la responsabilità nel loro ministero; con il pericolo reale di situare il laicato in una posizione "di diritto divino", superiore a quella della VC.

III - NATURA DELLA VITA RELIGIOSA

Il nuovo CIC, dopo un primo Titolo riguardante tutte le forme di VC, anche quella personale (cc. 603-604) e altre possibili nel futuro (c. 605), dedica il Titolo II agli Istituti Religiosi (cc. 607-709). Per distinguere questi dagli Istituti secolari, di cui al Titolo III (cc. 710-730), bisogna specificare bene natura della **vita religiosa** (c. 607, 1)

1. Specificità della vita religiosa

- Il c. 607, 1 *segna tutta la legislazione riguardante la VR*. Non è quindi una ripetizione del c. 573, ma si propone di situare giuridicamente e teologicamente la VR entro la VC.
- Riprende, quindi, alcuni elementi del c. 573, ma lo fa dando pieno rilievo agli elementi specifici della VR. Sono i seguenti:
 - La VR è una VC in quanto *consacrazione di tutta la persona*. Anche negli istituti secolari la vita è consacrata, ma con la differenza, che nella VR la vita personale non è solo consacrata nell'intenzione, ma espressa dalla consacrazione e dalle sue esigenze, in modo che tutta l'esistenza sia trasformata in un dono a Dio per rispondere al dono del suo amore, che è la vocazione.
 - *Manifesta nella Chiesa*. La VR è nella linea sacramentale, cioè segno efficace di grazia. Non è quindi direttamente nella linea di "sacramento di santificazione" quanto in quella di "sacramento di santità": segno della presenza, intimità, dono d'amore di Dio.
 - *Manifesta il mirabile connubio istituito da Dio*. Questa relazione sponsale è la porta della consacrazione religiosa, come dono di amore vicendevole nell'amore trinitario: il Padre chiama il religioso con il dono del suo Spirito ad appartenere in Cristo a Lui solo, nel modo e con le motivazioni, finalità, valori uguali a Cristo, Figlio del Padre nello Spirito. Questa relazione sponsale si manifesta nella VR come segno visibile, pubblico, ecclesiale.
 - *Di qui la sua portata escatologica*. Non tanto perché ci svela il futuro, quanto perché essendo memoria dell'Uomo, figlio di Dio, lo fa presente nell'oggi del religioso e preannuncia l'uomo eterno, unito alla Trinità.
 - La consacrazione di tutta la persona nella VR comporta che *"in tal modo il religioso porta a compimento la sua totale donazione"*. Cioè, il connubio è una relazione di mutuo dono totale. E' intimità fra le persone. E' alleanza d'amore.
 - Ne deriva l'*aspetto eucaristico della VR* (cfr. c. 608 sull'Eucaristia nell'oratorio, come ele-

mento essenziale della casa religiosa):

- come sacrificio offerto a Dio, unito al sacerdozio e al sacrificio di Cristo. Sacro che unisce, che fa presenza, che si dona, che fa comunione;
- “l’intera sua esistenza diviene un ininterrotto culto a Dio”. Il religioso, consacrata tutta la sua persona e tutta la sua esistenza, diventa “il culto di Dio pubblico, integrale” esercitato dal Corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal Capo e dalle membra” (cfr. c. 834, 1); il quale culto si realizza perchè “offerto in nome della Chiesa da persone legittimamente incaricate” (cfr. c. 834, 2);
- culto a Dio nella carità, che sorpassa tutte le virtù, diverso e più elevato da quello della virtù della religione, che si specifica in atti di religione. La carità include tutto; essa è un amore divino vissuto come figli di Dio, dono del Padre, vissuto nell’Eucaristia in unione con la morte e risurrezione del Cristo. Culto a Dio ma nella carità verso ogni uomo, la Chiesa, il mondo.

Vista così la VR, si rivelano parecchi elementi che riprendono, ma anche correggono certe prospettive teologiche:

- il connubio sponsale non si identifica con il voto di castità vissuto per il Regno;
- è segno del futuro, non per il distacco dai beni presenti, ma anzitutto per l’amore totale che sacrifica tutto per appartenere a Dio. C’è uno spostamento di accento importante;
- l’importanza della carità che fa superare anche il termine “religioso” per situare il culto in ciò che esso è essenzialmente, un culto nell’amore.

2. L’Istituto religioso

- Il c. 607, 2, parallelo al c. 573, 2, determina le esigenze della Chiesa, perchè la Vita Religiosa sia vissuta come forma stabile di vita nella Chiesa.

- I religiosi “emettono i voti” (cc. 1191 e ss. per nozioni, specie, ecc.).

- Tali voti, temporanei o perpetui, sono pubblici, cioè riconosciuti dalla Chiesa (c. 607, 2), che ne approva il contenuto secondo le costituzioni (c. 598, 1).

- Il progresso, compiuto partendo dalla riflessione post-conciliare, consiste nel vedere nei voti un impegno in rapporto alla materia dei voti. La professione racchiude e significa la consacrazione di vita mediante i consigli evangelici, e gli impegni meglio specificati dai voti. I voti non sono la consacrazione; tuttavia, come forma di obbligo sacro, rispondono meglio al dinamismo della carità che costituisce l’anima di questa consacrazione, promettendo a Dio direttamente gli impegni presi sotto forma di voto.

La professione è l’atto del dono di sé, consacrazione a Dio e agli uomini, incorporazione all’Istituto di cui si diventa membro responsabile, impegno a vivere i consigli evangelici secondo il carisma dell’Istituto, impegno preso sotto forma di voto. Ciò comporta un cambiamento di stato di vita (c. 207, 2), a differenza degli istituti secolari (c. 711). Questi, come d’altronde le Società di vita apostolica, non amano parlare di “professione”.

Gli elementi della professione religiosa sono (c. 654):

- impegno di osservare i consigli evangelici con voto pubblico (cc. 599; 600; 601);
- impegno di “condurre una vita fraterna in comunità” (c. 607, 2 e c. 602);
- consacrazione a Dio mediante il ministero della Chiesa, che non è soltanto approvazione delle costituzioni e quindi del proprio carisma (c. 587), autenticazione della vita secondo i consigli (c. 575) riconoscendola come imitazione del Cristo (c. 577); ma ancora suppone la potestà dei superiori (c. 617) di ricevere la professione (c. 656, 3 e 5); la Chiesa unisce la consacrazione di vita all’Eucarestia (c. 607, 1), da celebrare quindi ogni giorno (cc. 608; 663, 2);

• incorporazione all'Istituto con i diritti e doveri definiti dal diritto (c. 654). Tra gli altri effetti, l'incardinazione nell'Istituto al momento dell'ordinazione diaconale (c. 266, 2).

3. La pratica dei Consigli evangelici

- L'importanza dei consigli evangelici è centrale sia per la consacrazione della vita, sia come elemento della vita religiosa alla cui osservanza o pratica ci s'impegna con i voti. Perciò essi entrano nella definizione della VC (c. 573, 1); come contenuto dell'impegno preso per appartenere a un Istituto di VC (c. 573, 2); essenza dello stato di VC (c. 574).

- L'origine (c. 575) e l'interpretazione di essi è riservata al Magistero (c. 576).

- La loro osservanza deve essere determinata nelle Costituzioni (c. 587, 1), nelle quali si deve stabilire il modo in cui sono da osservarsi detti consigli evangelici, attese l'indole e le finalità proprie (c. 598, 1).

- Quindi i cc. 599-601 mettono in esecuzione il c. 576 che riserva alla Chiesa l'interpretazione dei consigli evangelici.

- Nel c. 598, 1 si obbliga ogni Istituto, tenendo conto di quanto è comune, a definire i consigli evangelici secondo l'identità e le finalità del proprio carisma, essendo fedeli allo spirito del fondatore e alle sane tradizioni, che sono l'interpretazione dei consigli, avallata dal peso dell'uso e della vita vissuta.

- Il c. 598, 1 non delimita i consigli ai voti. Vuol dire che i consigli superano di gran lunga la materia più limitata e concretizzata dei voti o altri impegni. Spesso, la limitazione della materia dei voti ha fatto perdere di vista l'ampiezza e la profondità dei consigli e della loro osservanza evangelica come imitazione personale e sequela di Cristo, al di là delle esigenze definite dalle costituzioni o diritto proprio.

- L'obbligo imposto dal c. 598, 1 giustifica il riconoscimento al singolo Istituto della giusta autonomia di vita e di governo, di cui al c. 586, 1. Quest'autonomia deve essere impiegata nel custodire fedelmente il patrimonio del proprio Istituto a norma del c. 578.

- Ogni membro, comunque, ha bisogno di comprendere bene ciò che la sua vocazione comporta in materia di osservanza dei consigli evangelici, ma non in astratto, bensì regolando la vita secondo il diritto proprio, cioè secondo il carisma dell'Istituto (c. 598, 2).

a) Il consiglio evangelico di castità (c. 599)

- assunto per il Regno dei cieli;

- aderiscono più facilmente al Cristo con un cuore non diviso (cfr. 1Cor 7,32-34; PO 16);

- fonte di una più ricca fecondità;

- comporta l'obbligo della perfetta continenza nel celibato.

Rilievo. Non si fa riferimento diretto a Cristo, senza il quale la castità non ha più motivazione e validità.

b) Il consiglio evangelico di povertà (c. 600)

- imitazione di Cristo. Problema dell'essere prima che dell'avere;

- "povero per noi". Alterità della povertà: fratelli, figli;

- povertà reale. È questione di vita povera; di fatto e di spirito;

- suppone il lavoro; la sobrietà nell'uso dei beni temporali; non indulgere alle ricchezze terrene;

- dipendenza e limitazione nell'uso e nella disposizione dei beni. I Superiori devono essere garanti della povertà, non dei beni. Quindi la persona nel suo rapporto con Dio e con gli altri, nelle cose terrene, al centro della dipendenza dai superiori in campo di povertà.

c) Il consiglio evangelico dell'obbedienza (c. 601)

- Spirito di fede e di amore (proprio di ogni consiglio);
- per seguire Cristo obbediente fino alla morte (da figlio e da fratello, in comunione di vita);
- obbliga a sottomettere la volontà ai superiori...

Questa connotazione ricorda ancora la maniera sistematica di presentare i voti, per cui si vedeva la castità come rinuncia del corpo; la povertà come rinuncia dei beni temporali; l'obbedienza come rinuncia alla volontà propria. E' una visione ristretta che fa perdere alla professione il suo slancio e le sue vere dimensioni, che comportano di viverla in unione al Cristo come Figlio del Padre nello Spirito, e Uomo di ogni uomo con il suo Spirito.

4. Vita fraterna in comunità (cc. 602; 607, 2; 619, ecc.)

- Consiglio evangelico integrale (Gv. 17);
- propria di ogni Istituto, quindi sbocco del proprio patrimonio (c. 578; c. 587, 1);
- elemento essenziale della Vita Religiosa, (c. 607, 2);
- impegno primordiale del Superiore "insieme con i religiosi" (c. 619);
- radunati in Cristo come una sola peculiare famiglia (c. 602) nella quale si ricerchi Dio e lo si ami sopra ogni cosa (c. 619);
- sia definita in modo da riuscire per tutti un aiuto reciproco nel realizzare la vocazione personale (c. 602);
- esempio di riconciliazione universale. Penitenza (c. 602).

*P. Carmelo Peres, O.C.D.
Teresianum - Roma*



IL CONTESTO STORICO-ECCLESIALE DELLA RIFORMA AGOSTINIANA

Angel Martinez Cuesta, O.A.R.

Il compito di questa relazione è di inquadrare in modo generale la spiritualità del tempo, in cui è sorta la Riforma degli Agostiniani scalzi, nonché le aspirazioni religiose e le ansie di riforma nell'Ordine agostiniano.

La parola "Riforma", nella seconda metà del 1500, non presuppone un programma concreto; è piuttosto un sentimento, una aspirazione a qualcosa che, per sua natura, è praticamente irraggiungibile. Per questo il Card. Seripando affermava che la riforma è un obiettivo inesauribile, mai un fatto compiuto. Lo storico, di conseguenza, non è in grado di definirla con precisione, mentre un filosofo non avrebbe difficoltà a definirla: recupero di un tipo di vita perduto. P. Gabriele Raimondo, nel suo volume sulla storia dell'Ordine degli agostiniani scalzi, coglie molto bene questo concetto di riforma: restaurare l'antica disciplina perduta o mitigata nel corso dei secoli, e perfezionare ulteriormente lo spirito del proprio carisma per coglierne tutta la pienezza: "La restaurazione dell'antica disciplina regolare non è il fine unico, e molto meno esclusivo, della riforma. Accanto a questo, ritengo che si possa e si debba associare l'altro, cioè offrire ai religiosi l'opportunità di attuare una più rigida pratica dei consigli evangelici" (pag. 417). Questa pagina precorre in modo lucido tante discussioni, che tutt'ora agitano gli storici, sulla riforma dell'Ordine agostiniano! E' evidente comunque che lo scopo iniziale della riforma dell'Ordine agostiniano è di eliminare abusi e ripristinare l'antica osservanza; tant'è vero che sia i Recolletti di Spagna, sia gli Scalzi d'Italia e di Francia uniscono sempre il termine "Riformati". Del resto, veniva attuato il prescritto dell'ultimo decreto del Concilio di Trento: "*Ut vetus regularis disciplina instauretur*" (1563), recepito già nelle Costituzioni dell'Ordine agostiniano (1581), che favorivano i religiosi desiderosi di una vita più austera. Se la Riforma dell'Ordine avrà successo (Spagna 1588 - Italia 1592 - Francia 1596 - Colombia 1604 - Perù 1616), è perché le Costituzioni istituzionalizzano il fatto e lo promuovono. Precedentemente, infatti, altri tentativi analoghi erano naufragati nel Mes-

sico (1533) e nel Portogallo (P. Tomaso di Gesù, 1565).

Nell'Ordine francescano questo movimento riformatore era iniziato da circa un secolo, quando i Superiori Generali avevano approvato le Costituzioni dei francescani scalzi (1501) e dei francescani recolletti (1502). In esse troviamo tutte le osservanze che poi diventeranno comuni ai riformati scalzi e recolletti: due ore di meditazione al giorno e con un determinato orario, disciplina tre volte alla settimana, quaresima con inizio dal 14 settembre, misure delle celle e tipo di suppellettili, proibizione di toccare il denaro, non accettare le elemosine delle messe, proibizione di cantare l'ufficio divino, bandire i titoli di studio perché essi comportavano molti privilegi ed esenzioni dalla Regola, ecc.

Si predilesse anche un tipo di comunità, formata da pochi religiosi, sia per favorire l'unione fraterna sia per evitare le dispense.

Inizialmente queste costituzioni francescane furono applicate in Spagna; poi, nel 1526, anche in Italia (oltre 10.000 frati riformati, con la Curia generalizia a Roma in S. Francesco a Ripa). In Italia i grandi diffusori di questi ideali furono senza dubbio i cappuccini (1525 - 1535), che accentuavano la dimensione apostolica popolare (predicazione, malati, poveri).

Le riforme degli agostiniani scalzi in Italia e di Francia si rifanno alla spiritualità cappuccina in punti secondari, come il modo di recitare l'ufficio, barba, ecc..

Un ruolo importante nella diffusione di questi ideali ebbe anche S. Teresa di Gesù con i suoi scritti e con le fondazioni; ed è proprio lei che fa prevalere il nome di "scalzo" su quello di "recolletto". Tuttavia, anche S. Teresa dipende dalla spiritualità francescana; i suoi contatti con i mistici francescani sono ben conosciuti. Francesco de Osuna e S. Pietro de Alcantara furono i suoi primi direttori. Le Costituzioni Teresiane furono scritte studiando quelle francescane, anche se poi fu lei a guidare personalmente le sue carmelitane e i carmelitani scalzi.

Per quanto riguarda il senso preciso dei termini: "recolletti" - "scalzi", essi si devono considerare praticamente dei sinonimi identici nei sec. XVI e XVII. Molte volte sono uniti nella denominazione di alcuni istituti; altre volte, invece, sono due famiglie, create unicamente per controbilanciarsi. La linea di demarcazione fra le due famiglie è molto incerta; ambedue rispondono alla stessa concezione della vita religiosa, aspirano allo stesso fine e usano gli stessi mezzi. Spesso si considerano della stessa famiglia e si aiutano, si ospitano vicendevolmente.

Arturo da Mourtier non vedeva alcuna differenza fra i recolletti di Francia, i riformati d'Italia e gli scalzi di Spagna: solo il numero e la geografia li separavano. Questa idea è molto diffusa fra gli agostiniani e fra gli storici delle tre famiglie riformate. Le prime Costituzioni dei Recolletti (1589) preferiscono la dizione "scalzi".

In seguito, il termine "recolletto", oltre che dagli agostiniani, sarà conservato solo dai francescani di Francia fino al 1897, quando Leone XIII li unirà all'Ordine dei Frati Minori.

Il termine "recollezione" invece designa un movimento di riforma della vita religiosa, che si è propagato nei secoli XVI-XVII (prima i francescani di Castiglia e, poi, altri Ordini religiosi monastici e mendicanti). Essa ha dato origine anche ad altri Ordini "recolletti", sia maschili che femminili (attualmente qualche comunità olandese conserva ancora questa denominazione).

Il termine appare per la prima volta in un capitolo dei domenicani (1428), e significa: "*fratres observantiae severioris*". Nelle fonti francescane posteriori, il termine è usato sempre più frequentemente (seconda metà sec. XVI), anche se non con significato univoco. Esso in Spagna significa originariamente: separazione, raccoglimento; però ben presto significa anche: ripiegamento dell'anima su se stessa, interiorizzazione, spirito di orazione ("preghiera di raccoglimento").

Infine precisiamo il termine “scalzismo o scalzatura”, che ha avuto molto seguito nella storia della vita religiosa. Il legame dello scalzismo con la vita religiosa è assai antico: ambedue nascono, si può dire, insieme. Esso è caratteristica peculiare dell'eremitismo, di molti ordini mendicanti, delle osservanze e delle riforme (sec. XIV-XVI). La letteratura dei Padri del deserto e la iconografia antica mettono in luce lo scalzismo degli anacoreti: S. Antonio, S. Paolo eremita, ecc.

Andare scalzi è proprio della sequela di Cristo (Lc. 10). E nella forma radicale, lo scalzismo esige di camminare a piedi completamente nudi. Anche i primi cenobiti si mossero sulla stessa linea degli eremiti (S. Pacomio). In seguito si adottarono, per motivi igienici e pratici, sandali o zoccoli di legno; del resto, in quei tempi anche i poveri camminavano così. Per S. Basilio, le calzature dovevano essere modeste ed economiche. Anche S. Francesco adottò i sandali, come segno di povertà evangelica, e la famiglia francescana mantenne e diffuse lo scalzismo nei secoli posteriori, anche quando esso fu preso di mira dall'osservanza mitigata. I francescani furono gli unici a mantenere lo scalzismo tra gli Ordini mendicanti dei secoli XV e XVI. In seguito esso trovò accoglienza tra i serviti e i carmelitani per la loro originaria vicinanza con gli eremiti; per gli agostiniani non si può dire ancora qualcosa di certo.

Il periodo dello splendore dello scalzismo può essere collocato alla fine del secolo XV, durante il movimento riformista, e durante il tempo della cosiddetta “controriforma” (1550-1650). Le motivazioni generali, che sono alla base del movimento riformista, spiegano anche l'apogeo dello scalzismo: l'esigenza di una maggiore povertà, penitenza o austerità di vita. Lo scalzismo divenne un richiamo e un simbolo, anche se non unico e determinante, della vita evangelica. Ne è prova il fatto che anche altri Ordini (per es. i Chierici regolari) talvolta lo adottarono, solo perché simbolo di osservanza e sequela radicale del Cristo. In seguito, lo scalzismo perde terreno e lo troviamo solo nei passionisti e in alcune congregazioni dedite alla predicazione popolare (s. XVIII). Nei secoli XIX e XX, vi sono alcuni casi sporadici in cui viene adottato lo scalzismo (piccoli Fratelli di Gesù). Infine il Concilio Vaticano II consente agli Ordini scalzi di portare le calzature per evidenti ragioni di convenienza pratica e utilità pastorale.

In conclusione: lo scalzismo è espressione di riforma interiore e di osservanza, ma ridotta, in quanto non tutti i movimenti di riforma adottarono lo scalzismo. Esso è parte di un tutto più ampio.

LA VITA RELIGIOSA NEL SECOLO XVI IN ITALIA

In questo secolo avvengono grandi rivolgimenti. Innanzitutto la scoperta del Nuovo Mondo, l'America, che influenzerà tutti gli aspetti del sapere e del vivere europeo. In precedenza, l'umanesimo e il rinascimento avevano portato alla scoperta del mondo classico, causando un impatto notevole sul mondo cristiano, e valorizzando il singolo individuo con la sua libertà, i valori terreni e formali. Poi l'invenzione della stampa metterà a disposizione di tutti le grandi opere della cultura universale. Infine la Riforma protestante che porrà in discussione i dogmi cattolici e i rapporti all'interno della Chiesa. Questa è anche l'epoca dei grandi mistici e missionari, dei sommi artisti, dei fondatori e iniziatori di movimenti sociali.

Gli storici concordano in gran parte nel dare un giudizio sommario e negativo sulla religiosità dei primi decenni del secolo XVI. Certamente sussistono molte riserve sulla religiosità e la morale dell'umanesimo rinascimentale, non solo tra i ceti colti ma anche fra il popolo. Nella Chiesa, non esclusa la Curia romana, vi erano costumi rilassati, lusso e mondanità, privilegi e benefici, corruzioni, nepotismo. Il clima paganizzante e gaudente dei prelati, vescovi

e papi compresi, rendeva urgente una profonda riforma spirituale della Chiesa. Molte diocesi erano prive dei loro vescovi, perché residenti nelle corti o a Roma. E' il periodo critico che chiude un'epoca e ne prepara un'altra.

La situazione migliorò alquanto con Paolo III (1534-1549), anche se egli non poté eliminare gli abusi più gravi. A lui si deve la nomina di alcuni grandi cardinali, che guideranno il Concilio di Trento: Sadoletto, Contarini, Ridolfi, Carafa, Cervini, Seripando. Si preoccupò della formazione del clero e dei vescovi, arrivando a creare una Commissione per la riforma della Chiesa (1537). Nel 1540 approvò la Compagnia di Gesù e, precedentemente, aveva approvato altre congregazioni di Chierici regolari (Teatini, Somaschi, Barnabiti).

Allora lo stato del clero, a causa della mancanza di un sistema adeguato di formazione e della professione di attività e mestieri non confacenti con lo stato ecclesiastico, era davvero critica, ed esigeva rimedi tempestivi e radicali. Molti non risiedevano nelle loro parrocchie (in alcune regioni della Germania l'assenteismo superava il 30%). La rilassatezza dei costumi, la mancanza dei requisiti per l'esercizio del ministero, l'ignoranza delle più elementari cognizioni teologiche e pastorali, la trascuratezza del ministero della confessione e della predicazione erano all'origine di gravi disordini e carenze. Troviamo cruda descrizione di tutto ciò e una denuncia spietata nell'opera "Anatomia delli vizi", composta dal sacerdote mistico Lorenzo Davidico (1560). Ecco le conseguenze dell'incuria del clero: trascuratezza degli edifici e arredi sacri, chiese adibite a magazzini, irriverenze nell'esercizio del ministero sacerdotale, trattenimenti e spettacoli mondani, predicazione come esercizio di retorica, parroci nominati dai laici, liturgia poco curata...

In questo periodo compaiono già alcuni riformatori in Italia. Nel 1520 il domenicano Alberto Castellani pubblica il "Liber sacerdotalis" per sacerdoti e curati; nel 1530 il vescovo Matteo Giberti scrive: "Brevi ricordi di quelli doveri che hanno da fare li chierici, massimamente li curati". Compaiono i "preti riformati", istituzione che darà origine anche ai chierici regolari. Essi cercano di nutrire la pietà del clero attraverso la meditazione e la pratica sacramentale; inoltre inculcano la pratica della povertà e dell'apostolato come un dovere fondamentale, e soprattutto l'esercizio della carità verso il prossimo.

Ci si preoccupa della formazione dei futuri sacerdoti nei seminari e si formano sodalizi di sacerdoti e laici per l'assistenza spirituale del clero. Anche alcuni vescovi prendono a cuore il problema della riforma del clero.

Nel settore dei laici si formano associazioni o confraternite. Fra tutte emerge l'Oratorio del Divino Amore (fondato da Ettore Vernazza nel 1497 a Genova, il primo del genere in Italia e nel mondo). Ogni comunità era composta da 4 sacerdoti e 36 laici. Si diffuse in tutta Italia. Promosse la vita spirituale e l'assistenza negli ospedali; fra l'altro, contribuì alla rivalutazione della donna nella Chiesa.

Attorno a questi gruppi si sviluppano meritorie opere sociali (redenzione delle prostitute, assistenza ai condannati a morte, monti di pietà, riscatto dei cristiani in mano agli infedeli).

In questo periodo fioriscono anche scrittori di ascetica-mistica e di apologetica anti-protestantica (nel 1542 fu istituita l'Inquisizione).

Chi compie un lavoro deve tener presente l'uno e l'altro, perché in ogni movimento della propria azione se non si volge a guardare l'inizio non preordina la fine. È necessario quindi che il proposito che si volge in avanti sia rilanciato dalla memoria che si volge indietro, perché se si dimenticherà di avere cominciato l'opera, non si troverà il modo di finirla.

(S. Agostino, La città di Dio, 7,7)

IL MOVIMENTO RIFORMISTA NELL'ORDINE AGOSTINIANO

Agli inizi del sec. XVI, in concomitanza con la riforma protestante, la vita degli Ordini religiosi era in piena decadenza, nonostante gli sforzi di alcuni riformatori. Negli scritti degli umanisti, dei protestanti, e perfino dei riformatori cattolici, viene dipinto un quadro veramente negativo della vita degli Ordini religiosi: monaci, frati e monache ignoranti, rozzi, superbi, avari, ipocriti... Due scritti satirici del tempo (*Epistulae obscurorum virorum*; *Dell'inganno*) hanno molto successo e descrivono a tinte fosche il comportamento dei religiosi.

E, in verità, la vita religiosa era soffocata dal ritualismo, formalismo, privilegi, violazione della clausura, ingerenze delle famiglie nobili. Vi erano conventi con comunità esigue, altri erano divisi in fazioni politiche, altri ancora troppo ricchi. La formazione dei novizi era molto carente e l'ordinazione sacerdotale spesso era conferita senza adeguata formazione culturale e spirituale.

Nei monasteri femminili la situazione era resa ancor più drammatica dall'isolamento delle sedi, dalle monacature forzate, dal soggiorno prolungato di nobildonne con il loro seguito, da abusi di varia natura, dall'inosservanza della clausura, dalla cattiva amministrazione dei beni, dal lusso. La riforma di tali monasteri si presentava non solo difficile, ma pericolosa...

Uno dei primi e più importanti riformatori della vita religiosa è senza dubbio il B. Paolo Giustiniani, nobile veneziano e autore di un "*Libellus ad Leonem X*" (1513), scritto di ampio respiro che in non pochi aspetti precorre la riforma tridentina e perfino quella del Vaticano II. Egli fu anche il fondatore dei Camaldolesi di Montecorona. Si preoccupò della formazione dei novizi e dei chierici, della restaurazione della vita eremitica e del rinnovamento liturgico (introduzione della lingua volgare). Altri riformatori furono: S. Andrea Avellino e l'agostiniano Egidio da Viterbo. Tuttavia i risultati sul momento furono molto scarsi.

Egidio da Viterbo fu generale dell'Ordine agostiniano, e scrisse più volte ai frati lodando la vita eremitica e dando opportune norme; ma forse non si curò abbastanza di farle osservare. Il suo successore, Gabriele Della Volta, governò l'Ordine dal 1518 al 1537; fu un uomo apatico, distaccato dalla realtà della vita; dimorò parecchi anni a Venezia. Eppure in questo periodo dilagavano l'eresia protestante ad opera di Lutero, agostiniano, e le aspre critiche di Erasmo da Rotterdam, ex canonico regolare di S. Agostino... Quest'ultimo ritiene la vita religiosa inutile. Le Regole dei Fondatori sarebbero una imposizione che usurpa un ruolo che appartiene solo al Vangelo; possono diventare lacci mortali per gli sprovveduti. Per Lutero, addirittura, i voti sono "empi" perché attentano alla natura umana, mentre per Erasmo la vita religiosa non "*est pietas sed vitae genus*"; seconda ragione di empietà: "I voti introducono una divisione nella società umana, mentre tutti abbiamo gli stessi diritti e doveri"; terza ragione: "Ai voti si attribuisce una efficacia che compete solo a Dio".

L'impatto di queste teorie sulla vita religiosa fu devastante. Nel Capitolo generale agostiniano del 1524 e 1526 si prende atto della gravità della situazione e si decise di combattere in modo risoluto l'eresia luterana. Il Seripando giunse a ritirare tutti i permessi di predicazione e di confessione obbligando i religiosi ad essere nuovamente esaminati da elementi di sua fiducia; e coloro che erano in sospetto di eresia, li consegnò all'Inquisizione. Tre di costoro, effettivamente luterani, fuggirono: Agostino Mainardi, Giulio della Rovere e Ambrogio da Milano. Altri se ne andarono, ma la maggior parte risultò non affetta da eresia. Alcuni agostiniani scrissero fin dal 1520 contro le teorie di Lutero.

All'estero, il contraccolpo sull'Ordine agostiniano fu altrettanto forte. Esso scomparve dall'Inghilterra, dall'Ungheria e dalla Slesia; subì una forte flessione in Irlanda, Svizzera, Svezia e in molte regioni tedesche, eccetto la Baviera e la Polonia. Purtroppo all'Ordine agostiniano mancarono in questo periodo uomini-guida di forte carica spirituale.

La situazione cambiò notevolmente con l'elezione di Girolamo Seripando al governo supremo dell'Ordine (dicembre 1538). Prima, fu nominato Vicario Generale da Paolo III, e poi Priore Generale. Egli si preoccupò subito di ristabilire la vita comune dove splendessero il culto divino e gli studi; tollerò invece i privilegi dei maestri di teologia e filosofia. La riforma del Seripando fu proseguita con minor energia dai due successori: Cristoforo da Padova (1551-1569) e Taddeo Guidelli (1569-1581). Essa non raggiunse le province più rilassate: la provincia di Lombardia, la provincia di Puglia, le province di Narbonne e Borgogna, la provincia di Andalusia.

Invece fu molto più efficace la nuova legislazione del Concilio di Trento, che fu accolta dall'Ordine appena cinque mesi dopo la conclusione del Concilio (capitolo generale del 1564 e nuove Costituzioni del 1581). Il Concilio si occupò della vita religiosa nell'ultima sessione (5 dicembre 1563) con il Decreto in ventidue canoni: "*De regularibus et monialibus*". Il testo è di stampo canonistico, senza motivazioni di carattere dottrinale e spirituale della vita religiosa. Ci si preoccupa soprattutto della vita comune, proscrivendo qualsiasi tipo di proprietà e di abusi, della clausura, dei voti, della preparazione dei novizi, dell'amministrazione, del numero chiuso, delle elezioni. Comunque è un testo di grande rilievo disciplinare.

Il capitolo generale del maggio 1564 recepisce quasi alla lettera il Decreto del Tridentino. Esso stabilisce in particolare: proibizione di amministrare o commerciare, uniformità dell'abito, abolizione della proprietà per via ereditaria, mensa, dormitorio e coro comune, permessi di uscita, clausura, ecc. Si prescrive la lettura mensile dei Decreti conciliari in tutti i conventi dell'Ordine.

Le Costituzioni del 1581 (le precedenti erano in vigore dal 1290), che rimarranno in vigore fino a Leone XIII e influenzeranno notevolmente anche i movimenti della Riforma, recepiscono definitivamente la dottrina tridentina. Esse si dividono in sei parti: Del culto divino, Delle osservanze, Del governo, Degli studi, Delle monache, Dei delitti e delle pene.

I risultati migliori di questo impegno di rinnovamento furono raggiunti in Castiglia, Portogallo, in qualche provincia italiana. In Castiglia splendevano gli esempi di S. Tommaso da Villanova e del B. Alfonso de Orozco, nonché la loro opera riformatrice.

Due discepoli di S. Tommaso da Villanova: Luigi de Montoya e Francesco da Villafranca iniziarono nel 1535 l'opera riformatrice in Portogallo. Essi avevano le patenti del P. Generale agostiniano ed erano richiesti anche dal Re del Portogallo, Giovanni III. Erano uomini di grande spiritualità. P. Luigi fu il maestro del Ven. P. Tommaso di Gesù; governò per trent'anni la Provincia del Portogallo e riuscì a stabilire in essa la vita riformata, creando le premesse per una fioritura posteriore di educatori, predicatori, missionari. Nel 1572 iniziò l'attività missionaria in Oriente (Persia, India).

Le province italiane, che beneficiarono maggiormente della presenza del P. Generale, ricevettero più volte la visita canonica e attuarono meglio la vita riformata. Per questo si avvalsero anche delle "Congregazioni di osservanza", che allora in Italia erano numerose. L'Ordine agostiniano contava in questo periodo 540 conventi, divisi in 12 province e 10 congregazioni di osservanza; i religiosi erano almeno 3000. Molte erano le piccole comunità. Il P. Generale aveva ampi poteri, fra cui quello di nominare personalmente i provinciali (dal 1547) e approvare per iscritto la fondazione di nuove case (dal 1559); dal 1582 non si potevano neppure ricevere nuovi candidati alla vita religiosa senza la sua approvazione scritta.

L'influsso delle Congregazioni di osservanza sarà anche determinante ai fini della Riforma degli scalzi. Infatti i primi Vicari generali della Congregazione proverranno dalle suddette Congregazioni di osservanza (P. Agostino della SS. Trinità e P. Giovanni di S. Nicola, della Congr. della Lombardia; P. Giuliano Gallo di S. Maria, della Congr. dei Battistini; P. Simone di S. Croce, della Congr. di S. Giovanni di Carbonara; P. Giacomo di S. Felice, della

Congr. dell'Umbria).

La *Congregazione lombarda* fu certamente la più fiorente (93 conventi e religiosi un po' dappertutto, da Roma in su). Manifestò sempre un grande spirito di indipendenza dall'Ordine agostiniano e non accettò mai le prescrizioni del Seripando. Si distinse per l'apostolato parrocchiale, l'assistenza alle monache di clausura, il culto degli studi. Accettò le costituzioni agostiniane del 1551, ma con molte resistenze, soprattutto per ciò che riguardava la visita del P. Generale. In seguito impose a questa visita condizioni restrittive, che saranno adottate anche dagli Agostiniani scalzi. Tuttavia, in essa non rifulse particolarmente la vita di osservanza.

La *Congregazione dei Battistini* (fondata da P. Giovanni Battista Poggi nel 1471) iniziò con il convento di Pieve di Teco (IM). La Chiesa fu dedicata alla Madonna di Consolazione, e sembra sia la prima in assoluto dedicata con questo titolo. Tutta la Congregazione si distinguerà per la devozione alla Madre di Consolazione, e per una spiccata austerità di vita (non era ammessa alcuna proprietà né privata né comune, stoffa rozza per l'abito e zoccoli, viaggi senza cavalcatura, edifici modesti). Contò circa 30 conventi (in Roma, la curia generalizia era a S. Giorgio in Velabro), e predilesse le piccole comunità (un massimo di 12 religiosi). Curò l'apostolato della carità.

La *Congregazione di S. Giovanni di Carbonara* fu fondata nel 1399 (?). Già dal 1419 fu nominato un Vicario Generale, Matteo di Antrodoco, dal P. Generale Agostino Favaroni. Inizialmente fu unita alle Congregazioni di Lombardia e Perugia; nel 1435 divenne indipendente. In essa professò il Seripando. Fiorirono gli studi umanistici ed ecclesiastici. Non si sa molto sulla vita di osservanza. Il convento principale era S. Giovanni di Carbonara (NA) e contò altri 15 conventi nel territorio napoletano. Anch'essa diede alcuni elementi di spicco alla nascente riforma degli scalzi. Fu soppressa nel secolo XIX.

Altra Congregazione di osservanza fu la *Congregazione di Monte Ortone* (PD), a cui appartenne il B. Grazia da Cattaro (6-7 conventi).

In questo periodo (secolo XVI), nacquero altre Congregazioni di osservanza. Fra queste, meritano speciale menzione: la *Congregazione dei Sampani* (fondata da Francesco Sampani nel 1501; povertà, lavoro manuale, scalzismo, ecc), la *Congregazione di S. Adriano* (fondata da Felice da Napoli nel 1581; ebbe 10 conventi e un'ottantina di religiosi; fu soppressa da Innocenzo X nel 1652; povertà, scalzismo; fu unita alla Congregazione di Centorbi dal 1530 al 1537), la *Congregazione di Centorbi* (fondata da Andrea Del Guasto, che visse dal 1534 al 1617; lavoro manuale, austerità di vita; inizialmente erano laici, poi accettarono il sacerdozio; 18 piccoli conventi in Sicilia; fu soppressa nel 1652 da Innocenzo X), la *Congregazione di Collettero* (Calabria e Basilicata; fondata dal sacerdote eremita Bernardo di Rogliano, + 1602; il primo convento fu Rogliano di Morano, aperto nel 1546; approvata dalla S. Sede nel 1560, accettò per ordine di Pio V la Regola di S. Agostino nel 1567; fu incorporata all'Ordine agostiniano nel 1592; inizialmente congregazione laicale, poi divenne clericale; le stesse osservanze degli scalzi).

E voi cercate con umiltà; quando lo troverete, raggiungerete altezze sicure. L'innocenza sarà la vostra infanzia, il rispetto la vostra fanciullezza, la fermezza sarà la vostra adolescenza, la fortezza la vostra gioventù, le opere buone la vostra maturità, e quando sarete nella vecchiaia avrete un esperto e saggio discernimento. Nel corso di queste tappe o passaggi dell'età non è che tu ti trasformi, ma ti rinnovi pur restando quel che sei.

(S. Agostino, Discorso 216,8)

LA RIFORMA DEGLI AGOSTINIANI SCALZI

Agli inizi della Riforma degli scalzi d'Italia si incontra anche la figura del P. Andrea Diaz. La sua biografia e, in particolare, il ruolo svolto in questo campo, sono tuttora oggetto di attente ricerche.

Recentemente ho avuto occasione di vedere l'atto di professione di un certo "P. Andrea Diaz" nel Convento agostiniano di Madrid (23 dicembre 1574). In esso si legge che è originario di Toledo. E in una nota marginale, forse posteriore, del medesimo documento, è scritto che il P. Andrea Diaz "fu religioso insigne del nostro scalzismo, e lo propagò per l'Italia". Esaminando anche le altre note marginali in questo manoscritto si leggono notizie su altri religiosi di questo convento, che furono membri degli agostiniani recolletti a Talavera. Ora, da un riscontro con altri documenti, i dati sulle persone e la loro età rispondono al vero. Sembrano dunque attendibili anche quelle che concernono il P. Diaz. Notizie sicure sul P. Diaz sono comunque che fu agostiniano e venne in Italia nel 1592, all'età di circa 40 anni; sembra anche certo che lavorò nella Riforma degli scalzi d'Italia e presso la Congregazione di Centorbi per la sua "agostinianizzazione"; più difficile appare dimostrare che egli, prima di venire in Italia, fosse già recolletto.

Lo storico recolletto P. Andrea di S. Nicola (1664) afferma che P. Diaz fu "uno dei primi agostiniani che presero l'abito recolletto nel convento di Talavera il 19 ottobre 1589". Ora, le cronache e i manoscritti del convento dicono che furono "otto" i primi religiosi recolletti, ma danno soltanto il nome di cinque; fra questi manca quello del P. Diaz. Lo storico citato, onestamente afferma di aver fatto ricerche per conoscere la città di origine e i genitori, nonché il luogo della professione, ma di non essere riuscito a trovare nulla al riguardo. E spiega che in Castiglia si trovavano molti noviziati di cui non è riuscito a trovare tutti i libri delle professioni. Afferma comunque che P. Diaz era certamente castigliano, e si mise in viaggio per l'Italia dopo la morte del provinciale P. Antonio de Arce (+ 1591). Ora, lo storico agostiniano scalzo, P. Epifanio, afferma che il P. Diaz giunse a Napoli nel giugno 1592. Quindi, le notizie collimano.

Poi il P. Andrea di S. Nicola, come del resto il P. Epifanio, descrive i primi agostiniani, che il P. Diaz incontrò a Napoli: Andrea di Sicignano, Andrea Taglietta da S. Giobbe, Lorenzo di Tolfa, Ambrogio Staibano e altri agostiniani calzati; descrive il convento dell'Olivella, la vestizione di Fra Andrea Taglietta e dà notizie sul P. Staibano; afferma che a Napoli viene instaurata la stessa vita di riforma della Castiglia, senza alcuna differenza, e di ciò giunge notizia a Roma quando era P. Generale dell'Ordine il P. Andrea Securani da Fivizzano (eletto nel maggio 1592). Costui accolse volentieri la novità e nominò superiore dell'Olivella il P. Ambrogio Staibano. L'approvazione del Generale, secondo il P. Epifanio, sarebbe stata datata il 13 dicembre 1592; ma la data viene successivamente corretta, in nota, nel 16 novembre 1593 (e di ciò si trova lettera nell'Archivio del Priore Generale degli agostiniani). A questo punto il P. Diaz viene nominato Vicario generale dei Centorbani e compie un viaggio in Sicilia. Di lui non si sa più nulla, se non che ritorna in Spagna (la data si potrebbe collocare nel 1597 perché era ancora P. Generale Andrea Securani); qui si ammala gravemente, e muore sulle coste della Catalogna durante una incursione dei saraceni. La tradizione racconta che a causa di ciò non si poté provvedere per una degna sepoltura; e, quando in seguito fu sepolto, fu trovato ancora incorrotto. La località ove fu sepolto è Cadaqués, ma non vi sono documenti al riguardo.

Gli inizi della riforma degli scalzi in Italia meritano veramente un supplemento di ricerche d'archivio per far completa luce, si spera, sulle date riferite dal P. Epifanio e sul ruolo avuto dai diversi protagonisti.

LA RIFORMA IN ARAGONA E IN FRANCIA

La riforma dell'ordine agostiniano giunse in Aragona dalla Castiglia. Già il Seripando aveva fatto dei tentativi, ma la riforma arrivò realmente nel 1568 con l'invio di 65 religiosi dalla Castiglia. Essi presero la direzione di tutti i conventi d'Aragona.

In Francia invece la riforma tridentina fu molto lenta a causa delle guerre di religione, che allora devastavano la Francia, e per gli ostacoli frapposti dal re e dal governo. Gli ugonotti occuparono con la violenza diversi conventi agostiniani e assassinarono alcuni religiosi. Comunque la vita regolare in quel tempo era molto rilassata.

Il 20 febbraio 1592 P. Agostino Fivizzano, Vicario generale degli agostiniani, scrive al Provinciale di Francia chiedendogli di attuare anche in quella nazione la riforma dell'Ordine. Essa di fatto si realizza attraverso un grande agostiniano: Stefano Rabache (1550-1616), maestro di teologia, laureato alla Sorbona, e priore allora di Orléans. Nel 1592, durante un viaggio verso l'Italia, forse per partecipare al Capitolo generale, passò per la città di Bourges e trovò il convento agostiniano in grave conflitto con la città. I cittadini gli chiesero di rimanere per evitare la chiusura forzata del convento. Egli iniziò un'opera di persuasione e di pacificazione, avvertendo contemporaneamente l'autorità di Roma, che lodò l'iniziativa (1592). Fu subito nominato "*pater senior*" e, due anni dopo, il capitolo lo confermò priore. Il 30 agosto 1594, il P. Stefano pronunciò formale promessa di intraprendere un metodo di vita più austero. Nacque così la comunità riformata di Bourges, che ebbe grande influsso sulla vita agostiniana di Francia. Da essa sorsero una trentina di conventi, riuniti in provincia nel 1625. Riforma, dunque, ma all'interno dell'Ordine agostiniano, partendo dalla vita comune; tant'è vero che volle chiamarsi anche "comunità di Bourges". Questa provincia riformata di S. Guglielmo o di Bourges fu soppressa durante la rivoluzione francese, quando era già in stato di decadenza e contava 31 conventi con 181 religiosi. In quello stesso periodo gli agostiniani scalzi di Francia contavano 323 religiosi con 34 conventi.

INTENTI RIFORMATORI E ANSIA DI PERFEZIONE NELL'ORDINE AGOSTINIANO

Alla fine del sec. XVI la situazione dell'Ordine agostiniano, nel suo complesso, si presenta notevolmente migliorata, anche se sussistono ancora taluni abusi da parte di superiori e maestri di teologia. I tentativi di riforma all'interno dell'Ordine e poi l'opera del tridentino produssero in tutti i settori i frutti desiderati. Migliorò soprattutto la vita comune, anche se non del tutto, avendo l'Ordine agostiniano ammesso sempre talune norme permissive (peculio, ecc). Il culto divino fu meglio curato, anche se il P. Generale Gregorio Petrocchini (1587-1591) nelle sue visite canoniche lamenta abusi e negligenze (arredi sacri trascurati, libri liturgici mancanti, ecc.). La formazione dei novizi fu più rispondente alle nuove esigenze, adottando anche il numero chiuso dei candidati e riducendo le case destinate alla formazione. Quest'opera assecondava del resto l'impulso riformatore dei Papi post-tridentini: Pio V, Gregorio XIII, Clemente VIII (che reggeva la Chiesa quando nacquero gli agostiniani scalzi). Quest'ultimo era molto amante della vita religiosa, e favorì gli intenti riformatori in tutti gli Ordini religiosi, tanto che durante il suo pontificato nacquero e si affermarono molte riforme di Ordini.

Anche il livello culturale dell'Ordine crebbe notevolmente e preparò un numero cospicuo di uomini eminenti: missionari, pastori, scrittori. Purtroppo, ciò non si manifestò molto in Italia come in altre nazioni; tuttavia vanno menzionati: Onofrio Panvinio (grande storico di antichità e archeologia, + 1568), Angelo Rocca (fondatore della Biblioteca Angelica in Roma nel 1587, e collaboratore della pubblicazione della Bibbia Vulgata sisto-clementina, + 1620),

Giuseppe Panfilo da Verona (vescovo e storico dell'Ordine), Girolamo Ferragatta (vescovo ausiliare di S. Carlo Borromeo e, poi, vescovo di Aosta).

Queste esperienze e i risultati raggiunti, pur essendo notevoli, non soddisfacevano però le aspirazioni dei religiosi più zelanti. Essi invidiavano con santa emulazione le esperienze che sorgevano nel frattempo negli altri Ordini, non si accontentavano dell'adempimento delle Costituzioni vigenti, erano più radicali. Aspiravano a una vita di reale povertà, di maggior osservanza e, soprattutto, di maggior uguaglianza; volevano riprodurre con assoluta fedeltà il genere primitivo di vita, cioè quello che vigeva al tempo della fondazione dell'Ordine. Perciò rifiutavano le mitigazioni, introdotte nel corso dei secoli, anche se approvate dall'autorità superiore e incorporate nelle Costituzioni.

Questi ideali erano di ispirazione francescana. Fin dall'inizio del sec. XVI, in Spagna (e poi anche in Italia, Francia, Belgio), i francescani diedero inizio a molti romitori o case di ritiro. Ricordiamo Marziale Boulier, francescano e vicario generale ultramontano, il quale convocò a Madrid i superiori francescani, e stabilì la fondazione di alcune case di ritiro in tutte le province dell'Ordine, nelle quali i frati potessero osservare le regole e costituzioni nella più stretta accezione, senza sottrarsi alla giurisdizione del provinciale (1502). Il 4 agosto dello stesso anno diede loro le prime costituzioni, che insistevano sul silenzio, il ritiro dal mondo e la povertà. L'impulso decisivo a questa iniziativa venne dal Ministro generale, Francesco degli Angeli de Quiñones (1522-1527), che ne fece il punto centrale del suo governo. Case di ritiro in seguito sorsero in Portogallo, Abruzzo, Basilicata, Lombardia e attorno a figure carismatiche (Giovanni de La Puebla, Giovanni de Guadalupe e S. Pietro di Alcantara, fondatore degli alcantarini). Questi gruppi francescani ricevettero due costituzioni diverse: una per gli alcantarini, una per i discepoli di Francesco degli Angeli, con testi molto brevi (rispettivamente, 8 e 30 pagine). Le fonti ispiratrici delle costituzioni sono fondamentalmente il "testamento" e la "regola per li romitori" di S. Francesco d'Assisi.

Questi esempi saranno seguiti dai carmelitani di S. Teresa e dai benedettini recolletti spagnoli (1585). Anche gruppi di mercedari e trinitari spagnoli, perfino domenicani e congregazioni femminili (bernardine cistercensi, concezioniste, trinitarie, ecc) organizzano in seguito simili case di ritiro o di primitiva osservanza.

L'Ordine agostiniano non rimase a guardare. Già nel 1531, fra gli agostiniani di Castiglia ci fu un esperimento in tal senso, come riferiscono i *Lustri storici*. Si organizzarono case con vita comune, preghiera mentale, scalzismo, nomi con l'aggiunta del santo, e altre pratiche che saranno tipiche degli scalzi. Questo movimento fu trapiantato nel Messico, ma nel 1574 vi si pose termine.

Un altro esperimento analogo fu instaurato dal Ven. P. Tommaso di Gesù, considerato da recolletti e scalzi il loro precursore. Nel 1565, a Lisbona, il P. Tommaso - d'accordo con il suo maestro P. Luigi da Montoya - cercò di introdurre il modello di osservanza recolletta o scalza, ma non riuscì nell'intento perché non lo

O Signore Dio nostro, noi si speriamo nella copertura delle tue ali, e tu proteggi noi, sorreggi noi. Tu ci sorreggerai, ci sorreggerai da piccoli, e ancora canuti ci sorreggerai. La nostra fermezza, quando è in te, allora è fermezza; quando è in noi, è infermità. Il nostro bene vive sempre accanto a te, e nell'avversione a te è la nostra perversione. Volgiamoci tosto indietro, Signore, per non essere sconvolti. Il nostro bene vive indefettibilmente accanto a te, perché tu medesimo lo sei, e non temiamo di non trovare al nostro ritorno il nido da cui siamo precipitati. La nostra casa non precipita durante la nostra assenza, essendo la tua eternità.

(S. Agostino, Confessioni 4,16,31)

permise il P. Generale. In seguito, Alessio da Menesses - agostiniano, vescovo di Goa e Braga in Portogallo, primo biografo del Venerabile - inviterà i recolletti spagnoli in Portogallo per continuare l'iniziativa del P. Tommaso di Gesù.

Di questo interesse dell'Ordine per una autentica riforma, si fanno portavoce il Capitolo generale del 1575 e le Costituzioni del 1581. Ambedue autorizzarono le Province a pubblicare Statuti più rigorosi per i religiosi che, ispirati dallo Spirito Santo, volessero e potessero abbracciare una disciplina più austera. Questa dichiarazione è di capitale importanza perché renderà possibile la nascita della riforma dei recolletti e degli scalzi. “*Verum cum sciamus quam difficile sit tot nationum homines quot sunt in Ordine nostro, in easdem vitae et morum leges omnino convenire posse; sciamus quoque multos esse et pro tempore fore maiori Spiritus Sancti gratia afflatos, qui rigidiora servare velint et possint, et esse in servanda religione severiores, volumus ut quaelibet provincia seu congregatio ordinis nostri definire sibi peculiaris aliqua statuta possit, quae tamen nullius sint valoris si per patrem generalem fuerint infirmata, quae in singulis capitulis provincialibus revideantur*” (Cost. del 1581, pag. 83).

Che cosa si intende per “*nova forma vivendi*” più austera? Che cosa si proponeva questo movimento di riforma all'interno dell'Ordine agostiniano? Tutto si può sintetizzare in sette punti:

a) *Stima della Regola primitiva*. E non solo della Regola, ma anche della storia primitiva, cioè della tradizione. Tutti i riformati si considerano eredi, talvolta continuatori, coscienti degli osservanti del secolo precedente. Inclini al radicalismo, sono insoddisfatti delle proprie comunità e rivolgono quindi la mente all'epoca iniziale del loro istituto. Questa considerazione aumenta il loro malessere, perché scoprono il divario fra l'ideale primitivo e la realtà attuale. Pertanto si adoperano per ristabilire la letterale osservanza della Regola, senza dispense o esenzioni di alcun genere. Il Seripando auspica il ritorno all'età “*innocentissima e veramente aurea dei nostri Padri*”; così S. Teresa e il Boulier, come anche i riformatori di Castiglia e di Francia. Il P. Epifanio propone S. Agostino come primo e autentico modello della vita riformata degli scalzi.

b) *Vita comune e povertà individuale* - L'una è condizione dell'altra. Infatti la vita comune esige la perfetta povertà individuale, con abolizione del peculio, dei privilegi ed esenzioni. La povertà, secondo Agostino, è in funzione anche della vita comune. I religiosi sono tutti uguali di fronte alla legge della povertà e del servizio alla comunità: uniche eccezioni ammesse alla norma sono per gli ammalati.

c) *Austerità e penitenza*. Esse sono conseguenza della sequela Christi: condivisione delle umiliazioni e privazioni del Cristo povero e paziente. Vesti ruvide, cibi poveri, digiuni, penitenze corporali, disciplina (tre volte la settimana), capitolo delle colpe... erano le principali pratiche penitenziali.

d) *Povertà comune*. In alcuni Ordini è proibita anche la proprietà del monastero, in altri (gli agostiniani recolletti e scalzi) è permessa la proprietà del convento. Tuttavia è proibita l'accumulazione dei beni e dei redditi.

e) *Spirito di preghiera e di raccoglimento*. Esso costituisce il primo elemento della vita riformata. La contemplazione è l'anima della vita religiosa: silenzio, ritiro in cella, meditazione, lettura spirituale. Intorno ad essa ruotano tutte le attività del religioso. In questa luce va vista la forte limitazione del canto nella preghiera comune.

f) *Studi e apostolato*. Inizialmente, lo studio occupava un posto molto marginale perché si pensava che favorisse più l'istruzione che la meditazione, più i privilegi che la vita comune. In seguito, si valorizzò lo studio come alimento di vita spirituale. L'interesse culturale fu,

per lo più, limitato alla ascetica e teologia.

Gli agostiniani recolletti ereditarono una certa prevenzione per gli studi e i gradi accademici; lo stesso vale per gli agostiniani scalzi. Ma ben presto riprese la tradizione degli studi in appositi centri, anche se raramente fu consentito l'accesso ai gradi accademici.

L'apostolato fu invece valorizzato in tutte le forme (confessione, predicazione, assistenza ai poveri e malati, missioni).

g) *Piccole comunità*. Esse favorivano i rapporti umani e l'esercizio della povertà. Normalmente non si doveva superare il numero di 14 (recolletti) o 12 (agostiniani scalzi); solo in alcuni conventi venivano concentrati in numero maggiore i religiosi. Nel secolo XVII questa norma venne spesso disattesa.

GLI AGOSTINIANI RECOLLETTI: STORIA E CARISMA

La riforma recolta ha inizio con il Capitolo di Castiglia, presieduto dal P. Generale Gregorio Petrocchini. La Deliberazione V (5 dicembre 1588) stabilisce che si destinino tre monasteri di uomini e altrettanti di donne per coloro che desideravano abbracciare un sistema di vita più austero. Il Consiglio provinciale venne incaricato di redigere la "*forma de vivir*" richiesta. Ecco il testo della Deliberazione: "*Poiché ci sono fra noi o, almeno, possono esserci alcuni più amanti della perfezione monastica, che desiderano seguire un piano di vita più austero, il cui legittimo desiderio dobbiamo favorire per non porre ostacoli allo Spirito Santo, dopo aver consultato il nostro Rev.mo P. Generale, e ottenuto il suo permesso, stabiliamo che in questa nostra Provincia si formino o si fondino tre o più monasteri di uomini, e altrettanti di donne, nei quali si pratici un sistema di vita più austero nella forma che, dopo matura riflessione, il P. Provinciale formulerà con il suo Consiglio*". Questa deliberazione storica si deve ad un gruppo di religiosi, appoggiati dal re Filippo II. Essi desideravano non solo un ritorno alla osservanza delle Costituzioni ma un genere di vita più austero, nel ritorno alle vere origini.

Il Consiglio provinciale attuò prontamente la decisione del Capitolo, e nel settembre 1589 si approvò la nuova "*forma de vivir*" o regola di vita. In essa si parla di recolletti o riformati agostiniani; il titolo dice espressamente: *Dei religiosi scalzi*.

In dicembre dello stesso anno viene fondato il primo monastero femminile riformato.

La "*forma de vivir*" o costituzioni fu composta da Fra Luigi de Leon (1528-1591), uno dei maggiori lirici spagnoli con S. Giovanni della Croce. Il documento, in 14 capitoli, traduce il desiderio di maggior vita contemplativa e perfezione evangelica, accentuando le esigenze della vita comunitaria: contemplazione, asceti, vita comune.

Il primo periodo della recollezione fu molto sereno e fecondo. L'armonia tra calzati e scalzi favorì l'avvio della riforma nel primo monastero di Talavera (19 ottobre 1589) e la fondazione di due nuovi conventi (1590 e 1591). E qui finisce la collaborazione.

Presto cominciarono le divergenze, causate dal sistema di vita molto diverso. I calzati frenavano lo slancio, i recolletti non sopportavano un limite alla loro azione. Si addivenne ad un "*modus vivendi*" nel 1602. Il Papa Clemente VIII stabilisce una Provincia con 5 case riformate, all'interno dell'Ordine agostiniano. Da questo momento comincia la grande espansione, e nel 1605 i primi missionari partono per le Filippine. Nel 1621, nella sola Spagna, vi sono 4 Province. Nel 1623 i recolletti entrarono in Giappone; nel 1629 incorporarono i recolletti della Colombia. E questo fu il campo d'azione dell'Ordine, fino al 1835.

In questo anno, il Governo spagnolo confisca i conventi ed espelle i religiosi. Rimane aperto solo il convento di Monteagudo, perché destinato a formare religiosi missionari per

le Filippine, possedimento spagnolo. Da ora, tutti i recolletti sono accettati e educati per le missioni; dopo due o tre anni di formazione, partono per le missioni filippine. La spiritualità, di conseguenza, cambia radicalmente: dalla contemplazione alla missione pastorale.

Nel 1898 la Spagna perde le Filippine e i missionari recolletti, più di 300, devono cercare altro campo di lavoro. Lo trovano nell'America Latina.

Nel 1912 Pio X concede l'indipendenza totale dall'Ordine agostiniano. Inizia la terza fase della storia, aperta a nuovi sviluppi.

Si intensifica la propria tradizione, si preparano le nuove Costituzioni, si creano nuove case di formazione in altre nazioni, si dà nuovo impulso agli studi.

Ma solo con il Concilio Vaticano II si recupera pienamente la autentica "*forma de vivir*". Studi, pubblicazioni, bullarium, nuove Costituzioni approfondiscono la propria storia e spiritualità.

Contenuto della "*forma de vivir*". - Essa traduce il desiderio di perfezione in una accentuazione della contemplazione, dell'ascesi, della vita comunitaria. Due ore di preghiera mentale, tre ore dell'ufficio, un'ora della messa conventuale, più qualche tempo per le devozioni personali; le uscite dal convento ridotte al massimo; determinati periodi di "solitudine" nei romitori; il noviziato di due anni e, dopo gli studi, un altro di raccoglimento... questa era la sostanza della vita interiore.

L'amore alla vita comune porta all'uguaglianza di diritti e doveri, a curare il clima di famiglia, all'unione dei cuori e della vita, alla condivisione dei beni e dei servizi. Tutto ciò per favorire la carità e la pace, segno che lo Spirito abita in tutti. Anche il numero dei religiosi non deve mai superare le venti unità, perché così si conserva maggiormente l'unione.

L'ascesi proviene dal radicalismo evangelico, dal ricordo idealizzato delle primitive comunità dell'Ordine. Essa si manifesta in tutte le forme della vita religiosa: abito, cella, lavoro, penitenza, edifici... Essa non è mai fine a se stessa, ma mezzo per raggiungere la contemplazione, l'unione con Dio.

Queste norme acquistano pieno rilievo, se si pensa all'ambiente agostiniano in cui era molto in crisi la vita comune e, di conseguenza, la preghiera e l'ascesi.

A un attento esame, non sfugge la concordia fra l'impostazione della riforma agostiniana e il pensiero-prassi di Agostino. La vita del monaco è pienamente inserita nella continua contemplazione, nell'ascesi, nella vita comune, nella missione della Chiesa. Il monachesimo di Agostino fonde magnificamente questi quattro grandi valori. Il modello è sempre valido, ma deve tradursi nel concreto dei tempi e dei luoghi, seguendo le urgenze della missione, la chiamata della Chiesa, i segni dello Spirito.

La Riforma deve costituire il pieno recupero di Agostino: laico, monaco, sacerdote, vescovo.

*P. Angel Martinez Cuesta, O.A.R.
Roma*

S. AUGUSTINUS in Patriam Monasticam vitam intro-
ducens Ordinis Eremitici anno 389. et. fuit 35. Institutor
Christum suscipere meruit.

Vota Augustini.



Quem Sanctorum filius Dei tanto honoravit Encomio? et in faciem
nominavit Magnum? Cui Christus ore ad os Ecclesiam suam hui
amica - et amabiliter commendavit? nisi Augustino S. Prosper.

C.P.S.C. H.

Lauter Cath. Sc. et. are. A. 2.



Il rinnovamento della missione negli Istituti religiosi dediti all'Apostolato

Giuseppe Aubry, S.D.B.

Da una ventina d'anni si scrivono articoli e libri e si tengono conferenze e convegni sulla crisi e sul rinnovamento della vita religiosa nel nostro tempo. E' veramente inutile ripetere considerazioni generiche su questo argomento. Basterà fare due accenni alla missione compiuta nella Chiesa dai religiosi "di vita attiva".

Nell'insieme degli Istituti religiosi, quelli "dediti alle varie opere di apostolato" (PC 8) sono stati i più toccati dalla crisi per la ragione evidente della loro più stretta relazione con il mondo in trasformazione, e quindi quelli invitati alla più grande lucidità e al maggior coraggio nel "rinnovamento adeguato" richiesto dal Concilio (PC 2).

Diciamo anche due parole, per ricordare il significato della crisi e di conseguenza del rinnovamento: storicamente la vita religiosa è nata, è cresciuta e si è espressa, fino al 1950 circa, secondo le strutture mentali e pratiche di una cultura e di un tipo di società del passato, che vanno sparendo rapidamente, e sono sostituite da un progetto (ancora molto incerto) di "uomo nuovo" e di "società" (cf. GS 4) in cui il credente è ancora ben lungi dal trovarsi a suo agio. La vita religiosa oggi deve trovare - immenso e faticoso compito - una *nuova espressione culturale*, ripensare il suo modo di vivere e le sue funzioni di fronte alla società industrializzata o in via di industrializzazione, integrando il positivo dei "valori moderni": è proprio ciò che le ha chiesto, in un linguaggio più semplice, il Concilio stesso in PC 2 e 3. Deve anche difendere, purificare e fortificare la sua fede e la sua spiritualità, in tal modo che questa "riacculturazione" non solo sia fatta senza sacrificare niente dei valori essenziali della vita consacrata, ma diventi capace di portare un contributo prezioso alla nuova cultura in fermentazione, inserendovi i valori del Vangelo.

Mi è sembrato opportuno dividere in *due parti* questo modestissimo studio, il cui carattere sintetico comporta il guaio non indifferente di dover dire molte cose senza aver la possibilità di spiegarle adeguatamente:

1. Tentare di dire a che punto si trova oggi il rinnovamento della missione dei religiosi dopo vent'anni di incertezze e di tentativi generosi ma non sempre riusciti.

2. Indicare i punti principali dello sforzo da proseguire perchè questo rinnovamento porti frutti buoni con maggiore sicurezza e fecondità.

Sarebbe assai presuntuoso da parte mia parlare di tutti i religiosi del mondo! Il mio orizzonte sarà quello dei paesi d'Europa che conosco *un poco*: Italia, Francia, Belgio, Spagna ...

A. UNA SERENA VALUTAZIONE:

A CHE PUNTO STA IL RINNOVAMENTO DELLA MISSIONE

1. La riflessione. Una teologia della vita religiosa apostolica ancora incerta

Il rinnovamento della missione non è solo quello che si fa visibile nelle nuove opzioni concrete: è anche quello che avviene nella mentalità e nelle decisive prospettive teologiche. Inizio quindi con una riflessione sulla teologia della vita religiosa in questi ultimi decenni, *limitandomi* a ciò che riguarda la teologia della vita religiosa *apostolica*.

Ciò che i testi conciliari hanno detto della vita religiosa è eccellente: l'intero fascicolo di "Vita Consacrata" (1985, n. 1), l'ha messo in rilievo.

Tale teologia ha tuttavia un serio limite: è molto generica, d'altronde senza essere riuscita a staccarsi interamente da una visuale piuttosto "monastica" della vita religiosa. *Perfectae Caritatis* ha abbozzato una tipologia nei preziosi numeri 7-11, e in questa sezione ha, direi, promulgato nel n. 8 l'affermazione di capitale importanza: "*In questi Istituti (dediti alle varie opere di apostolato) l'azione apostolica e caritativa rientra nella natura stessa della vita religiosa in quanto costituisce un ministero sacro e un'opera particolare di carità che sono stati loro affidati dalla Chiesa e devono essere esercitati in suo nome*". L'introduzione di un nuovo elemento, l'azione, nella *natura* della vita religiosa viene qui a confermare ciò che aveva già detto chiaramente lo storia di tanti fondatori e Istituti: la vita *religiosa-apostolica* ha una sua propria *consistenza originale*, e non la si capisce "applicandole" semplicemente ciò che viene detto della "vita religiosa" in generale. Ciò merita una riflessione teologica specifica che non mi sembra essere stata fatta finora. I preziosi documenti postconciliari *Mutuae Relationes* (14 maggio 1978), *Dimensione contemplativa* e *Religiosi e Promozione umana* (12 agosto 1980) fanno fare passi avanti molto interessanti alla teologia della vita religiosa (soprattutto MR), ma non risolvono il problema, e neanche il nuovo *Codice di Diritto canonico*.

Sicché si continua a pensare, anche per gli Istituti attivi, a una "vita religiosa" costituita dalla professione dei consigli evangelici, alla quale "si aggiunge" l'apostolato come uno dei tanti altri elementi (preghiera, asceti ...). Il religioso di vita attiva è una specie di monaco, che fa molto apostolato attivo: presentazione che ha tra le sue conseguenze pratiche quella di favorire una dicotomia e delle tensioni nefaste fra "l'essere religioso" e "l'essere apostolo", tra la "consacrazione" e la "missione"; mentre si può pensare che il religioso di vita attiva sia un consacrato-mandato che vive la sua consacrazione a Dio nell'adempimento della sua missione tutta attraversata dal dinamismo dei consigli evangelici.

Un altro problema teologico che merita di essere approfondito, tocca gli Istituti maschili clericali: *i rapporti tra vita religiosa apostolica e ministero sacerdotale*. Davanti al fatto che molti religiosi sono richiesti di assumere compiti ministeriali che sono normalmente quelli del clero diocesano, rimane il pericolo di far passare l'istituzione religiosa nel versante gerarchico della Chiesa, al quale di per sé non appartiene. Giovanni Paolo II nel suo discorso ai religiosi a Rio de Janeiro il 3 luglio 1980 ha parlato della "tentazione di dissolvere" ciò che caratterizza la vita religiosa. Occorre quindi precisare il significato originale nella Chiesa della coesi-

stenza nella stessa persona di questi due tipi di vocazione, religiosa e presbiterale.

2. La spiritualità. Il pericolo ancora esistente di superficialità spirituale

Si può dire che la spiritualità religiosa di trent'anni fa (con le sue tematiche delle due vie, dello stato di perfezione, della *fuga mundi*, dei voti-rinuncia, con il suo stile di preghiera e di ascesi) è morta. Ma quanta fatica per istaurarne una nuova, ispirata ai criteri biblico, liturgico, ecclesiologico, storico, ... e soprattutto una nuova che si ispiri ad una visuale organica dell'identità e del ruolo della vita consacrata (e dei suoi diversi tipi) nella Chiesa! Il numero impressionante degli abbandoni ha fatto toccare con mano la mancanza di discernimento e di serietà durante la prima formazione, e quanti giovani sono stati accettati al noviziato e alla professione che non erano ancora consapevolmente cristiani! Sento ancora il P. Teobaldo De Filippo, incaricato dell'"Ufficio Fraternità" della CISM, dire all'Assemblea del 1982: "Sovente abbiamo incontrato sacerdoti o religiosi *consacrati a un Dio esistenzialmente ignoto o quasi*. Il senso della propria appartenenza assoluta al Dio vocante, l'innamoramento vitale per Cristo come esclusivo Signore della propria esistenza, l'appartenenza totale alla Chiesa ...: ecco altrettanti valori la cui mancanza costituisce la sostanza di ogni crisi profonda del consacrato, crisi di integrazione vitale, crisi di appartenenza. In una parola, crisi di specifica identità".

E' ancora insufficiente nella spiritualità religiosa il senso vivo della preminente *iniziativa di Dio*, la consapevolezza che, se è vero che il tale cristiano generoso "si fa" religioso, è ancora molto più vero che "è fatto religioso" dal Dio della sua "vocazione". L'iniziativa gratuita di Dio si esprime in un triplice intervento: Dio *chiama*, poi *consacra* a sé, poi *manda* ai fratelli, interventi perfettamente riconoscibili nel famoso testo di Mc 3, 13-14: "Gesù chiamò a sé quelli che egli volle ed essi andarono da lui. Ne costituì Dodici che stessero con lui e anche per mandarli a predicare ... (con) il potere di scacciare i demoni". Questa realtà ha come conseguenza che tutta la propria esistenza religiosa e tutto l'impegno in pieno mondo debbano essere vissuti a partire da Dio, come risposta umile, fedele, generosa al suo triplice intervento, come capacità di renderlo presente e di proclamarlo in mezzo agli uomini. Tornerò più avanti su quest'argomento decisivo.

Per adesso dobbiamo solo constatare la troppa debolezza della dimensione *teologica* dell'impegno dei religiosi attivi: troppe volte si sono lasciati assorbire dal loro lavoro febbrile, e, sforniti da una valida teologia e spiritualità della missione, sono scivolati nell'orizzontalismo e nell'efficientismo, cioè nel riferimento praticamente esclusivo ai valori dell'uomo e della società moderna. P. Tillard domenicano, autore del grande libro sul "progetto dei religiosi" dal titolo significativo: *Davanti a Dio e per il mondo*, ha scritto con pertinenza nel 1978: "Il dramma di questi ultimi anni non è quello di una incarnazione esagerata nel mondo ... né quello di essersi dimostrati troppo generosi nel servizio ... Soffriamo invece di esserci impegnati nel mondo senza adorare, di essere stati generosi senza essere degli adoratori ... Si tratta di essere *nel mondo*, nell'intensità che Dio vuole, che il carisma proprio richiede, che le circostanze esigono. Ma di esservi rimanendo *davanti a Dio*. Un *davanti a Dio* esplicito, che riempie il cuore".

Dobbiamo ringraziare la SCRIS per il suo documento *Dimensione contemplativa della (di ogni) vita religiosa*. E' un documento di primissima importanza per i religiosi attivi, che vuole rilevare "l'importanza fondamentale dell'interiorità spirituale", e "l'urgenza di mettere in luce l'assoluto primato della vita nello Spirito Santo" al fine di "superare la nociva dicotomia tra interiorità e attività", per favorire invece la loro "integrazione" o "mutua permeazione" (*introd.*, 4,17).

3. L'identità istituzionale. Delle costituzioni rinnovate in cui il proprio carisma apostolico è finalmente chiarito

Cosa deve fare oggi un Istituto apostolico e come deve farlo: questo normalmente è scritto nelle sue Costituzioni o Regola di vita. Ora, durante una ventina d'anni, dall'*Ecclesiae Sanctae* (6 ag. 1966), gli Istituti religiosi si sono trovati in una situazione fluttuante molto incomoda: un Capitolo generale speciale ha dovuto stendere un primo progetto di Costituzioni rinnovate, da sottomettere alla sperimentazione dei membri. L'“ad experimentum” nella maggioranza dei casi è durato dodici anni, arco di tempo durante il quale la vita religiosa è stata un immenso cantiere, luogo di lavoro intensissimo, faticoso, sovente disordinato, e qualche volta campo di battaglia... Adesso è una città piuttosto bella e pacifica, dove gli edifici sono quasi tutti costruiti; pochissimi Istituti sono stati autorizzati a prolungare fino all'85 o all'86 la richiesta di approvazione ufficiale. Già il 21 dic. 1978, la SCRIS esprimeva questo parere: «Un buon numero di religiosi pensano che sia venuto il momento di presentare chiaramente ai giovani che s'interrogano il volto caratteristico della loro Congregazione, e dunque di Costituzioni stabili di cui hanno capito il grande interesse. Inoltre desiderosi di esprimere per iscritto ciò che portano in sé di migliore, gli Istituti sentono vitale per se stessi “dire il loro progetto”, farlo riconoscere e approvare dalla Chiesa». I Capitoli generali di redazione definitiva delle Costituzioni tenuti in questi ultimi due anni hanno avuto inoltre il vantaggio di potersi regolare immediatamente sul nuovo Codice di Diritto canonico.

Chi non ricorda questi anni storici? *Perfectae caritatis n. 2* aveva chiesto a tutti gli Istituti di operare un “adeguato rinnovamento” che comporti “il ritorno alle fonti di ogni vita cristiana e alla (loro) ispirazione primitiva, e simultaneamente il loro adattamento alle mutate condizioni dei tempi”. Programma da spaventare, di cui gli Istituti hanno scoperto a poco a poco l'imprevedibile contenuto, al duplice livello della riflessione e delle disposizioni pratiche, anche a titolo di esperimento. Mai in tutta la sua storia la vita religiosa era stata sottomessa a uno sforzo così intenso e globale. In dodici anni gli Istituti, almeno in maggioranza, hanno fornito un lavoro di riflessione, di ricerca sulle loro origini e sul fondatore, di studio dei valori essenziali della loro tradizione, che ha superato in volume e in importanza quello fatto durante i secoli precedenti. E allo stesso tempo hanno fornito un lavoro mai fatto di ricerca sulla Chiesa e sul mondo attuale per scoprirvi il loro posto, per discernere come ri-attualizzare opportunamente il loro carisma, in fedeltà dinamica al fondatore.

E' stata in effetti l'ora per eccellenza del discernimento, l'ora di una drammatica conversione, da operare insieme in spirito fraterno, per rendersi sensibili alle ispirazioni divine. Non potevano mancare le divergenze, le tensioni dolo-

Eccoci ai monti di Sion, ai grandi di Sion. Cos'è Sion? La Chiesa. E chi sono i monti di Sion? I grandi personaggi. Monti sono gli stessi che prima erano raffigurati con la simbolica barba e con l'orlo della veste. 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 sconfiggerà.

(S. Agostino, Esposizione sul salmo 132,12).

rose tra i “conservatori” e i “progressisti”, perché c’erano infatti tante cose preziose da conservare e tante cose vecchie da cambiare, ma non si vedeva quali esattamente. Non mancarono in molti casi gli urti, fino al rischio di rottura. Non mancarono neanche gli esperimenti imprudenti o chiaramente sbagliati nel campo della vita comunitaria o nelle forme di governo e di apostolato. Anni di indebolimento per molti, ma anche di purificazione e di coraggio nella speranza ...

Non è detto che il tempo delle imprudenze e degli sbagli sia definitivamente chiuso. Almeno è finito il tempo delle discussioni a non più finire e delle maggiori incertezze sull’identità e sugli orientamenti operativi. Si è passati “dall’inquietudine alla convinzione”. Non tutte le nuove Costituzioni sono capolavori. Ma hanno il merito di esistere, e si può dire, mi sembra, che il risultato globale è largamente positivo. Costituiscono ormai per tutti i membri dell’Istituto *un comune punto di riferimento*, che gode della sicurezza dell’approvazione ufficiale della Chiesa, e di conseguenza *un fattore fondamentale di unità e di fecondità spirituale e apostolica*. Per tutti gli Istituti, ma in particolare per quelli di vita attiva, tale acquisizione è un fatto di decisiva importanza, anche perché nelle Costituzioni rinnovate il concetto stesso di missione è stato teologicamente approfondito alla luce dell’ecclesiologia del Concilio, e i contenuti concreti della missione sono stati precisati alla luce del carisma originale del fondatore.

4. Le persone e le comunità apostoliche. Una situazione che richiede coraggio realista e speranza

a) Comunità apostoliche diminuite e invecchiate

La missione da attuare, secondo le prospettive rinnovate delle recenti Costituzioni, è affidata alle persone vive. Da questo punto di vista, il fenomeno che colpisce maggiormente oggi è quello di una spettacolare flessione numerica. E’ il sintomo più tipico della crisi ancora in atto. A partire dal 1965 si è messa in moto una diminuzione generale degli effettivi, dovuta sia alle numerose *uscite* che all’abbassamento costante delle *entrate* (nonostante una leggerissima ripresa in questi ultimi tre anni).

Il risultato più chiaro è l’invecchiamento delle comunità, realtà paradossale se si pensa che un Istituto religioso è nella Chiesa un elemento carismatico che dovrebbe contribuire a ringiovanirla! Non solo questo fatto diminuisce il numero degli apostoli concretamente dedicati alle attività (anche se non v’è dubbio che le “passività” ammirabilmente accettate e offerte dai religiosi e dalle religiose anziane conta non poco agli occhi di Dio per la fecondità della missione dell’Istituto), ma diventa un problema in se stesso: assorbe le forze di alcuni confratelli o consorelle e una parte delle preoccupazioni dei superiori. Sforzi eroici vengono richiesti ai membri di piena validità per assicurare la continuità degli impegni assunti.

b) Giovani membri piuttosto fragili psicologicamente

Questa situazione viene aggravata dal fatto che, tra i giovani membri entrati nell’Istituto con la prima professione, un numero piuttosto elevato non perviene alla professione perpetua. Sono sinceri, generosi, spesso hanno avuto il beneficio di una seria prima formazione ... e non ce la fanno. Per una parte hanno difficoltà di inserirsi nelle comunità invecchiate di cui si parlava, non trovano accanto a sé altri giovani confratelli e non trovano sempre formatori validi. Ma sembra che la ragione principale della loro defezione sia una certa fragilità psicologica, quella comune a molti giovani della nostra società, la cui fermezza di convinzioni e di volontà è messa a dura prova dallo stile di vita dispersivo nel quale sono cresciuti durante lunghi anni. Appare qua e là l’augurio che la professione perpetua venga sostituita da un impegno temporaneo indefinitamente rinnovato.

Conseguenza delle due serie di fatti precedenti: con realismo si deve constatare l'*impossibilità* di mantenere tutte le opere e attività esistenti. Ora Dio non chiede l'impossibile: bisogna rassegnarsi all'operazione dolorosa delle chiusure, in certi casi occasione provvidenziale per scegliere un tipo di lavoro pastorale e diaconale più leggero e - chi sa? - non meno efficiente. A meno che ... si scoprono nuovi elementi di soluzione.

c) La collaborazione ampliata dei laici nelle opere proprie

In effetti nel passato molti Istituti, in particolare quelli educativi, ospedalieri e caritativi, si gloriavano di assicurare da soli il funzionamento delle loro istituzioni, non senza il rischio di chiudersi su se stessi, coltivando l'orgoglio dell'io collettivo. La necessità, più che l'apertura alla teologia conciliare del ministero proprio dei laici dentro una Chiesa interamente ministeriale, li invita ad aprire ormai largamente le loro porte all'intervento dei laici, per l'insegnamento, per il servizio sanitario, per la catechesi, per una multiforme diaconia pastorale. L'operazione comporta le sue difficoltà: trovare laici che siano non solo professionalmente ma cristianamente validi e capaci di un'autentica collaborazione apostolica. Comporta anche il suo vantaggio: la scoperta che quei laici portano alla missione un contributo originale e complementare, quello della loro esperienza e della loro tipica testimonianza. In molti casi assicurano all'Istituto la sua continuità.

d) Negli Istituti maschili, la complementarità ministeriale dei "fratelli" e dei "sacerdoti"

Basterà fare un breve accenno al problema, molto agitato in questi ultimi anni, soprattutto durante i Capitoli generali, dei mutui rapporti tra "fratelli" e "sacerdoti" nelle Congregazioni clericali. Si è molto insistito, forse a torto, sulla possibilità di offrire ai fratelli posti di direzione e di superiorato. Il più importante è senz'altro la qualità dei rapporti interpersonali tra membri che emettono la stessa professione, e la reale complementarità ministeriale dei due tipi di membri ai quali è affidata la realizzazione della stessa missione, ciascuno essendo consapevole della responsabilità comune e partecipandovi con la ricchezza dei suoi doni.

5. Le scelte operative. Uno sforzo eroico per far fronte alle esigenze di un rinnovamento complesso, secondo due linee

Riguardo al compimento stesso della missione, i religiosi di vita attiva si sono trovati posti - e lo sono ancora - davanti a immensi problemi di discernimento e di scelta effettiva, problemi sentiti con più o meno intensità secondo i paesi (situazioni sociali ed ecclesiali diverse) e tra i religiosi e le religiose (queste probabilmente più toccate perché non si appoggiano sulla struttura più ferma del ministero sacerdotale). Il fatto decisivo è questo: le nuove prese di coscienza e il rimettersi in questione son venuti non solo, e non tanto, dalle difficoltà interne dovute all'implacabile situazione demografica, ma piuttosto da una viva sensibilità ai cambiamenti sociali e alle richieste di una Chiesa postconciliare preoccupata della sua presenza missionaria nel mondo così com'è: "In questa Chiesa, quale è il ruolo che compete oggi ai religiosi e alle religiose (dedite alle varie opere di apostolato e di carità)?".

a) L'apparizione di una seconda forma di servizio dell'uomo

Davanti alla necessità di chiudere alcune opere e di raggruppare le forze, è venuto l'interrogativo sull'*opportunità attuale dei modi di presenza anteriori* nella società: opere proprie per il servizio caritativo dei fanciulli e dei giovani, degli ammalati, dei poveri, dei diversi tipi

di vittime dell'attuale società, servizio ormai assicurato in buona parte dalle istituzioni civili. Non conviene dare la priorità (senza esclusivismo) a un altro tipo di presenza? quella *tra gli "attivi" di questa società*, tra coloro che la gestiscono, la fanno evolvere, correggono le sue deviazioni e le sue strutture ingiuste, promuovono i valori che la rendono più degna dell'uomo? Religiosi e religiose non devono prendere il loro posto tra questi cristiani adulti, che, sempre più incoraggiati dalla Chiesa, s'impegnano socialmente e politicamnete per la promozione umana, senza negligenza per questo l'annuncio esplicito del Vangelo?

Da una risposta in buona parte positiva a questi interrogativi sono nate, in molte Congregazioni, le "nuove presenze": non più solo grandi comunità tradizionali viventi in autarchia e praticamente isolate dal "mondo", ma piccole comunità inserite nel tessuto sociale dell'ambiente più comune, condividendone le condizioni di vita, i cui membri per una parte sono al servizio immediato dei bisognosi e degli emarginati del luogo, per l'altra hanno attività professionali e sociali le più varie. Insomma "essere con" piuttosto che "andar verso": nuovo stile di vita personale e comunitaria, che permette ai religiosi e alle religiose di scoprire la condizione comune della gente stipendiata, consumatrice, partecipe della vita di un quartiere, di una città, consapevole della necessità della lotta collettiva quotidiana per una maggiore giustizia e fraternità.

Le *soluzioni* pratiche sono state diverse da una Congregazione all'altra. Conosco una provincia di religiose olandesi dove *tutte* le opere tradizionali sono state progressivamente trasferite alla responsabilità di laici preparati, e quindi dove tutte le religiose, in seguito a uno sforzo notevole di "nuova formazione", si sono inserite negli ambienti poveri, in piccole comunità. Più comunemente, dopo un periodo di effervescenza e di esperienze più volte catastrofiche (perché si è dimenticato che le "nuove presenze" richiedono religiosi e religiose di profonda interiorità e di sicuro equilibrio psicologico), gli Istituti hanno coraggiosamente seguito le indicazioni di *Mutuae Relationes* nn. 19 e 40-42, daltronde ciascuno con la propria sensibilità:

- da una parte tener conto della "validità ancora attuale delle *forme di apostolato proprie della tradizione*, come quella della scuola, delle missioni, dell'operosa presenza negli ospedali, dei servizi sociali, ecc.", tutte forme che per altro devono "senza ulteriori indugi... essere diligentemente e opportunamente aggiornate";

- ma anche, senza voler difendere ad ogni costo tutte le posizioni conquistate, apprestare *nuove presenze apostoliche*, da progettare "con attento studio", da "valutare obiettivamente", e soprattutto da vivere con senso vivo della propria identità religiosa: da "vocati", da "consacrati", da "mandati" del Signore, e senza cedere alla tentazione di sacrificare l'annuncio evangelico al solo impegno di promozione umana.

Perché, dove e come lavorare per la "nuova società", i religiosi ormai lo sanno bene: il preziosissimo documento *Religiosi e Promozione umana* lo ha spiegato con ampiezza e precisione, incoraggiandoli con vigore a impegnarsi prioritariamente per i poveri e per la giustizia, nelle attività e nelle opere sociali, nel mondo del lavoro, nei problemi politici (nn. 2-12), ma sempre "in fedeltà dinamica alla propria consacrazione secondo il carisma del fondatore" (nn. 28-31). Ritroveremo più avanti questo problema.

b) Un criterio non sempre avvertito: la complementarità dei ministeri nella Chiesa e nella vita religiosa stessa

Occorre rilevare, a questo punto, che più di una volta scelte imprudenti o chiaramente erronee sono state fatte per dimenticanza del riferirsi a un criterio in questo campo fondamentale: quello della complementarità dei ministeri della Chiesa e della loro "convergenza

fraterna”, criterio chiaramente ricordato da *Religiosi e Promozione umana* nn. 10d e 22-23; e dimenticanza legata a una non-percezione chiara della propria identità carismatica (rimpianta da MR 11).

È capitato che certi Istituti, stimolati da alcuni loro membri influenti e particolarmente sensibili alle urgenze attuali, si sono impegnati a voler fare un pò tutto, con una generosità ammirabile, ma con poco senso dei propri limiti e soprattutto con poco discernimento della propria identità ecclesiale, rischiando di perdere la loro strada originale e di creare tra i loro membri tensioni drammatiche.

Ora nella Chiesa i ministeri sono *diversi*: ci sono i laici, i laici consacrati, i sacerdoti, i religiosi. I religiosi devono restare religiosi, e non assumere in pieno compiti che sono quelli propri dei laici o dei laici consacrati (e se capita che nel concreto le attività assunte sono abbastanza simili, esse sono sempre da compiere con la tipica coscienza della propria vocazione). Alcune Congregazioni, durante anni, sono apparse erranti sulla frontiera degli Istituti secolari.

E all'interno della vita religiosa, i carismi e i ministeri sono *diversissimi*: ogni Istituto ha il proprio fondatore, un suo spirito, una precisa missione da svolgere, “meravigliosa varietà” che rende la Chiesa “ben attrezzata per ogni opera buona... e abbellita con la verità dei doni dei suoi figli” (PC 1 b). Il primo e maggiore servizio che un Istituto possa rendere alla Chiesa e al mondo è di restare se stesso e di compiere la missione per cui è stato fondato, resistendo alla tentazione di seguire la moda o di “copiare” un altro Istituto che “riesce” bene e attira di più l’attenzione. Sembra che questa fedeltà sia ormai resa più facile dal lavoro dei Capitoli generali e dalla promulgazione delle Costituzioni definitive che adesso delineano bene il volto dell’Istituto e tracciano la sua strada.

c) Una particolare sensibilità all’attività propriamente missionaria

Merita un cenno speciale il fatto che, nonostante la diminuzione numerica dei loro membri e nonostante quella preoccupazione di inserirsi nella società dei loro paesi di origine, gli Istituti religiosi attivi, presi globalmente, non hanno diminuito il loro zelo per l’opera esplicitamente missionaria della Chiesa. Anzi, è cresciuto: con una fede ammirabile, molti, anche di pochi membri, hanno risposto al solenne appello del Concilio: “domandarsi davanti a Dio... se possono lasciare ad altri alcune opere del loro ministero per dedicare le loro forze alle missioni, se possono iniziare un’attività nelle missioni, adattando se necessario le loro costituzioni, pur nello spirito del fondatore” (AG 40 c) (c’è stata anche - ma chi ne potrebbe fare loro un rimprovero? - la speranza di veder sorgere nelle giovani Chiese lontane le vocazioni che non trovano più a casa loro).

Evidentemente il modo con cui i religiosi e le religiose missionari di oggi concepiscono e attuano il loro lavoro somiglia ben poco a quello di trent’anni fa. Dopo l’*Ad Gentes* del Concilio (7 dic. 1965) e l’*Evangelii Nuntiandi* di Paolo VI (8 dic. 1975), partono “in missione”

- convinti che la vocazione missionaria ha un suo carattere specifico,
- dopo una seria preparazione teologica, culturale e spirituale,
- per piantare la Chiesa in un gruppo socio-culturale, o per aiutare al consolidamento di una giovane Chiesa appena piantata,
- preoccupati di inculturarsi nel popolo da evangelizzare,
- muniti di pazienza: tocca loro seminare nella speranza, altri raccoglieranno...
- vocazione dalle esigenze piuttosto terribili, che concorda benissimo con il radicalismo della vita consacrata, ma di cui non si rendono sempre conto le giovani Congregazioni che iniziano il lavoro missionario.

6. Uno stile nuovo di comunione e collaborazione

Tutto ciò che abbiamo detto sulle scelte operative dei religiosi attivi in questi ultimi anni fa apparire quanto è cresciuta in loro la consapevolezza del carattere ecclesiale della loro vocazione. Da sempre si sentivano membri della Chiesa universale; la novità sta nella loro percezione più viva della Chiesa particolare (la diocesi) e locale (della zona culturale e nazionale), in rispondenza a questa parola del Papa ai superiori generali: “La vostra vocazione per la Chiesa universale si realizza nelle strutture della Chiesa locale... L’unità con la Chiesa universale attraverso la Chiesa locale, questa è la vostra strada”, o più fortemente ancora in rispondenza alle pressanti parole con cui *Mutuae Relationes* nei nn. 18b, 23d e 36-37 invita religiosi e religiose a conoscere, ad amare e a servire la Chiesa locale, assimilandone la “genuina cultura” (18b): “La Chiesa particolare costituisce lo spazio storico nel quale una vocazione si esprime nella realtà ed effettua il suo impegno apostolico” (23d); ogni religioso quindi cercherà di “amare la comunità umana ed ecclesiale nella cui vita si trova inserito quasi come patria della propria vocazione” (37).

La conseguenza più visibile di questa nuova coscienza è che le provincie e le comunità religiose, rinunciando ad ogni spirito di ghetto e di autosufficienza, hanno accettato chiaramente (tuttavia in misure diverse secondo i paesi) di *inserirsi nella comunione viva della Chiesa particolare e nel piano d’insieme della pastorale diocesana o zonale*, di coordinare le loro attività apostoliche con quelle organizzate dalla diocesi o dalla conferenza episcopale, di aprirsi alla collaborazione più effettiva con tutti gli altri operatori pastorali. Questo coordinamento sapiente con le forze vive della comunità ecclesiale, in obbedienza allo Spirito di unità e di carità che anima l’unico corpo della Chiesa, evita la dispersione di energie, la sovrapposizione di opere in uno stesso settore, oppure vuoti inspiegabili in altri settori importanti e difficili, e soprattutto fa meglio apparire il mistero di comunione della Chiesa stessa. Evidentemente i religiosi e le religiose non potranno realizzare quest’inserimento in modo fruttuoso se non a *partire da una coscienza chiara della propria identità* di religiosi, e di religiosi di tale Istituto, e dalla libertà di poter assumere i soli impegni che vi corrispondono.

Diremo più avanti che la continuazione di questo sforzo costituisce uno dei punti forti del futuro della vita religiosa attiva. Le correlazioni e collaborazioni già realizzate o da realizzare ancora sono molte:

- in primo luogo con i *vescovi*, e poi con l’insieme degli *operatori pastorali dentro la Chiesa locale* ai livelli parrocchiale, diocesano, regionale, nazionale: due interi capitoli di MR danno orientamenti “nel campo operativo” (cap. VI, nn. 36-51) e per “una opportuna coordinazione” (cap. VII, nn. 52-66): istituzione del “vicario episcopale per i religiosi e le religiose” (n. 54), augurio che religiosi e religiose entrino nei consigli presbiteriali e nei consigli pastorali (n. 56) e che le religiose assumano responsabilità sempre maggiori nelle attività pastorali; ormai in diversi paesi funzionano con eccellenti risultati incontri regolari tra rappresentanti della Conferenza episcopale e rappresentanti dei religiosi;

- in particolare collaborazione con i *laici*, come abbiamo già notato; in molti paesi religiosi e religiose appaiono sempre più come animatori spirituali e pastorali dei laici;

- ad *alto livello* la collaborazione ha fatto passi enormi: non solo quattro superiori generali partecipano all’Assemblea “plenaria” annuale della SCRIS, ma più o meno ogni mese il “Consiglio dei 16” (nato nel 1968, 8 superiori e 8 superiore generali) s’incontra con la SCRIS, e un analogo “Consiglio dei 18” s’incontra con la S.C. per l’Evangelizzazione dei Popoli; fatto del tutto straordinario da rilevare: i sei incontri di Giovanni Paolo II con il Consiglio dell’Unione Superiori Generali (due nel 1979, quattro nel maggio 1983) e tre incontri con il Consi-

glio dell'Unione Internazionale Superiore Generali (giugno 1983) sui problemi attuali della vita religiosa.

Infine occorrerebbe parlare anche dei notevoli progressi fatti nella collaborazione dei *vari istituti tra di loro* ai livelli locali, regionali, nazionali (in Italia l'USMI e la CISM) e mondiale, sotto tante forme, per l'informazione, la riflessione, la formazione, l'aiuto spirituale e apostolico concreto (cf. MR 48)... Ma di questo i lettori sono ben informati.

7. La formazione. Un'esigenza di qualità

Ultimo punto di questa rapida valutazione sul come sta oggi il rinnovamento della missione dei religiosi: la formazione iniziale e permanente dei "missionari". C'è un abisso tra il come si faceva la formazione trent'anni fa, sovente "alla buona", e come si tenta di farla oggi. E' apparsa un'esigenza forte di serietà e di qualità, la necessità di un'assimilazione *personale* profonda dei valori della vita consacrata apostolica.

Per motivi ovvi: non solo il mondo secolarizzato di oggi non sostiene più il "missionario", non lo ammira più, non lo vede nemmeno più come un personaggio utile alla società (a meno che assicuri un servizio sociale visibile), ma lo emargina, e sotto forme chiare o sottili contraddice le scelte più decisive della sua vocazione e lo rende vulnerabile. D'altra parte, nella misura in cui il mondo accetta il dialogo con lui, esige da lui una forte coerenza di vita, gli pone domande di fondo che richiedono esperienza di Dio, conoscenza seria della sua parola, sensibilità alla cultura ambientale. Infine, chi entra oggi nei noviziati? Giovani cresciuti nell'ambiente moderno, con una loro mentalità, psicologia, abitudini...

Consapevoli che qui si gioca il loro avvenire, tutti gli Istituti investono oggi grandi forze per la formazione sia spirituale che intellettuale, sia apostolica che professionale, secondo il proprio carisma. Elaborano piani di formazione. Scelgono con maggiore cura e preparano più seriamente formatori e formatrici (in particolare i maestri e le maestre di noviziato il cui ruolo è tanto decisivo). Preparano per le giovani generazioni comunità di accoglienza rinnovate, sicure della loro identità, liete di esprimere il proprio carisma con vigore e freschezza. Prevedono anche mezzi per la formazione permanente, realtà interamente nuova, di primissima importanza... Le condizioni di realizzazione restano purtroppo difficili, visto il numero ristretto dei formandi e dei formatori. E' uno dei campi più evidenti della necessaria collaborazione tra Istituti.

A forza di pensare che cosa fosse utile alla salvezza di quelli che noi serviamo per amore di Cristo dando loro il nutrimento spirituale, sono arrivato alla conclusione che non si deve aprire a quelli che sono consacrati a Dio questa scappatoia, di pensare cioè di poter essere scelti ad un ufficio migliore, qualora siano diventati peggiori. Non solo si rende ad essi facile la caduta nel peccato, ma si arreca una vergognosa offesa all'ordine clericale qualora i disertori dei monasteri vengano scelti per la milizia clericale, mentre di quelli che rimangono nel monastero siamo soliti accogliere nel clero solamente i più provati e i migliori, salvo che, come dice il volgo: «Un cattivo flautista del coro è ancor sempre un buon sonatore di cappella»; ma allora lo stesso volgo si prenderà gioco di noi dicendo: «Un cattivo monaco è pur sempre un buon chierico». Sarebbe doloroso se innalzassi i monaci a una così dannosa superbia e ritenessi degni di ingiuria sì grave i membri del clero, al numero dei quali apparteniamo noi pure, mentre talvolta perfino un buon monaco a stento riesce ad essere un buon chierico, anche se possiede sufficiente continenza, qualora gli manchi la necessaria istruzione o una stabile integrità di vita.

(S. Agostino, Lettera 60, 1)

**B. ELEMENTI PER UNA PROSPETTIVA:
A QUALI CONDIZIONI I RELIGIOSI PROSEGUIRANNO
IL RINNOVAMENTO DELLA LORO MISSIONE**

Dopo quest'ampio viaggio nel passato recente e nel presente, tutto sommato carico di conforto e di speranza, rivolgiamoci verso il futuro prossimo per tentare di discernere le sue esigenze maggiori e sapendo che lo Spirito Santo, ispiratore della vita consacrata e dei suoi diversissimi carismi, può ad ogni momento sconvolgere le nostre previsioni. Almeno dobbiamo mantenerci aperti ai suoi interventi.

Qui ancora si tratterà di una sintesi semplificatrice e senza pretesa di completezza. Ed è chiaro che si tratterà di una mia visuale personale, appoggiata sull'esperienza, sull'osservazione e sulla riflessione.

Mi sembra che siano quattro le esigenze fondamentali di un'autentica missione dei religiosi di vita apostolica oggi (tenuto conto dei diversi elementi già accennati nelle pagine precedenti). La prima ha un carattere globale: è l'inserimento sempre più deciso nella Chiesa postconciliare. Le tre seguenti specificano i contenuti della prima: nella Chiesa si tratta di essere non degli apostoli soltanto generosamente impegnati come lo sono tutti gli altri, ma degli apostoli innanzitutto *autentici*, cioè tipicamente religiosi, chiamati a contribuire alla missione della Chiesa con l'animo e sotto le forme che corrispondono alla loro precisa identità, nella fedeltà dinamica ai loro fondatori e fondatrici.

1. Lo sforzo fondamentale: inserirsi sempre più nelle grandi prospettive ed esperienze della Chiesa "missionaria"

Per progredire nel loro rinnovamento, i religiosi apostoli devono, al loro posto, diventare maggiormente Chiesa, entrare con più decisione nelle grandi prospettive ed esperienze ecclesiali contemporanee. Condivido pienamente il parere del P. Sorge che disse all'Assemblea generale della CISM a Collevaenza nel 1978: "Il superamento della crisi avverrà nella misura in cui gli Istituti religiosi sapranno vedere al di là dei problemi interni, cercando di superare le tensioni di fondo in un'*ottica ecclesiale*, partecipando in prima persona alla *costruzione della Chiesa*, e impegnandosi, nello stesso tempo, insieme con la Chiesa, sul piano che le è proprio, alla *costruzione d'una società* più giusta e più umana". Rinchiudersi su se stessi oggi sarebbe condannarsi all'inefficacia e alla morte lenta.

a) I religiosi nel cuore della Chiesa mistero, comunione e missione

La prima cosa da fare è mettersi con chiarezza e decisione nella prospettiva teologica in cui il Concilio e il postconcilio vedono ormai la Chiesa e la vita religiosa dentro la Chiesa. Nel Concilio, la Chiesa si è definita, dalle prime righe della *Lumen gentium*, con le sue tre dimensioni fondamentali di *mistero* (è la Chiesa del Padre e il Corpo di Cristo), di *comunione* (è una Chiesa di fratelli, una Comunità fraterna) e di *missione* salvifica (è una Chiesa per gli uomini); tutto questo nella forza dello Spirito. E queste tre dimensioni vengono sintetizzate in una espressione che tende inoltre a far capire che la Chiesa è tutto questo in maniera allo stesso tempo invisibile (mistica) e visibile (strutturata): è il *sacramento della salvezza del mondo*, cioè il luogo d'incontro tra il Cristo risorto e tutte le nazioni da salvare, *germe reale, segno visibile e strumento efficace* (= sacramento) della comunione di tutti gli uomini con Dio come figli e tra di loro come fratelli (= salvezza). Situata tra Dio e il mondo, la Chiesa non si può concepire senza il suo duplice rapporto a Dio e al mondo.

Ora nel postconcilio, c'è un documento che riprende questa prospettiva per situarvi vigorosamente la vita religiosa: *Mutuae Relationes*. I religiosi dovrebbero studiarlo a fondo, e in particolare meditare i suoi capitoli I e III (nn. 1-4 e 10-14). MR definisce la vita religiosa "un modo particolare di partecipare alla natura sacramentale del popolo di Dio" (n. 10), vale a dire al suo essere mistero, comunione e missione. Con la loro professione i religiosi sono costituiti segni ufficiali e strumenti efficaci dell'Amore salvatore di Dio per gli uomini; sono consacrati a Dio, pienamente disponibili a favore dei piccoli, dei poveri, dei sofferenti, degli oppressi..., al seguito di Cristo e in lui. Anche loro sono inconcepibili senza il duplice rapporto a Dio e al mondo.

Ma occorre aggiungere: sono anche segni e portatori eminenti dell'amore della Chiesa stessa per questi uomini. PC lo ha affermato solennemente: in un Istituto ufficialmente approvato, la missione viene data all'Istituto stesso, alle sue comunità e ai singoli membri non solo dal Padre e da Cristo, ma anche dalla Chiesa, affinché sia esercitata "in suo nome" (PC 8).

b) I religiosi nel cuore della Chiesa in mezzo a un mondo che la sfida

Tale prospettiva, se non vuole rimanere teorica, suppone che i religiosi "facciano propri e sostengano in tutta la misura possibile le iniziative e i progetti della Chiesa nei diversi settori" della sua attività (PC 2 c, che ne indica sette). Ora la Chiesa oggi consente uno sforzo straordinario per riaggiustare il suo rapporto con il mondo: attenta ai segni dei tempi (cf. GS 4; PO 9, 18), vuole condividere le gioie e le tristezze, le lotte e le speranze degli uomini, per rendersi capace di instaurare in mezzo a loro il Regno di Dio per la loro salvezza. Apre gli occhi e orecchie e riceve con dolore e coraggio le sfide di questa nostra epoca tormentata. Se ne possono rilevare una buona decina:

- le troppe disuguaglianze socio-culturali o economiche, e l'intensa aspirazione alla giustizia;
- le dittature durevoli, e l'aspirazione alla libertà e alla partecipazione;
- l'esasperato collettivismo, la massificazione, l'anonimato, e l'ansia di personalizzazione e di comunione;
- l'invasione tecnologica, i mass media invadenti, l'artificialità, e il desiderio d'interiorità e di qualità di vita;
- la conflittualità, tanta violenza, le guerre, la minaccia atomica, e la crescente ricerca della sicurezza e della pace;
- la troppo lenta promozione della donna, e l'aspirazione all'uguaglianza nella diversità;
- i numerosi problemi giovanili, e l'apertura a un futuro di speranza, all'educazione per una civiltà dell'amore;
- il confusionismo ideologico, e la sete di verità e di certezze fondamentali;
- il permissivismo dei costumi, il consumismo, il rifiuto della vita, e l'indispensabilità di grandi principi etici per la vita personale e la convivenza sociale;
- il secolarismo sfociante nell'ateismo, e l'incalzante domanda religiosa, esplicita o inconscia.

Insomma, il mondo di oggi proclama a gran voce innumerevoli angustie e invoca l'emergere di una nuova cultura, capace d'ispirare la ristrutturazione di una società fatta su misura dell'uomo autentico.

A questa impresa gigantesca la Chiesa, accanto a tutti gli uomini di buona volontà, apporta il contributo della sua missione originale, fermentando il divenire con la luce e l'energia di Gesù Cristo "redentore dell'uomo".

E, nella Chiesa, tutti i religiosi, ma in modo particolare quelli dediti all'evangelizzazione e alle opere di promozione umana, proprio in forza del loro tipico progetto di vita, sono e

si sentono non solo interessati a tutti quei problemi, ma colpiti da essi nel più profondo del loro cuore e oggettivamente coinvolti nell'azione materna della Chiesa, a uguale distanza sia da un rifiuto ottuso che da un progressismo ingenuo, "incarnati ma non mondani", "impegnati ma non secolari", cioè impegnati in modo diverso e complementare degli altri, da consacrati.

Il futuro della missione dei religiosi apostoli è in questa nobile sensibilità per gli uomini di questo tempo, congiunta alla consapevolezza del titolo e delle forme giuste con cui hanno da intervenire, distaccandosi dal piccolo gruppo di coloro che hanno scelto sia le paure timorose sia gli estremismi erronei, e adottando come testi di criterio i due documenti della SCRIS non per niente pubblicati insieme lo stesso giorno (12 agosto 1980): *Religiosi e Promozione umana, Dimensione contemplativa della vita religiosa*.

Chi ha capito che la Chiesa, quando compie la sua missione verso il mondo, non fa mai astrazione delle sue altre due dimensioni di mistero e di comunione, punti fermi di appoggio e di partenza per la missione, meglio già espressioni della missione stessa, capirà perché l'intervento globale dei religiosi apostoli si specifica in un triplice compito missionario dove viene messa in gioco l'originalità della loro situazione e funzione ecclesiale.

2. Missionari con l'essere testimoni autentici del Dio vivo

a) Essere e apparire come "uomini di Dio"

Il primo contenuto della missione dei religiosi attivi è quello fondamentale di tutti i religiosi: proclamare Dio e il suo progetto pubblicamente con il loro modo stesso di essere e di vivere, essere e apparire come "religiosi", come "uomini di Dio" le cui scelte fondamentali non si possono spiegare senza riferimento a un Altro. I religiosi di vita contemplativa realizzano questo programma con un allontanamento geografico e con uno stile di vita centrato sulla preghiera e sul raccoglimento, e mettono in risalto la trascendenza di Dio. I religiosi di vita attiva lo realizzano nella prossimità dei loro fratelli, gli uomini, e nella "qualità" non ordinaria del loro servizio, in un modo di relazionarsi, di dedicarsi, di rifiutare ogni compromesso, di difendere il povero, di perdonare... tale da far pensare a un certo Gesù di Nazaret, e da rendere trasparente la presenza del Dio vivo e vero: mettono in risalto la prossimità salvatrice di Dio. Programma dalle esigenze terribili! Ma è proprio a questo che il religioso apostolo è stato chiamato, ed è per questo che ha fatto professione. Persino il nuovo Codice di Diritto Canonico lo afferma: "L'apostolato di tutti i religiosi consiste in primo luogo nella testimonianza della loro vita consacrata, che essi sono tenuti ad alimentare con l'orazione e con la penitenza" (c. 673). Lo ricorda anche vigorosamente MR nei nn. 14a e 15.

In effetti varrebbe la pena essere religioso o religiosa, accettare le caratteristiche rinunce incluse nei voti e l'esigente regime di vita fraterna e apostolica, se fosse solo per assicurare un servizio educativo, ospedaliero, sociale... anche esatto e competente, che tanti altri possono fare e fanno benissimo? La vita religiosa apostolica merita di essere scelta e vissuta e porta il suo frutto primo e principale solo se viene radicata nella partecipazione consapevole alla funzione "sacramentale" della Chiesa: esser non solo un onesto filantropo, ma segno e portatore dell'Agape misericordiosa del Padre e dell'amore salvatore di Gesù crocefisso e risorto.

Ora, questo resta belle parole o programma di carta o entusiasmo effimero se non si appoggia in partenza e in continuità su un'*autentica esperienza personale di Dio*. Il futuro della vita consacrata è legato in primissimo luogo alla veracità e vivacità dell'incontro che i religiosi apostoli fanno con Gesù risorto e con il suo Padre che pretendono annunciare agli altri. Gli uomini di oggi rifiutano chi solo parla di Dio. Sono interessati da chi è capace di dire:

“Ciò che abbiamo udito.. veduto.. toccato, il Verbo della vita, noi lo annunziamo anche a voi” (1 Gv 1,1-3).

b) Ritrovare il senso dell'iniziativa di Dio nella propria vocazione

A questo punto siamo rimandati ai due orientamenti maggiori dati dal Concilio per il rinnovamento: ritornare alle fonti pure di Cristo e del fondatore (PC 2,1-2). *Mutuae Relationes* ha spiegato luminosamente che cos'è un “fondatore”, una “fondatrice”: un uomo, una donna che ha fatto una certa “esperienza dello Spirito”, ma al quale lo stesso Spirito ha anche dato dei discepoli. Perché? Perché la stessa “esperienza” fosse loro “trasmessa, da loro vissuta, custodita, approfondita e costantemente sviluppata in sintonia con il corpo di Cristo, in perenne crescita” (MR 11). Esperienza di Dio quindi ogni volta originale, arricchita dalle connotazioni di uno “stile particolare di santificazione e di apostolato” (MR 11).

Occorre assolutamente ritrovare il senso dell'iniziativa di Dio nella vita non solo dell'Istituto religioso, ma di ognuno dei suoi membri. La dottrina sia tradizionale che recente della Chiesa permette di affermare che questa iniziativa, per quanto possiamo esprimerla nel nostro linguaggio sempre deficiente, si esprime in tre interventi collegati:

- Dio *chiama gratuitamente*: “Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto” (Gv 15,16), frase che merita stupore e lunga meditazione: la “vocazione” dell’apostolo non inizia in lui, viene da più lontano di lui;
- Dio *consacra a sé*, prende totalmente per sé, interviene per dare alla consacrazione battesimale e cresimale dell’apostolo un orientamento e una pienezza nuova, fonte di un’ “alleanza di mutuo amore” rinnovata;
- Dio *manda ai tali fratelli* per una missione specifica nella Chiesa. Consacrazione (a Dio) e missione (ai fratelli) sono due aspetti (due facce) di un’unica realtà” (II, n. 23), da capire alla luce della proclamazione di Gesù stesso a Nazaret: “Lo Spirito del Signore.. mi ha consacrato con l’unzione e mi ha mandato per annunziare... e liberare...” (Lc 4,18).

Di questa triplice iniziativa di Dio, fondatori e fondatrici hanno avuto la convinzione più radicale, avendone avuto l’esperienza viva.

c) Ritrovare uno stile di vita carismatico

Ritrovare quel senso dell’indiscutibile iniziativa di Dio significa per evidente correlazione ritrovare il senso della propria vita come risposta e della propria azione come docilità all’impulso divino. E’ accettare di vivere e agire da chiamati, da consacrati e da mandati a cui Dio non cessa di offrire la luce e la forza del suo Spirito per guidarli e renderli capaci di operare “miracoli”. E’ ritrovare insomma il tipico “stile di vita carismatico” degli uomini di Dio: vita vissuta come “dono” e non come autocreazione, come “dialogo” in cui è sempre Dio che parla per primo, invitando il suo servo alla vigilanza e all’ascolto della sua parola, come “libera dipendenza” e non come decisione puramente personale, come “fedeltà” piena di amore, con la preoccupazione dominante di discernere la presenza, le ispirazioni e la volontà dello Spirito attraverso segni validi. Tale stile di vita, Gesù lo chiamava “non far nulla da se stesso, ma tutto come insegna il Padre”, gli apostoli lo chiamavano “decidere con lo Spirito Santo”, e San Paolo “camminare secondo lo Spirito”, “lasciarsi guidare dallo Spirito” sui suoi sentieri; oggi *MR* e *Dimensione Contemplativa* lo chiamano accettare “l’assoluto primato della vita nello Spirito”.

Ritrovarlo condurrà a trovare anche la soluzione di due importanti problemi pratici: quello del rapporto preghiera-azione, quello di una maggiore efficacia dell’azione.

L'apostolo autentico non può concepire la sua vita come una successione di momenti di azione e di momenti di preghiera. Per poco che abbia coscienza della sua vocazione, consacrazione e missione, gli salta agli occhi che non può essere altro che un "uomo di preghiera", un contemplativo del mistero del Dio che lo chiama, consacra e manda, condotto dalla sua contemplazione stessa verso l'apostolato più impegnato e più incarnato. L'azione autentica sorge dall'esperienza di Dio, dalla comunione con lui, dallo "stato di preghiera" del missionario, e viene vissuta su un fondo continuo di contemplazione e adorazione. Diventa inoltre fonte di comunione con lui, come lo esprime magnificamente il n. 6 di *Dimensione Contemplativa*: un amore di "alleanza" non cessa di circolare tra il Dio dall'iniziativa così generosa e il suo umile servitore (chiamato anche "amico", Gv 15,15) che risponde con la sua disponibilità e generosità.

Questo chiarito, la questione della proporzione dei momenti da dare all'attività e alla preghiera esplicita (evidentemente percepita come indispensabile) diventa secondaria. Inoltre *Dimensione Contemplativa* ha felicemente precisato: "La valorizzazione della concreta spiritualità apostolica del proprio istituto aiuterà a cogliere le ricchezze santificanti contenute in ogni ministero ecclesiale" (n. 6).

L'altro problema è quello dell'efficacia delle attività evangelizzatrici e caritative. Molti religiosi e religiose lamentano di dover fare grande fatica per pochi risultati. Non sarebbe perché tentano inconsapevolmente di costruire la casa da soli? perché dimenticano di essere "chiamati ad un impegno apostolico che sgorga dalla carità del Padre e che viene poi alimentato dallo Spirito Santo" della Pentecoste (MR 15)? Colui che, con lo spirito di fede e di preghiera, si mantiene collegato alla Fonte dell'amore e vi attinge in abbondanza le acque vive dello Spirito diventa veramente carismatico, cioè *audace* e *capace*. Supera la strettezza delle visuali umane: trova soluzioni inedite, spesso tacciate di imprudenza o di follia dai saggi di questo mondo, vi si lancia con intrepidità, fa fronte con coraggio alle inevitabili difficoltà e opposizioni. E i risultati seguono: ciò che sembrava impossibile diventa possibile, persone e cose si muovono, si manifesta lo Spirito di Pentecoste che ha trovato lo spazio libero nel cuore di un uomo o di una donna a lui docile. Ciascuno di noi può trovare senza difficoltà nomi di religiosi e di religiose non solo del passato ma di oggi che illustrano questa capitale verità.

Appare di nuovo la necessità di una formazione prima e permanente, estremamente seria e profonda, capace di far sorgere apostoli di tale qualità, e di conseguenza la necessità di formatori che siano per primi profondamente "uomini spirituali".

3. Missionari con l'essere "esperti di comunione"

a) Proclamare in modo esperienziale che la comunione è la vocazione della Chiesa e del mondo.

Un secondo contenuto della missione dei religiosi attivi e un secondo polo del loro rinnovamento in vista del futuro è la proclamazione esistenziale della "comunione". E' un valore che si sta ritrovando in molti Istituti, in molte comunità, dopo un periodo di triste sbandamento. A ragione: la comunione espressa in forma di vita comunitaria è allo stesso tempo una componente essenziale della vocazione e vita dei religiosi, una modalità della loro attività apostolica e caritativa, e un elemento della loro missione stessa.

Certo, diverse sfumature sarebbero da introdurre qui, sulle quali non è il luogo di soffermarsi. Una grande diversità di ideali e di stili di vita all'interno stesso della vita religiosa apostolica, tra canonici regolari, conventuali, chierici regolari, congregazioni apostoliche, società di vita apostolica, e, tra Istituti di una stessa categoria, secondo lo spirito e le insistenze del fondatore o della fondatrice.

Un gruppo religioso apostolico, dicono molti di loro, non deve centrarsi sulla sua vita fraterna: la sua vocazione principale è quella di compiere un tale ministero nella Chiesa, e quindi la vita comunitaria stessa viene polarizzata dalla missione e si adatta al lavoro da fare insieme. Il senso comunitario si esprime principalmente in senso di *corresponsabilità* e di *collaborazione*. E' vero. Questo però non può far sparire un certo senso "gratuito" della comunione fraterna. La convivenza religiosa non si riduce al ruolo di puro mezzo per lavorare più efficacemente. Se fosse così, la comunità apostolica sarebbe soltanto un "gruppo di lavoro", unicamente preoccupato della "produzione" apostolica, e non una comunità di fratelli o di sorelle che deve realizzare la propria comunione interpersonale. Realizzare la comunità fraterna è anche una ragione d'essere della comunità; è anche dell'ordine dei suoi fini. E' proprio questa consapevolezza che è cresciuta in tutti gli Istituti in questi ultimi anni, sotto l'influsso di tre fattori.

In primo luogo dall'*esperienza personale* del religioso apostolo stesso: venuto da un mondo dove tutti sono esposti all'anonimato e alla solitudine, entra oggi nella vita religiosa anche per fare l'esperienza della comunione, elemento vivo della vocazione umana stessa, richiesta fondamentale del cuore umano fatto per amare e essere amato. Se questa sua legittima aspirazione non viene riconosciuta ed esaudita, allora un bel giorno si sente "frustrato", perchè si sente "sfruttato", cioè trattato non più come persona in sé assoluta, ma come pezzo di "macchina apostolica" da far funzionare.

La valorizzazione della comunità d'altra parte è venuta anche dal confluente della riscoperta della *Chiesa-Comunione* e della consapevolezza che la comunità religiosa ne è un luogo privilegiato di realizzazione. Alla generazione attuale la Chiesa appare spesso con un volto di esagerata istituzionalizzazione e di poca accoglienza fraterna. L'esplosione delle comunità di base (parlo di quelle autenticamente ecclesiali, non di quelle politicizzate) è da capire come una richiesta insistente di una *Chiesa-Comunione* in cui fratelli e sorelle si conoscono, si amano vicendevolmente, condividono con semplicità la loro esperienza di fede, ritrovando il volto della prima comunità di Gerusalemme. In tale contesto appare viva l'esigenza per tutte le comunità religiose, anche quelle apostoliche, di essere alla punta di questo movimento: per vocazione e per natura sono "comunità di base", rese capaci di vivere pubblicamente e di significare ufficialmente il mistero della *Chiesa-Comunione*, chiamate ad essere nella Chiesa la permanenza visibile della Chiesa primitiva, così come appariva nella freschezza della grazia di Pasqua e di Pentecoste: "Avevano un cuor solo e un'anima sola...ogni cosa era fra loro comune" (At 4, 32).

Tanto più che, con la fedeltà a questa loro vocazione, le comunità compiono una parte non indifferente della loro missione di testimonianza in pieno mondo. Nello smarrimento presente, segnato dalla conflittualità e dalla discordia, un ruolo profetico viene affidato alla comunità religiosa che vive in genuina comunione fraterna: molto più che con le parole, con la vita stessa, diventano Buona Novella permanente che annuncia al mondo di oggi la missione storica di Cristo venuto ad affratellare tutti gli uomini nell'unità della Comunione trinitaria (cf. Gv 17,21). Sono sparsi in tutto il mondo, spesso costituiscono delle comunità dove s'incontrano come fratelli e sorelle di età, di razza e nazionalità, di lingue e culture diverse; non si sono scelti mutuamente, ma si accolgono a nome di Dio e della dignità personale di ciascuno; lavorano insieme per la felicità degli altri, collaborano nel pluralismo dei carismi e delle attività: così rendono testimonianza a Cristo salvatore, costituiscono come una proclamazione viva e una celebrazione continua del "suo" comandamento di amore, annunciano il progetto divino di una umanità nuova, dove amarsi al di là delle differenze è possibile e fonte d'immensa felicità. Insomma i religiosi oggi prendono coscienza più viva della forza rivelatrice della loro fraternità: "Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete

amore gli uni per gli altri” (Gv 13,35) e della forza demolitrice di ogni scandalo di divisione. Dice magnificamente il documento *Religiosi e Promozione umana*: “Esperti di comunione, i religiosi sono chiamati ad essere nella Chiesa... e nel mondo, testimoni ed artefici di quel “progetto di comunione” che sta al vertice della storia dell’uomo secondo Dio” (n. 24).

b) Il coraggio di rifondare delle comunità di vera fratellanza

Se vogliono rispondere alle esigenze di questa altissima vocazione di testimonianza, i religiosi devono accettare lo sforzo di rifondare in qualche modo le loro comunità fraterne. Immenso problema, che qui si può soltanto sfiorare! Per un certo numero di loro, la vita comunitaria in questi ultimi anni è stata oggetto di delusioni, di sofferenze, e a volte di contestazioni. Non è difficile farne la diagnosi: un monotono meccanismo, il peso di certe mentalità e strutture, la lentezza nell’accogliere i suggerimenti del Concilio e dei segni dei tempi, le tensioni e urti senza saper raggiungere una convergenza, un modo di governare inadeguato, passando dall’autoritarismo alla abdicazione, la mancanza di vigore spirituale... Oggi, grazie a Dio, le comunità si trovano in una fase di superamento: attraverso una ricerca sincera, spesso faticosa ma efficace, stanno ricuperando la vera dimensione e la profonda bellezza della comunione fraterna ad ogni livello. Occorre tuttavia intensificare lo sforzo coraggioso per ritrovare uno stile autentico di interscambio personale, che divenga fonte di amicizia e di gioia interiore. Tra tanti punti su cui si potrebbe insistere, rileviamo i due seguenti.

Il ricupero di rapporti profondamente “umani” potrebbe portare ad offuscare la novità radicale della fraternità religiosa. Come la Chiesa stessa, la comunità religiosa *non sorge dalla natura*: non dalla carne e sangue, non per propria decisione e propria scelta, non per convergenza di affetti o di idee, ma sorge dalla comune fede in Cristo e da una sua grazia particolare. I membri sono uniti da una *comune vocazione* ricevuta da Dio (nella linea della vocazione del fondatore) e da una *comune risposta* di adesione (nella comune partecipazione all’ “esperienza dello Spirito” del fondatore): Dio convoca e raduna questi uomini, queste donne, e vengono dati l’uno all’altro come fratelli o sorelle in Cristo e chiamati ad amarsi “divinamente”. Tale comunità mette in gioco tutto il mistero redentore: la forza della croce che ha distrutto l’inimicizia, quella della risurrezione che ha ricomposto la solidarietà umana nel vincolo nuovo dello Spirito d’amore: i religiosi sono sempre dei “fratelli riconciliati”.

Conseguenza di prima importanza: anche se le affinità naturali hanno la loro importanza nella vita comunitaria, non sono al primo piano. L’elemento decisivo è la comunione nella fede viva allo stesso ideale evangelico e il fatto di ricevere da Dio i fratelli da amare, il che implica che gli atteggiamenti fraterni sono chiaramente ispirati a motivazioni soprannaturali e non da ricerche selettive spontanee: accoglienza dell’altro così com’è, accettazione sincera delle differenze e dei limiti, superamento delle antipatie e indifferenze, perdono, ecc. Non c’è bisogno di vita religiosa e nemmeno di fede per raggrupparsi tra amici (cf. Mt 5,46)!

Seconda conseguenza, e seconda insistenza che mi sembra opportuna: la vita fraterna è impossibile (e non solo difficile) con le sole forze umane; si vive solo nella grazia e nel contatto con la parola di Dio che illumina e nutre. L’ascolto e la meditazione insieme di questa Parola nello Spirito non può essere un semplice atto di devozione: è un momento essenziale della vita comunitaria. Parola e preghiera comunitaria culminano nell’Eucaristia. La celebrazione eucaristica è al centro della vita comunitaria per la stessa ragione per cui è al centro della vita della Chiesa, essendo “fonte e culmine di tutta l’evangelizzazione” (PO 5): la comunità si offre nel Cristo per fare la volontà del Padre nella fedeltà alla propria vocazione apostolica, e dal suo Corpo sacramentale viene rinsaldata come suo corpo mistico, ricevendo ogni volta lo Spirito rinnovatore. Occorre senz’altro rinforzare la verità e la qualità delle cele-

brazioni eucaristiche nelle comunità. Occorre anche ascoltare l'appello di Paolo VI: "E' normale che le vostre comunità siano visibilmente riunite attorno ad un oratorio" (ET 48), diventato persino norma canonica (c. 608): mette in risalto la realtà di fede della comunità costruita "in Cristo redentore". Il documento *Dimensione Contemplativa* ha persino notato che la comunità, realtà teologale, "è per natura sua il luogo dove l'esperienza di Dio deve potersi particolarmente raggiungere nella sua pienezza e comunicare agli altri" (n. 15; cf. n. 17). Sarebbe per caso un ideale puramente utopico?

c) Il coraggio di ubbidire da adulti e di lavorare insieme

I religiosi di vita apostolica non solo vivono insieme, ma soprattutto lavorano insieme, nelle forme più diverse d'impegno e di compimento della loro specifica missione. Riconosciamo che non è facile. Ma oggi più che mai è indispensabile.

Pure qui deve intervenire la prospettiva di fede: nessuna comunità e nessun religioso può mandare se stesso né dare a se stesso la propria missione: la riceve da Dio attraverso le mediazioni legittime della Chiesa e dell'Istituto. Il primo soggetto della missione propria di un Istituto religioso è la comunità stessa, ai suoi diversi livelli. Il religioso è quindi un inviato in quanto membro di una comunità concreta, chiamato a lavorare in comunione di responsabilità.

Questa realtà detta a ciascuno e a tutti una serie di comportamenti che garantiscono la riuscita dell'opera comune. In testa viene l'obbedienza. Diversi Istituti hanno ridato a questo voto il primo posto, anche nelle loro Costituzioni. Alla ragione già data da San Tommaso d'Aquino e valida per tutti gli Istituti, cioè che questo voto contiene gli altri due e copre l'offerta anche delle forze affettive e corporali e dei beni esterni, si aggiunge per gli Istituti apostolici la ragione specifica che, dei tre voti, l'obbedienza è quello più strettamente legato alla missione e al modo comunitario di compierla. Chi sceglie liberamente di ubbidire entra con certezza nel disegno di amore e nella volontà salvifica del Padre (cf. PC 14), unendosi al "Sì" perfetto di Gesù servo e al "Sì" di Maria "serva del Signore"; partecipa con sicurezza alla missione apostolica della Chiesa e con precisione a quella missione specifica affidata al suo Istituto; e vi partecipa entrando volentieri nell'articolazione complessa dei diversi ministeri con cui il suo Istituto e la sua comunità necessariamente la compiono.

La libera e generosa obbedienza suscita quindi il senso di corresponsabilità, che sviluppa in ciascuno la coscienza di dover portare il proprio contributo alla riuscita di una missione affidata a tutti, e fa apprezzare i vantaggi dell'integrazione armoniosa dei valori personali, delle competenze e delle funzioni. L'effettiva partecipazione e collaborazione si manifesta sia nel condividere gli interessi e i progetti apostolici sulla base di una comunicazione reciproca in un sereno e fraterno dialogo, sia nell'operare con coesione e disinteresse. La comunità è proprio il luogo d'incontro, di armonizzazione, di esercizio e di verifica dei carismi e progetti personali, per l'adeguato funzionamento di un progetto comunitario. Una seria formazione deve oggi aiutare i religiosi e religiose a non cedere alla tentazione di fare opera solo personale, nella ricerca molto ambigua del proprio successo. L'individualismo è la peste dell'apostolato, non solo perché ne compromette i frutti, ma perché ne tradisce la natura, e troppe comunità oggi sono afflitte da "fughe individualistiche". Questo fatto certamente non è da confondere con il rispetto della diversità degli appelli e della libertà di cui gli autentici "carismatici" hanno bisogno, sempre però nel discernimento, nella verifica continua, e con la "so-stanziale partecipazione alla vita di comunità" (MR 46).

Occorre rilevare la necessità, in certi Istituti, di fortificare nei membri il senso dell'appartenenza al proprio Istituto, indebolito da diversi fattori: proiezione dei membri delle piccole comunità nelle strutture del mondo e fenomeno della pluralità di appartenenze che rende

fragile l'appartenenza alla propria comunità religiosa, federazione di Congregazioni le cui forze vive molto diminuite si raggruppano in funzione di uno stesso impegno sociale o di una stessa spiritualità, e sopra tutto carattere internazionale di molti Istituti, nei quali si pone il grosso problema della pluralità legittima delle culture da far concordare con l'unità spirituale e strutturale dell'Istituto.

d) La consapevolezza di dover contribuire alla comunione della Chiesa e alla riconciliazione e pace nel mondo

Con la comunione fraterna vissuta tra di loro, i religiosi di vita apostolica si dispongono ad adempire un altro impegno: quello di lavorare per una maggiore comunione nella Chiesa e una maggiore fraternità tra tutti gli uomini. Ho già rilevato nelle riflessioni precedenti l'importante valore di testimonianza della loro vita fraterna: ma alla testimonianza silenziosa aggiungono l'effettiva apertura a tutta la Chiesa e al mondo nelle forme che corrispondono al loro carisma.

La Chiesa oggi, mentre è minacciata da tante correnti di divisione e disgregazione, ha bisogno di essere attraversata da forze vive unificatrici. Per vocazione i religiosi attivi sono chiamati ad essere una di quelle forze, anzi ad essere degli appassionati e ossessionati della riconciliazione e della comunione dappertutto. Devono farsi attori di unione e di collaborazione in tutti gli ambienti dove operano: nelle parrocchie, nelle diocesi, nella Chiesa locale, nella Chiesa universale; tra fedeli e vescovi, tra sacerdoti e laici, tra giovani e anziani, tra parrocchie, tra movimenti (non cedono qualche volta alla tentazione di "conquistarsi" un gruppo "speciale" di fedeli?), tra le Chiese con il lavoro ecumenico... Devono farsi educatori del popolo al senso della fedeltà agli orientamenti ufficialmente dati dai Vescovi e dal Papa.

Tutto questo, lo dicono con una chiarezza singolare due pagine del documento *Religiosi e Promozione umana*, nella parte in cui presenta, tra i criteri di discernimento della loro azione, la fedeltà all'organica comunione ecclesiale. I numeri 24-26 sarebbero da citare per intero. Basterà citare questo brano: "Per la quotidiana esperienza di una comunione di vita, di preghiera e di apostolato, ... i religiosi si fanno segno di quella comunione fraterna nuova (che Cristo è venuto ad istituire) nel dono del suo Spirito" (n. 24). "Dal progetto comunitario di vita deriva loro quello stile di presenza e di partecipazione che li deve caratterizzare nella missione della Chiesa ... Hanno liberamente e consapevolmente scelto di "condividere" in tutto la loro missione di testimonianza, di presenza e di attività apostolica, nell'obbedienza al comune progetto e ai superiori dell'Istituto. Condivisione che esprime fraternità e sostegno, particolarmente quando il mandato apostolico espone religiosi e religiose a maggiori e più esigenti responsabilità nell'ambito di difficili contesti sociali" (n. 25). In altre parole la loro comunione fraterna si ripercuote in missione di comunione dentro la Chiesa: sono costituiti promotori della comunione ecclesiale garantita dal vescovo, soprattutto nella diversità di situazioni in cui si trovano i loro fratelli laici che lottano per la giustizia, la libertà e la pace.

Ma i religiosi attivi stessi sono, per vocazione, anche promotori della riconciliazione e della pace in pieno mondo, senza escludere la prospettiva della persecuzione e del martirio. Quelli che lavorano nel campo missionario sono gli avamposti per portare avanti il dialogo, spesso difficile, con le altre religioni e con tutti gli operatori di giustizia e di pace.

4. Missionari con un servizio qualificato che sappia scegliere le priorità opportune

Membri vivi della Chiesa mistero, comunione e missione, i religiosi di vita apostolica entrano pienamente nelle sue "attività" di evangelizzazione, di promozione dell'uomo, di eser-

cizio della misericordia. Con la loro vita donata, proclamano non solo la realtà trascendente di Dio e il suo disegno di comunione, ma anche il suo Amore effettivamente salvatore. Questo terzo contenuto della loro missione è quello più esplicito, più visibile, perchè i due precedenti in qualche modo confluiscono verso di esso. Evidentemente grossissimi problemi si pongono ai religiosi attivi per il rinnovamento attuale e futuro della loro missione evangelizzatrice e promozionale. Mi accontento di rilevare quelle che mi sembrano essere le urgenze principali.

a) Ritrovare il dinamismo carismatico dei fondatori

E' un fatto storico facilmente costatabile che i fondatori, profeticamente illuminati e ispirati, hanno fatto sorgere famiglie che hanno portato nella Chiesa un'aria di novità e una risposta evangelica alle urgenze del luogo e del momento. E' un altro fatto storico che, in tanti casi, con l'andare degli anni, l'Istituto ha perso qualcosa del suo dinamismo, si è irrigidito in strutture pesanti e in una mentalità formalistica, ormai contento di sé, senza più sensibilità ai cambiamenti socio-culturali né ai bisogni nuovi dell'ambiente. Se non ci fosse stato il Concilio e la sua richiesta esplicita di fare il "rinnovamento adeguato" riferendosi al fondatore, tanti Istituti avrebbero proseguito la loro strada verso la morte lenta!

Troppo facilmente nel passato la vita religiosa è apparsa come il luogo per eccellenza del "mantenimento", della sicurezza tranquilla, ottenuta con la sottomissione piuttosto passiva all'insieme delle tradizioni. Ora, senza mai disprezzare le strutture sempre necessarie, riconosciamo che l'Istituto è innanzitutto fatto dai suoi membri vivi che, insieme e con fervore, si prendono in mano e prendono l'Istituto in mano, nell'ascolto e sotto l'impulso dello Spirito che ispirò il fondatore.

Siamo in un'ora privilegiata per ritrovare la santa libertà degli inizi. E' venuto il momento di ricordarsi che la vita religiosa è uno dei "luoghi pentecostali" della Chiesa, come uno spazio di libertà dinamica e di creatività carismatica. Abbiamo parlato, prima, del necessario "ritrovare uno stile di vita carismatico", cioè di una vita che "risponde" a Dio lasciandosi ispirare dal suo Spirito creatore: i religiosi attivi seguano oggi la sua voce senza lasciarsi immobilizzare dall'irrigidimento o dal volume delle proprie strutture né dalla strettezza di regolamenti troppo dettagliati! La vera fedeltà al fondatore consiste non nel copiarlo esteriormente, ma nell'entrare oggi nella sua fedeltà viva allo Spirito Santo. *Mutuae Relationes* lo insegna chiaramente: "Ogni carisma autentico porta con sé una certa carica di genuina novità nella vita spirituale della Chiesa e di particolare operosa intraprendenza, che nell'ambiente può forse apparire incomoda e sollevare delle difficoltà" (n. 12). Poi indica nove punti di "verifica continua" affinché l'Istituto si mantenga fedele alla sua "nota carismatica propria", tra cui "l'attenzione intelligente alle circostanze, la visione cautamente rivolta ai segni dei tempi, l'ardimento nelle iniziative" (n. 12). Altre espressioni ugualmente significative si trovano nei nn. 19, 23f e 40, e non so se tale insistenza sia stata sufficientemente rilevata.

Può sembrare ingenuo, contraddittorio e persino derisorio chiedere "una certa solerzia apostolica nell'escogitare nuove ingegnose e coraggiose esperienze ecclesiali" (MR n. 19) ad Istituti colpiti dal duplice dramma della diminuzione e dell'invecchiamento dei loro membri! Le forze minime di cui dispongono appaiono senza proporzione con le famose dieci sfide e richieste del mondo contemporaneo. Ebbene occorre ricordarsi che la vitalità e l'efficacia di un Istituto non sono prioritariamente un problema di numero, ma di giusta scelta e di vigore carismatico. Ed è soprattutto un problema di fede e di docilità allo Spirito rinnovatore, principalmente affidato ai superiori e a coloro, tra i membri, che si rivelano più "dotati" dallo Spirito e più sensibili alle urgenze, con senso di umiltà coraggiosa (cf. MR 12, 14c, 40). È

ormai tempo per gli Istituti di non lasciare più l'inventiva pastorale in balia di alcuni membri più estrosi, o magari di amareggiati o di dissidenti, ma di assumerla come patrimonio dell'Istituto e come espressione di fedeltà al fondatore.

Un certo stile di azione è richiesto dai tempi per i religiosi attivi, che potrebbe essere suggerito dalle espressioni seguenti: senso di esodo, vigilanza, verifica continua, giovinezza di spirito, flessibilità, mobilità, prontezza a riadattarsi, coraggio di abbandonare e di creare, accettazione sincera della formazione permanente, scelta di superiori non troppo anziani, fede nel Dio capace di fare grandi cose con un "piccolo resto".

b) Fare le scelte più capaci di servire e salvare l'uomo d'oggi

Sensibili alle sfide e alle richieste dei fratelli a cui sono mandati, gli Istituti, ciascuno nella fedeltà al proprio carisma e tutti nella fedeltà alla propria identità religiosa, sono invitati a fare delle scelte prioritarie. Ci sono tre aree del mondo contemporaneo in cui sono già, da tempo, presenti, ma che abbisognano in forma particolarmente urgente di un maggior fermento evangelico.

La prima è quella dei *piccoli* e dei *poveri*, dei *sofferenti* e degli *oppressi*. Papa Paolo VI l'ha indicata con vigore nell'*Ev. Test.*: «Più incalzante che mai, voi sentite levarsi "il grido dei poveri" dalla loro indigenza personale e dalla loro miseria collettiva» (n. 17), precisando cinque modi concretissimi di praticare la povertà in risposta a questa situazione di miseria (nn. 18-19). A sua volta *Mutuae Relationes* insiste: "In questi nostri tempi in modo particolare si esige dai religiosi quella stessa genuinità carismatica, vivace e ingegnosa nelle sue inventive, che spiccatamente eccelle nei fondatori, affinché meglio e con zelo s'impegnino nel lavoro apostolico della Chiesa tra coloro che oggi costituiscono di fatto la maggioranza dell'umanità e sono i prediletti del Signore: i piccoli e i poveri" (n. 23 f; cf. EN n. 30). Abbiamo già rilevato come *Religiosi e Prom. um.* ha prospettato il problema in tutta la sua ampiezza. Si congratula con quei religiosi e religiose che, avendo fatto "la scelta per i poveri e per la giustizia oggi", prendono parte "coraggiosamente al sostegno degli umili e alla difesa dei diritti umani" e danno voce ai senza voce (nn. 2-3, 4 d.). E offre direttive opportune per permettere loro di discernere come comportarsi nelle situazioni di violenza o di eventuale collaborazione con gruppi non credenti, in tal modo da agire sempre da consacrati di Dio e da inviati della Chiesa, e da manifestare il carattere radicalmente evangelico della loro opzione. Aggiungiamo che in questa scelta prioritaria non devono essere dimenticati i "nuovi poveri" della società del benessere, i socialmente insignificanti, in particolare la schiera crescente degli anziani, tante volte tristemente abbandonati.

Questo servizio dei "piccoli e poveri" è senz'altro una delle realtà che sconvolgono maggiormente la vita dei religiosi apostoli oggi, costringendoli a ripensare non solo le loro scelte operative, ma il senso stesso della loro missione, lo stile di vita personale e comunitario, il significato attuale e la pratica concreta del voto di povertà, che è sempre condivisione in qualche maniera della condizione dei poveri.

La seconda area da privilegiare è quella *culturale*, d'altronde in fedeltà a una solida tradizione della vita religiosa apostolica. In quest'ora di trapasso culturale, religiosi e religiose, secondo il carisma, devono essere presenti, accanto ai laici e con loro, nei luoghi dove si elabora la cultura di domani, sia che portino un contributo esplicito di artefici e promotori della cultura del loro ambiente, sia che contribuiscano alla formazione di uomini e donne competenti, capaci di dialogare con coloro che influenzano maggiormente la mentalità e lo stile di vita dei loro contemporanei: educatori, genitori, leaders, pensatori, scrittori, artisti, operatori della comunicazione sociale.. Il loro ruolo proprio, in questo campo, è di lavorare all'*evan-*

gelizzazione della cultura emergente e di far sì che le molteplici culture esistenti si impregnino di valori fondanti, senza nuocere né all'indipendenza del Vangelo né alla legittima autonomia della cultura (cf- GS 57-59, 62). Così contribuiranno a preparare per domani una civiltà centrata sulla dignità della persona, alla luce della trascendenza del mistero di Cristo.

Due campi più precisi di urgenti iniziative meritano una sottolineatura: quello dei *mass-media*, di cui i cristiani non sembrano ancora aver capito l'influsso decisivo sulla trasformazione della cultura (stampa, cinema, radio, TV e mezzi audiovisivi); quello della *teologia*: la Chiesa ha urgente bisogno di uomini e donne che si dedichino alla ricerca, studino i numerosi e gravi problemi-frontiera, esplorino vie nuove per ridare la parola di salvezza nel nuovo contesto culturale, con problematiche e linguaggio adatti.

Al problema del contributo culturale dei religiosi e religiose riallaccio un altro problema in qualche modo pregiudiziale: gli stessi religiosi e religiose, a quale cultura appartengono personalmente? Si può chiedere a un religioso europeo, anche se ha fatto uno sforzo meritevole di inculturazione, di contribuire all'evoluzione culturale dell'America Latina o dell'India?.. Nel passato la vita religiosa, come la Chiesa stessa, era culturalmente europea, e rimaneva tale quando l'Istituto varcava le frontiere per installarsi in paesi culturalmente diversi. Oggi non è più così: la non solo legittima ma necessaria pluralità delle culture all'interno di un Istituto diffuso in diversi continenti è un punto riconosciuto a livello teorico e persino inserito in molte Costituzioni. A livello pratico, rimangono grossi problemi: occorre "inventare" il modo di essere autentico domenicano o gesuita o redentorista con la sensibilità socioculturale ed ecclesiale del Brasile, dell'Africa, della Corea, ... in tal modo che l'Istituto venga arricchito senza perdere la sua identità e unità carismatica e strutturale.

Una terza area preferenziale è quella della *formazione spirituale* o dell'interiorità nel processo di personalizzazione cristiana. Forse è più difficile da identificare con precisione, ma è fondamentale nella missione della Chiesa al servizio del mondo d'oggi, e va riconosciuta, coltivata e irrobustita come uno dei migliori apporti di speranza. Insieme ai loro fratelli e sorelle di vita contemplativa, religiosi e religiose di vita attiva devono impegnarsi a offrire, a chi ne ha bisogno e voglia, dei luoghi di accoglienza e dei mezzi di esperienza per ritrovare Dio, per orientare la propria vita, per imparare a pregare, insomma per far maturare la dimensione spirituale e la fede dell'uomo e della donna contemporanea.

c) Vivere i tre voti secondo la loro dimensione socio-politica

Sono i religiosi e le religiose in persona che portano avanti le diverse attività che contribuiscono a costruire il regno di Dio. Il servizio evangelizzatore e di promozione richiede da loro un tipo di carità soprannaturale che non sopprima ma assuma e perfezioni le loro qualità e capacità umane. A ragione la gente di oggi desidera trovarli profondamente "umani" come lo era Cristo, maturi e "liberati", con una forte consistenza personale e con una capacità sviluppata di trattare e dialogare con il prossimo.

E' qui in gioco il modo giusto di capire e di vivere i grandi impegni dei voti. Povertà, castità e obbedienza non sono da vedere innanzitutto come delle rinunce, ma come dei modi profondamente umani ed evangelici di usare dei beni, della sessualità e della libertà. Acquistano allora una portata politica: apportano un tipico contributo alla riforma storica della società, all'evoluzione della cultura, e entrano quindi come elemento importante nel compimento della missione apostolica stessa. Accanto ai laici, i religiosi combattono i tre grandi flagelli dell'attuale società: l'ingiustizia, l'eroticismo esasperato e la prepotenza oppressiva. E la regolazione più radicale dei tre grandi istinti che essi assumono diventa per l'ambiente un segno e uno strumento di umanizzazione: è un fatto che la verginità liberamente scelta educa

al senso del vero amore, anche coniugale; la presenza di poveri volontari educa all'uso retto e giusto dei beni, e quella di obbedienti all'uso della libertà nel senso del servizio fraterno. Queste affermazioni tuttavia sollevano un grave interrogativo: in quale misura tale testimonianza è "leggibile" da parte della gente? Non ci sono revisioni forse drammatiche da fare?...

d) Adottare i comportamenti carichi di testimonianza per l'uomo d'oggi

Una testimonianza più diretta è possibile attraverso i comportamenti, i gesti, il modo stesso di presentarsi che agganciano verso un dialogo, perchè corrispondono alle attese segrete o esplicite dell'uomo moderno. Il Concilio parlando ai presbiteri e ai laici, e Paolo VI parlando a tutti gli evangelizzatori, si sono presi cura di raccomandare "quelle virtù che sono tenute in gran conto fra gli uomini e rendono accetto il ministro di Cristo quali sono la sincerità e la probità, la fedeltà alla parola data, il rispetto costante della giustizia, la fermezza d'animo e la costanza, la bontà, la cortesia, la gentilezza del tratto, l'arte di convivere e del cooperare fraternamente e di instaurare un dialogo".

Occorre mettere in rilievo due comportamenti: il senso della gratuità e la gioia. "Avete ricevuto gratuitamente, date gratuitamente", ha detto Gesù (Mt 10,8). La *gratuità*, cioè l'amore e servire solo per il bene del fratello, senza ritorno su di sé, senza cercare ricompensa né compenso, senza fargli pagare sotto qualche forma il nostro servizio, questo è il fiore e il culmine dell'amore di Dio per noi. Il mondo moderno è molto sensibile a questa qualità dell'amore, proprio perchè è un mondo dove tutto si paga; e l'aspetta talmente dai religiosi e religiose che, se non la trova, forse rifiuterà il loro servizio stesso. Amare gratuitamente, cioè: rinunciare alla potenza e a ogni trionfalismo, non cercare il prestigio né il successo, non imporre le proprie convinzioni, rispettare la libertà, le idee, il ritmo del fratello, stimolare senza mai far pressione per ottenere conversioni, non essere possessivi, servire con semplicità e umiltà, senza ricatti né sottintesi, da buoni samaritani, fare gli altri protagonisti del loro sviluppo, promuoverli nel pieno della loro responsabilizzazione...

L'altro atteggiamento oggi tanto atteso è quello della *serenità* e della *pace*, della *gioia* e della *speranza*: "Possa il mondo del nostro tempo ... ricevere la buona novella non da evangelizzatori tristi e scoraggiati, impazienti e ansiosi, ma da ministri del Vangelo la cui vita irradia fervore, che abbiano per primi ricevuto in loro la gioia del Cristo" (EN 80).

E per sintetizzare tutto in un ultimo pensiero: i religiosi di vita attiva siano portatori di questa Buona Novella nella sua pienezza! Non dimentichino mai, attraverso il servizio più incarnato stesso, la loro funzione di profeti dell'Eterno, di seguaci di Colui che è venuto perchè gli uomini abbiano "la Vita". Possano con il loro essere, il loro stile di vita, le loro scelte radicali, la loro azione qualunque sia, la loro parola ogni volta che sarà possibile e opportuna, annunziare Gesù Cristo, Figlio del Padre, primogenito di molti fratelli, nel quale diventiamo noi stessi figli di Dio, che ha vinto i limiti di questo mondo e la morte stessa, che tornerà per giudicare i vivi e i morti, e il suo Regno non avrà fine. La tentazione persistente per ancora molti religiosi e religiose oggi è quella di arrestarsi alle esigenze sociali e di non osare più proclamare la Parola che salva, cioè che apre all'Alleanza di amore con Dio e fa entrare nella Pasqua di Gesù e nella sua vita eterna. Amare i fratelli in verità è soprattutto non lasciarli privi dell'Essenziale, credendo al loro desiderio oscuro e alla loro capacità di accoglierlo.

Conclusion. Lasciarsi interpellare

Non si può chiudere queste costatazioni e riflessioni sul rinnovamento della missione dei religiosi e religiose di vita attiva senza riferirsi brevemente al fenomeno delle nuove forme

di vita consacrata fiorite da una ventina d'anni, particolarmente in Europa, non certo "contro" la vita consacrata tradizionale e canonica, ma chiaramente "accanto", con criteri totalmente nuovi. Questo fenomeno, nel quale non si può non riconoscere la presenza dello Spirito, merita grande attenzione: mentre tra il 1970 e il 1980, più di centomila religiosi e religiose hanno abbandonato la vita consacrata e i loro Istituti, alcune migliaia almeno di battezzati giovani e adulti, trovando inadeguata la condizione religiosa tradizionale, hanno fatto sorgere comunità evangeliche nuove e modi nuovi di rispondere agli ideali della vita "al seguito di Gesù".

Alcune ricalcano forme di vita monastica e contemplativa (qualche volta anche orientale): Comunità di Bose in Italia (1968), Comunità della teofania in Francia Sud (1972), Fraternità ecumenica di Romainmôtier in Svizzera (1973), Fraternità di Gerusalemme a Parigi (1975)... Ma altre presentano un carattere più spiccatamente di servizio ai poveri e agli emarginati: Associazione Giovanni XXIII di Rimini (1964), Simon Community di Londra (1970), Casa del thè di Wurzburg in Germania (1972); oppure si dedicano al ministero dell'accoglienza: Othona Community in Inghilterra (1946), Nikola-Kommunität di Utrecht in Olanda (1964), Fraternità di Betania in diversi paesi; oppure ancora alla comunicazione sociale: The Light of Christ Community di Dublino (1976), Post Green Community in Inghilterra (1976)... Molte sono ecumeniche, moltissime sono aperte a sacerdoti, laici, coppie di sposi, il modello "clericale" essendo chiaramente scartato. I membri vivono tra loro in un rapporto di uguaglianza, tutte le decisioni sono prese in comune. Celibato e vita coniugale sono considerati di uguale valore. Si rifiuta ogni ricchezza collettiva, per vivere a servizio dei poveri in una presenza semplice e molto flessibile. La preghiera è regolare e intensa. L'impegno per tutta la vita non è escluso, ma si configura come un orizzonte, ciascuno seguendo il suo ritmo...

Novità quindi, ancora in ricerca e in evoluzione, ma che interpella i religiosi nel loro rinnovamento, attirando la loro attenzione sui valori evangelici ai quali probabilmente il cristiano di oggi è più sensibile.

D. Giuseppe Aubry, S.D.B
Salesianum - Roma

UN'ESPERIENZA POSITIVA

Il Corso di Formazione Permanente, che ha avuto luogo nel convento di S. Maria Nuova (S. Gregorio da Sassola - Roma) dal 18 al 30 giugno 1990, si può considerare il primo atto importante in preparazione alla celebrazione del IV Centenario della nostra Riforma (1592-1992). Il prossimo anno esso si ripeterà per dare modo a tutti i confratelli di approfondire le tematiche essenziali di un serio aggiornamento.

Anche come esperienza di vita comunitaria, il nostro Corso ha consentito a tutti i partecipanti - una trentina - di vivere momenti di vera comunione: le celebrazioni liturgiche, il dialogo e la riflessione di gruppo, il relax.

Presenza ci offre un quadro incompleto delle relazioni poiché si limita alla pubblicazione dei testi di alcuni relatori: Virgilio Paschetto, Adriano Nocent, Carmelo Peres, Giuseppe Aubry, Angel Martinez Cuesta. Occorre sottolineare che gli "Atti" sono frutto per lo più della registrazione dal vivo; solo in alcuni casi si è potuto usufruire di un testo scritto, anche se in modo schematico.

Le altre lezioni del Corso sono state tenute da alcuni nostri confratelli con il seguente programma:

- a) *Teologia agostiniana* (lettura ed analisi dei testi agostiniani su quattro temi: *l'uomo, Cristo, la Chiesa, la vita religiosa*);
- b) *Costituzioni dell'Ordine* (i valori della Riforma, riproposti nel nuovo testo delle Costituzioni OAD del 1981);
- c) *Storia dell'Ordine* (i primi cinquant'anni di vita della nostra Riforma in Italia, sulla base degli Atti dei Capitoli e Definitori Generali);
- d) *Nuovo Rituale dell'Ordine* (una lettura guidata).

I relatori di queste materie sono stati rispettivamente: *P. Eugenio Cavallari*, Priore Generale; *P. Gabriele Ferlisi*, Procuratore Generale; *P. Benedetto Dotto*, Studioso di storia dell'Ordine; *P. Flaviano Luciani*, compilatore del Rituale.

In margine al Corso, è stato offerto ai partecipanti il primo volume degli Atti dei Capitoli Generali (1609-1621), elaborato da P. Luigi Sperduti, P. Ilario Lombardozi e P. Flaviano Luciani. Esso costituisce il prologo alla prossima pubblicazione di tutti i volumi degli Atti dei Capitoli e Definitori Generali, fonte storica di primaria importanza. Altri confratelli stanno lavorando alacremente alla trascrizione di tutta l'opera, e l'auspicio comune è che presto possa essere a disposizione di tutti. L'efficacia spirituale e culturale delle celebrazioni del IV centenario dipende in buona parte dalla conoscenza e dal recupero dei valori delle origini e della secolare tradizione del nostro Ordine.

P. Pietro Scalia

*I Partecipanti al Corso:
foto di gruppo*



Corso di Formazione Permanente

18 - 30 giugno 1990

CONVENTO S. MARIA NUOVA

S. Gregorio da Sassola (Roma)

1. **TEOLOGIA AGOSTINIANA**

Letture e analisi dei testi agostiniani sui temi seguenti:

- L'Uomo - Cristo - la Chiesa - la vita religiosa

P. EUGENIO CAVALLARI, OAD

Priore Generale

Studio di Teologia e Spiritualità Agostiniana - Roma

2. **STORIA DELL'ORDINE**

a) - Il contesto storico-ecclesiale in cui sono maturati gli ideali della Riforma Agostiniana (1550-1592)

- Gli inizi della nostra Riforma

P. ANGEL MARTINEZ CUESTA, OAR

Storico dell'Ordine - Roma

b) - I primi cinquant'anni di vita della Riforma Agostiniana in Italia, sulla base degli Atti dei Capitoli e dei Definitori Generali.

P. BENEDETTO DOTTO, OAD

Studio di Storia dell'Ordine - Genova

3. **CODICE DI DIRITTO CANONICO e COSTITUZIONI**

a) - Il nuovo Codice di Diritto Canonico: principi generali e vita religiosa.

- I presupposti giuridici degli Ordini Religiosi Riformati. (1550-1600)

P. CARMELO PERES, OCD

Docente di Diritto al Pont. Ist. "Teresianum" - Roma

b) I valori della Riforma Agostiniana, riproposti nel nuovo testo delle Costituzioni OAD(1981).

P. GABRIELE FERLISI, OAD

Procuratore Generale

Studio di Teologia e Spiritualità Agostiniana - Roma

4. **SACRA SCRITTURA**

Una nuova lettura della Parola di Dio: nella vita spirituale, nella catechesi e nell'omiletica.

P. VIRGILIO PASQUETTO, OCD

Preside del Pont. Ist. "Teresianum" - Roma

5. **LITURGIA E RITUALE**

a) La celebrazione della Messa e della Liturgia delle Ore: attraverso l'intelligenza del rito, penetrare la profondità del mistero.

P. ADRIANO NOCENT, OSB

Docente di Liturgia al Pont. Ateneo S. Anselmo - Roma

b) Il nuovo Rituale dell'Ordine: lettura guidata.

P. FLAVIANO LUCIANI, OAD

Compilatore del Rituale - Ferrara

6. **AGGIORNAMENTO PASTORALE**

Il cammino della Chiesa nel mondo contemporaneo - La formazione religiosa e sacerdotale - Il problema vocazionale.

Docente: D. GIUSEPPE AUBRY, SDB

della Pont. Università Salesiana - Roma

