

Si sono offerti a Cristo

Per una Spiritualità Somasca

Quaderni della Curia generale

4

Atti del Convegno di Somasca

26-28 Agosto 1996

Curia Generale dei Padri Somaschi

In copertina: S. Girolamo, olio su tela di A. Zambelli
(anno 1912), conservato nel Collegio Gallio, Como

©1997, Curia Generale Padri Somaschi
Via di Casal Morena, 8
00040 Morena - Roma

Stampato in proprio.
Ad uso interno della Congregazione.

PRESENTAZIONE

«Non vi è un modo unico di osservare i consigli evangelici». Questa affermazione carica di conseguenze pratiche ha orientato le riflessioni del convegno di Somasca (agosto 1996), trasferendo al campo esistenziale l'interesse sulla nostra identità che aveva caratterizzato i precedenti convegni.

L'immagine ideale del religioso somasco acquista contorni sempre più nitidi mentre si avverte prepotente l'esigenza di confrontare l'ideale con la vita. Su questa strada ci vogliono immettere i presenti Atti. La loro accoglienza da parte dei religiosi giustificherà l'investimento che la Congregazione sta realizzando in ambito formativo, a livello iniziale e permanente.

È il processo formativo, infatti, che è direttamente interessato all'argomento. Se è vero -come è vero- che «non vi è un modo unico di osservare i consigli evangelici, ma ogni istituto deve determinare il suo modo», su quali elementi dovranno insistere formatori e superiori? quali aspetti dovranno essere particolarmente interiorizzati dai religiosi?

L'approfondimento del discorso fa risaltare la necessità di coniugare insieme carisma e spiritualità con l'azione apostolica. Una tale coniugazione postula un tipo particolare di formazione, esigenza che i superiori e i formatori non possono disattendere.

Sarebbe auspicabile che la pubblicazione di questi Atti ci stimolasse ad approfondire ulteriormente un discorso la cui portata pratica potrà essere verificata quando superiori e formatori saranno giunti alla determinazione di confrontare progetti e metodi per stabilire un sentire comune nell'impegno per formare il somasco di domani.



La dimensione
psico-relazionale
dei voti

**Sr Rosanna
Costantini fma**

INTRODUZIONE

Nei "Lineamenta" divulgati in vista del Sinodo dei Vescovi sulla Vita Consacrata, al n° 8 si diceva:

«Le esigenze dei consigli evangelici raggiungono la persona umana in espressioni essenziali della sua esistenza e delle sue relazioni attraverso la castità, la povertà e l'obbedienza. La loro pratica animata sempre da una profonda vita teologale di fede, speranza e carità, in una crescente tensione verso la perfezione dell'amore, porta la persona alla maturità della vita in Cristo, favorisce la purificazione del cuore e la libertà spirituale, rende i consacrati disponibili al servizio del Vangelo, all'amore effettivo dei fratelli e anche alla costruzione della città terrena, secondo la grazia dei vari carismi».

Vorrei sottolineare due elementi di questa affermazione:

«le esigenze dei consigli evangelici raggiungono la persona umana in espressioni essenziali della sua esistenza e delle sue relazioni»;

«la pratica [...] rende i consacrati disponibili al servizio del Vangelo, all'amore effettivo dei fratelli e alla costruzione della città terrena».

6 Se i «consigli evangelici raggiungono la persona umana in espressioni essenziali della sua esistenza e delle sue relazioni» è perché ineriscono nelle profondità dell'essere. Non sono delle mete unicamente escatologiche; i voti di castità, povertà e obbedienza sono delle potenzialità umane di realizzazione di sé; sono, se si vuole, quelle 'necessarie' *de-limitazioni* legate alla natura dell'uomo e alla sua esistenza di "essere-in-relazione":

- superamento delle relazioni fusionali
- superamento del bisogno di dominio e di possesso per la sussistenza
- superamento del complesso di onnipotenza.

Il superamento di questi bisogni primari avviene attraverso le relazioni che l'essere umano stabilisce con l'ambiente. La relazione è il luogo dove l'uomo si realizza in quanto tale, dove cioè si de-limita, e de-limitandosi si identifica e si definisce, si riconosce quale altro, diverso, sessuato, e avverte la sua intrinseca attrazione e 'tensione verso'.

I consigli evangelici permettono la realizzazione umana e umanizzante di questa 'tensione verso', poiché delimitano antropologicamente e psicologicamente la tendenza ad una identità solipsistica, individualista ed egocentrica, senza tuttavia negare i «valori inerenti alla sessualità, al legittimo desiderio di disporre dei beni materiali e di decidere autonomamente di sé»¹.

Nell'orizzonte dell'antropologia cristiana, la natura umana, creata a immagine della Trinità, ha un forte connotato relazionale. L'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio è capace di trascendersi quando riconosce l'altro di fronte a sé. La vita consacrata si fonda su questa antropologia. Essa, quindi, in quanto vita "donata a " trova nella "comunione" con Dio e con gli uomini e le donne del mondo la sua piena attuazione. Non è "separazione"², è scelta di comunione incessante³, è impegno etico della 'tensione verso'; possiamo dire che la vita consacrata consiste nella scelta di fare della RELAZIONE/COMUNIONE il luogo della propria e altrui salvezza⁴.

Noi religiosi e religiose, con i consigli evangelici scegliamo, appunto, di fare della relazione-comunione l'opzione fondamentale della vita (scelta etica), scegliamo cioè di potenziare, in e per Gesù Cristo, una dimensione tipicamente umana ed esserne pubblici professionisti.

1. LA RELAZIONE: ESPERIENZA FONDAMENTALE DELLA VITA UMANA

La vita percettiva, l'apprendimento, la memorizzazione, l'ideazione sono talmente intrisi di carica dialogica che è legittimo supporre che queste funzioni non esisterebbero affatto se quella condizione (la dialogicità) venisse a mancare.

Lo stesso mondo in cui viviamo ed agiamo e di cui riconosciamo l'oggettività è da considerarsi anche il frutto di un consenso collettivo, di un'intesa comunicativa.

La nostra realtà, quel perimetro ideale a cui diamo il nome di "io", appare frutto di una dinamica intersoggettiva. Noi, da soli, abbiamo notizie solo di un 'io' relativo⁵, impuro, alterato (*alter-ato*, in relazione con...).

La relazione comunicante è, quindi, come vedremo più avanti, una realtà primitiva.

La Psicologia del noi⁶ assume come punto di partenza un dato originario comune alla fenomenologia e all'esistenzialismo: la *trascendenza* intesa come *essere-con*, essere in reciprocità. La persona umana è considerata nella sua *transindividualità*, non più solo nel suo aspetto essenzialistico, né dicotomico di corpo-psiche. La specificità dell'uomo esistente è *ex-stare*: essere in una continua tensione di ricettività per la presenza dell'altro⁷. Essere uomo significa essere "fuori", nel mondo, in mezzo agli altri in un rapporto di reciprocità.

8

Victor Frankl, fondatore della logoterapia, afferma: «La via dell'uomo verso se stesso passa attraverso il mondo. Solo in quanto si è intenzionali [cioè capaci di transindividualità] si è anche esistenziali; solo in quanto l'uomo è spiritualmente presente a qualcosa e a qualcuno, spirituale o non..., è presente a se stesso».

La relazione è, secondo Mounier⁸, un'esperienza immediata e primaria. Non è dell'identità o dell'essere, ma

della relazione che abbiamo consapevolezza prima di qualunque altra cosa. Ci sono almeno cinque atti originali che caratterizzano la persona umana e che testimoniano questa sua qualità primaria⁹:

- *Uscire da sé* - Capacità di staccarsi da sé, di spodestarsi, di decentrarsi per divenire disponibile agli altri.
- *Comprendere* - Mettersi dal punto di vista dell'altro. Essere tutto per tutti senza cessare di essere me stesso: accettare la mia singolarità e abbracciare la singolarità dell'altro in un unico atto di amore.
- *Farsi carico* - Assumere il destino dell'altro: gioie e dolori. Portarsi dentro e sulle spalle le preoccupazioni e i limiti degli altri.
- *Dare* - È conseguenza dell'apertura che si trasforma in gratuità la quale a sua volta dissolve l'opacità e straripa su di un mare di reciproca mutualità di dono.
- *Essere fedele* - Così l'avventura umana dura dalla nascita alla morte. Amore e amicizia sono perfette solo nella continuità, quella continuità che non è routine, ma gorgoglio continuo di acqua nuova.

Non va dimenticato, tuttavia, che se è vero che siamo fatti per stare con gli altri, è altrettanto vero che l'incontro porta con sé il conflitto, e più è ravvicinato nel tempo e nello spazio più crea imbarazzo. L'intimità fa paura, talvolta.

La relazione di cui parla Mounier porta in sé le caratteristiche della complessità: le differenze la abitano e con esse i conflitti, le tensioni, i desideri, le contraddizioni, le idealità, le intese... La relazione, quando è autentica, non è né lineare né pacifica anche se pacificante. Essa implica caos, disordine, estro...¹⁰

Le radici di questa opacità stanno in una arcaica onnipotenza personale, in un desiderio di dominio e di possesso che emanano dalla nostra individualità-identità.

Ogni giorno sperimentiamo che:

- C'è negli altri qualcosa che sfugge anche al nostro più volenteroso sforzo di relazione. Nei dialoghi più profondi la coincidenza perfetta del sentire e dell'operare è impossibile. È la solitudine dell'amore: quanto più esso è perfetto tanto più l'avverte.
- C'è qualcosa dentro di noi che pone resistenze al bisogno di reciprocità. È una specie di egoismo congenito.
- C'è una irriducibile opacità che ostacola lo scambio.
- Anche quando riusciamo a costruire intese e collaborazioni, ci troviamo ben presto a difenderle contro attacchi invadenti di altri (egocentrismo di gruppo).

Se è vero che siamo relazione è anche vero che la modalità di attuarla non è assoluta; quindi per essere umana e umanizzante, essa ha bisogno di essere assunta.

2. L'ESPERIENZA RELAZIONALE LUNGO IL PROCESSO DI FORMAZIONE DELL'IDENTITÀ PSICOSOCIALE

Un dato psicologico fondamentale è che ciascuno di noi, quando si affaccia alla vita, è quasi totalmente dipendente dall'ambiente, dagli altri, e solo gradatamente, in base all'amore e alla qualità delle cure che riceve, diviene capace di autonomia, di reciprocità, di sollecitudine e oblatività.

10

L'identità psicosociale, che emana e gradualmente si struttura, è la consapevolezza della propria unità e continuità pur fra le molteplici esperienze relazionali (passate e attuali), grazie soprattutto alle identificazioni con persone portatrici di valori.

La conquista della propria identità psicosociale caratterizza l'età dell'adolescenza, ma non inizia né si conclude in questo periodo della vita. L'esito positivo o negati-

vo dell'identità personale dipende in larga parte dalla maturità umana degli adulti che circondano i giovani. In effetti il fattore più importante in ogni tappa della crescita è costituito dal tipo di relazioni umane che "l'ambiente" stabilisce con le nuove generazioni.

Se si volesse tracciare la storia della formazione dell'identità personale si dovrebbe ricostruire la storia delle relazioni interpersonali, la cui trama è costituita sia dai condizionamenti ambientali più profondi e nascosti, sia dalle aspirazioni più sublimi: condizionamenti e aspirazioni vissute dagli adulti quando l'essere umano è piccolo, condizionamenti e aspirazioni vissute in modo personale e nella relazione sociale quando l'essere umano è adulto.

Ripercorriamo brevemente le differenti tappe evolutive per vedere come e quanto l'esperienza relazionale è presente lungo tutto l'arco dello sviluppo e della crescita¹¹.

IA INFANZIA: "Io sono la speranza che ho e che do " (fiducia-speranza).

In questa fase il bambino impara ad avere fiducia in se stesso, poiché, essendo oggetto d'amore e di cura da parte della madre, in lei si vive come buono, degno di affetto e di stima. Contemporaneamente egli dà alla madre qualcosa: le dona la "possibilità di donarsi", arricchendola di una preziosa modalità di amore.

In questa fase hanno origine alcune caratteristiche fondamentali di un rapporto interpersonale ben impostato: fiducia in sé (prerequisito della fiducia nell'altro); speranza come capacità di attesa e di sospensione del desiderio di possesso e di dominio, dunque di accoglienza dell'altro; ascolto come capacità di empatia, il tutto per un reciproco arricchimento.

IIA INFANZIA: "Io sono quello che posso volere liberamente " (autonomia - volontà).

In questa fase il bambino impara a delimitare il suo mondo come "io" e "tu". L'acquisizione dell'autonomia rispetto alle cose e alle situazioni gli permette un primo adattamento personale alla realtà e insieme una prima fondamentale esperienza di ciò che si può e non si può fare relativamente alle proprie capacità e limiti, ai propri diritti e a quelli altrui.

L'individuo che in questa fase ha acquisito l'autonomia saprà meglio, in seguito, delimitare la sfera del desiderio (costruttivo e distruttivo: dilazione nel tempo e gratificazione immediata), della volontà (voglio tutto e subito) e dei suoi diritti e doveri, cosciente che gli altri possono legittimamente pretendere da lui ed egli dagli altri entro i confini delle proprie e altrui capacità e limiti.

IIIA INFANZIA: "Io sono quello che immagino che farò " (iniziativa - fermezza di propositi).

L'iniziativa che caratterizza questa fase è più del semplice piacere di fare, è intraprendenza, gusto di essere attivo per conseguire scopi definitivi e possibili. Tale coraggio di perseguire scopi validi non inibiti dalle fantasie infantili e dalla paura delle punizioni dà vita e alimenta ideali di azione e si fonda sull'esempio della famiglia, in particolare dei genitori o degli adulti con i quali comincia a strutturarsi un nuovo tipo di relazione.

È questa, infatti, la fase della difficile ristrutturazione dei rapporti affettivi con la madre per giungere a relazioni meno egocentriche ed esclusiviste. Sarà attraverso l'identificazione col genitore del proprio sesso che il bambino imparerà il piacere di donarsi rinunciando alla gratificazione immediata che gli veniva dal rapporto fusionale. L'attrazione sessuale lo aprirà all'altro come a qualcuno da scoprire e a

cui dare qualcosa. L'allocentrismo e la cooperazione gratuita hanno qui la loro origine.

FANCIULLEZZA: "Io sono quello che imparo a fare " (industriosità - competenza).

In questa fase caratterizzata dalle prime esperienze relazionali 'fuori casa', il bambino si rende conto di dover trovare un posto tra i suoi coetanei. Il contatto prolungato con i pari si trasforma da semplice convivenza in relazioni intense e significative, in collaborazione nel gioco e nella ricerca. Il decentramento cognitivo ed affettivo trova a questa età un primo campo allargato di training.

ADOLESCENZA: "Io sono io " (identità - fedeltà).

Al centro della crescita psicologica troviamo, in questa fase, l'identità psicosociale a cui si connette la scelta vocazionale, due aspetti in continua tensione dialettica anche nell'età adulta e nella vecchiaia (l'identità implica una scelta vocazionale e questa suppone una certa identità psicosociale; e siccome la vocazione è un cammino di ascolto e di risposta che dura tutta la vita, anche l'identità si configura pienamente lungo tutto l'arco della vita). L'identità psicosociale è la consapevolezza di sentirsi se stesso, lo stesso, in continuità con se stesso. Essa implica unità e continuità. Esige una riconciliazione continua con il proprio passato nel presente, un'assunzione responsabile dei cambiamenti, una capacità di solidarietà con tutta la propria tradizione. In altri termini esige uno stile di relazione con se stessi. Ecco perché l'adolescenza è il tempo della sintesi retroattiva e proattiva. Ogni sintesi è un'opera relazionale in cui tutti gli elementi che compongono il sistema relazionale sono in un rap-

porto di interdipendenza non sommativa ma integrativa. L'adolescente per giungere ad una identità riuscita è chiamato, infatti, ad assumere in modo creativo e responsabile tutte le identificazioni precedenti con adulti, con coetanei, star e divi, elaborando in modo personale i valori di cui sono portatori, valori che un pò alla volta, l'adolescente sceglie ed ama per se stessi.

GIOVINEZZA: "Noi siamo quello che amiamo" (intimità - amore).

Una volta scoperta la propria identità il giovane attiva la capacità etica di trascendersi, corre cioè il rischio di esporsi e di donarsi. Solo chi sa chi è, sa amare, e chi sa amare diviene sempre meglio ciò che sa di essere.

Nella giovinezza, la persona può cominciare a fondere la sua identità con quella degli altri senza timore di perdersi, di espropriarsi: è cioè capace di intimità. I rapporti con gli altri non sono ricercati unicamente come fonte di piacere personale, ma soprattutto come arricchimento reciproco in vista della trasmissione della vita o di realizzazioni di vario genere e a diversi livelli. La persona diviene quindi capace di reciprocità, collaborazione e solidarietà. L'amore autentico è in questa fase della vita "reciprocità di devozione" cioè dedizione rispettosa e appassionata.

14

ETÀ ADULTA: "Noi siamo quello di cui ci prendiamo cura" (generatività - sollecitudine).

L'amore ricevuto nelle tappe precedenti diventa nell'età adulta amore rivolto alla cura creativa degli altri. Diventa generatività e si esprime mediante la sollecitudine: cioè una dilatante preoccupazione per

ciò che è stato generato dalla necessità, dal caso e dall'amore. La sollecitudine, come la generatività, non si estende soltanto ai figli, ma alle cose, alle opere e alle idee; essa prolunga e supera la generazione stessa poiché ne custodisce i frutti, abilitando all'assunzione responsabile sia di ciò che si è voluto generare sia di quanto è stato generato senza tale coscienza e volontà.

Un adulto generativo e sollecito è capace di superare l'ambivalenza del desiderio sessuale¹² (bisogni di gratificazione immediata e/o capacità di dilazionamento orientato) attraverso l'accettazione del limite, cioè della potenzialità non infinita di realizzazione del desiderio¹³ e attraverso l'accettazione della dimensione temporale del desiderio, cioè della impossibilità a "gustare" tutto e tutto contemporaneamente, anche il senso di pienezza dato dall'esperienza religiosa. Da qui nasce quell'impegno quotidiano per ogni "cosa vitale" che la vita, nella sua dinamica sempre nuova e irreversibile, offre all'uomo adulto e che gli permette la realizzazione piena di sé e del suo progetto di vita.

MATURITÀ: "Io sono quello che mi sopravvive " (integrità - saggezza).

Nella vecchiaia, se tutte le esperienze sono state vissute e valutate in fedeltà alla propria vocazione, la persona avverte e mostra un senso di compiutezza, di integrità. La vecchiaia, pur nel declino delle forze e delle possibilità esterne, non sarà sentita come inutile nella misura in cui chi la vive si "sia interessato in una forma o in un'altra a cose e persone, e sia passato attraverso i trionfi e le delusioni necessariamente legati alla generazione degli individui, cose e idee". Il senso di compiutezza e di integrità apre la persona ai problemi umani e la porta a guardarli con

intelligenza e giudizio maturo: ella è saggia nel considerare la vita e anche la morte. Questo senso di compiutezza si fonda sull'accettazione del ciclo, individuale e collettivo, della vita umana come qualcosa di necessario e perciò insostituibile. Vuol dire amare la propria storia e quanti vi hanno contribuito a costruirla, amare il proprio tempo, riconoscere la differenza dall'attuale, ma non sentirsi aggrediti dalle differenze e in particolare dalle giovani generazioni. In questa fase dello sviluppo l'esistenza si concentra e si interiorizza, continuando ad essere, se pur in modo diverso, feconda. La saggezza si esprime allora in un interesse distaccato per la vita in sé, al cospetto stesso della morte. Una vita che si conclude con questo senso di compiutezza è speranza confidente e fiduciosa per chi si affaccia alla vita: il ciclo umano che si conclude nell'integrità diviene aurora serena e ricca di auspici per chi ne è al primo passo. Dice Erikson: «I bambini sani non hanno paura della vita se i loro genitori hanno abbastanza integrità da non temere la morte».

Questo è quanto avviene per ogni persona umana lungo tutto l'arco della vita. È attraverso questo cammino di autoconsapevolezza che la persona giunge alla maturità. I consigli evangelici si inseriscono in questo cammino, ne esplicitano le caratteristiche e ne potenziano le energie.

3. I CONSIGLI EVANGELICI: TRE VIE PRIVILEGIATE PER VIVERE NELLA RECIPROCIÀ

Tre anni fa, in un convegno sul tema "Popoli, culture, stati", una docente di Geografia politica, Giuliana Martirani¹⁴, diceva che per realizzare l'utopia della nuova civiltà è necessaria l'assunzione di valori tipicamente umani e naturali quali: la semplicità o autolimitazione volontaria (povertà consapevole o essenzialità di vita), la chiarezza contro ogni ambiguità e ipocrisia, la pratica della minorità contro ogni sottomissione e/o dominio.

Sr Marcella Farina¹⁵ ha collegato questi tre valori promozionali della persona di domani e della nuova civiltà con i consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza. Questi possono diventare, e forse per tanti uomini e donne lo sono già implicitamente, tre vie di umanizzazione delle risorse dei singoli e dei popoli.

Mi piace sempre sottolineare, parlando dei consigli evangelici, che essi, se evangelicamente intesi, non sono una prerogativa dei religiosi e delle religiose; ogni essere umano si trova, volente o nolente, a dover fare i conti con la rinuncia a possedere tutto, con l'abnegazione come dono totale di sé a qualcuno o qualcosa, con l'obbedienza alla vita che impone restrizioni, regole e legami.

Secondo una visione ecologica della vita, come quella proposta dalla Martirani¹⁶, la povertà, in quanto volontaria autolimitazione, semplicità o povertà consapevole, consentirebbe a ciascuno e a tutti i popoli di godere tranquillamente della esuberante ricchezza della natura, permetterebbe a tutti di sentirsi figli dell'universo, libererebbe dall'angoscia che nasce dalla complessità e che rende difficili i rapporti interpersonali e internazionali e inesistenti quelli della natura. La povertà consentirebbe il passaggio dalla fase infantile personale (voglio tutto, accaparro tutto, tutto è mio, non posso fare a meno), alla fase adulta (è nostro, non mi appartiene, devo conservare per le generazioni future,

posso farne a meno). La pratica della povertà in quanto autolimitazione ci farebbe passare dall'onnipotenza infantile di sentirci i più e i miglio, all'adulto sentirci minori, cioè piccoli, dinanzi alla grandezza del progresso cosmico in cui l'unità si realizza nella diversità¹⁷.

La castità, vista come purezza e trasparenza della mente, permetterebbe di far chiarezza contro ogni forma di ipocrisia e di ambiguità. Poiché, se è vero che è prostituzione dare il proprio corpo, lo è molto di più dare la propria mente piegandola alla menzogna e alla complicità. Coltivare valori come l'onestà, la lealtà, l'impegno appassionato, costante e amoroso significa vivere in modo casto assicurando serenità e pace ad ogni umana convivenza.

L'obbedienza, vista come superamento del complesso di orgoglio, consentirebbe di andare oltre i complessi di superiorità e/o di sottomissione per porsi in docile ascolto e obbedienza alla realtà. La comunicazione presuppone sempre un dialogo *inter pares* ; quando viene a mancare questa parità non c'è comunicazione, bensì arrogante influenza reciproca o del più forte sul più debole. Obbedire è cooperare con responsabilità e creatività alla costruzione della convivenza umana, è accettare di partecipare attivamente al grande progetto cosmico di armonia e di pace (ecologia)¹⁸. I popoli, le nazioni, le classi sociali che credono di essere del primo mondo dovrebbero poter cooperare all'equa distribuzione delle opportunità. Le grandi imprese che costringono la natura a produrre fuori dai suoi ritmi, dovrebbero rispettarne di più le leggi.

18

I consigli evangelici, in quanto *valori promozionali* della persona umana, lungi dal separare dal mondo, sarebbero così generatori di armonia cosmica; oserei dire che darebbero alla vita umana in genere e alla vita consacrata in particolare un grande spessore ecologico: servire la vita senza soggiogare niente e nessuno, rispettandone i ritmi; passare dal dominio della natura alla utilizzazione trasparente delle risorse della natura; passare da una percezione

sospettosa dell'altro (pregiudizio) all'accoglienza del diverso come risorsa (speranza); passare dalla prospettiva individualistica a quella relazionale e solidale.

La vita consacrata, di cui i consigli evangelici sono il punto di volta, potrebbe essere, e in sé lo è già, il "luogo" in cui si vive secondo questa logica. Essa, infatti, caratterizzandosi per l'assunzione esplicita e pubblica della profezia dell'assoluto che ci portiamo dentro, è comunione amorosa e feconda con Dio e con ogni altro essere. Essa si fonda sulla relazione/comunione ed in questo senso è una sfida: in un mondo che pensa di risolvere i conflitti umani (personali e internazionali) con la logica dell'incremento della produzione, la Vita Consacrata afferma che tali conflitti si possono vincere soltanto con l'incremento della fraternità. Essa concretizza un esodo che ontogeneticamente e filogeneticamente caratterizza la vita sulla terra: uscire dalla prospettiva individualista per entrare in quella relazionale e solidale.

Il consacrato, la consacrata sono uomini e donne che, professando povertà, castità e obbedienza, si impegnano esplicitamente a percepire l'altro non come separato e indipendente, ma come parte di un insieme; non differente e indipendente, ma interdipendente. Le relazioni che essi instaurano con l'altro, lungi dall'essere di tipo gerarchico o guidate dal potere, dal prestigio, dal privilegio o dalla forza, dovrebbero essere sempre guidate dalla fiducia e dal coinvolgimento. La loro preoccupazione non è quella di influenzare l'altro ma di comunicare con lui in modo adeguato, da pari a pari.

Il voto di castità, quale superamento di ogni forma di ambiguità e ipocrisia in un dono disinteressato e oblativo a Dio per la espansione del Regno, è un invito a percorrere un cammino di unificazione interiore a livello corporeo, psichico e sociale. È un invito a riconciliarsi continuamente con la propria sessualità e corporeità per trascenderla e non per eliminarla. La castità per il Regno segnala all'umanità che la via dell'accoglienza e della relazione è la via privilegiata per giungere alla verità di se stessi e degli altri.

Con il voto di povertà, quale volontaria autolimitazione, il consacrato, la consacrata denunciano con la vita ogni forma di dominio, di sfruttamento e di violenza contro la persona umana e contro la natura. Essi sono un richiamo al rapporto armonico con il creato, invitano al superamento della tendenza a sfruttare, prevaricare, accumulare e produrre. Rinunciare a possedere vuol dire, allora, incrementare una logica dell'attesa o dell'aspettativa, come dice la Martirani.

Con il voto di obbedienza, i consacrati segnalano all'umanità che la libertà, valore più esaltato nel nostro tempo, può essere pienamente vissuta nella responsabilità creativa per il bene comune: sentirsi dentro un progetto cosmico, appellati a collaborare superando egoismi ed egocentrismi personali. L'obbedienza non è dipendenza e sottomissione; è partecipazione attiva e creativa, umile e semplice nella ricerca della Volontà di Dio che consiste nel manifestare al mondo il suo volto di misericordia e di amore. Le mansioni che nella vita religiosa vengono distribuite ai membri di un istituto non sono materialmente volontà di Dio, ma possono essere date ed essere accolte come occasione per rivelare il suo amore, nell'esercizio di un servizio dentro un'istituzione che concretizza nell'oggi un dono dello Spirito per l'avvento del Regno.

L'obbedienza è e diventa un modo per vivere l'appartenenza, per sentirsi solidali, responsabili sia del carisma sia dell'Istituto che ne è depositario non per conservarlo gelosamente, ma per accrescerlo e inculturarlo nell'oggi della storia e delle culture. Obbedire non è ripetere, è creare nel solco del carisma, fedeli a Dio e alla storia.

20

Vorrei ora tentare una esplicitazione di ciò che è alla base, dal punto di vista umano, dei consigli evangelici. Essi non si radicano unicamente su verità di fede, ma, come abbiamo già più volte ripetuto, anche nelle profondità della natura umana potenziandone le energie.

Mi piace parlare dei voti come di STRATEGIE DI UMANIZZAZIONE, nel senso che noi decidiamo di sce-

glierli esplicitamente come metodologia (via) di santità, di professionalità e di competenza. Con la consacrazione religiosa noi ci autopresentiamo agli altri come professionisti di castità, povertà e obbedienza. Tale professionalità o “professione” esige un impegno competente di qualificazione quotidiana. Cosa implicano, dal punto di vista umano, i voti? Quali qualità umane, oltre la vita di grazia, l’ascolto della Parola, la preghiera, sono necessarie per diventare sempre più professionisti?

Di ognuno dei voti presento ora una radice umana che radica il voto e che nello stesso tempo da esso acquista robustezza. Le radici su cui ci fermeremo sono:

- A. **APERTURA** (Accoglienza) - **CASTITÀ**
- B. **RICONOSCIMENTO-ACCETTAZIONE** (Rispetto=valorizzazione delle differenze, apprezzamento esplicito per esse) - **POVERTÀ**
- C. **MUTUALITÀ DI DONO** (Condivisione= superamento del conflitto inerente ad ogni rapporto umano) - **OBBEDIENZA**

A) APERTURA

Fin dalla nascita l’uomo vive ‘con’ e vive ‘per’, è chiamato all’incontro e fuori di esso cade nella patologia (autismo). Lungo tutto l’arco dell’età evolutiva, la crescita, la maturazione sono segnate da questa continua *apertura a ...*¹⁹.

L’incontro è possibile solo nella misura in cui si allentano le difese e, nella purezza di sé (autenticità-delimitazione), delle proprie motivazioni, delle proprie aspirazioni, desideri, comportamenti, si va con gratuità verso l’altro in un dono disinteressato, non calcolato. Lo si accoglie nella sua autenticità in continuo divenire e, in un processo di dare e ricevere, gli si comunica il meglio di sé. Nasce qui l’amicizia, il rapporto, la comunicazione.

Mi piace, e mi sembra anche opportuno, mettere in relazione l’apertura, quale disposizione tipicamente umana, con la castità.

Negli Atti del Capitolo generale XIX delle Figlie di Maria Ausiliatrice, tentando un approccio relazionale ai voti, si dice che «la castità per il Regno in quanto apertura e accoglienza, potenziando la capacità di amare, promuove nella comunità rapporti di autentica amicizia, matura i singoli e la comunità stessa nella capacità di ascolto, di sollecitudine, del “prendersi cura”, del “dare-comunicare” vita»²⁰. È sulla scia di questa affermazione che vorrei proporre qualche riflessione.

L'apertura come accoglienza di sé e degli altri, riconciliazione con sé e con il mondo, mi sembra quella 'piattaforma' umana, quella disposizione naturale sulla quale poggia la “castità per il Regno”. Vivere la castità implica allargare gli orizzonti della propria umanità, accogliere se stessi e l'altro nella propria de-limitazione, cioè nella propria autenticità senza voler l'altro diverso da come è; farsi carico dei suoi problemi e dargli la certezza che non sarà tradito, cioè abbandonato. La castità suppone la virtù della solitudine in quanto “dilatante preoccupazione per ciò che è stato generato dall'amore, dal caso o dalla necessità”, suppone cioè l'attitudine psicologica della generatività, del prendersi cura con creatività e responsabilità della vita in tutte le sue manifestazioni.

La persona aperta (casta) è flessibile perché ha realizzato una capacità di decentramento da sé (immagine, ideali, attese, desideri...); è empatica, cioè capace non solo di mettersi dal punto di vista dell'altro, ma di sperimentarlo di fronte a sé facendosi spazio per la sua rivelazione. Spazio in cui l'altro si esprime senza correre il rischio di sentirsi dominato e posseduto.

L'apertura all'altro esige anche, paradossalmente, la capacità di solitudine che nel celibato è più radicale, in quanto l'esperienza relazionale che qui si stabilisce col trascendente scelto, Gesù Cristo, si può solo co-vivere e non condividere²¹.

Perché questa esperienza non si trasformi in isolamento o in sterile razionalizzazione e angelismo, bisogna che il consacrato si liberi dalla paura del desiderio, viva

cioè consapevolmente e accetti la fragilità che il piacere e il desiderio, per la loro natura erotico-attrattiva, possono produrre. L'accettazione dell'esperienza della propria fragilità libererà, un po' alla volta, dalla paura di conoscersi in tutte le possibili manifestazioni del desiderio, in tutti i condizionamenti che hanno influenzato, in maniera più o meno profonda, lo stile di rapporto con il corpo, con la bellezza..., con la natura, con gli altri.

L'apertura diventa così capace di profonda e serena amicizia e la solitudine si popola allora dei volti di tanti fratelli e sorelle.

La castità, così intesa, supera la continenza, esce dalle strettoie individualistiche e privatistiche²² e culmina nella verginità intesa come stato mentale di pacificazione profonda in cui la persona rinasce, sperimentando a volte le doglie di un parto, ad una nuova personalità: quella liberata dai condizionamenti socioculturali, personali e istituzionali per essere più disponibile a scoprire le scintille dell'assoluto presente in ogni creatura donata al suo incontro²³.

La castità così vissuta, cioè come opzione fondamentale, dà un senso più normale e umano all'ambiguità esistenziale della sessualità, poiché appunto sfida le leggi naturali del desiderio e dell'accoppiamento.

B.) RICONOSCIMENTO-ACCETTAZIONE

L'accettazione non è solo accoglienza; è riconoscere a colui che parla la libertà di essere se stesso e di esprimersi nel modo che lui sa e vuole. È la capacità di ascoltare senza classificare e giudicare non perché si sia privi di convinzioni, ma perché si riconosce all'altro la libertà di avere idee proprie e di investire la vita sui principi in cui crede. In altre parole gli si permette di essere diverso. Il povero è colui che riconosce la soggettività della sua percezione, delle sue idee, delle sue esperienze.

L'accettazione è fondamentalmente rispetto per l'alterità e l'unicità di ogni persona, richiede e implica un

cammino di chiarificazione e accettazione personale, cioè di radicamento e consistenza interiore.

Rispetto è:

- mettere l'altro a proprio agio perché si esprima;
- non calpestare né deridere i sentimenti degli altri;
- agire in modo tale da non ferire né danneggiare nessuno;
- porsi di fronte all'altro in rapporto paritario, non verticale;
- non usare violenza né con le parole, né con i gesti.

L'accettazione è anche apprezzamento. Si apprezza ciò che si riconosce come valore. Sa apprezzare chi è disposto a riconoscere il positivo da chiunque sia proposto. Ed il vero e il bene di cui gli altri sono portatori non lo disturbano né lo offendono; al contrario lo fanno godere. Colui che accetta e valorizza gli altri è capace di cogliere per primo gli aspetti positivi di un lavoro, di una discussione, di una decisione e gode nel parlarne e nel congratularsi. I punti discutibili, i nei, li rileva in un secondo momento.

Apprezzare gli altri è segno di una sufficiente consistenza interna, cioè di un adeguato senso di identità personale che si esprime nell'accettazione delle proprie delimitazioni, delle proprie ambivalenze, delle proprie fragilità e della bellezza delle proprie aspirazioni. Ecco perché, a mio avviso, il riconoscimento-accettazione è alla base della scelta del voto di povertà.

Il povero volontario, che coltiva un atteggiamento di minorità, non è gretto, avido, non accumula; non ha bisogno di lasciare sempre traccia di sé per affermarsi; non sequestra né beni né persone; non si serve del ruolo o della posizione che occupa per dare o per ricevere. L'attitudine di base, appresa fin dalle prime fasi dello sviluppo, del dare-ricevere si traduce per il povero volontario in opzione fondamentale di vita: rinunciare al bisogno di possesso e di dominio, dare ricevendo e ricevere dando in una reciprocità generosa, leale e totale.

Il povero non invidia nessuno, non è geloso, non pretende.; condivide ciò che ha perché è convinto che non

gli appartiene, non è suo. Offre il suo servizio con discrezione e senza montare sul piedistallo, poiché gli altri sono da lui ritenuti capaci quanto lui e più di lui. Non sta con le "mani in mano", fa tutto quello che può, gioca sino in fondo le sue poche e povere carte perché non ha nulla da perdere, né tanto meno da accumulare e difendere.

La povertà, liberando dall'individualismo, favorisce così un rapporto aperto e rispettoso dell'altro e rende felici nella condivisione di quanto si è e si ha; dispone all'ospitalità semplice e alla solidarietà oltre ogni appartenenza e discriminazione.

C.) SCAMBIO-MUTUALITÀ DI DONO

Il riconoscimento, l'accettazione si esprimono poi nella condivisione. Due alterità in relazione, animate da autenticità e fiducia si incontrano su un terreno comune: realizzare un compito, un progetto che permetta loro di esprimere il meglio di sé.

Trascendersi diventa allora l'espressione più alta della propria identità e la via più umana della propria realizzazione; permette, infatti, l'abbandono della autosufficienza e del complesso di orgoglio.

Se crescere in autenticità vuol dire riconoscere la propria de-limitazione, cioè l'impossibilità di trovare in se stessi il significato della propria esistenza, allora è nell'incontro, nello scambio, nella condivisione che si diviene sempre più se stessi. Le tappe dello sviluppo, ripercorse nelle loro linee essenziali, ce lo hanno fatto toccare con mano. Non è il "mio" progetto lo scopo della vita, la mia realizzazione -potrebbero essere il frutto delle mie idealizzazioni o dei miei desideri di potenza e di onnipotenza- ma "il progetto" scoperto nell'incontro con gli altri e con l'Altro, un progetto purificato dalle de-limitazioni di ogni individuo coinvolto; insomma è nella transindividualità che la persona si compie. Qui essa è appellata da un compito, da una responsabilità che va al di là di sé e

dell'oggi. Per rispondere a tale appello, la persona deve incontrarsi su di un comune terreno di ricerca seria e disinteressata con i suoi simili e lasciarsi interrogare da essi e dagli eventi.

I processi di assimilazione e di accomodamento, da processi del pensiero diventano, man mano che la persona cresce, processi di adattamento, di intuizione, di ascolto attivo, di cooperazione. La persona adulta, capace di decentramento costruttivo e attivo, passa dalla fase di separazione reattiva dell'io dal non-io, dalla trasgressione come via all'identità e affermazione di sé, dalla competitività, forma adolescenziale e immatura di relazionarsi, dal rispecchiamento e dalla tendenza fusionale, alla collaborazione e partecipazione responsabile, generativa e sollecita. L'adulto maturo, diceva Freud, «è colui che sa amare e lavorare», cioè sa "farsi carico", sa "gestire il suo negozio" con passione e responsabilità accettando le norme come risorse per più "fruttuosi commerci", pronto a "negoziare" con onestà ma anche a sottomettersi alle leggi della convivenza.

Su questa capacità di trascendenza e di decentramento, sulla reciprocità come mutualità simmetrica e complementare di dono si fonda, secondo me, il voto di obbedienza quale ricerca della Volontà di Dio sulle persone e sulla comunità.

Obbedire è, dunque, prima di tutto una disposizione interiore a cogliere il punto di vista dell'altro, a sentirsi parte di un sistema complesso in cui la verità è distribuita, e tutti ne sono portatori. Obbedire è coltivare l'atteggiamento interiore della 'parzialità' senza tuttavia, mai desistere dal tendere verso la pienezza. Obbedire è sentirsi continuamente 'in ricerca', 'in cammino verso' e 'con qualcuno' al fianco con cui accordare il passo e il respiro.

La persona obbediente è allora colei che è capace di attendere, di rinunciare, di sottomettersi per centrarsi su richieste altrui, ma sempre nella tensione personale,

responsabile e sollecita verso il meglio, verso il progetto che la appassiona e per amore del quale accetta di 'accordarsi', di 'adattarsi', di 'sottomettersi', senza tuttavia rinunciare alle proprie aspirazioni e ai propri valori. Questa delimitazione non rende la persona obbediente passiva, acritica, ripetitiva. Anche quando alcune scelte le sembrano inadeguate, inopportune, irrazionali non rinuncia a pensare e a dire la sua idea, ad 'esporsi', assumendo poi con responsabilità personale la decisione comune e 'rimboccandosi le maniche'.

La persona obbediente sempre si sentirà un partner, sia quando con libera e personale decisione sceglie, sia quando è posta nelle condizioni di dover scegliere, di sottomettersi si diceva una volta; anche allora lo farà con libera e personale decisione senza continuare a recriminare o a puntare il dito scaricandosi delle conseguenze. Il disaccordo aperto, anche con l'autorità, non avrà le forme della contestazione aggressiva e prepotente o del ritiro indifferente; ogni discussione, anche animata, ma spinta dal senso di appartenenza e dalla passione per la causa di Dio e dei suoi figli, lascerà nella pace e nella disponibilità al dialogo e alla cooperazione²⁴.

In un testo su Maria, di Tonino Bello, si dice che Ella è la «donna capace di obbedire in piedi», capace, cioè, di non lasciarsi schiacciare dal mistero, né di attendere passivamente l'angelo ad ogni angolo, ma di essere pronta a partire, a domandare, a progettare attenta agli appelli della sua storia.

L'obbedienza evangelica è allora la forma umana più alta di usare la responsabilità: sentirsi appartenente e partner attivo, farsi carico dando al Progetto il meglio di sé e lasciandosi stimolare dalle sue esigenze in una costruttiva reciprocità di scambio.

L'obbedienza, in quanto mutualità di dono, favorisce il processo di liberazione della persona e abilita a stabilire un rapporto chiaro e semplice nella ricerca della verità

nella carità, e a valorizzare il confronto interpersonale e comunitario come un momento privilegiato per migliorare la qualità della comunicazione e favorire la crescita vocazionale.

NOTE

¹Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica post Sinodale "Vita consecrata"*, Torino ElleDiCi 1996, n° 87

²Bruno Secondin, qualche anno fa metteva in guardia da alcune tendenze attuali che considerano la consacrazione come separazione, elitismo... tradendo le acquisizioni del Vaticano II

³Marcella Farina, in numerosi suoi scritti, invita a ricollocare sempre più la consacrazione religiosa nella logica dell'Alleanza in quanto "prossimità a Dio a vantaggio dei fratelli". In un'opera in via di pubblicazione, Sr Marcella afferma che «essere consacrati e messi da parte da Dio significa essere coinvolti più profondamente nel divino progetto di salvezza. Il Signore riserva per sé una vita per dilatarla nell'amore, chiama per inviare a portare la salvezza. In tutte le vocazioni vi è questa struttura: essere per gli altri in una identità non separatista e litigiosa, non qualunquista e confusa, ma aperta all'ineffabile agape di Dio, disponibile alle urgenze dell'amore in un servizio appassionato all'hic et nunc»

⁴Cf. *Vita Consecrata*, n° 41 e 51, 84 e 85

⁵La *finestra di Johari* aiuta a riflettere su quattro volti dell'io: conosciuto, cieco, nascosto, sconosciuto a sé e agli altri

⁶La Psicologia del Noi ha le sue radici nella fenomenologia di Husserl e di Heidegger e include tutti i contributi della Psicologia Umanista e della Psicoterapia sistemico-relazionale

⁷Cf. M.G. Contini, *Comunicazione e educazione*, Roma, Borla 125ss

⁸Cf. E. Mounier, *Il personalismo*, Roma, AVE 1980

⁹È su questi atti che ineriscono i Consigli evangelici, è qui che essi raggiungono la persona umana nella sua profondità.

¹⁰«La presenza dell'altro -dice Mounier- impaccia la mia libertà e la sua scelta mi ostacola. Bisogna ammettere che il

mondo degli altri non è un giardino di delizie, ma una costante provocazione (in positivo e in negativo) alla lotta, all'adattamento, al superamento. L'istinto di autodifesa personale reagisce rifiutando l'altro: alcuni sopprimono l'altro; altri si riducono, nei rapporti con le persone, a utensili, a oggetti maneggiabili (qui l'egocentrismo si stordisce in illusioni altruistiche). Altri vedono l'altro come uno specchio. L'individuo, pur nelle migliori disposizioni, offusca la comunicazione con la sola sua presenza, perché ovunque si collochi sprigiona una sorta di opacità di cui il corpo è l'immagine più evidente. Ma questa opacità ha radici più profonde del corpo: una virtù troppo caricata allontana dalla virtù, l'intenzione di sedurre priva l'amore del suo incanto, come quella di convertire irrita l'uomo senza fede. La più lieve presenza indiscreta basta a volte a rovinare un rapporto»

¹¹ Cf. le opere di E. Erickson : *Infanzia e società, Gioventù e crisi di identità, Aspetti di una nuova identità, Cicli e continuità*

¹² Pinkus considera il desiderio come un vettore unificante della vicenda sessuale umana. Energia a duplice polarità: creativa e distruttiva. Sempre il desiderio oscilla entro questi due poli: bisogno di possesso, dominio, esclusività e capacità di adattamento, ricerca di stabilità e di legame più o meno intenso (cf. L. PINKUS , *Celibato: tra amore della bellezza spirituale e sfida del desiderio*, in *Comunità, celibato, amicizia*, Proposte delle "Settimane" di Rovato, XVIII settimana di spiritualità, Rovato 1983, 19-43).

¹³ Non si può avere tutto e tutti per sé, non si possono fare tutte le scelte; anche i rapporti più intensi e profondi vanno rinnovati per non farli cadere nella monotonia.

¹⁴ Cf. AA. VV., *Popoli Culture e Stati*, Napoli, Luigi Pellegrini Editore, 25-48

¹⁵ Cf. M. Farina, *I consigli evangelici annuncio del nome trascendente dell'amore*, in *Rivista di Scienze dell'educazione*, XXXI(1993)2, 203-239.

¹⁶ Cf. G. Martirani, *Gea un pianeta da amare*, Napoli, Gruppo Abele 1989.

¹⁷ Durante un convegno tenutosi a Roma il 27 ottobre 1995 sul tema *Psicologia e contesti educativi alle soglie del 2000*, il prof. Francesco Tonucci ha riportato le sue esperienze di riprogettazione di una città a misura di bambino. «Pensare la città -diceva- assumendo il bambino come parametro [...], abbassare l'ottica dell'amministrazione fino all'altezza del bambino per non escludere nessuno dei cittadini». Evidentemente si tratta ancora una volta della logica della minorità, della autolimitazione.

¹⁸ I numeri 87-92 della Esortazione *Vita Consecrata* contengono, a mio avviso, questo modo di concepire i voti.

¹⁹ Cf. il punto 2 di questi lavoro

²⁰ Figlie di Maria Ausiliatrice, *Atti del Capitolo Generale XIX*, stampato in proprio, Roma 1991

²¹ Cf. L. Pinkus, *Celibato* 31

²² È molto importante oggi dare un volto più comunitario alla scelta della verginità/celibato/castità (sarebbe auspicabile anche un accordo terminologico a questo riguardo). Spesso la consacrazione è presentata come un fatto individuale che sancisce un rapporto esclusivo con Cristo, poco si evidenzia la donazione alle sorelle e ai fratelli (al Regno). Secondo me non è l'esclusività che connota il rapporto celibatario, ma la *totalità*, e questa è una modalità relazionale a molte direzioni: Dio, gli altri, le cose, la natura... La totalità esige una grande capacità di apertura all'Altro e agli altri e si traduce storicamente in una grande capacità di amicizia, la quale supera, anche in quanto metafora biblica, la categoria della coniugalità («non c'è amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici, Gv 15,13»)

²³ Cf. L. Pinkus, *Celibato*, 43

²⁴ Cf. A. Manenti, *Vivere insieme, Aspetti psicologici*, Bologna, Dehoniane 1991, 15-23



Non vi è un modo
unico di osservare
i consigli
evangelici

p. Giovanni
Odasso crs

«NON VI È UN MODO UNICO DI OSSERVARE I CONSIGLI EVANGELICI»

Il tema proposto si situa in un itinerario di profonda riflessione sulla vita consacrata che in questo tempo, ormai prossimo al terzo millennio, interessa non solo le varie famiglie religiose, ma l'intera Chiesa. Come è stato rilevato, la vita religiosa «è giunta alla fine di un'era; essa sta attraversando uno dei tornanti della sua storia. Questo tornante è notevole: durante il secolo XXI° emergerà una nuova era nella lunga storia della vita religiosa»¹.

Non so se nel prossimo secolo inizierà una “nuova era” per la vita religiosa (le previsioni in genere non hanno la precisione di una scienza esatta), certo però un'espressione come quella appena citata riflette la consapevolezza del grande cambiamento e della profonda trasformazione che sono in atto nella comprensione della vita religiosa e delle sue forme di realizzazione. Se la vita consacrata «si trova oggi davanti al compito di ritornare al radicalismo evangelico delle sue origini», ciò è dovuto non solo alle nuove esigenze che scaturiscono dalle mutate condizioni socio-culturali dell'umanità alle soglie del terzo millennio dell'era cristiana, ma anche a un'istanza di natura teologica, che come tale impegna sempre i consacrati. Una risposta dinamicamente vera e veramente dinamica alle mutate condizioni socio-culturali scaturisce solo dalle energie della fede e dalla capacità che ha la teologia di dischiudere nuovi orizzonti, attingendo dal tesoro della fede “cose vecchie e cose nuove” (Mt 13,52).

34

In questa ottica ci sembra opportuna una premessa prima di entrare nel vivo dell'argomento proposto. Il titolo orienta verso una pluralità di modi con cui si possono e si devono “osservare i consigli evangelici”. Non sempre si riflette sul fatto che quest'ultima espressione, entrata ormai pienamente nei documenti del Magistero della Chiesa, ha la sua ultima radice nella Scrittura. In essa il verbo “osservare” è correlato alla Torah (la rivelazione) e

ai comandamenti. Questo verbo (in ebraico "shamar") si trova generalmente costruito in parallelo con il verbo "fare". I due verbi, però, anche se appartengono allo stesso campo semantico, in realtà hanno dei significati specifici che si situano a livelli diversi. Così il verbo "fare" porta l'accento sulla realizzazione concreta del comandamento. Il verbo "osservare", a sua volta, suppone che i comandamenti non esauriscono il loro valore in una semplice prescrizione, al contrario racchiudono in se stessi degli orientamenti esistenziali fondamentali e, quindi, dei valori vitali². Per questo "osservare" significa considerare i comandamenti come dono di JHWH, che rende note le sue vie, e comporta, di conseguenza, che il credente apra interiormente se stesso al Dio santo per accogliere la sua rivelazione e vivere nella luce della sua Parola e nell'attesa del suo adempimento. In questa luce l'espressione "osservare i consigli evangelici" appare nella sua genuina ricchezza. I consigli evangelici sono dei "valori" pneumatici che la Chiesa riceve dal Signore risorto e custodisce nella sua vita e nella sua storia come dono di Dio. L'osservanza dei consigli evangelici si realizza certo nella concretezza quotidiana del "fare", ma non si esaurisce in essa. Se i consigli evangelici sono doni del *Kyrios* la loro osservanza dice comunione esistenziale con il Risorto, esperienza profetica della potenza della sua risurrezione e testimonianza evangelica della sua salvezza.

Questi rilievi offrono delle indicazioni importanti ai fini della nostra riflessione. In realtà il tema che affrontiamo non si situa solo a livello del "fare", ma anzitutto a livello dell'"essere", a livello dell'esperienza vitale dei doni di Dio, a livello di carisma. Non esiste un solo modo di osservare i consigli evangelici, come non esiste un'unica forma carismatica della vita consacrata. L'osservanza dei consigli è essenzialmente correlata al carisma che costituisce il "proprium" di ogni forma concreta di vita consacrata.

Tenendo conto di questi dati la nostra riflessione si svilupperà in due tappe. Anzitutto si prospetterà una tappa biblico-teologica nella quale si intende cogliere il significato

della vita consacrata nella ricca prospettiva che è dischiusa dalla Scrittura. In una seconda tappa, invece, si cercherà di individuare in quale senso si può parlare, con riferimento alla nostra Congregazione, della coscienza di un modo proprio di "osservare i consigli evangelici" nella tradizione somasca.

I. PROSPETTIVE BIBLICO-TEOLOGICHE

A partire dalla pubblicazione dei documenti del Vaticano II la Chiesa ha preso sempre maggiore coscienza della necessità che la Scrittura sia l'anima di tutta la teologia. Certo la consapevolezza di un cammino da percorrere non coincide con il cammino fin qui effettivamente percorso, tuttavia è indubbio che questa coscienza, solennemente esplicitata nella *Dei Verbum*, è come il granello di senape della parabola evangelica: poco appariscente agli inizi essa si svilupperà in frutti copiosi e tali da non essere, per il momento, completamente prevedibili. Appartiene senz'altro alla fecondità di questo seme la necessità, avvertita con crescente chiarezza da una cerchia sempre più vasta di studiosi e di pastori, di sviluppare una comprensione della vita consacrata che sia profondamente plasmata dalla Sacra Scrittura, dalla teologia biblica.

36

Questa esigenza, purtroppo, non ha ancora trovato una risposta piena in sede biblico-teologica. Anche se, come è ovvio, sono stati colti molti valori autentici e orientamenti fondamentali, manca tuttora un quadro globale dove questi valori e questi orientamenti trovino la loro collocazione fortemente organica e dinamicamente unitaria. La nostra riflessione si propone appunto di indicare una possibile direzione che porti a una comprensione biblico-teologica globale della vita consacrata.

1.1. Risurrezione e vita consacrata

Uno degli orientamenti più fecondi che la ricerca teologica post-conciliare sta sviluppando è quello di porre la risurrezione del Signore non solo come fonte e forma dell'esistenza dei battezzati, ma anche come criterio ermeneutico della teologia cristiana in quanto tale³. La risurrezione del Signore, lungi dall'essere riducibile solo a prova apologetica della fede, è la "teo-logia" per antonomasia in quanto è la "parola/evento" di salvezza che Dio dice una volta per sempre all'uomo ed è, conseguentemente, la "parola/sapienza" nella quale il credente "conosce" il disegno divino, lo confessa e lo comprende con la luce della Scrittura. In questa ottica si può affermare che ogni realtà ecclesiale può essere adeguatamente compresa solo se è colta nella luce della risurrezione. La risurrezione infatti per il cristiano non è solo una idea, ma è l'evento definitivo della salvezza che si identifica con il Risorto stesso: «Io sono la risurrezione e la vita» (Gv 14,6). Per questo come non si comprende la vita cristiana se non a partire dalla risurrezione, così non si raggiunge una comprensione teologica piena della vita consacrata, se non la si coglie nella luce della risurrezione. Detto in prospettiva esistenziale, vivere la vita consacrata significa vivere la risurrezione, proprio come ogni esistenza cristiana si realizza nella partecipazione alla risurrezione del Cristo.

Effettivamente la Chiesa è la comunità di coloro che sono partecipi della vita nuova del Signore risorto e quindi è, per definizione, il popolo della risurrezione. Questo dato costituisce la testimonianza concorde del N.T., testimonianza che si presenta perfettamente simmetrica alle formule di fede che confessano il Signore risorto. L'affermazione che "il Signore è risorto" non si situa, infatti, a livello di comunicazione di un dato di cronaca, ma a livello di "confessione", vale a dire di testimonianza dell'esperienza della fede che accoglie la luce della rivelazione nella quale si contempla il Signore risorto. Proprio perché la formula "il Signore è risorto" è una confessione di fede essa racchiude in sé l'esperienza esistenziale della salvezza. La confessione della fede cristiana è la confessione della salvezza di Dio realizzata

nella glorificazione del Figlio e sperimentata nella partecipazione alla sua risurrezione. Ciò è confermato, p. es., in alcune formule dove la dimensione salvifica è esplicitata. Così nella formula “è risorto il terzo giorno”, il sintagma “terzo giorno” non è, come talora si è erroneamente pensato, un’indicazione cronologica, ma una interpretazione teologica. L’espressione “il terzo giorno”, infatti, deriva da un testo che si incontra nel libro del profeta Osea:

«Venite, convertiamoci a JHWH
se egli ha lacerato egli guarirà,
se ha colpito, egli fonderà.
Ci farà vivere dopo due giorni,
il terzo giorno ci farà (ri)sorgere
e noi vivremo davanti a Lui»

(Os 6,1-2).

Se nel testo oseano il sintagma “il terzo giorno”, alla pari della locuzione “dopo due giorni”, indicava la prossimità della realizzazione dell’attesa salvezza divina⁴, è indubbio che la comunità protocristiana ha trovato, anche in questa pagina della Scrittura, una luce particolare per crescere nella comprensione della propria fede nella risurrezione. Effettivamente la confessione che Gesù «è risorto il terzo giorno, secondo le Scritture» (1 Cor 15,4) sottolinea, alla luce del testo citato di Osea, che la risurrezione del *Kyrios* costituisce l’evento nel quale Dio guarisce gli uomini, fascia le loro ferite e concede la vita piena alla sua presenza.

Ne segue che la risurrezione non è solo un “ritornare alla vita precedente”, ma è l’ingresso pieno nella vita di Dio: nell’esperienza del suo amore, della sua liberazione, del suo disegno. È la “vita nuova” di cui parla san Paolo in Rom 6. Come risulta dal confronto del v. 4 con i vv. 10-11, l’espressione “vita nuova” (lett. “novità di vita”) non ha in primo luogo un significato etico o morale, ma presenta essenzialmente una connotazione teologica. La vita nuova è la vita della risurrezione, è “vivere per Dio” (Rom 6,10). Camminare nella novità della vita significa dunque appartenere al mondo della risurrezione e realizzare la propria esistenza come itinerario di comunione-unione con Dio fino alla pienezza del suo compimento.

Questo linguaggio dischiude la sua singolare ricchezza se lo si coglie nel suo rapporto con la fede nella risurrezione, quale è maturata nel movimento apocalittico e ci è testimoniata dalla Scrittura⁵. La fede nella risurrezione si sviluppò nella tradizione di Israele quando si comprese che le promesse di JHWH non si sarebbero mai potute realizzare pienamente in questo mondo. D'altra parte la certezza che la fede era caratterizzata dalle promesse salvifiche di Dio e la certezza che JHWH è il Dio eternamente fedele implicavano, come necessaria conseguenza, che le promesse salvifiche del Signore si sarebbero sicuramente realizzate. Quando si raggiunse la certezza che le promesse di JHWH non possono diventare realtà piena e definitiva in questo mondo, dove non c'è «nulla di nuovo sotto il sole» (Qo 1,9), allora proprio la fede nel Dio della promessa fiorì nella confessione di un mondo "altro": appunto il mondo della risurrezione. La fede nella risurrezione comporta dunque, fin dal suo stesso nascere, la consapevolezza della fine di "questo mondo" e la sicurezza del "mondo che deve venire" (cfr. Dn 12,2-3; 2 Macc 7,9). Essa, perciò, si configura, fin dall'inizio, come credere nella vita del mondo che deve venire (cfr. l'espressione «et vitam futuri saeculi» entrata nel credo niceno-costantinopolitano). È noto che in un primo tempo la comunità cristiana comprese la propria fede nel Signore risorto (fede che è sempre dono della rivelazione del Padre, cfr. Mt 11,25-27) secondo lo schema ereditato dalla Scrittura e dalla tradizione apocalittica. Di qui la convinzione della fine imminente di questo mondo, convinzione così radicata che alcuni non ritennero più ragionevole lavorare per il futuro della famiglia, data appunto l'imminente parusia (cfr. 2 Ts 3,11-12). A poco a poco, però, la diffusione della fede nel Signore risorto e una comprensione sapienziale della storia di questo mondo, portarono a modificare in parte lo schema ereditato dalla tradizione apocalittica. Il "mondo che deve venire", si comprese, è divenuto realtà presente con la risurrezione del Signore. Ciò significa che la comunità cristiana, in quanto comunità di coloro che sono risorti con Cristo, anche se vive tuttora in questo mondo, appartiene però al mondo della risurrezione. Questa com-

preensione appare, con una chiara e profonda esplicitazione, nel linguaggio giovanneo quando il quarto Vangelo afferma che i discepoli sono nel mondo, ma non sono del mondo (Gv 17,11.16). Effettivamente i discepoli sono in questo mondo, appartengono a questa storia, ma al tempo stesso il loro essere profondo è raggiunto dalla risurrezione e appartengono perciò al mondo della risurrezione. Lo stesso pensiero è espresso da Paolo. Quando in Rom 6, l'Apostolo parla della novità della vita si riferisce - come abbiamo mostrato sopra - alla vita che è propria della risurrezione e della quale sono partecipi i battezzati anche se sono ancor in questo mondo. Le affermazioni di Fil 3,20-21 e di Col 3,1-17 sono una chiara conferma che il motivo della vita nuova per Paolo ha una indubbia valenza teologica. Con esso l'Apostolo connota l'esistenza di coloro che sono risorti in Cristo Gesù.

In questa luce l'esistenza cristiana si manifesta come testimonianza del Risorto e quindi della potenza della sua risurrezione. In mezzo agli uomini, che in un modo noto a Dio sono già raggiunti dal Cristo glorioso, la Chiesa è la famiglia di coloro che sono "pellegrini" in questo mondo, perché appartengono ormai al mondo della risurrezione. La missione dei battezzati è appunto testimoniare fra i popoli della terra il mondo al quale essi appartengono per la potenza dello Spirito. Da queste affermazioni risulta che la partecipazione alla risurrezione caratterizza l'esistenza cristiana in quanto tale e, proprio per questo, le diverse forme di vita, i diversi carismi e i diversi ministeri si configurano come diversi modi di partecipare della vita del Risorto e di testimoniarla profeticamente in questo mondo.

A nostro avviso solo se si tengono presenti questi dati del N.T., che qui sono stati richiamati in forma sintetica, è possibile cogliere il senso specifico della vita consacrata. La vita consacrata costituisce un modo particolare di partecipare alla risurrezione del Signore e conseguentemente esprime un modo particolare di essere suoi testimoni. Questa formulazione, che è ancora facile incontrare in molti studi sulla vita consacrata, è certo esatta, ma, alla luce

di quanto abbiamo detto, non può costituire una risposta esauriente al nostro tema. In realtà ogni forma di vita cristiana è un modo speciale di partecipare alla risurrezione e di testimoniare il Risorto. La teologia della vita consacrata compirà un passo qualitativo solo se saprà rispondere alla domanda che a questo punto sorge spontanea: in che cosa consiste "il modo speciale" con cui la vita consacrata partecipa della risurrezione e la testimonia? È possibile approfondire il senso dell'aggettivo "speciale", che ricorre con tanta frequenza quando si parla della vita consacrata o quando si delinea il religioso come colui che è unito a Cristo con un vincolo speciale o con un vincolo più stretto? Quale è il contenuto semantico di questo aggettivo "speciale"? In che cosa consiste la maggiore forza del vincolo che unisce al Cristo? Se non si risponde a queste domande la teologia della vita consacrata non raggiunge il punto focale della propria autocomprensione. Ma è possibile una risposta teologica, e quindi scientificamente fondata a questi interrogativi? Noi riteniamo che questa risposta è possibile e la si incontra proprio nella testimonianza del N.T. e, quindi, nella totalità della Scrittura.

1.2. La specificità della vita consacrata nella testimonianza della risurrezione

Un primo orientamento alla nostra risposta ci viene offerto dalla parola di Gesù: «i figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito, ma quelli che sono giudicati degni dell'altro mondo e della risurrezione dai morti non prendono moglie né marito» (Lc 20,34-35)⁶. Questo *loghion* illumina la nostra riflessione in quanto mostra che la castità rappresenta un modo particolare di partecipazione alla risurrezione. La peculiarità di questa partecipazione consiste nel fatto che con la castità, vissuta per il "regno di Dio", si anticipa già su questa terra un aspetto del compimento eterno e definitivo della risurrezione stessa.

In questo mondo i battezzati partecipano della risurrezione, ma la loro partecipazione si verifica a livello di

“primizia”, non di pienezza. Effettivamente i cristiani, pur essendo risorti con Cristo, prendono moglie e prendono marito. Ma questo è possibile proprio perché sono ancora in questo mondo; essi non sono “usciti” da questo mondo per andare al Padre nella partecipazione eterna della sua vita e della sua gloria.

In questo contesto è utile precisare che il matrimonio lungi dall’essere una realtà “tollerata” dalla fede delle prime comunità cristiane (fenomeno che invece si verificò in movimenti settari ed eterodossi), è una realtà santificata proprio dal fatto che gli sposi sono risorti con Cristo. Gli sposi cristiani sono segno sacramentale dell’amore del Cristo per la sua Chiesa e, per questo, sono segno che, nel Signore risorto, è iniziato il tempo della realizzazione piena dell’amore sponsale di Dio che rinnova con la sua misericordia e tenerezza la sua sposa (cfr. Is 54,4-10; Is 62,4-5). Questa comprensione profonda e positiva del matrimonio è tanto più rilevante in quanto esso è considerato come una realtà che appartiene all’umanità nella storia di questo mondo. Certo nel mondo della risurrezione i redenti ritroveranno trasfigurati dalla gloria divina i valori dell’amore che essi hanno sviluppato nell’arco della loro esistenza; però il loro essere, nella pienezza vivificante della filiazione divina, sarà totalmente immerso nell’amore del Dio santo e in questa condizione pneumatica, secondo il detto di Gesù, saranno «uguali agli angeli» (Lc 20,36).

Da quanto detto si evince che la specificità della vita consacrata può essere vista nel fatto che essa dice una partecipazione alla risurrezione di Cristo con alcune caratteristiche che anticipano già su questa terra il compimento futuro. In altri termini lo specifico della vita consacrata risiede nel fatto che già in questo mondo si ha, per la potenza dello Spirito, la prolessi di alcune espressioni che sono proprie del compimento della risurrezione, quando tutta l’umanità sarà entrata nel Regno di Dio.

In questo contesto è ancora illuminante rilevare la mirabile complementarità che si dà tra il carisma del matrimonio e quello della vita consacrata (cfr. 1 Cor 7,7). Il primo è segno dell’amore sponsale di Cristo per la Chiesa e dunque

segno che sono giunti i tempi della nuova alleanza e della risurrezione. Il secondo è segno della realtà definitiva ed eterna di questo stesso amore. Entrambi i carismi, inoltre, sono suscitati dallo Spirito per la Chiesa che cammina “pellegrina” in questo mondo e per l’umanità intera; entrambi, nella loro complementarietà si illuminano e si richiamano reciprocamente⁷. Per questo, anche a livello esistenziale chi ha ricevuto il carisma del matrimonio incontra in coloro che hanno il carisma della consacrazione religiosa l’orizzonte trascendente nel quale sono chiamati a vivere il loro amore. Analogamente i consacrati trovano negli sposi il segno vivente dell’amore sponsale di Cristo, in altri termini il segno che orienta a quell’amore che costituisce il senso profondo della loro vocazione e il fondamento vitale della loro testimonianza.

Fatti questi rilievi, necessari, possiamo notare che la riflessione sul *loghion* di Lc 20,34-36 porta a formulare in modo più preciso la questione sulla peculiarità della vita consacrata. La domanda può essere così formulata: quali sono gli elementi propri del compimento della risurrezione che sono già sperimentati e testimoniati da chi riceve, nello Spirito del *Kyrios*, il carisma della vita consacrata?

Non ci sono dubbi che a una domanda così formulata sembra difficile dare una risposta adeguata. La domanda infatti suppone che si conoscano almeno alcuni elementi del compimento futuro. D’altra parte è ovvio che una risposta autentica non può essere sviluppata solo su ricostruzioni soggettive e fantasiose della vita futura. Una conoscenza autentica può venire solo dal N.T., compreso alla luce e nella fede di tutta la Scrittura. A nostro avviso è soprattutto un testo del N.T. che offre un orientamento essenziale per trovare una adeguata risposta al nostro quesito. Si tratta di 1 Cor 13,13.

1.3. I voti come compimento della fede, della speranza e della carità.

In 1 Cor 13,13 l’Apostolo conclude la propria riflessione sui carismi con una solenne affermazione:

«Queste, dunque, sono le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di queste la più grande è la carità». Come è stato ampiamente dimostrato, san Paolo non ritiene che la carità è “maggior” in quanto la fede la speranza sarebbero virtù che accompagnano il cristiano nella sua esistenza terrena, mentre la carità oltre che essere prerogativa del battezzato in questo mondo, costituirebbe anche la caratteristica della sua vita futura. L’Apostolo parla della fede, della speranza e della carità in quanto costituiscono i tre carismi che rimangono sempre e che perciò devono rappresentare i valori che i cristiani sono chiamati a vivere e ricercare al di sopra di tutti gli altri carismi, dato che questi ultimi sono transitori in quanto connessi con la situazione della Chiesa “pellegrina” nel mondo. A nostro avviso questo testo paolino, colto nel suo significato genuino, offre l’orientamento necessario per rispondere alla questione relativa alle caratteristiche proprie che specificano la vita consacrata come testimonianza profetica della risurrezione. Queste caratteristiche, come vedremo, sono appunto costituite dalle modalità con cui nella vita futura si vivranno, rispettivamente, la fede, la speranza e la carità.

1.3.1. Fede e voto di castità

Effettivamente per la Scrittura la fede non consiste in primo luogo nell’assenso dato alle verità presentate come rivelate da Dio. Essa connota, primariamente e fondamentalmente, l’orientamento esistenziale del credente, che trova nel Signore la sua totale sicurezza⁸. Tale significato appare in modo emblematico nella nota affermazione di Is 7,9b. La frase isaiana, che la LXX traduce «se non crederete non suscisterete», può essere resa, in sintonia con la ricchezza espressiva dell’originale ebraico, nel seguente modo: «se non accettate la sicurezza, non avrete nessuna sicurezza». La fede, dunque, è “accettare la sicurezza” che viene dal Signore, anzi che è costituita dalla presenza salvifica del Signore stesso. Poiché il Signore si rivela come Dio di amore e di tenerezza, la fede, nella sua dimensione profonda, consi-

ste dunque nell'accettare l'amore e la tenerezza che il Signore comunica al suo popolo, e quindi nel rendere la propria vita una risposta di amore a colui che ama di amore eterno (cfr. Ger 31,3): «tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua intensità» (Dt 6, 6).

Se la fede è compresa secondo questa ricca accezione biblica, allora risulta evidente che essa non appartiene solo ai doni divini legati esclusivamente all'esistenza in questo mondo. In quanto apertura dell'uomo all'amore di Dio, in quanto esperienza vitale di questo amore la fede appartiene ai carismi che "rimangono" per l'eternità. Certo, noi ora abbiamo l'esperienza della fede vissuta nell'oscurità, della fede che è tuttora sottomessa alla prova. Nella vita futura verrà meno l'oscurità e il limite, che caratterizzano l'esperienza umana dell'amore di Dio in questo mondo, ma non verrà meno l'esperienza dell'amore divino, non verrà meno la fede. Piuttosto, nella pienezza della risurrezione, saremo pienamente simili a Dio perché lo vedremo come egli è (cfr. 1 Gv 3,2) e, proprio per questo, vivremo nell'esperienza piena del suo amore.

In questa ottica si comprende il loghion di Gesù che afferma che nel mondo della risurrezione non si prende moglie e non si prende marito. Nel compimento definitivo della risurrezione la vita dei risorti sarà caratterizzata dalla piena ed eterna immersione nell'amore di Dio e dalla totale partecipazione a questo amore. In altri termini, Dio con il suo amore costituirà la totalità dell'esperienza dei risorti.

Proprio in questo contesto si delinea, in tutta la sua profondità teologica, l'aspetto positivo del voto di castità. La persona consacrata è chiamata a vivere, già su questa terra, nell'esperienza dell'amore di Dio in quanto amore che riempie e vivifica la totalità del cuore umano. Certo in questo mondo l'esperienza dell'amore di Dio può offuscarsi, essere minacciata, risultare a volte enigmatica. A questa dimensione è connesso l'aspetto di rinuncia che in diversi modi e forme il consacrato può sperimentare. Ciò tuttavia non offusca il significato pasquale del carisma che abilita a vivere

un'esperienza dell'amore di Dio nella quale si anticipa, in parte, la pienezza della comunione futura quando vedremo Dio come egli è, e Dio sarà tutto in tutti.

1.3.2 Speranza e voto di povertà

In base a 1 Cor 13,13 un discorso analogo deve svilupparsi per la speranza, in quanto anch'essa appartiene ai carismi che rimangono sempre⁹. Secondo una concezione abbastanza diffusa, la speranza era descritta, con una accezione restrittiva, come attesa della piena salvezza e, quindi, della piena partecipazione alla vita di Dio, che i battezzati raggiungeranno nel regno di Dio. Allora, secondo tale concezione, la speranza avrà assolto la propria funzione di luce e guida, nel cammino dell'uomo in questo mondo, e i redenti passeranno dall'attesa alla gioia eterna della visione beatifica.

In realtà, per la Scrittura, la speranza è prima di tutto rivolta a Dio stesso, anziché ai suoi doni. I doni di Dio costituiscono altrettante vie che trovano il loro compimento definitivo solo nel Signore. Così, p. es., la meta dell'esodo, per la Scrittura, non si esaurisce nel dono della terra o di quanto la terra possa connotare a livello simbolico (liberazione, comunità autentica, fraternità). La vera meta dell'esodo è, in realtà, il Signore stesso, come è affermato in modo solenne e paradigmatico all'inizio della pericope che presenta la rivelazione divina sul Sinai (Es 19,3-8), pericope che, come è noto, costituisce il centro teologico e narrativo di tutta la Torah: «voi avete visto ciò che ho fatto all'Egitto, come ho innalzato voi su ali di aquila e *vi ho fatto venire fino a me*» (Es 19,4).

46

In interiore e feconda sintonia con questa visuale, la Scrittura presenta la speranza come l'orientamento esistenziale di chi incontra nel Signore il sommo bene, l'eredità preziosa e, quindi, il suo sostegno la sua roccia, la sua difesa, il suo presidio. Il vocabolario biblico della speranza è, significativamente, il vocabolario del desiderio ardente, della ricerca appassionata e dell'attesa anelante; esso, in altre parole, è costituito da termini che esprimono piena-

mente il loro significato, più che in un riferimento alle cose, in una correlazione intensamente personale. Attraverso l'attesa della salvezza si attende il Salvatore, nella ricerca della liberazione si cerca il Liberatore, nel desiderio dell'amore si anela a Colui che è l'Amore e, per ciò stesso, l'unico bene.

Se la speranza è tutto questo, allora si comprende che anch'essa non può essere intesa solo come un dono connesso unicamente alla esistenza dei battezzati in questo mondo. Il cristiano ha incontrato, nel Cristo e con il Cristo, il Dio vivente come unico e sommo bene, come l'unico tesoro prezioso, per acquistare il quale è sapiente vendere subito tutto. Ovviamente il battezzato vive questa esperienza in mezzo ai limiti e alle prove che sono propri di "questo mondo". Nel mondo della risurrezione finiranno i limiti e Dio apparirà veramente per tutti i redenti il bene sommo, ed eterno.

In questa luce si configura anche il senso positivo del voto di povertà. Mediante il consiglio evangelico della povertà, attuato nelle forme proprie della vocazione ricevuta, il religioso è chiamato a vivere in un totale orientamento al Signore, confessato e sperimentato come il Dio santo, l'unica fonte della vita e, per ciò stesso l'unico tesoro del suo cuore. In questo modo egli anticipa già in questo mondo quel tipo di esistenza che sarà proprio dell'umanità risorta, quando tutti saranno eternamente orientati a Dio e sperimenteranno in Lui la fonte preziosa della loro vita e il tesoro eterno del loro amore.

Proprio per questo il consacrato che vive il valore positivo del voto di povertà diventa testimone del Vangelo - e quindi del lieto annuncio del Risorto e della risurrezione - per ogni uomo. Si tratta di una testimonianza che dischiude un'energia profetica incomparabile. Essa infatti mostra che la vera liberazione dell'uomo, l'operosa solidarietà con i deboli e gli emarginati e, infine, ogni autentica promozione umana hanno la loro origine nel cuore dell'uomo, quando questi esce dalla schiavitù di ogni avidità e cupidigia e si orienta a Colui che è il sommo bene e la fonte di ogni bene.

1.3.3 Carità e voto di obbedienza

Insieme alla fede e alla speranza, tra i carismi che rimangono Paolo indica la carità annotando che essa è “la più grande”. Per comprendere il pensiero dell’Apostolo è anzitutto necessaria una precisazione di tipo semantico. Nel linguaggio del Nuovo Testamento la carità indica l’amore vicendevole, fraterno. È noto che nel linguaggio abituale da secoli la parola “carità” è interpretata come la virtù che si esplica nell’amore a Dio e nell’amore al prossimo. Ovviamente questo sviluppo, semantico conferisce alla parola “carità” una connotazione diversa da quella con cui essa ricorre abitualmente nel N.T.¹⁰ In realtà il N.T., quando parla dell’amore del credente verso il Signore ricorre di preferenza al vocabolario della fede. In altri termini, nei libri del N.T. non si incontra quasi mai il sintagma “amare Dio”. Se si prescinde dalle lettere giovannee, l’eccezione più vistosa, che in questo caso è una eloquente conferma della specificità del linguaggio neotestamentario, è costituita dai casi in cui si cita la Scrittura, in particolare il testo di Dt 6,6: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua intensità». Per il N.T., in concreto, il vocabolario della “carità” è correlato all’amore vicendevole, che caratterizza l’esistenza della comunità di coloro che sono risorti con Cristo. In altri termini, l’amore vicendevole di coloro che il Risorto chiama “fratelli” rappresenta il risvolto esistenziale della reale partecipazione alla risurrezione del *Kyrios*.

Quando in 1 Cor 13,13 l’Apostolo parla della carità come il più grande dei carismi che rimangono sempre, egli si situa in questo orizzonte delle prime comunità cristiane, quale ci è riflesso da tutto il N.T. Nel contesto appena delineato l’espressione paolina appare non solo chiara, ma profonda. La carità è il più grande dei carismi che caratterizzano per sempre l’esistenza cristiana in quanto l’amore vicendevole dei risorti è la realizzazione dell’amore di Dio, amore che, secondo il suo eterno disegno, si rivela nella croce e nella risurrezione del Cristo e che Dio stesso effonde nel cuore degli uomini (cfr. Rom 5,5), chiamandoli a formare

la sua famiglia. L'amore vicendevole dei discepoli è, al tempo stesso, frutto ed epifania della risurrezione del *Kyrios*.

Per tale motivo l'Apostolo può affermare che dei tre carismi il più grande è la carità. Questa, del resto, suppone non solo la fede, in quanto apertura esistenziale al Dio che si rivela nel Figlio suo, ma anche la speranza, in quanto fiduciosa attesa del Signore e della sua venuta salvifica. La carità rappresenta il frutto maturo della fede e della speranza e, proprio per questo, è il segno di chi vive e cammina nella luce del disegno salvifico di Dio.

Questa prospettiva, a nostro avviso, permette di cogliere il valore positivo del voto di obbedienza in sintonia con la ricchezza vitale della Scrittura. Con questo voto, infatti, il consacrato riceve da Dio il carisma di vivere la risurrezione, anticipando già su questa terra, almeno in parte, una dimensione che sarà realizzata pienamente solo nella vita futura. Si tratta del compimento del disegno di Dio la cui manifestazione piena è data appunto dall'amore vicendevole di tutti i redenti.

Accogliendo nella propria vita il consiglio evangelico dell'obbedienza il religioso orienta la sua esistenza in modo esclusivo al disegno di Dio, quindi alla "koinonia" dell'amore, sviluppando nella reciprocità delle relazioni fraterne «gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (Fil 2,5). Un simile orientamento postula la ricerca costante delle forme esistenziali di attualizzazione dell'amore in tutte le situazioni della storia.

Compreso in questa prospettiva, il voto di obbedienza può essere colto nel suo significato profondo e positivo. Mediante esso lo Spirito di Dio pone la famiglia religiosa, le singole comunità e, in esse, ogni religioso in prima linea nel cammino profetico della Chiesa, che è appunto un itinerario di ricerca di quelle forme nelle quali l'amore fraterno possa realizzarsi in modo autentico e fecondo in ogni tempo della storia. Attraverso questa ricerca profetica del disegno di Dio, una famiglia religiosa sa scoprire nuove forme che la carità deve assumere concretamente per rispondere alle istanze che l'uomo incontra nella sua vita concreta, in particolare

alle esigenze sociali e culturali e alla necessità della promozione umana nella giustizia e nella libertà.

Alcune di queste nuove forme potranno diventare un giorno patrimonio di tutta la Chiesa, perché sono portatrici di orientamenti e risposte vitali ad alcune istanze fondamentali dell'uomo. Ma anche allora la comunità religiosa non avrà esaurito il suo compito nella Chiesa e nel cammino storico dell'umanità. Essa sarà ancora chiamata a rimanere vigilante nell'ascolto e, quindi, in atteggiamento interiore di ricerca delle nuove vie che l'umanità futura sarà chiamata a percorrere per essere fedele al disegno di Dio.

1.4. Un "modo proprio" di osservare i consigli evangelici.

Le riflessioni sviluppate offrono una prospettiva teologico-biblica che, a nostro avviso, permette di comprendere la vita consacrata nella sua ricchezza specifica e, al tempo stesso, nella sua profonda connessione con il battesimo. La consacrazione religiosa, l'abbiamo visto, è vivere la risurrezione di Cristo (dimensione battesimale comune) anticipando già in questo mondo alcuni aspetti che sono propri del compimento definitivo ed eterno (dimensione carismatica specifica). L'osservanza dei consigli evangelici, in questo contesto, appare come esperienza pneumatologica di Dio nella pienezza del suo amore (castità), nella sicurezza della sua salvezza (povertà) e nella verità del suo disegno di "koinonia" (obbedienza).

Poiché con il carisma dei consigli evangelici si anticipano sulla terra alcune caratteristiche proprie del compimento definitivo ed eterno della risurrezione, è evidente che non esiste un modo unico nel quale è possibile aprirsi a questi valori, accoglierli e testimoniarli profeticamente nella storia. La pluralità dei modi con cui si vivono e si manifestano nella Chiesa i consigli evangelici è già di per se stessa un segno della loro origine divina e del carattere di compimento metastorico che essi possiedono. Il tempo può essere quantificato e misurato, l'eternità è incommensurabile!

Nella prospettiva, che qui si dischiude, si rendono ancora necessari alcuni rilievi.

Anzitutto la pluralità dei modi non è solo il frutto di differenze socio-culturali, ma è connessa al carisma che sta all'origine stessa della Congregazione, quindi al carisma del Fondatore e dei suoi primi compagni. Il libero intervento dello Spirito nel Fondatore e nei suoi primi compagni suscita un progetto di vita evangelica, dunque un disegno di vita nel quale si esprime una particolare partecipazione alla risurrezione del Signore e, conseguentemente, si sviluppa una particolare testimonianza dell'unico lieto annuncio dell'amore di Dio in Cristo Gesù.

Ne segue che il progetto non si riferisce solo a un determinato settore (p. es. apostolico), ma informa di sé tutta l'esistenza. Infatti la sua componente carismatica ispira e plasma gli aspetti fondamentali della vita, quali: il proprio riferimento al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo, la relazione personale con Gesù, Messia e Signore, e con la sua opera di salvezza, il modo proprio di vivere e sviluppare la fede, la speranza e la carità, di pregare, di relazionarsi al mistero della Chiesa, la diversificata comprensione dell'uomo e della società, infine la peculiarità nell'attuazione della missione. Tutto questo, come è di per sé ovvio, svolge un ruolo determinante nel configurare la vita e il carisma di una famiglia religiosa e, quindi, nel delineare anche il modo specifico con cui in essa si vivono e testimoniano i consigli evangelici.

Un secondo elemento che concorre a sottolineare la pluralità dei modi con cui si osservano i consigli evangelici è la dimensione profetica di ogni famiglia religiosa. Ogni famiglia religiosa è portatrice di una speciale esperienza di Dio. Questa esperienza è certo caratterizzata in modo determinante dall'esperienza spirituale del Fondatore, ma è anche plasmata da tutta la tradizione che la famiglia ha sviluppato, lasciandosi guidare dallo Spirito nella fedeltà al disegno di Dio e al proprio carisma.

Infine un terzo fattore, strettamente relazionato al precedente, contribuisce alla ricchezza delle modalità nelle

quali si esprime l'osservanza dei consigli evangelici. Si tratta del modo con cui una famiglia religiosa interagisce con la storia umana, sia aprendosi ai valori positivi che l'uomo sviluppa nel suo cammino, sia dischiudendo la ricchezza del proprio carisma evangelico per porla al servizio delle necessità spirituali e temporali dell'umanità. A tale riguardo è molto illuminante la *Evangelica Testificatio*, quando invita le famiglie religiose a far zampillare con rinnovato vigore e freschezza le proprie sorgenti, spinte a ciò dalla profonda comprensione delle tendenze attuali e delle istanze dell'uomo moderno (n. 51). Un simile appello, infatti, da un lato suppone che le famiglie religiose sono immerse nell'esistenza degli uomini e vivono i problemi propri di ogni epoca della storia umana. Dall'altro lato, il testo delinea l'immagine di una famiglia religiosa che, nel venire incontro alle istanze degli uomini, sviluppa non solo con nuovo vigore, ma anche con rinnovata "freschezza" le proprie sorgenti, quindi le virtualità del proprio carisma.

L'insieme dei dati emersi orienta a cogliere il senso profondo delle molteplici e differenziate modalità con cui nella Chiesa si presenta l'osservanza dei consigli evangelici. Ogni famiglia religiosa è un segno speciale della salvezza di Dio, un segno particolare del mondo nuovo della risurrezione. Questa specificità ne delinea il volto e ne caratterizza la missione. Mettere in luce la specificità di questo segno che configura ogni famiglia religiosa, all'interno dell'unico corpo di Cristo, la Chiesa, costituisce una meta che ogni Congregazione, sia pure con diverse accentuazioni, ha perseguito nella sua storia per essere fedele a se stessa nello Spirito di Cristo e secondo il disegno di Dio. Oggi questa specificità è affrontata esplicitamente come tema di ricerca e di riflessione. Il motivo di ciò è eloquente. Nelle ore della storia, in cui le evoluzioni socio-culturali assumono proporzioni globali e valenze epocali, anche la Chiesa è chiamata a far emergere, con rinnovata freschezza, le virtualità della propria autocoscienza di fede. L'appello della Chiesa perché le Congregazioni facciano di nuovo zampillare le proprie sorgenti si situa in questo processo di ri-comprensione e di ri-presentazione che la Chiesa fa di se stessa in tutte le sue

componenti. Le famiglie religiose, e tra esse la nostra Congregazione, non possono mancare all'appello di quest'ora, nella quale risuona, prima di tutto e al di sopra di tutto, la voce dello Spirito.

II. L'AUTOCOSCIENZA DELLA NOSTRA TRADIZIONE

Il quadro che è emerso dalla riflessione precedente suscita inevitabilmente la domanda se, nella tradizione della nostra Congregazione è stata presente la consapevolezza della propria specificità in seno alla Chiesa e, quindi, in rapporto alle altre forme di vita consacrata. Risponderemo a questa domanda esaminando l'esperienza del Fondatore e le testimonianze delle Costituzioni, dato che esse sono lo specchio dell'autocoscienza della Congregazione stessa.

Al riguardo riteniamo utile premettere una puntualizzazione. Il modo proprio con cui i membri di una famiglia religiosa vivono la loro consacrazione può essere individuato e analizzato attraverso l'esemplarità. Si tratta di rilevare il modo con cui il Fondatore e i suoi primi compagni hanno vissuto la loro esperienza di fede e il carisma fondazionale, cogliendo, al tempo stesso, dagli scritti e dalle successive testimonianze i valori dai quali erano ispirati e gli ideali che si sono proposti nella sequela di Cristo e nel servizio della Chiesa. Si tratta di una pista che al tempo stesso è scientificamente legittima e sicuramente feconda.

La via dell'esemplarità è già stata esplorata - e ovviamente continua ad esserlo - sia a livello storico, che a livello della spiritualità del Miani¹¹. La nostra ricerca si situa qui a un altro livello. Essa si propone di verificare se in san Girolamo e nei primi testi costituzionali della nostra tradi-

zione è possibile riscontrare la consapevolezza di un itinerario proprio, quindi la coscienza di una specificità carismatica nella vita e nel mistero della Chiesa. A quanto ci risulta questa prospettiva non è stata ancora affrontata con una ricerca appropriata. Per questo quanto verrà esposto di seguito rappresenta il frutto di un'indagine che avrà bisogno di essere proseguita con studi monografici in modo che sia possibile raggiungere una visione globale, capace di cogliere l'asse portante e la linea interiore che è sottesa alle diverse forme dell'itinerario storico della nostra Congregazione.

2.1. La testimonianza di san Girolamo

La coscienza che san Girolamo ha della propria missione può enuclearsi sostanzialmente nei seguenti elementi: offerta a Cristo, le conseguenze esistenziali dell'offerta.

2.1.1. L'offerta a Cristo

Una testimonianza preziosa per la nostra ricerca è contenuta nella sesta lettera:

- «Non sanno che essi si sono offerti a Cristo e sono in casa sua e mangiano del suo pane e si fanno chiamare servi dei poveri di Cristo? Come dunque vogliono fare quel che è detto senza carità, senza umiltà di cuore, senza sopportare il prossimo, senza procurar la salute del peccatore e pregar per lui, senza mortificazione, senza fuggire il denaro e il volto delle donne, senza obbedienza e senza l'osservanza delle norme in uso?» (Let 6,4).

L'inizio del paragrafo è segnato da una domanda retorica con la quale il Miani fa esplicito appello alla coscienza di quei valori che caratterizzano lo stile di vita di quanti, insieme con lui, «si sono offerti a Cristo e sono in casa sua». La domanda “non sanno...?” riecheggia una formula che incontriamo anche nelle lettere paoline: «non sapete fratelli che...?». Mediante essa l'Apostolo introduce il contenuto fondamentale del kerygma (annuncio della morte e risurrezione del Signore) e della vita delle comunità (eucari-

stia), contenuto che appartiene alla tradizione viva della Chiesa e come tale alla coscienza stessa dei battezzati. L'interrogativo "non sanno?" assume nel nostro passo una funzione analoga. Il Miani fa esplicito appello ai valori che caratterizzano la sua esistenza e quella dei suoi compagni, valori che, per ciò stesso, costituiscono il centro della vita e della missione della Compagnia e, come tali, rappresentano anche il punto fondamentale di riferimento nelle scelte della "diakonia" ai poveri e nel superamento delle difficoltà che possono sorgere nel cammino quotidiano della Compagnia.

Alla luce di questo passo risulta dunque legittimo parlare di un'autocoscienza in san Girolamo, autocoscienza che riguarda non solo la propria sequela di Cristo, ma anche la vita e la missione carismatica dei suoi «fratelli e figlioli in Cristo dilettissimi della Compagnia dei servi dei poveri» (Lett 2,1).

Il contenuto di questa autocoscienza è determinato dall'offerta di sé a Cristo: «non sanno che essi si sono offerti a Cristo?». Qui appare evidente che l'espressione "si sono offerti a Cristo" caratterizza, per il Miani, l'esistenza di quanti hanno condiviso la sua scelta, il suo ideale e la sua opera. Si tratta di un'espressione che racchiude una particolare ricchezza. Il verbo "offrire" nella Scrittura appartiene al campo semantico del sacrificio ed esprime il fatto che la vittima, consumata dal fuoco, sale verso l'alto, simbolicamente verso la dimora di Dio. La vittima offerta a Dio è così segno della comunità che, offrendosi al Signore, è innalzata alla comunione con Dio e, quindi, passa dalla schiavitù alla libertà, dalle tenebre alla luce, dal peccato all'esperienza della tenerezza divina, dalla morte alla vita¹².

Nel N.T. il vocabolario culturale riceve una profonda reinterpretazione teologica in quanto esso connota l'offerta stessa di Cristo al Padre, offerta che si è compiuta non attraverso un rito sacrificale, ma con l'adesione totale del Figlio al disegno del Padre. Poiché il disegno del Padre, come è rivelato dalla Scrittura, è espressione del suo amore e della sua volontà salvifica per tutti gli uomini, l'adesione al Padre diventa amore con cui il Figlio si dona all'uomo fino alla morte. Questa reinterpretazione teologica, che rende il voca-

bolario sacrificale dell'offerta termine specifico per comprendere la croce nella luce della risurrezione, si incontra in una espressione che proviene da un inno liturgico protocristiano. Questa strofa, secondo una ricostruzione molto probabile, aveva il seguente tenore:

«[Il Messia] ha amato noi
e ha dato se stesso per noi,
offrendosi a Dio
in sacrificio di soave aroma»

(cfr. Ef 5,2).

Ciò che è illuminante per la nostra ricerca è il fatto che la reinterpretezione neotestamentaria del tema dell'offerta conferisce al nostro vocabolo una connotazione nuova. L'offerta a Dio si compie non attraverso un rito, ma mediante l'esistenza che diventa, in sintonia con il disegno di Dio, autooblazione ai fratelli nell'esistenzialità dell'amore. Effettivamente, in sintonia con ciò che la fede confessa del Cristo, il N. T. invita coloro che accolgono il Vangelo ad offrire se stessi come sacrificio a Dio (cfr. p. es. Rom 12,1), essendo evidente che questa offerta si realizza con un'esistenza che è divenuta partecipe della risurrezione del "Kyrios" e perciò ha in sé la forza dello Spirito per realizzarsi come dono d'amore ai fratelli e a tutti gli uomini.

In questo contesto la consapevolezza della propria offerta a Cristo, che per il Miani caratterizza la vita sua e dei suoi, appare in tutta la ricchezza del suo contenuto e delle sue virtualità. Per Girolamo l'offerta a Cristo dice comunione con il Signore risorto («stare con Cristo») e, quindi, esperienza salvifica di essere posti da Dio nel numero dei suoi figli amati. Al tempo stesso come per Cristo la comunione con il Padre e l'offerta al Padre si realizzò nel suo amare e dare se stesso per noi, così per Girolamo l'essersi offerto a Cristo si realizza nell'essere servi dei poveri. Il fatto che l'espressione "servi dei poveri di Cristo" rappresenti il nome che contrassegna il progetto di Girolamo e dei suoi è molto significativo. Il servizio dei poveri prima di estrinsecarsi nel "fare", nelle opere, per Girolamo costituisce una caratterizzazione dell'essere. L'offerta a Cristo, per Girolamo, è coe-

stensiva all'essere "servo dei poveri". Ciò significa, secondo la ricchezza biblica del termine "servo", essere strumento del disegno di Colui che è rifugio dei poveri, sostegno dei deboli, padre dell'orfano e difensore della vedova.

2.1.2. Le conseguenze dell'offerta a Cristo

Dall'autocoscienza scaturiscono necessariamente delle conseguenze esistenziali. «Come vogliono fare quello che è detto...?». L'autocoscienza non si esaurisce nella sfera di un pensiero astratto e ideologizzante, al contrario, e Girolamo lo sa, si esprime nelle scelte operative, nel "fare".

Il "fare" si manifesta anzitutto nella realizzazione di alcuni valori che sono, al tempo stesso, delle condizioni indispensabili perché l'offerta a Cristo non sia solo una fallace utopia, ma diventi realtà cristologico-pneumatica (cfr. «Cristo opera in coloro che vogliono lasciarsi guidare dallo Spirito Santo»). Le condizioni supposte dal Miani si situano fondamentalmente a tre livelli: della comunione, della missione e della assimilazione a Cristo povero, casto e obbediente.

A livello di comunione il Santo prospetta un'esistenza che si esprime nella carità, nell'umiltà di cuore e nella sopportazione del prossimo. Si tratta di un quadro che richiama da vicino la descrizione di Col 3,12-17 e che testimonia la profondità con cui il Miani poneva i valori della vita nuova della risurrezione a fondamento della sua Compagnia.

A livello della missione il Santo delinea un'esistenza concretamente orientata a «procurare la salute del peccatore» e a «pregare per lui». Il sintagma «procurare la salute del peccatore» non può essere inteso in un senso moralistico e, tutto sommato, alquanto banale. In base alla ricchezza biblico-teologica delle lettere del Miani e della "Nostra Orazione" l'espressione connota la vita del credente che diventa strumento profetico del disegno salvifico di Dio, e per ciò stesso, diventa portatore di amore e di misericordia. Inoltre poiché questo mondo è nella schiavitù del male e il Cristo Risorto è il vero Agnello pasquale

che toglie il peccato del mondo, «procurare la salvezza del peccatore» significa operare, in quanto si appartiene al mondo del Signore risorto, per testimoniare il Vangelo agli uomini, orientandoli all'esperienza di Colui che è «principio, mezzo, fine e compimento di ogni bene» (NsOr 13) e dischiudendo loro i valori propri della risurrezione quali la fraternità, la comunione, l'amore, la giustizia, la libertà, la pace. Molto illuminante è anche l'esortazione a pregare per il peccatore. Per Girolamo è possibile "procurare" la salvezza del peccatore solo se si è strumenti di Dio, il cui intervento salvifico deve costantemente essere invocato nella preghiera.

Le ultime condizioni richiamate dal Santo sono contenute nelle espressioni: «senza mortificazione, senza fuggire il denaro e il volto delle donne, senza obbedienza e senza l'osservanza delle norme in uso». Qui si configura uno stile di vita caratterizzato dalla "mortificazione", dunque da una forma di vita nella quale il credente, lasciandosi guidare dallo Spirito, opera per liberare il proprio io da quella parte che appartiene alla terra e, quindi, non è ancora partecipe della risurrezione (cfr. Col 3,5-11). L'offerta a Cristo si realizza in una vita di risurrezione, e quindi nella crescita dell'"uomo nuovo" che si rinnova, in una crescente esperienza della salvezza, a immagine del suo Creatore (cfr. Col 3,10). In questo contesto il Santo situa il richiamo alla necessità di fuggire il denaro, il "volto delle donne" e il richiamo all'obbedienza vissuta in un contesto di fraterna corresponsabilità (cfr. "l'osservanza delle norme in uso"). È difficile non avvertire qui la presenza di quei valori che nel Vangelo sono presentati come segni particolari del mondo della risurrezione: la rinuncia ai beni, il celibato per il regno dei cieli, e la sequela del Cristo che si è fatto obbediente fino alla morte di croce.

2.1.3 Alcuni rilievi

Spetta agli storici ricostruire il processo con cui

Girolamo maturò quel progetto di vita per sé e per la Compagnia dal quale, per sviluppo interiore e organico, si è formata la nostra Congregazione. Le riflessioni precedenti permettono alcune affermazioni che si situano a un livello diverso, quello della virtualità dell'esperienza carismatica. Sotto questo profilo è indubbio che l'esperienza spirituale di Girolamo contiene dei valori che illuminano il carisma della consacrazione religiosa proprio della nostra Congregazione¹³.

Il religioso somasco vive la propria consacrazione come offerta a Cristo. Da essa scaturiscono due prospettive fondamentali che sono tra loro inscindibili: l'unione con Cristo nella esperienza della bontà di Dio e la "diakonia" dei poveri. L'offerta di sé a Cristo, per Girolamo, presenta ancora due caratteristiche: essa è apostolico-missionaria ed è caratterizzata dall'assimilazione a Cristo povero, casto e obbediente. Con questa affermazione non intendiamo sostenere che Girolamo abbia di fatto dato vita a una compagnia legata a Dio con i voti. Un simile giudizio è di natura prettamente storica e solo con un'analisi appropriata sotto il profilo dell'indagine e dell'interpretazione dei dati può ricevere una risposta. Quello che affermiamo è che il testo di Girolamo riflette una indubbia esperienza carismatica (cfr. anche Let 2,2) e contiene una ricchezza spirituale tale che senza dubbio illumina la vita consacrata del Somasco e pone l'osservanza dei Consigli evangelici nel contesto della sequela di Cristo e quindi del servizio ai poveri, quindi nell'ambito di una vita di comunione, di missione e di progressiva assimilazione al Cristo povero, casto e obbediente.

2.2. La testimonianza delle Costituzioni antiche.

In questo paragrafo si cerca di individuare se le nostre Costituzioni antiche testimoniano la coscienza di un modo proprio di osservare i consigli evangelici da parte della nostra Congregazione. Per motivi di chiarezza esamineremo le testimonianze relative ai singoli voti¹⁴.

2.2.1. Obbedienza

Come è noto, le nostre prime Costituzioni furono approntate nel 1569 avendo come base le Costituzioni dei Barnabiti, che vennero riprese, tranne alcune varianti. Proprio gli elementi diversi sono illuminanti per la nostra ricerca in quanto sono testimoni di una coscienza che avvertiva la necessità di esprimersi o tralasciando ciò che appariva come una specificazione casistica o sostituendo delle espressioni con altre che si ritenevano meglio rispondenti alla propria esperienza vissuta e, in definitiva, alla propria identità carismatica.

Il testo relativo al voto di obbedienza delle nostre Costituzioni non contiene apprezzabili differenze rispetto a quelle dei Barnabiti se non in un punto, quando sottolinea la necessità dell'obbedienza «etiam si orphanorum cura nobis imposta fuerit». Qui appare la forza della tradizione che pone nel campo dell'obbedienza non solo la vita in comune e la vita apostolica, ma anche l'insieme delle opere e delle iniziative richieste da una autentica "cura orphanorum".

Un altro dato merita ancora la nostra attenzione, anche se è espresso con la formula delle Costituzioni barnabite. Si tratta del valore teologico dell'obbedienza descritto nel seguente modo: «ex oboedientia verum fit cordis *sacrificium in odorem suavitatis* ». È evidente la forte affinità di questo testo con la concezione di Girolamo che vede il significato della propria vita e di quella dei suoi compagni nell'offerta di sé a Cristo. Il richiamo al tema del sacrificio di Cristo, che si evince dal riferimento letterale a Ef 5,2, situa l'obbedienza nel contesto della dedizione totale a Dio nel servizio degli uomini e, in concreto, nel servizio degli orfani e dei poveri.

Forse proprio per questa interpretazione così sintonizzata con l'esperienza di Girolamo e dei suoi primi compagni, le Costituzioni del 1626 iniziano prospettando l'obbedienza come la condizione che dischiude un itinerario sicuro verso il culmine della perfezione (n. 474 dell'edizione del 1927). La connessione con la perfezione esplicita, tematiz-

zandola, la prospettiva dell'offerta di sé a Cristo propria di san Girolamo.

2.2.2. Povertà

Nella trattazione del voto di povertà si registra la differenza più rilevante rispetto alle Costituzioni dei Barnabiti. Il testo dei Barnabiti recita «*Clerici nostrae Congregationis nihil sibi proprii vindicent, memores Domini nostri Iesu Christi paupertatis, sed eo contenti sint...*». Questo testo fu dai Nostri così riformulato: «*Fratres nostrae Congregationis in communi vivere debeant, memores Domini nostri Iesu Christi et discipulorum eius in communi viventium et eo contenti sint...*». Dal confronto dei due testi risulta che il nostro testo pone a fondamento della povertà non la povertà del Cristo, ma la vita in comune di Gesù e dei suoi discepoli. Questo fatto permette di constatare l'importanza dell'esperienza della vita in comunione fraterna che i Nostri avevano potuto conoscere fin dai tempi di san Girolamo. Le esortazioni del Santo che ponevano in diretta connessione con l'offerta di sé a Cristo, i valori dell'amore vicendevole (carità, accoglienza, accettazione...) mostrano proprio in questo testo la profondità dell'influsso che hanno esercitato nella configurazione della vita della Congregazione

In questa ottica si può anche comprendere il motivo profondo per cui le Costituzioni del 1626 considerano la vita Religiosa come il campo che ha il suo tesoro prezioso nella povertà. In quanto segno della vita in comune la povertà è intesa come espressione di una vita in comune specificata da una forte caratterizzazione familiare. Anche qui si manifesta in definitiva una visione fortemente unitaria: il valore della povertà è sviluppato in stretta connessione con il servizio dei poveri e degli orfani: di coloro che hanno bisogno di incontrare la famiglia e di prendere coscienza che tutti siamo fratelli perché formiamo la famiglia dei figli di Dio

2.2.3 Castità

Nel voto di castità il nostro testo riproduce l'inizio del rispettivo capitolo delle Costituzioni dei Barnabiti:

«Castitatis sint nostrae Congregationis fratres, tamquam spiritualis profectus praecipui decoris, vehementissimi zelatores, memores illius Beati Gregorii admirabilis sententiae: "Non est bonum sine castitate"».

Il fatto che le nostre Costituzioni si siano limitate a riprodurre questa affermazione di principio, senza riportare la continuazione del testo, dove si prendevano in considerazione circostanze e situazioni particolari, permette alcune osservazioni.

Anzitutto appare l'intenzione che il testo base scelto dai Nostri mettesse in luce il valore della castità, senza addentrarsi nel campo della casistica. Il valore della castità, alla luce della sentenza di san Gregorio, è anzitutto visto nel fatto che esso è "decoro" principale del progresso spirituale. Alla luce di san Girolamo (lettere e "Nostra Orazione") il progresso spirituale è il progresso nell'offerta a Cristo e quindi in quel modo di essere e di operare che qualifica coloro che si fanno chiamare "servi dei poveri di Cristo". Il decoro, inoltre, richiama ciò che suscita ammirazione e stupore. Nelle nostre Costituzioni, che si limitano solo a questa affermazione di principio, il voto di castità appare non tanto come condizione giuridica per essere nella struttura degli Ordini Religiosi, ma è colto soprattutto nel suo fulgore evangelico come energia che affascina e attira.

In definitiva la castità è compresa nella prospettiva della testimonianza, quindi della missione, prospettiva che riflette in pieno l'esperienza di san Girolamo e dei suoi primi compagni. È significativo che proprio questa prospettiva del Miani sia stata colta nei capitoli che ancora possediamo delle "Costituzioni che si osservano nella Congregazione di Somasca", dove si delinea in modo suggestivo l'esemplarità di san Girolamo: «Non essendovi altro modo di vivere, andava con i suoi poveri a lavorare nei campi, facendo una vita molto stretta e faticosa... per attirare tutti sulla buona via si faceva il più umile, il più abietto di tutti, stando egli nobile e vecchio uomo alla regola del minimo orfanello, ad imitazione del benigno Gesù. Per tale profonda umiltà e carità, con fervore di spirito,

mandando fuori fragrante odore di virtù, attirava a sé da diverse parti eletti spiriti». Le nostre Costituzioni del 1569 situano il voto di castità nel contesto della irradiazione delle virtù, del decoro che caratterizza lo sviluppo della vita spirituale e che la rende energia luminosa di attrazione apostolica e carismatica.

Questa visione della castità rimane nella nostra tradizione viva. Ne è una conferma la sua presenza nelle Costituzioni del 1626 che hanno guidato fino a metà di questo secolo la nostra Congregazione e che continuano a essere operanti, con i loro valori profondi, nelle nostre attuali Costituzioni e Regole. Nell'edizione del 1626 si incontra, però, una variante che, anche se minima all'apparenza, è molto significativa. La locuzione di san Gregorio secondo cui non esiste "bonum" senza la castità diventa ora affermazione che non esiste "bonum opus" senza la castità. Qui il voto di castità è visto in riferimento all'opera buona, ossia alla vita del consacrato somasco che pone la sua vita, nelle forme richieste dall'obbedienza, al servizio dei poveri e, in modo speciale, degli orfani, servizio che secondo l'affermazione delle stesse Costituzioni, costituisce la preziosa eredità lasciata dal Fondatore.

Uno sviluppo di questa linea si ha nel numero conclusivo del capitolo sulla castità, che recita: "A coloro che ci frequentano e amano frequentarci offriamo un segno di purezza tale che essi possano conoscere che noi, pur essendo nella carne, per la grazia di Dio viviamo fuori della carne, lo proclamino e lodino Dio, autore di ogni bene" (n. 506 dell'edizione del 1927). Qui riaffiora la comprensione della castità nell'ottica della partecipazione alla risurrezione di Cristo e quindi come testimonianza della vita di chi è risorto con Cristo e testimonia il Dio fonte di ogni bene. In questa ottica lo stesso "essere servi dei poveri" diventa luminoso e attraente, perché esso esprime quell'amore che riempie il cuore di coloro che essendo risorti con Cristo sono in questo mondo i testimoni dell'amore e della tenerezza di Dio e gli operatori della sua pace e della sua vita.

2.3. Rilievi conclusivi.

I dati emersi nella analisi effettuata sono, a nostro avviso, di particolare interesse per la conoscenza di un settore importante della nostra tradizione e nell'itinerario di rinnovamento al quale la nostra Congregazione è chiamata in quest'ora storica di rilevanza epocale.

La specificità, che caratterizza la vita e il carisma nell'osservanza dei consigli evangelici, può essere indicata anzitutto con il tema geronimiano dell'offerta di sé a Cristo che si iscrive nell'orizzonte neotestamentario della missione e della croce di Cristo interpretate come "offerta sacrificale" del Figlio al Padre.

In questo tema si inserisce, tanto sotto il profilo dell'esperienza del Miani, quanto a livello di teologia neotestamentaria, il motivo del servizio ai poveri. L'evidenza di questa connessione nella vita di san Girolamo rappresenta un dato che è confermato non solo dal pensiero stesso del Santo, così come è espresso nell'esortazione già esaminata della sesta lettera (Lett 6,4), ma anche dal modo come i biografati, a partire dall'Anonimo (§§ 3-4), presentano tra loro intimamente correlati la conversione e il servizio dei poveri nella vita del Miani. Sotto il profilo della teologia del N.T. è sufficiente richiamare il *loghion* di Mt 20,28, dove si parla del Figlio dell'uomo che «non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la vita in riscatto per molti». In questo detto, infatti il motivo del "dare la vita", che va inteso nel senso dell'offerta di sé a Dio come sacrificio autentico e totale, è connesso a quello del "servire", che a sua volta si richiama alla nota pagina di Is 53 sul Servo di JHWH.

64

L'insieme di queste correlazioni offre un prezioso orientamento per la comprensione del sintagma "servo dei poveri di Cristo". Riteniamo che l'espressione può essere compresa nella sua profonda accezione biblica solo se si tengono insieme alcuni dati del N.T. Il primo di essi è l'identificazione di Cristo con i poveri, secondo la solenne dichiarazione di Mt 25,40: «In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me». Nel servizio dei poveri si realizza la

comunione con il Cristo, in quanto il Signore risorto è salvificamente presente in essi, al punto che quanto è fatto o non è fatto ai poveri egli lo ritiene fatto o non fatto a se stesso. Qui si profila il secondo elemento fondamentale per comprendere il sintagma "servo dei poveri di Cristo". Nella Scrittura tutti coloro che sono strumenti della salvezza divina sono chiamati "servi di JHWH", vale a dire "ministri" del Signore (così Mosè, i profeti, il Servo sofferente, il Messia). Il titolo "servi dei poveri di Cristo" suppone quindi, nella luce del N.T., che i credenti possono essere ministri del disegno salvifico di Dio e servi di Cristo quando fanno della propria vita uno strumento di promozione della dignità umana e una fonte viva di comunione per coloro che sono vittima dell'ingiustizia e della violenza. Nell'essere servi dei poveri, infine, si è partecipi della santità di Dio stesso e quindi si è segno e sacramento di Colui che è padre dell'orfano e difensore della vedova, rifugio del povero e sostegno del debole.

La sequela di Cristo appare qui interiormente permeata dalla ricerca della volontà di Dio, che è compresa come ricerca di comunione nella carità e nella solidarietà con tutti, e soprattutto con i poveri e gli orfani.

In questo contesto si deve ancora sottolineare l'importanza del motivo dell'esemplarità e della attrazione apostolica espresse con l'affermazione che presenta la castità come "decoro della perfezione religiosa". Questo elemento pone l'osservanza dei consigli evangelici in un itinerario di testimonianza profetica e feconda. Lungi dall'essere intesi in un senso moralistico, i consigli evangelici si configurano come l'atmosfera nella quale è possibile la "sequela Christi" e il servizio dei poveri.

Concludendo possiamo chiederci se esiste una categoria nella quale confluiscono tutti questi temi e motivi che illuminano l'osservanza dei voti secondo il carisma della Congregazione Somasca. A nostro avviso questa categoria è costituita dalla prospettiva della risurrezione del Signore, nella quale si realizza l'esodo salvifico di Dio. A questo tema, che per la Bibbia culmina nella confessione e nella esperienza della paternità divina (cfr. Os 11,1-4), si richiamano in modo esplicito i nn. 353 e 354 dei Monita (Costit. del

1626 nell'edizione del 1927), quando presentano la consacrazione religiosa come un esodo da questo mondo e come una ascesa, attraverso le virtù, verso la pienezza della perfezione propria della vita della risurrezione.

In sintesi l'osservanza dei voti nella famiglia somasca si configura come il punto di convergenza di un triplice itinerario: itinerario di risurrezione, itinerario di comunione, itinerario di solidarietà e "diakonia" dei poveri. Nel convergere di questi itinerari si intravedono nuovi orizzonti di vitalità e soprattutto si configura il cammino che la Congregazione è chiamata a riscoprire e a compiere secondo la ricchezza del suo carisma e la missione che le è affidata nella storia della Chiesa e del mondo.

NOTE

1. Per questa affermazione cfr. *Vita Consacrata* 2/1996,136.

2. La correlazione tra il verbo “fare” e il verbo “osservare” è parallela al rapporto tra “opera” (che viene compiuta da Dio) e “parola” (che Dio pronuncia e che necessariamente si compie, come si esprime esplicitamente in Is 55,10-11). Alla luce della relazione tra “opera” e “parola” non solo appare la stretta connessione tra il verbo “fare” e il verbo “osservare”, ma risulta anche chiaro che il verbo “osservare”, insieme alla dimensione profonda dei valori, implica necessariamente la loro costante attuazione nella vita di ogni giorno.

3. Sul tema della risurrezione cfr. A. Ammassari, *La risurrezione nell'insegnamento, nella profezia, nelle apparizioni di Gesù*, I, Roma 1975; Id., *La risurrezione: la gloria del Risorto nelle testimonianze ricevute dalla prima chiesa*, II, Roma 1976; J. Schmitt, “Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse”, in *DBS* (1982) 487-582.

4. Sul profeta Osea cfr. la monografia di H. Simian-Yofre, *El desierto de los dioses. Teología y Historia en el libro de Oseas*, Cordoba 1993. Il nostro testo è commentato sinteticamente alle pp.95-97.

5. Le caratteristiche della fede biblica sono fondamentalmente tre: comunione di vita (tra il popolo e il Signore e, quindi, a livello orizzontale, tra tutti coloro che formano il popolo in quanto “fratelli”), speranza (fondata sulla promessa divina), la fedeltà di JHWH (al suo disegno di amore e alla sua Parola nella quale egli comunica e rivela la promessa del suo amore). La compresenza di queste tre caratteristiche da un lato sviluppa l’attesa della piena comunione, dall’altro quando si comprende che non si possono realizzare pienamente in questo mondo, la sicurezza della fedeltà del Signore orienterà a confessare il mondo futuro della risurrezione. A nostro avviso la confessione di Gesù risorto appare in tutta la sua connotazione salvifica quando è compresa e vissuta

nell'orizzonte delle tre caratteristiche fondamentali della fede biblica.

6. L'esame di questo *loghion* è finalizzato a individuare il cammino che la nostra ricerca deve percorrere per cogliere la dimensione specifica che caratterizza la testimonianza della risurrezione sviluppata dalla vita consacrata. Per questo, oltre il suo contenuto specifico, questo detto risulta importante perché ci orienta nella interpretazione di 1 Cor 13,13.

7. Sul matrimonio cfr. Aa.Vv. *Il matrimonio cristiano. Studi biblici, teologici e pastorali*, Torino 1978; P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino 1984. La correlazione tra il carisma del matrimonio e il carisma della vita consacrata rappresenta un tema di fondamentale importanza per una corretta interpretazione teologica di entrambi all'interno della Chiesa "corpo di Cristo".

8. Per la fede cfr. l'eccellente monografia di H. Wildberger, "'mn", in *DTAT I* (1978) 155-183.

9. Per una visione globale della "speranza" come tema biblico e teologico, cfr. G. Angelini, "Speranza" in G. Barbaglio e S. Dianich (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Torino 1988, 1508-1533 (con buona bibliografia).

10. Il tema della carità in prospettiva biblica è sviluppato, in una sintesi attenta alla complessità delle testimonianze testuali e alle istanze esegetiche, da G. Barbaglio, "Carità", in G. Barbaglio e S. Dianich (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Torino 1988, 98-114.

11. Per una presentazione sintetica della spiritualità del Miani, cfr. G. Odasso, *Forti nella via di Dio*. Studi sulla dimensione biblica nella spiritualità di san Girolamo, Roma-Morena 1996, 109-152.

12. Questa prospettiva biblica del sacrificio, fondamentale a

livello di comprensione teologica dell'eucaristia e della stessa esistenza cristiana, è sviluppata in modo profondo e ricco da H. Gese, *Sulla teologia biblica*, Brescia 1989, 103-128.

13. Questa prospettiva costituisce l'orizzonte nel quale si muove il testo prezioso delle "Costituzioni che si osservano dalla Congregazione di Somasca dedicata al ministero degli orfani nelle città di Lombardia" (cfr. *Documenti di spiritualità somasca*, Roma 1985, 22-25). In particolare il testo mostra la consapevolezza della necessità di mostrare i "fondamenti" della Congregazione, «che sono stati risplendenti di santità e perfezione di vita» In questo contesto è molto significativa l'affermazione «Questa Congregazione, dedicata al ministero degli orfani, ebbe origine nell'anno del Signore 1531 in Bergamo per la felice memoria di messer Girolam Emiliani...» (*ib.*, 22).

14. Per i testi delle Costituzioni del 1569 cfr. C. Pellegrini (a cura di), *Ordini e Costituzioni fino al 1569*, III, Roma 1979, 38-44.

Il modo proprio
di conoscere
e osservare i
consigli evangelici.

ÉQUIPE

DI FORMATORI

**Calvi Riccardo
Campana Cataldo
Colombo Eufrazio
Gariglio Giovanni
Marongiu Andrea
Navarro C. Aurelio**

RELIGIOSO

STUDENTE

Maronati Claudio

INTRODUZIONE

L'introduzione a questa comunicazione vuole rispondere alla necessità di chiarezza lessicale, essendo di capitale importanza intendersi sui termini da adoperare, tutte le volte che ci si accinge a parlare di un particolare argomento.

Lo stimolo a studiare un "modo specifico di vivere i consigli evangelici" ci viene dal Codice di Diritto Canonico la cui fonte, però, è costituita dai documenti del Concilio Vaticano II.

Perfectae Caritatis, al n° 2 dichiara: «Torna a vantaggio della Chiesa stessa che gli istituti abbiano una loro propria indole e una loro propria funzione. Perciò siano messi in luce e mantenuti fedelmente *lo spirito e le intenzioni proprie dei fondatori, come pure le sane tradizioni, poiché tutto ciò costituisce il patrimonio di ciascun istituto* ». Il *Codice di Diritto Canonico* esplicita ed applica il contenuto del Decreto conciliare: «L'intendimento e i progetti dei fondatori sanciti dalla competente autorità della Chiesa circa la natura, il fine, lo spirito e l'indole dell'istituto, nonché le sue sane tradizioni, realtà tutte che costituiscono il patrimonio dell'istituto, devono essere fedelmente custoditi da tutti»¹. Secondo il Codice, il *patrimonio dell'istituto* deve trasparire anche dal modo di vivere i consigli evangelici: «Ogni istituto, attese l'indole e le finalità proprie, deve stabilire nelle costituzioni **il modo** in cui, secondo il suo programma di vita, sono da osservarsi i consigli evangelici di castità, di povertà e di obbedienza»².

Secondo il Codice il patrimonio dell'istituto è costituito dagli "intenti" (*mens*) e dai "progetti" (*proposita*) dei fondatori. La *mens* riguarda l'intuizione, l'ispirazione originale, mentre i *proposita* si riferiscono al modo, ai mezzi usati per attuare l'ispirazione. Sia l'uno che gli altri riguardano la natura, il fine, lo spirito e l'indole dell'istituto.

La **natura** dell'istituto è data da tutto ciò che lo caratterizza da un punto di vista giuridico come istituto di vita consacrata nella Chiesa. Per quanto ci riguarda, la natu-

ra della nostra Congregazione si evince dal fatto che essa è un «istituto clericale di diritto pontificio»³. Il **fine** è lo scopo per cui l'istituto sorge ed è approvato e che si prefigge di realizzare nella Chiesa. Il servizio dei poveri come segno di una consacrazione religiosa sembra essere il fine dei Somaschi: «Propose un genere di vita che manifesta nel servizio dei poveri l'offerta di sé a Cristo»⁴. Dalla natura e dal fine dell'istituto scaturisce anche una spiritualità. L'**indole** potrebbe essere considerata come l'insieme di tutti gli elementi che qualificano l'identità dell'istituto (apostolico, contemplativo...). Sembra che le nostre Costituzioni descrivano l'indole della Congregazione quando affermano che i Somaschi «mettono in comune ogni cosa, perseverano concordi nell'orazione e nelle opere, tendono alla perfezione della carità in umiltà di cuore, mansuetudine e benignità, con l'amore alla povertà e al lavoro e con l'ardentissimo desiderio di attrarre a Dio tutti gli uomini»⁵.

Dopo che ci siamo appropriati di un linguaggio comune dovremmo tentare di rispondere ad una domanda di senso riguardante il modo peculiare di vivere i consigli evangelici. Innanzitutto sarà necessario sgombrare la mente da modi di pensare non corrispondenti alla realtà teologica della vita religiosa e lo facciamo sottolineando alcune affermazioni di principio:

*L'identità della vita religiosa è correlativa. Infatti tutte le forme di vita cristiana coincidono in una identità fondamentale: essere *christifideles*. *Christifideles* è il sostantivo per designare i battezzati mentre *laici, ordinati, consecrati* sono i suoi aggettivi.

*Non esiste una vita religiosa in astratto ma esiste 'questo particolare modo' di vivere i valori propri di una vita di consacrazione religiosa in un determinato istituto. Esiste, cioè, una particolare forma di vita cristiana portatrice di uno specifico patrimonio spirituale. L'accoglienza di questa duplice identità, relazionale e carismatica, ci difende da qualsiasi tentazione di premi-

nenza e di distinzione e, nello stesso tempo, crea la giusta atmosfera per una specifica pratica dei consigli evangelici. La comprensione della identità relazionale e carismatica ci aiuta a riappropriarci di un particolare stile di vita.

Lo stile di vita delle Congregazioni dei Chierici Regolari, ha rappresentato una rottura dello schematismo monastico in cui erano imprigionate tutte le forme di vita religiosa: il convento, l'abito, il coro, la clausura, le osservanze. I chierici regolari si distanziano dalle precedenti forme di vita religiosa per diversi elementi. Sono sacerdoti uniti da vincoli di carità con lo scopo di vivere con autenticità la loro vita sacerdotale e per rendere più efficace il loro ministero anche in forma istituzionalizzata: scuola, educazione, catechesi, assistenza ospedaliera. Di conseguenza il loro abito è quello comune dei sacerdoti. L'ufficio corale, quando è conservato, viene semplificato e segue il calendario e il rito latino. La loro abitazione acquista la fisionomia di una semplice casa. Non è più un monastero e neppure un convento, ma una **casa religiosa**. Anche il termine 'regola' cede il posto a quello più blando di 'costituzioni'.

Per i Somaschi -anche essi Chierici Regolari- questo nuovo modo di vivere la consacrazione religiosa, aveva già rappresentato una rinuncia al progetto originario per entrare in un nuovo schema, più vivace di quello anteriore, ma pur sempre uno schema. La loro originalità era altra: «Non monaci secondo l'antica e pur gloriosa tradizione. Non religiosi secondo il nuovissimo modello proposto dai Teatini, Cappuccini, Barnabiti. Sarebbe stata una Compagnia di sacerdoti e laici non vincolati a voti. Disponibili a vivere letteralmente secondo la norma evangelica, in un tipo di vita comunitaria che includeva, come elemento più delicato ed essenziale, i figli della strada, gli orfani. Ciascuno si sarebbe guadagnato il pane col suo lavoro, secondo l'indole e capacità personali. Sacerdoti e laici come due componenti inscindibili di un'unica realtà»⁶.

A questo punto la domanda di senso si fa più incalzante: cosa significa, per noi, l'affermazione secondo cui

«non vi è un modo uniforme di osservare i consigli evangelici, ma ogni istituto deve stabilire il proprio modo»⁷⁷ Cosa bisogna aggiungere al Codice di Diritto Canonico che già fissa i contenuti essenziali di ogni consiglio?⁷⁸ La prima risposta che potremmo dare a quella domanda è: non possiamo ridurre la nostra osservanza dei consigli evangelici all'aspetto esclusivamente giuridico; non possiamo dire di essere veramente Somaschi soltanto perché abbiamo fatto quello che il Diritto prescrive o non abbiamo fatto ciò che il Diritto vieta. Dovremmo, invece, cercare di avvicinarci sempre più al primitivo progetto di unificare i tre voti -con tutte le loro dimensioni: antropologica, cristologica, profetica, ecclesiale..- nell'unico impegno a vivere letteralmente la norma evangelica, ripresentando un aspetto particolare del mistero di Cristo.

Come risposta positiva alla domanda di senso, ci sembra di dover dire che la proposta e la pratica dei consigli evangelici considerati in un'ottica specifica, deve partire dalla missione di carità vissuta dal Fondatore e lasciata in eredità ai suoi figli. Potremmo tenere presente un'affermazione del compianto p. Tentorio: «Dal testo delle costituzioni del 1569 si deduce che ormai la casa religiosa è vista in funzione dell'opera assistenziale in favore della quale ha ragione di esistere. La vita dei religiosi membri dell'Ordine è discretamente ma severamente disciplinata: si è religiosi per attendere alle opere; ma per attendere efficacemente alle opere bisogna essere religiosi osservanti. La vita e la comunità dei religiosi formano un tutt'uno organico con quelle dei ragazzi che sono assistiti»⁹. Ci pare che una simile osservazione, pulita di qualche accento polemico, possa essere per noi una preziosa pista di ricerca.

Un'ultima annotazione previa. Giovanni Paolo II afferma che «i consacrati sono chiamati ad un'esistenza trasfigurata»¹⁰. Ciò è evidente, soprattutto, per l'inabitazione della Trinità che lascia nel consacrato un segno della sua presenza elevando a livello *divino*¹¹ le tre capacità che sono tipiche dell'essere umano: la capacità di amare e di essere

amati, la capacità di usare i beni per la propria realizzazione, la capacità di autodeterminarsi. Per l'inabitazione trinitaria esse diventano "riflesso" della vita trinitaria in quanto esprimono la pericoreasi che unisce le Tre Persone, il dono radicale che ciascuna Persona fa di sé, l'amorosa corrispondenza delle Tre Persone intorno all'unico progetto divino¹². La elevazione di queste capacità, però, ne esige l'esistenza. Primo impegno dei formatori, allora, sarà quello di aiutare il giovane ad esprimersi pienamente come persona umana, capace di amare in modo oblativo, di porsi in libertà di fronte ai beni da utilizzare a vantaggio di tutti, di sentirsi pienamente realizzati in una progettualità comunitaria. L'assenza o l'opacità di quelle tre capacità renderebbero vana e senza prospettive la proposta di una vita da offrire alla Trinità perché sia trasfigurata.

1. UNIFICAZIONE DELLA PERSONA

L'itinerario formativo tende verso una meta ben precisa: aiutare il giovane a rispondere all'azione divina mediante l'offerta totale di sé a Dio nella prima professione e in quella perpetua, secondo lo stile di vita che è proprio della Congregazione.

Due elementi costituiscono il binario su cui dovrà evolversi la formazione nel periodo iniziale: la mentalità teologica e il senso della totalità.

76

1.1 Mentalità teologica.

Poiché «Dio Padre, col dono continuo di Cristo e dello Spirito Santo, è il formatore per eccellenza di chi si consacra a Lui»¹³, il giovane dovrà essere formato ad accogliere l'iniziativa divina, ad intendere il progetto globale di salvezza e a farvi corrispondere un progetto personale di vita.

L'elemento che unifica la personalità del formando in questa prima fase del suo itinerario formativo sarà rap-

presentato dalla vocazione divina. Per questo il formando si eserciterà nel conoscere ed amare la propria vocazione e nell'amare secondo la propria vocazione¹⁴, cioè nel formarsi una mentalità corrispondente alle esigenze della vocazione. La riflessione sulla prima fase della vita spirituale di san Girolamo potrà essere di valido aiuto a causa del dialogo di amore apertosi e sviluppatosi tra Dio e il Miani. «Con l'aiuto di Dio, il quale gli donava ogni giorno maggior fervore, in breve svelse dall'animo suo ogni pianta di vitio et si rese atto a ricevere la semente della gratia divina»¹⁵.

La relazione di aiuto tra formatore e formando si svilupperà nella linea dell'esempio e della chiara indicazione della strada da percorrere. «I formatori e le formatrici devono essere specialisti nel cammino della ricerca di Dio, perché possano essere capaci di accompagnare altri in questo itinerario»¹⁶.

Il frutto maturo di questa prima fase sarà -come lo è stato per san Girolamo- una forte opzione di vita: la scelta di Dio. «Il nostro fine è Iddio, fonte di ogni bene, nel quale solo (...) dobbiamo confidare e non in altri»¹⁷. La mentalità teologale che scaturisce da una simile opzione di vita porterà a vedere «Dio in tutte le cose e ogni cosa in Dio»¹⁸.

1.2 La caratteristica della totalità.

L'opzione di vita è veicolata dalla contemplazione amorosa di un particolare aspetto del mistero di Cristo. Se il Crocifisso è stato, per san Girolamo, memoria del suo peccato, è stato anche memoria dell'amore totalitario della SS. Trinità: il Padre ama tanto il mondo da consegnare il suo Figlio¹⁹; il Figlio ama tanto da consegnarsi liberamente²⁰; lo Spirito Santo ama tanto da farsi consegnare²¹. La contemplazione del Crocifisso ha spinto anche san Girolamo ad una risposta radicale, così come dovrebbe essere la risposta di chiunque è raggiunto dall'amore trasformante di Dio. Se la finalità della vita consacrata consiste nella assimilazione a Cristo considerato nella sua oblazione totale, «il metodo che prepara per essa dovrà assumere e manifestare la caratteri-

stica della totalità»²². Totalità che dovrà interessare tutte le dimensioni della persona e che si esprime nella radicalità del simbolismo oblativo.

A questo livello l'elemento unificante si situa fuori del soggetto che diventa *eccentrico* nel senso che il centro che determina l'equilibrio della persona sta fuori di essa ed è Cristo. Risolto il problema vocazionale con una forte opzione di vita, ora il giovane si fa modellare da Cristo. L'impegno del formatore e del formando deve consistere nel realizzare una graduale assimilazione a Cristo con l'assunzione dei suoi sentimenti, dei suoi criteri di giudizio, delle sue scelte preferenziali. «I consigli evangelici, per mezzo dei quali Cristo invita alcuni a condividere la sua esperienza di persona vergine, povera e obbediente, postulano e manifestano -in chi accoglie l'invito- il desiderio esplicito di conformazione totale a Lui»²³. La ragione ultima della scelta di uno stile di vita caratterizzato dai consigli evangelici è la Persona e la dottrina di Gesù Cristo. Non ci si fa poveri, casti e obbedienti per tendenze personali, per solidarietà né per altri motivi umani ma soltanto per amore a Gesù Cristo che ha scelto quello stile di vita non perché esso rappresenti un valore per se stesso ma per dichiarare profeticamente l'assoluto di Dio.

La risposta data a Gesù che invita a seguirlo più da vicino comporta l'abbandono di tutto un mondo di valori non corrispondenti alla sequela; si tratta di 'votare allo sterminio' tutto ciò che non si riferisce alla sequela radicale²⁴. Anche in questo caso i formatori e i formandi sono aiutati dall'esempio di san Girolamo che, nella seconda fase della sua vita spirituale si abbandona con sempre maggiore generosità alla "grazia di sopra" che lo porta a rinunciare a tutti gli idoli e a porre al centro del cuore il suo caro Maestro Gesù²⁵.

L'unificazione della persona umana intorno al centro che è Cristo rappresenta la condizione indispensabile per poter accedere alla professione religiosa. Tale condizione va verificata nella fase preparatoria alla prima professione e in

quella che precede la professione solenne, nella quale il religioso dovrebbe «racogliere i frutti delle tappe precedenti continuando la propria crescita umana e spirituale con la pratica coraggiosa di ciò in cui si è impegnato»²⁶. Poiché l'assimilazione a Cristo si riferisce ad un aspetto particolare del suo mistero contemplato in linea con la spiritualità propria della Congregazione, «è molto importante l'aiuto di una guida spirituale che conosca bene e rispetti la spiritualità e la missione dell'istituto (...). Questo accompagnamento, particolarmente necessario nella formazione iniziale, risulta utile anche in tutto il resto della vita, per conseguire una vera crescita in Cristo»²⁷.

La prima fase della formazione dovrà portare il giovane a

- unificare la propria personalità intorno ai fondamentali valori vocazionali;
- fare l'esperienza dell'amore paterno (materno) di Dio attraverso la contemplazione di Cristo crocifisso.

Seguendo l'esempio di san Girolamo e attratto dal Crocifisso, il formando chiuderà questa fase della sua vita facendo la scelta di quel Dio al cui servizio vorrà dedicare tutta la sua esistenza. La scelta di Cristo, di Dio, sarà il criterio per decidere sulla opportunità di proseguire nell'itinerario formativo. Infatti non si può parlare di un modo proprio di conoscere e osservare i consigli evangelici se non si parte dalla chiara coscienza di essere chiamati a riproporre -nella Chiesa e nel mondo- un aspetto particolare dello stile di vita che fu proprio di Gesù.

2 «ARDENDO DAL DESIDERIO DI SEGUIRE LA VIA DEL CROCIFISSO E DI IMITARE GESÙ SUO MAESTRO, SI FECE POVERO E DEDICÒ TUTTO SE STESSO A SERVIRE I POVERI» (CC. 1)

Fermiamo ora l'attenzione sul nostro modo tipico di osservare i consigli evangelici e sulle indicazioni formative che ne derivano.

Le Costituzioni sin dal primo numero, presentandoci la figura del Fondatore, ribadiscono la necessità di avere Cristo come Modello e Maestro della nostra vita

La tradizione, dal canto suo, quando tratta della povertà evidenzia le ragioni che spinsero san Girolamo ad essere "servo dei poveri" e lo fanno offrendo alla contemplazione di tutti alcune icone:

Gesù Crocifisso
La comunità apostolica
La comunità di Gerusalemme.

2.1 Gesù Crocifisso.

Il richiamo al Crocifisso serve quasi da inclusione alla 'vita' dell'Anonimo. Girolamo convertito si poneva ai piedi del Crocifisso e «il pregava gli volesse essere salvatore et non giudice»²⁸. Sul letto di morte «essortava tutti a seguir la via del crocifisso»²⁹. E al Crocifisso si rifà la tradizione quando presenta Girolamo come modello da seguire: «Se alcuno serà ispirati del spirito del Signor, per confirmarsi più ala volontà de quella felice anima del nostro padre messer Ieronimo circha la povertà, la qual molto laveva a core et con opere el demonstrò, non volendo portare camixe de panno lino, siano provisti de camise de lana (...); et questo non per singularidade, ma per incitare li altri fratelli a seguitare *nostro signore Iesù Christo nudo in croce*»³⁰.

80

L'espressione "via del Crocifisso" -intesa partendo dal genitivo soggettivo- indica l'itinerario percorso dal

Figlio che, dopo essersi “svuotato”³¹, sulla croce ha fatto il dono supremo di tutto se stesso, non trattenendo nulla per sé. Questo è anche il modo di essere del Figlio nel seno della Trinità: «È dono che trabocca nella creazione e si manifesta pienamente nell’Incarnazione del Verbo e nella sua morte redentrice»³². Il gesto della donazione totale è plasticamente espresso nella ‘nudità’ del Crocifisso. Seguire la sua via, dunque, significa accettare e praticare il suo insegnamento rinunciando a quanto si possiede e, come ha fatto Cristo, identificandosi con i più abbandonati.

Dio ci chiama a percorrere la stessa strada che il Figlio ha percorso per salvare l’uomo: scendere negli abissi della umanità, assumerne tutto il carico di sofferenze per ristabilire i fratelli nella loro nativa dignità di figli di Dio divinizzati dalla umanizzazione del Figlio.

Nell’itinerario formativo che porta alla professione della povertà religiosa, i candidati devono esercitarsi nel distacco dai beni naturali perché possano diventare sacramento di Cristo che dona tutto, perfino la propria vita. I giovani che attualmente chiedono di fare esperienza della nostra vita provengono da situazioni molto diverse: alcuni hanno lasciato un lavoro ben remunerato o una professione che dava loro autonomia economica; altri, soprattutto quelli del cosiddetto “Terzo Mondo”, pur lavorando, non avevano una grande disponibilità; altri ancora entrando in Congregazione realizzano un vero balzo in termini di promozione sociale. La formazione al distacco dovrà essere molto differenziata. Perché alcuni imparino a “lasciare” devono prima imparare ad avere e gestire. Non sempre deve essere considerata positiva la facilità con cui alcuni vivono la povertà, dal momento che già prima non possedevano nulla né avevano migliori prospettive per il futuro.

L’usanza dei nostri primi religiosi, di fare testamento “inter vivos”³³ viene ora esigita dal Diritto comune e proprio. Questo gesto, però, dovrebbe essere il risultato di un vero e progressivo distacco e spogliamento.

2.2 La comunità apostolica.

Anche in questa icona il referente principale è ancora Cristo contemplato, ora, nella sua condivisione di vita con gli apostoli con i quali inaugura un nuovo modello di socializzazione: la famiglia di fede. Analogamente a quanto si verifica per la famiglia naturale, nella famiglia di fede alcune persone convivono cercando e trovando nella fede le ragioni ultime del proprio esistere ed operare. E la ragione ultima sta proprio nel fatto che Cristo ha inaugurato un nuovo modo di convivenza, segno di una società alternativa e, in definitiva, segno della società escatologica.

Ciò che maggiormente colpisce nella comunità apostolica è il fatto che Gesù e gli Apostoli hanno tutto in comune: condividono i beni e la vita. La comunità apostolica è stata essenzialmente una "scuola di perfezione" che, però, ha dato i suoi frutti quando gli Undici si sono stretti intorno al Risuscitato.

Al distacco segue la comunione dei beni e della vita. Tra gli elementi più forti di autoidentificazione vengono annoverati la fruizione dei beni ricavati dal proprio lavoro e l'appartenenza ad una determinata famiglia. Per la nostra Congregazione, nella quale la valenza comunitaria è eminente, la comunione dei beni rappresenta la condizione previa per l'appartenenza alla nuova famiglia di fede: l'autoidentificazione è mediata dalla comunione di tutti i beni, materiali e spirituali.

82

Alla riflessione e alla pratica siamo condotti dal chiarissimo esempio di san Girolamo. La nostra stima per la povertà si nutre di Vangelo e pone un particolarissimo accento sul vivere in comune di Cristo con i suoi discepoli: «I fratelli della nostra Congregazione vivano in comune sull'esempio di nostro Signore Gesù Cristo e dei suoi discepoli che vivevano in comune»³⁴. La disponibilità a porre tutto in comune deve essere richiesta sin dai primi contatti avuti tra la Congregazione e i giovani che vogliono apparte-

nervi: «Chel se facia un capitular da lezer a tuti chi vien in caza, de tute le cose che bisogna avvertirli: maxime del fazer, del portar via roba, de quel che porta sarà in comun ett che non è più cosa sua, né al partir sabia a domandar cosa alcuna como sua»³⁵. La povertà religiosa non è un valore per se stessa né manifesta disprezzo per i beni naturali. Essa è lo strumento più idoneo per comprendere la profondità dell'intero mistero «nascosto da secoli nella mente di Dio»³⁶ e su di essa poggia la costituzione della nuova famiglia di fede incentrata in Cristo. Ai giovani non dobbiamo limitarci a chiedere dei comportamenti; dobbiamo aiutarli a creare degli atteggiamenti mentali attraverso la contemplazione: «Chiamati a seguire Cristo Gesù e ad imitare l'esempio suo e dei suoi discepoli che vivevano in comune, mettiamo in comune ogni cosa»³⁷. La contemplazione delle due icone considerate sino a questo momento comporta un duplice impegno consequenziale:

-spogliamento totale

-messa in comune di tutti i beni naturali.

Quest'ultimo aspetto è essenziale per delineare l'**indole** della nostra Congregazione, indole che emergerebbe soprattutto dalla sottolineatura della povertà intesa come impegno a porre tutto in comune.

2.3 La comunità di Gerusalemme.

La comunione di vita con Gesù e il suo invito ad essere segni credibili della comunione trinitaria fece sorgere negli Apostoli e nella primitiva comunità cristiana l'ideale di "un cuor solo e un'anima sola" mutuato dall'ideale di amicizia del mondo greco. Ideale presentato come tale dagli Atti degli Apostoli che non nascondono, però, le inconsistenze, dall'episodio di Anania e Zaffira a quello del forte dissenso sorto tra Paolo e Barnaba e alla conseguente separazione dei due grandi missionari³⁸. Il nuovo ideale rappresenta una evoluzione rispetto al modello apostolico in quanto si estende a tutta la comunità cristiana: in essa nessuno stava nel bisogno e nessuno diceva sua proprietà quello che possedeva³⁹.

Anche nel nostro itinerario formativo si evidenzia una evoluzione: dalla comunione dei beni tra i religiosi si passa alla condivisione con i poveri. Non si tratta tanto di andare verso i poveri, quanto di condividere la loro sorte. Secondo l'Anonimo, i poveri sono i fratelli di Girolamo, con i quali egli vuole condividere tutto: «Accettate questi miei fratelli co' quali io voglio vivere e morire»⁴⁰. Ai discepoli che avevano dimenticato la propria identità il santo ricorda con un accento di sofferenza: «Non sanno che essi (...) si fanno chiamare servi dei poveri di Cristo?»⁴¹. Secondo gli antichi ordinamenti, questo nostro modo di condividere la sorte degli ultimi rappresentava una autentica pastorale vocazionale: «Questo è il buon esempio che si dà al mondo, questo è quello che tirerà molti alla nostra Congregazione, si serviremo inviolabilmente la nostra vocazione d'essere ministri dei poveri del Signore»⁴². L'attuale testo delle Costituzioni diventa molto esplicito e chiarisce il senso del «riconoscere come nostra vocazione la scelta dei poveri»: «Con loro condividiamo la nostra vita, accogliendoli anche nelle nostre case»⁴³. Le Costituzioni ridanno al nostro stile di povertà la caratteristica della condivisione con i poveri, per il cui servizio esistiamo nella Chiesa.

Per educare i nostri giovani a fare la scelta dei poveri, dobbiamo aiutarli, attraverso le esperienze apostoliche, a superare il vago e sterile paternalismo per indurli a vivere da poveri, con i poveri.

Il ripristino degli obiettivi fondamentali dell'impegno di povertà della nostra Congregazione esige un triplice esodo verso il quale dobbiamo indirizzare i formandi: esodo culturale, spirituale e geografico. Con l'esodo culturale siamo chiamati ad assumere la mentalità dei poveri, il loro mondo simbolico e di valori, la loro ottica nel considerare situazioni ed eventi. Con l'esodo spirituale siamo invitati a ritornare ad uno stile di vita realmente povera, rifuggendo da qualsiasi accomodamento 'borghese'. Con l'esodo geografico scegliamo la **periferia**, dove il potere è assente; il **deserto**, dove nessuno vuole andare; la **frontiera**, dove si combattono le battaglie per la vita.

2.4 Alcune linee formative programmatiche possono essere ricavate dalle precedenti osservazioni.

2.4.1 L'aspetto profetico della povertà religiosa somasca.

La povertà del somasco non si esaurisce in una tendenza fortemente ascetica (rinuncia a tutti i beni, dipendenza dai superiori...) ma si risolve in un eminente gesto profetico. Essa annuncia la bontà provvidente del Padre che pensa perfino ai gigli del campo e agli uccelli del cielo⁴⁴; annuncia la grande dignità della persona umana non condizionata al possesso dei beni. Denuncia l'idolatria dell'avere, le ingiustizie, le oppressioni, le manipolazioni, le emarginazioni che ogni giorno molti uomini attuano contro i propri fratelli obbedendo alla cupidigia dell'avere.

La profezia si esplicita in due direzioni complementari:

***Il lavoro.** Esso rappresenta la dimensione più umana e umanizzante della nostra povertà. La dignità dell'uomo risplende nel fatto che egli è stato chiamato a collaborare con il Creatore a mantenere in essere e fare evolvere la creazione. Guadagnandosi il proprio pane con il sudore della fronte e insegnando a lavorare, il somasco intende ripristinare la dignità dell'uomo ferita dalla idolatria dei beni e dalla cupidigia di alcuni che rende schiavi gli altri. «Oggi molti uomini, forse la maggioranza, non dispongono di strumenti che consentono di entrare in modo effettivo e umanamente degno all'interno di un sistema di impresa, nel quale il lavoro occupa una posizione davvero centrale. (...). Essi, se non proprio sfruttati, sono ampiamente emarginati, e lo sviluppo economico si svolge, per così dire, sopra la loro testa, quando non restringe addirittura gli spazi già angusti delle loro antiche economie di sussistenza»⁴⁵. Nel loro piccolo, i Somaschi vogliono elevare il loro grido di denuncia aiutando l'uomo a ritrovare la sua dignità per mezzo del lavoro. Nel cammino formativo bisogna riconoscere al lavoro una grande importanza didattica in vista della formazione alla povertà.

* **La condivisione.** Significa il riconoscimento pratico della destinazione universale dei beni, cui si oppone una sperequazione sempre più strutturata. Se il 25% della popolazione mondiale possiede la maggior parte delle risorse, il 75% vive nel bisogno. In questo, il nostro primo mondo ha una sua forte responsabilità che il nostro modo di vivere la povertà nella condivisione vuole in qualche modo redimere. La condivisione intende essere un flebile ma efficace grido di denuncia di codesta ingiustizia strutturale e un eloquente richiamo alla convocazione universale intorno alla 'mensa della creazione', dalla quale sono esclusi alcuni miliardi di uomini.

2.4.2 La povertà comunitaria e la dipendenza.

Poiché la dipendenza è una delle caratteristiche della povertà religiosa, essa deve diventare un segno molto eloquente dell'appartenenza alla famiglia religiosa. La dipendenza va espressa nei confronti dell'autorità della Congregazione, legittimamente e canonicamente costituita. Tale affermazione è carica di conseguenze pratiche che si evidenziano soprattutto quando -per le diverse configurazioni giuridiche assunte dalla Congregazione sotto il profilo sia civile che canonico- altre autorità fanno sentire il loro peso sulle opere della Congregazione o su quelle ad essa affidate. Le decisioni o le approvazioni dell'autorità della Congregazione devono precedere quelle di altri organi che saranno impegnati a tradurre le prime nel proprio ambito legale. In altri termini: nei vari Paesi in cui è presente, la Congregazione è soggetta alla legislazione civile anche per ciò che riguarda il diritto amministrativo, in quanto essa è legalmente riconosciuta come 'società', 'associazione', ecc. Qualsiasi atto amministrativo promosso dai membri della Congregazione e bisognoso di approvazione civile, deve passare previamente per l'autorità della Congregazione. Difatti è la Congregazione in quanto tale che viene chiamata in causa quando un individuo singolo promuove un atto amministrativo. La stessa cosa vale anche nei confronti dell'autorità ecclesiastica quando si tratta di parrocchie o di altre opere canonicamente dipendenti dalla Diocesi.

Queste osservazioni hanno il loro risvolto nella formazione. Esercitandosi nella dipendenza il formando afferma la sua appartenenza ad un corpo organico rappresentato da un superiore. Agire autonomamente significherebbe perdere il senso della appartenenza.

Riassumendo, possiamo enucleare alcune caratteristiche del nostro modo di vivere la povertà, che esigono un particolare stile propositivo nella formazione dei giovani:

rinuncia ai beni,
condivisione con i poveri,
lavoro,
servizio ai più bisognosi.

L'impegno dei formatori viene richiamato anche dal posto preminente che lo spirito di povertà occupa nel nostro modo di vivere. Difatti esso è

-il criterio da usare per scoprire la nostra specifica vocazione nella Chiesa: «Riconosciamo come nostra vocazione il servizio dei poveri»⁴⁶;

-l'espressione simbolica della nostra consacrazione: «un genere di vita che manifesta nel servizio dei poveri l'offerta di sé a Cristo»⁴⁷;

-la tipicità del nostro apostolato: «La Congregazione considera il servizio a Cristo nei poveri elemento caratteristico della sua missione apostolica»⁴⁸;

-la modalità del nostro vivere comunitario: «Con loro condividiamo la nostra vita, accogliendoli anche nelle nostre case»⁴⁹; «La vita di fraternità (...) spinge le nostre comunità ad accogliere e servire (...) i poveri e gli abbandonati»⁵⁰.

Assemblando tutti questi elementi ci accorgiamo che non possiamo eludere la sfida cui è sottoposto nel nostro tempo il modo somasco di vivere la povertà.

3. LA VERGINITÀ FECONDA

I primi testi della nostra tradizione esprimono grande stima per la castità senza la quale -secondo l'affermazione di s. Gregorio⁵¹- non esiste opera buona⁵².

Naturalmente anche la castità consacrata, come gli altri consigli evangelici, acquista il suo vero senso quando viene considerata partendo dalla vita celibe di Gesù Cristo. Il celibato di Gesù non nasce da una necessità metafisica, quasi fosse stato impossibile per Gesù amare il Padre nel matrimonio. Egli doveva essere il Mediatore dell'amore universale del Padre per tutti gli uomini, parabola del **Dio Sposo del suo popolo**. Egli non fu inviato perché si formasse una famiglia, ma per fare di tutti gli uomini la famiglia di Dio. Gesù portava nella sua umanità il sigillo del Padre, cioè l'amore universale e totale del Padre per ciascuno degli uomini. In questo senso siamo meglio aiutati dall'attuale testo costituzionale: «Chiamati ad unirvi a Dio con cuore indiviso, nutriamo amore e zelo per la castità, dono della grazia del Signore e decoro di ogni perfezione. Essa apre il nostro cuore ad una esperienza più viva dell'amore di Dio, ispira e promuove la fraternità ed è sorgente di fecondità apostolica»⁵³. Questo numero evidenzia immediatamente l'origine divina della castità che, quindi, è un dono di Dio. Essa ha un unico obiettivo: disporre la persona ad amare Dio con la totalità del suo essere sull'esempio di Gesù Cristo che praticò radicalmente e insegnò a vivere nello stesso modo il principale comandamento della Legge. Con ciò le Costituzioni sottolineano il valore strumentale della castità: il valore finale consiste nella «esperienza più viva dell'amore di Dio» considerato come il Bene supremo; per agevolarci il cammino verso tale obiettivo, Dio ci fa dono della castità che, quindi, è un valore, ma strumentale.

Perciò, nel processo formativo, è indispensabile puntare sull'amore per Dio partendo dai due modi essenziali che esprimono tale amore: quello mediato dalla parte-

cipazione del partner e quello che vuole raggiungere Dio senza la mediazione coniugale. In altri termini: è necessario partire dalla conoscenza profonda delle dimensioni antropologica e sacramentale del matrimonio per poi conoscere e amare il modo eminente di arrivare a Dio per mezzo della castità.

Inoltre sarà necessario -anche in vista di un nostro modo specifico di vivere la castità- avere una retta comprensione della sessualità intesa come preziosissima forza umana che apre alla relazionalità. La più alta espressione della sessualità si ha nella capacità di instaurare rapporti liberi e liberanti, non soggetti a necessità e non mediati dalla partecipazione dei sensi. Per questo la castità consacrata assumerà una dimensione altamente simbolica, più che funzionale, particolarmente visibile nella Persona di Gesù Cristo. Difatti la verginità di Gesù è essenzialmente relazionale: essa si apre al Padre considerato come **il tutto**, l'oggetto onnicomprensivo della capacità di amare propria del cuore di Gesù; si apre ai discepoli con i quali Gesù inaugura la famiglia di fede; si apre a tutti i bisognosi, la cui solitudine umana trova accoglienza empatica nella solitudine di Gesù: la verginità di Cristo è simbolo dell'amore creatore e rigenerante del Padre.

È indispensabile partire dalla contemplazione di Dio che si china paternamente sull'uomo per invitarlo ad una unione sempre più profonda con Lui facendogli dono della castità, se si vuole arrivare a stimare questa virtù. Difatti agevolando il rapporto con Dio sommamente amato, la castità non elimina l'apertura relazionale tipica della sessualità umana, ma la integra in un insieme di valori più alti. L'amore e lo zelo diventano, allora, elementi correlativi di un'unica realtà: l'amore fraterno in comunità e lo zelo apostolico sono la conseguenza dell'amore incondizionato verso Dio; esso si espande nella comunità religiosa -nuova famiglia di fede- e nella umanità intera destinata ad essere l'unica famiglia di Dio, di cui la comunità religiosa è segno e parabola.

La castità consacrata interessa la capacità di amare e di essere amati, una delle dimensioni più profonde della natura umana. Si potrà rinunciare ad usare tale capacità - per trasferirla dall'ambito bipolare a quello multipolare- soltanto quando si sarà raggiunta una sufficiente maturità umana e affettiva. Ciò è ancora più necessario nella esplicazione della nostra specifica missione che ci pone a contatto diretto con persone particolarmente carenti in ambito affettivo. A costoro dovremo manifestare senza ambiguità l'amore benigno e misericordioso del Padre; in loro dovremo ricreare la sicurezza umana che scaturisce dalla certezza di essere amati; con loro dovremo inoltrarci in un cammino di libertà, evitando qualsiasi manipolazione o appropriazione indebita⁵⁴.

La paternità spirituale esigita dalla nostra missione esalta la dimensione relazionale insita nella sessualità umana mentre orienta le pulsioni legate più specificamente alla sfera genitale. Si viene a creare un **equilibrio instabile** che esige una fortissima carica di maturità umana e affettiva da perseguire costantemente lungo tutto l'itinerario formativo, dalla prima formazione a quella permanente. Difatti l'amore verso i piccoli bisognosi di tutto, ma soprattutto di sicurezza affettiva, deve scaturire da un amore oblativo caratteristico della persona matura. La dedizione verso i piccoli non può essere il surrogato di una paternità fisica mancata. L'amore oblativo, perché espressione di maturità affettiva, non potrà essere acido, aggressivo, facilmente incline ad esagerare nell'uso dei mezzi correttivi. Non si può dubitare affatto della castità di alcune persone, se essa viene considerata nel suo rapporto di intimità con Dio e nella sua integrità fisica. Ma il loro modo duro, aspro, freddo, espressivo di abuso di potere non corrisponde ad una vera verginità che è, essenzialmente, frutto dell'amore⁵⁵. La castità del somasco -perché aperta alla duplice dimensione: Dio e i fratelli più piccoli- darà necessariamente i frutti della **benignità**, della **dolcezza**, della **mansuetudine**. Sarà una verginità feconda perché indurrà a condividere, con affetto paterno/materno, la

sorte degli ultimi. La castità del somasco è inscindibile dalla sua vocazione alla paternità da esprimere secondo lo stile di san Girolamo che, «facendosi piccolo con i piccoli, visse in mezzo ai fanciulli con amore e tenerezza di padre»⁵⁶. Superando le strettissime esigenze del voto, il modo tipico con cui il somasco deve vivere la castità genera uno stile relazionale necessario per l'espletamento della missione: tutta la personalità del somasco, nella sua dimensione relazionale, ne resta intrisa. Anche se egli non svolgerà mai l'apostolato tra i ragazzi, sarà sempre **umile di cuore, mansueto, benigno, appassionato per il Regno**⁵⁷, perché vivrà da somasco il suo voto di castità, stando costantemente davanti a Dio, in atteggiamento liturgico, con i fratelli più piccoli.

3.1 L'aspetto profetico della castità del somasco

La nostra missione ci porta a vivere e operare nel mondo, a contatto con ogni specie di miseria. A questo mondo in cui l'amore umano «è più che mai minacciato da un erotismo devastatore»⁵⁸ siamo mandati a parlare di bellezza, di libertà, di rapporti umani sereni e costruttivamente adulti; siamo chiamati ad aiutare gli uomini perché «possano avvertire il fascino e la nostalgia della bellezza divina»⁵⁹. «A quanti hanno con noi consuetudine di vita, offriamo tale testimonianza di castità che possano con gioia avvertire che noi, per grazia di Dio, viviamo nel mondo, ma non siamo del mondo, e insieme con noi lodare il Signore, fonte di ogni bene»⁶⁰. Invitandoci ad offrire al mondo la testimonianza chiara di castità, le nostre Costituzioni riportano questa virtù alla sua origine: essa è dono di Dio; perciò solo a Lui va l'onore e la gloria. Non viviamo la castità **per** dare testimonianza; viviamo castamente, in coerenza con la nostra consacrazione e, **per ciò**, testimoniamo la misericordiosa benignità di Dio che ci ha elargito questo dono. Il fatto che l'attenzione degli altri non debba fermarsi a noi ma, **con noi** deve aprirsi a Dio, dà alla nostra castità la valenza profetica perché annuncia l'amore pericoretico delle tre Persone divi-

ne e induce ad aprirsi all'azione trinitaria. Quelle persone che formano il mondo nel quale la nostra missione ci inserisce non devono vedere in noi i giudici che le condannano (il ricordo del *donno* ci deve rendere abbastanza umili) ma la rivelazione della bontà paterna di Dio che in Gesù dichiara: «Ti sono perdonati i tuoi peccati»⁶¹. La formazione deve aiutare i nostri giovani a vivere la castità nella serenità e nella gioia, avendo anche contatti apostolici con quel mondo di bassezze da cui spesso vengono i ragazzi affidati alle nostre cure.

Anche in questo ambito il processo formativo non può essere uniforme e deve tenere nel debito conto lo stile di vita dei popoli con i quali lavoriamo e dai quali provengono i nostri giovani. In altri mondi che non siano quello europeo è sentito fortemente il vincolo familiare, tribale, comunitario (la comunità del quartiere, della cappella, della parrocchia...). I giovani amano intrattenersi con la propria gente e amano realizzare incontri comunitari con altri giovani⁶². La formazione non può trascurare questi elementi che sono propri di una cultura e che sono molto utili per la esplicitazione della nostra missione, ma deve tenerli presenti perché la dimensione profetica del nostro modo di vivere la castità sia chiara e provocante. Le restrizioni o la rimozione dei problemi non servono a creare una solida base per il profetismo della castità consacrata.

3.2 Il mondo spirituale in cui nasce e si sviluppa la castità consacrata

92

Abitualmente vengono proposti come "aiuti per vivere la castità" la preghiera, la vita sacramentale, la vita fraterna, ecc. Tutti questi aspetti, però, più che essere presi separatamente, dovrebbero rappresentare uno stile di vita. La preghiera, i sacramenti, la devozione a Maria non sono mezzi da usare **per praticare la castità**. Rappresentano, invece, l'atmosfera in cui anche la castità trova la sua giusta collocazione: non si prega per custodire la castità; si custodi-

sce la castità perché si vive abitualmente la dimensione contemplativa. Ciò è particolarmente evidente nell'atteggiamento liturgico richiesto dalle Costituzioni: «Sempre riconoscenti al Signore per questo dono che continuamente ci elargisce»⁶³. Poiché l'obiettivo primario della castità è l'amore unitivo con Dio, l'insistenza cade su questa comunione che determina uno stile di vita aperto al Trascendente e positivamente critico nei confronti dei valori umani della sessualità e della relazionalità omo/eterosessuale. La partecipazione della volontà personale nell'impegno di autodominio è esigita dalla nostra situazione storica di persone ontologicamente indebolite dal peccato che distorce la percezione dei valori umani. Di qui la necessità della mortificazione e della custodia dei sensi.

Nella stessa linea di uno stile di vita va posto anche l'amore fraterno in comunità. Considerando la sessualità umana come forza di apertura relazionale e la castità come modo tipico di esaltare le potenze relazionali, capiamo la importanza della comunione fraterna. La relazionalità del religioso si orienta verso le due dimensioni: quella verticale (Dio) e quella orizzontale (i fratelli, cominciando da *quelli che sono in casa* ⁶⁴). Naturalmente non si può pensare ad un risultato automatico. Il rapporto di amore, attenzione, benevolenza e sincerità deve essere costruito giorno dopo giorno per non correre il rischio di chiusure che poi richiedono compensazioni di vario genere. L'impegno a vivere profondamente l'aspetto comunitario non può essere considerato soltanto come difesa della castità; esso è un'esigenza che precede la consacrazione in quanto legato alla natura relazionale della persona umana. La consacrazione gli conferisce una dimensione semantica di alto rilievo: essere segno delle relazioni che si vivranno nel Regno.

Quando la relazionalità umana trova nell'ambito comunitario il soddisfacimento dei propri bisogni, da cui deriva il conseguente senso di pienezza, la persona religiosa difficilmente andrà in cerca di compensazioni che le assicurino la percezione della realizzazione personale. Da ciò la

necessità di insistere molto sulla formazione alla vita di comunione fermandosi, in modo particolare, su due aspetti:

3.2.1 La comunicazione nello Spirito.

Non possiamo dimenticare che le nostre comunità sono *famiglie di fede* che dovranno cercare e trovare nella fede le ragioni ultime del proprio vivere e operare. La comunicazione nella fede ha rappresentato sempre una esigenza delle comunità religiose; una esigenza che oggi si è acuita ed è vivissima soprattutto in alcune regioni del mondo. Se il formando ha realizzato con successo l'unificazione della propria persona intorno ai valori vocazionali e intorno al *valore eccentrico* rappresentato dalla Persona di Cristo, non può non sentire l'esigenza di conoscere in profondità quei fratelli che, con lui, condividono la stessa vocazione, consacrazione e missione e la stessa passione per il Regno personificato da Gesù. Se è vero che in alcune regioni bisogna insistere maggiormente sulla preghiera individuale e in altre su quella comunitaria⁶⁵, non si può negare che per tutti è di massima importanza la comunicazione nella fede. Ciò va tenuto presente in modo particolare nei casi in cui i giovani vengono inseriti in comunità molto impegnate nel lavoro e che, perciò, «non hanno tempo»⁶⁶ da perdere.

3.2.2 Progettare insieme.

La maturità affettiva viene aiutata dalla coscienza di valere qualcosa agli occhi dei fratelli. Ciò si verifica quando a tutti viene riconosciuto il diritto-dovere di esprimere il proprio parere nei confronti del progetto comune. Tale riconoscimento, però, dovrà essere sincero: la falsità, la benigna concessione sortirà l'effetto contrario.

Il progetto comune dovrà mettere in evidenza la dimensione *religiosa* della comunità; ne deriverà un programma di vita che non faccia eccessive concessioni in campo di alimentazione, di distensione, ecc. Purtroppo è anche vero che alcune volte i giovani sono molto esigenti nel proclamato e poco nel vissuto. Ma è anche vero che codesta tendenza può essere fortificata da uno stile di vita in cui l'aggettivo 'comunitario' è, quanto meno, irrilevante.

Concludendo:

-Si può arrivare ad amare Dio nella via sacramentale del matrimonio e nella via del celibato per il Regno; in questa il religioso diventa parabola del modo escatologico di amare⁶⁷.

-La castità del somasco non può prescindere dalla sua vocazione ad essere 'padre' degli ultimi, soprattutto di quelli che hanno fame di affetto.

-La formazione alla castità deve tendere a plasmare un cuore capace di amore oblativo. In questo ambito sono di importanza capitale le esperienze apostoliche condotte tra i piccoli, in un'autentica famiglia di fede.

-La formazione alla castità deve tenere nel debito conto le espressioni culturali dei giovani.

4. IL PROGETTO COMUNE E LE OPERE DI CRISTO

Tutta la vita del 'nuovo' Girolamo fu guidata dalla Volontà di Dio espressa nella Parola e manifestata dal suo direttore spirituale e dagli eventi. In un primo momento la Volontà divina si riferì alla vita individuale del Miani; tra questi e Dio si intreccia un dialogo d'amore che spinge Girolamo ad un'assimilazione sempre più profonda al Modello, Cristo. È Dio, infatti, che gli muove "perfettamente il cuore"; è la "grazia di sopra" che lo dispone ad «imitare ad ogni suo potere il suo caro maestro Christo»; è Dio che gli dona «ogni giorno maggior fervore»; è ancora Dio che gli offre «dolce occasione d'imitare il suo capitano Christo Giesù»; alla volontà di Dio si affida Girolamo nel momento della malattia; la volontà di Dio gli si manifesta anche quando è necessario lasciare la sua opera appena nata⁶⁸.

Ma la volontà di Dio non interessa solo la persona di Girolamo; essa si riferisce anche all'opera sorta per suo mezzo. Nelle sue lettere san Girolamo esorta continuamente

a stare attenti a “quel che Dio ispira”. Ma esiste anche un progetto di vita cristiana in cui la Volontà di Dio è stata quasi codificata; in questo caso si esige «l’obbedienza e riverenza al commesso e dei santi antichi ordini cristiani»⁶⁹. Oltre al progetto cristiano, la Congregazione determina un suo progetto che si viene stabilendo con le decisioni capitolarie: «Io non ho autorità di darvela altrimenti, ma si deve trattare la cosa nel capitolo ovvero ridotto nostro; ciò che si concluderà, vi sarà comunicato, se ce lo richiederete»⁷⁰. Gradualmente il progetto si struttura sempre più e diventa la via maestra per il particolare stile di vita dei Somaschi: «Si ordinano e si istituiscono le presenti costituzioni, da osservarsi da tutti i sacerdoti e laici che vorranno stare e perseverare in questa congregazione»⁷¹. Ma questo progetto non rappresenta una realtà autonoma: esso si ispira a Gesù: «I nostri sacerdoti e fratelli emulino il vero obbediente, cioè colui che segue con sicurezza le orme di Cristo»⁷². Gesù resta l’unico punto di riferimento e l’unica giustificazione di uno stile di vita liminale.

Nel campo della obbedienza, l’assimilazione a Cristo consiste essenzialmente nell’impegno a ricercare momento per momento la volontà del Padre. Con ciò viene soppresso il paradigma che voleva l’obbedienza in funzione della volontà del superiore. Se l’obbedienza ha senso soltanto quando viene considerata in rapporto alla missione, il nuovo paradigma sarà il discernimento comune, costante e metodico, per ricercare il volere divino. È da notare il risalto dato alla ricerca costante e metodica: ricercare ed accogliere ogni momento “quel che Dio mostra”. La Volontà di Dio non ci è rivelata una volta per tutte e la missione acquista sempre nuove connotazioni in corrispondenza con i tempi, i luoghi, le situazioni. L’obbedienza, quindi, ci libera dalla sicurezza ripetitiva. La necessità della ricerca comune si evince anche dal fatto che «nelle nostre case l’attività apostolica è comunitaria»⁷³.

Formare all’obbedienza significherà, in primo luogo, partire da una conoscenza sempre più profonda ed esistenziale del carisma e della missione della

Congregazione. La comunità dei formandi deve imparare ad interrogarsi sul modo di essere presenti sul territorio, da Somaschi. I giovani devono anche abituarsi ad autodeterminarsi quando il superiore, raccolte tutte le istanze emerse dalla riflessione del gruppo, stabilirà un particolare modo di intervento sul territorio. La decisione altrui viene assunta, motivata e fatta propria, e si trasforma in impegno della persona che obbedisce. Quando le Costituzioni affermano che, ubbidendo, «conseguiamo la libertà che Cristo ha promesso ai suoi discepoli, camminiamo con maggiore speditezza sulla via della perfezione e diveniamo più disponibili al servizio dei fratelli»⁷⁴, non vogliono omologare la deresponsabilizzazione personale. Anzi!, l'impegno della persona diventa molto vivo nel processo di autodeterminazione e offre una maggiore opportunità di realizzazione personale.

4.1 Gli ambiti della obbedienza religiosa somasca.

Come quella di Cristo, anche l'obbedienza religiosa è un aderire alla Volontà del Padre nelle due direttrici della vocazione e della missione; come quella di Cristo, anche l'obbedienza dei religiosi ha a che fare con le mediazioni. Prima di essere qualsiasi altra cosa, l'obbedienza è un **profondo ascolto**⁷⁵ del messaggio della salvezza, a cui fa seguito l'adesione della fede, atteggiamento che caratterizzerà il modo di porsi di Maria di fronte alla Parola⁷⁶. Ciò implica una sensibilità particolare all'azione che lo Spirito svolge nella storia, perché possiamo conoscere le mete da raggiungere, accettare/usare i doni particolari che lo Spirito ci elargisce, entrare agevolmente in quell'orizzonte nel quale ci realizzeremo pienamente come persone umane oltre che come religiosi.

Tutto il progetto di salvezza che lo Spirito vuole attuare nella storia va letto con l'aiuto delle mediazioni (scrutare i 'segni dei tempi') che, in quanto strumenti che lo Spirito usa per incarnare il medesimo progetto, sono anche esse doni o carismi.

Il primo atto di obbedienza nel quale tutti siamo impegnati consiste nella fedeltà al carisma del Fondatore. Essa comporterà un impegno a tradurre esistenzialmente il medesimo carisma in comportamenti che tocchino la pratica dei voti, il modo di vivere la fraternità, lo stile di preghiera, la specificità di rapportarsi con la creazione. In questo tipo di obbedienza sono coinvolte tutte le espressioni della Congregazione, dalle singole persone al Capitolo Generale. Non possiamo dire di obbedire allo Spirito se non ci impegniamo a dare una nostra specifica valenza simbolica a tutte le manifestazioni della vita somasca, sia individuale che comunitaria.

Strettamente legata al carisma del Fondatore, la **missione della Congregazione** esige la massima fedeltà. Una fedeltà che, naturalmente, non deve confondersi con l'arida ripetizione di gesti o di interventi che furono propri del Fondatore. L'obbedienza alla mediazione della missione esige uno sguardo vigile dato alla storia degli uomini perché a loro vantaggio vengano aperte nuove vie di umanizzazione, in consonanza con il carisma del Fondatore.

La missione da realizzare in nome della Chiesa e secondo lo spirito proprio della Congregazione esige di conseguenza anche la **fedeltà all'uomo**; fedeltà che deve esprimersi in opere apostoliche che incarnino il carisma nel tempo e nello spazio e che rispondano alle esigenze concrete dell'uomo e della società. Quindi entra nella obbedienza alla missione il coraggio di rivisitare le opere tradizionali per renderle più rispondenti ai bisogni, pur mantenendo l'identità della ispirazione originale.

L'obbedienza intesa come fedeltà allo Spirito che parla attraverso le mediazioni del carisma, della missione e dell'uomo, esige un forte impegno da parte dei formatori, perché i formandi imparino ad obbedire allo Spirito facendosi guidare dal discernimento comunitario. Bisognerà partire da alcuni principi basilari:

4.1.1 L'interpretazione del carisma e della missione

chiama in causa l'obbedienza del Capitolo Generale e, subordinatamente, quella del Superiore generale. Né il formatore né il formando possono arrogarsi il diritto di interpretare doni che sono stati dati alla Congregazione, alla quale spetta accettarli con gratitudine dopo che la Chiesa ne ha fatto oggetto di discernimento. L'impegno del formatore deve consistere nell'aiutare il formando a far corrispondere a quei doni tutte le potenzialità della propria persona.

Si pone qui il problema dell'utilizzo dei doni personali del giovane. Sembra che il criterio da usare per la loro accettazione sia quello dell'unità: se i doni personali del formando possono essere integrati nel servizio del carisma e della missione, potranno essere accolti e sviluppati; qualora non dovessero servire a questo scopo non dovranno essere accolti, anche se si trattasse di doni speciali⁷⁷. In questo lavoro di discernimento e di corrispondenza di tutta l'esistenza al carisma e alla missione è di grande utilità l'intervento di tutto il gruppo dei formandi e il loro inserimento in una comunità che sia in grado di obbedire, interrogandosi sulla propria presenza di Somaschi in un particolare territorio. L'assenza di comunità locali capaci di obbedire al carisma e alla missione, rende ancora più urgente la formazione alla obbedienza attraverso un continuo discernimento del gruppo.

4.1.2 L'uomo nella totalità delle sue dimensioni.

L'uomo da servire -a qualsiasi razza appartenga e in qualsiasi latitudine viva- deve essere considerato nella totalità delle sue dimensioni. Non si può pretendere di aiutare l'uomo considerato nella sola dimensione orizzontale. Purtroppo non è raro il caso di vedere dei formatori preoccupati quasi unicamente di instillare nel cuore dei giovani sentimenti di rivendicazione sociale pensando, così, di contribuire al mantenimento di una cultura locale. Non pensano, però, che l'exasperata attenzione posta per elevare il tenore di vita considerato nella esclusiva dimensione econo-

mica, è una preoccupazione importata con l'importazione di filosofie che non hanno nulla a che vedere con la cultura autoctona. Queste stesse filosofie portano a dimenticare la dimensione spirituale dell'uomo, la sua tensione verso il Trascendente, la cordiale comunione con la Natura, l'apertura comunionale con tutti i fratelli⁷⁸. Tutto ciò non corrisponde all'obbedienza dovuta al carisma, alla missione, all'uomo. La situazione peggiora quando la formazione diventa orientamento partitario che, a sua volta, si trasforma in criterio selettivo nei confronti delle vocazioni da accettare e da condurre verso la loro maturazione. La formazione deve tendere a formare il giovane ad una spiccata sensibilità per poter discernere **tutti** i bisogni dei fratelli. Il giovane dovrà essere formato alla paternità che, se preferisce i poveri, non esclude nessuno; il giovane dovrà imparare a sostenere i poveri, non i rappresentanti di alcuni partiti, neppure quando i loro programmi politici sono pensati a vantaggio dei poveri.

Purtroppo la disubbidienza allo Spirito che continua a parlare nel carisma, nella missione e nell'uomo storico porta alla massificazione di tutte le Congregazioni che, nel tentativo di mantenere in essere la propria identità, si identificano con alcune opere che, svincolate dal carisma, dalla missione e dall'uomo storico, non sono affatto espressive. La dimostrazione più chiara di questo stato di cose sta nel fatto che difficilmente i giovani si inseriscono con amore in opere che non esprimono con chiarezza la identità della Congregazione.

100

4.2 Il regime capitolare e il regime personale.

I primi che dovranno obbedire allo Spirito che parla nelle mediazioni, soprattutto quelle carismatiche, sono i Capitoli e i superiori. In questo senso le Costituzioni invitano anche i capitoli locali ad assumersi le proprie responsabilità stabilendo un progetto di vita comunitario in fedeltà al carisma e alla missione della Congregazione: «La comunità locale non è semplice esecu-

trice di disposizioni ma, nell'ambito e nel rispetto delle direttive della Congregazione, ne promuove attivamente la vita con la propria iniziativa»⁷⁹. Nel volere attuare *qui e ora* le istanze contenute nel carisma e nella missione, entrano in gioco il discernimento comunitario e l'autorità del superiore: «Il superiore (...) li guidi al bene ricercando con i singoli e con la comunità la Volontà di Dio e manifestandola con le sue decisioni»⁸⁰. Il regime capitolare cede il passo a quello personale. Coniugando assieme regime capitolare e autorità personale si capisce che il superiore non è l'assoluto, l'infallibile, l'arbitro unico. La *grazia di stato* legata alla *potestas* sta nel dono del discernimento: il superiore riceve il dono di discernere la Volontà di Dio una volta che ha impostato rettamente ed evangelicamente il processo di ricerca, in obbedienza al carisma e alla spiritualità della Congregazione. Il superiore rappresenta Cristo non tanto nella linea della *potestas dominativa* quanto in quella pastorale: come Cristo Buon Pastore, deve guidare i fratelli al bene, sapendo che ne è responsabile di fronte a Dio. È sempre vero, però, che l'autorità del superiore è personale. Perciò le decisioni devono essere assunte e comunicate dal superiore, anche quando la loro fonte dovesse stare altrove.

Per noi la pratica della obbedienza -a livello di istituzioni come a livello individuale- deve scaturire dalla pratica del discernimento da realizzare intorno a questioni molto pratiche: Come, noi Somaschi, possiamo incarnare carisma e missione **in questo territorio**, con le forze a nostra disposizione e in linea con le direttive della Chiesa e della Congregazione? In questo processo di discernimento, a nessuno è lecito darsi alla latitanza: «I religiosi mettano a profitto i doni che Dio ha loro concesso per il bene di tutti in una collaborazione attiva e corresponsabile»⁸¹.

Il rifiutarsi di ascoltare profondamente ciò che lo Spirito dice alla Chiesa, alla Congregazione, alla società; il rifiutarsi di mettere a disposizione del progetto comune i propri doni, significa sottrarsi alla obbedienza, anche quan-

do si dovesse mantenere integro l'oggetto giuridico del voto: «eseguire gli ordini e svolgere gli uffici assegnati dai superiori in ciò che è conforme alle Costituzioni e alle Regole»⁸².

La nostra obbedienza, intesa come ascolto profondo delle voci dello Spirito, è la condizione irrinunciabile per rendere attuale il nostro modo tipico di amare i poveri condividendo con loro la nostra vita. Senza questo stile particolare di obbedienza le potenzialità del carisma si atrofizzano, la missione si riduce ad una meccanica ripetizione di interventi, la nostra vita comunitaria e la stessa consacrazione diventano espressione di uno sterile ripiegamento su se stessi. Formare alla obbedienza vorrà dire formare al discernimento comunitario.

Come si può notare, la formazione alla obbedienza impegna in modo particolare i formatori. Difatti essi, per primi, devono obbedire allo Spirito che parla nel carisma, nella missione, nei Capitoli, nella Chiesa, nella società, nella persona dei confratelli. E sarà esattamente il loro modo di obbedire che si trasmetterà ai formandi quasi per osmosi creando in loro un profondo senso di appartenenza alla Congregazione. Questo, infatti, non sarà sostenuto dalle tante parole ma dal vivo desiderio di mantenere in essere le *opere di Cristo* suscitate dallo Spirito perché anche l'uomo contemporaneo sia messo in grado di cantare la gloria di Dio.

Concludiamo riconoscendo nella nostra particolare missione la chiave interpretativa di un modo somasco di osservare i consigli evangelici.

Chiamati a costituire con i poveri la società dell'amore,
-condividiamo tra di noi e con loro tutto ciò che siamo;
-manifestiamo l'amore paterno/materno di Dio instaurando con loro rapporti umani liberi e liberanti;

-con loro e per loro ci impegniamo a scoprire la presenza di Dio nella storia dell'uomo.

In quanto ispiratrice di modalità proprie, la missione interpella non solo le comunità addette alla prima formazione ma tutte le comunità, chiamate a tradurre la missione in attività apostoliche. In esse, infatti, il religioso realizza la propria formazione permanente⁸³.

NOTE

¹CJC, can. 578

²Id. can. 598 §1

³CC 4

⁴Id. 1

⁵Id. 4

⁶L. Netto, *Io Girolamo*, IPL 1990, 131

⁷SCIVCSA, *Potissimum Institutioni* 16

⁸CJC cc. 599-601

⁹M. Tentorio, *Genesi delle Costituzioni dell'Ordine*, Rivista dell'Ordine, 200/1975, 46

¹⁰Giovanni Paolo II, *Vita consecrata*, 35

¹¹Cfr. Id., 18

¹²Cfr. Id., 21

¹³Id., 66

¹⁴Cfr. SCIVCSVA 1994, *La vita fraterna in comune*, 37

¹⁵Cfr. C. Pellegrini, *La spiritualità di s. Girolamo*, in AA.VV., *Alla scuola di s. Girolamo e dei suoi primi compagni*, Curia generale PP. Somaschi, Roma 1994, 43-44

¹⁶Giovanni Paolo II, *Vita consecrata*, 66

¹⁷Lett.2a, 3

¹⁸Giovanni Paolo II, *Vita consecrata*, 74

¹⁹Gv 3, 16

²⁰Id., 10, 18

²¹Id., 19,30

²²Giovanni Paolo II, *Vita consecrata*, 65

²³Id., 18

²⁴Cfr. At 5

²⁵Cfr. C. Pellegrini, cit., 44-46

²⁶PI 59

²⁷SCIVCSA 1994, cit., 36

²⁸Anonimo, *Vita del clarissimo Signor Girolamo Miani*, Fonti per la storia dei Somaschi, 1/1970, 3/6

²⁹Id. 6/18

³⁰Manoscritto 30, 21^v

³¹Cfr. Fil 2, 7

³²Giovanni Paolo II, *Vita Consecrata*, cit., 21

³³Cfr. G. Bonacina, *Elementi di spiritualità somasca nei primi compagni di s. Girolamo*, in *Alla scuola di s. Girolamo e dei suoi primi compagni*, Curia generale PP .Somaschi, Roma 1994, 58ss

³⁴CC. 1569

³⁵Ms 30, cit. F.5^v

³⁶Ef 3, 9

³⁷CC 16

³⁸Cfr. At 5; 15,37-40

³⁹Cfr. At 2, 42-48; 4, 32-35

⁴⁰Anonimo, cit., 14

⁴¹Lettera 6a, 4

⁴²*Ordini Generali per le Opere*, 33

⁴³CC 19

⁴⁴Cfr. Mt 6, 26ss

⁴⁵Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, 31

⁴⁶CC 19

⁴⁷Id., 1

⁴⁸Id., 67

⁴⁹Id., 19

⁵⁰Id., 33

⁵¹*Hom. 13 in Ev.*, PL 76, 1124

⁵²CC 1569: «I fratelli della nostra Congregazione siano amantissimi della castità, principale decoro della perfezione spirituale, memori di quella espressione di san Gregorio:

non esiste opera buona senza castità». CC 1591: «I nostri fratelli siano grandi amanti della castità, principale decoro del progresso spirituale, memori di quella espressione di s. Gregorio che non si deve mai dimenticare: non ci può essere opera buona senza castità». CC 1626: «È importantissimo che i religiosi siano amantissimi della castità poiché, secondo l'espressione di s. Gregorio, non ci può essere opera buona senza castità»

⁵³CC 11

⁵⁴Cfr. M. Ronchetti e Dr. Cisnéros, *Inviati ad annunciare il Vangelo della carità*, Curia Generale PP. Somaschi 1995, pagg. 119-127

⁵⁵*Potissimum Institutioni*, 13c: «L'educazione alla castità dovrà mirare ad aiutare ciascuna e ciascuno a controllare e a padroneggiare i suoi impulsi sessuali, evitando nello stesso tempo l'egoismo affettivo orgogliosamente soddisfatto della propria fedeltà alla purezza. Non è a caso che gli antichi Padri dessero all'umiltà una priorità nella castità giacché, come prova l'esperienza, la purezza può anche andare d'accordo con la durezza del cuore»

⁵⁶CC 74

⁵⁷Cfr. CC 4

⁵⁸Paolo VI, *Evangelica Testificatio*, 13A

⁵⁹Giovanni Paolo II, *Vita Consecrata*, cit., 20

⁶⁰CC 15

⁶¹Lc 7, 48

⁶²Si pensi, per esempio, agli incontri intercongregazionali di novizi/e, juniores religiosi/e

⁶³CC 13

⁶⁴Lettera 6a, 6

⁶⁵Cfr. SCIVCSVA 1994, *Vita fraterna in comune*, cit., 15

⁶⁶Id., 13

⁶⁷Cfr. Mt 19, 10-12

⁶⁸Anonimo, passim

⁶⁹Lettera 6a, 4

⁷⁰Lettera 3a, 11

⁷¹CC 1555

⁷²CC 1626, 475

⁷³CC 69

⁷⁴CC 22

⁷⁵Rm 1,5

⁷⁶Cfr. Lc 2, 19.51

⁷⁷Cfr. SCIVCSVA 1994, cit., 40e

⁷⁸Cfr. J.C.R. García Paredes, *La misión de la vida religiosa*, Instituto teológico de Vida religiosa, Madrid 1982, 113: «La "secularización" de la misión hace aparecer a algunas comunidades como células de fermento social, grupos de compromiso político revolucionario, o como índices de la utopía humana. El inconformismo de Jesús adquiere en estos grupos tintes marcadamente políticos y anticulturales, evanesciéndose su dimensión religiosa. En tales comunidades se produce un progresivo desplazamiento, que desidentifica del propio instituto y de la misma Iglesia y aproxima crecientemente a los grupos marginales en los que se intenta gestar una nueva cultura, o se fragua una nueva imagen de hombre»

⁷⁹CC 31

⁸⁰Id., 24

⁸¹Ibidem

⁸²CC 23

⁸³Cfr. CC.RR. 106/B

Vorrei iniziare questa mia esposizione con un'espressione di san Paolo che, a mio avviso, deve costituire il punto di riferimento teologico ed esistenziale per ogni riflessione sulla realtà dei voti, anche in ordine a una loro comprensione in chiave somasca: «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi» (Gal 5,1). I voti infatti, se per il loro contenuto possono a prima vista sembrare delle coartazioni dello spettro delle possibilità realizzative della persona, in realtà sia per quanto riguarda la loro materia, sia soprattutto per la loro forma, sono degli autentici atti della libertà come autodeterminazione, come espressione della signoria che l'uomo, essere spirituale, detiene su se stesso e sulle proprie azioni. Ciò non significa che i voti non siano la risposta, resa possibile dalla grazia, alla grazia di elezione con la quale Dio ci ha chiamati a Sé, ma qui si intende solamente affermare che la grazia non agisce in modo da far sì che un atto di offerta non sia più tale, che un voto non sia se non un meccanismo reattivo ad un "impulso" divino: invece, è proprio per grazia e nella grazia che noi siamo liberi e possiamo - anche attraverso i voti- continuamente e ulteriormente liberarci.

Emettendo i voti, però, noi non ci determiniamo "categoricamente" in ordine a una o più singole azioni contestualizzate entro un orizzonte di valori del quale costituiscono altrettante incarnazioni; più a monte, i voti sono degli esercizi trascendentali della libertà mediante i quali esplicitamente abbracciamo delle nuove condizioni a priori affinché la nostra esistenza possa religiosamente e moralmente conformarsi alla vocazione che Dio ha pensato per noi. In altre parole, i voti sono l'atto attraverso cui il nostro poter autodeterminarci si esprime nel modo del lasciarsi-determinare, nel pensarsi e nel vivere in integrale donazione a Dio e nel pieno ossequio di quelle mediazioni con le quali Dio ci notifica la sua Volontà.

Se, dunque, i voti sono un'autodeterminazione

della libertà su un piano trascendentale, essi non possono assolutamente venire concepiti in maniera astratta e storica, dovendo bensì essere delle concrete de-terminazioni che risentono sia (in misura minore) nell'oggetto che (in misura maggiore) negli atti che ne costituiscono l'esercizio, del contesto in cui vengono poste e perfino della persona che li pone. Entra qui in gioco la peculiarità dell'Ordine religioso ove i voti vengono professati, la prospettiva ermeneutica che situa nella propria ottica quella sintesi di vita radicalmente evangelica che i voti in sé sono: **il carisma**.

Giustificata così, in rapide pennellate, la pretesa di un discorso sulla "via somasca" nel vivere i voti, sono ora nelle condizioni di poter passare all'argomento principale: come, nella situazione concreta di religioso studente da me vissuta nei miei primi tre anni di vita religiosa, ho imparato a praticare i voti da somasco e in qual modo, sia per lo studentato che più in generale, ritengo debbano venir pensati e attuati i voti.

Anzitutto è indispensabile avanzare una premessa: il contesto particolare dello studentato tende a dare un marcato rilievo alla natura "generale" dei voti rispetto alla coloritura tipicamente somasca. Ciò si dà per due motivi.

Primo, per ovvie ragioni di "apprendimento" dato il carattere di "apprendistato" che lo studentato ha. Questo, infatti, specie nella misura in cui coincide con il postnoviziato in preparazione alla professione solenne, è un tempo privilegiato di educazione al tipo di libertà che con i voti è stato formalmente assunto dai neoprofessi. Contro le naturali tendenze involutive e refrattarie alla libertà proprie dell'essere umano, è necessario che i voti si trasformino in virtù, che siano interiorizzati secondo una gradualità che porta a cogliere dapprima il loro contenuto generale e solo poco alla volta le sfumature caratteristiche del nostro Ordine, le quali pure già da sempre sono ad esso connesse (e che tali dunque devono essere sin dal principio nella mente e negli intenti dei formatori).

Secondo, vista l'assenza di un inserimento massiccio negli ambienti del nostro apostolato, nello studentato si conduce una *routine* più o meno "seminaristica" ove poche sono le occasioni di porre in luce le sfaccettature prettamente somasche della nostra consacrazione religiosa.

Detto questo, è tempo di entrare nell'analisi dei tre voti.

Per quanto riguarda la castità, di essa si parla assai poco perché forse la si ritiene più un presupposto che un problema. Invero, in un'attività come la nostra a stretto contatto con persone di entrambi i sessi, ritengo sia molto importante insegnare a viverla senza paure ma anche senza imprudenze. In particolare, si dovrebbe forse riflettere sulla castità in rapporto alla paternità e alla benignità, due qualità che contraddistinguono il nostro carisma e che hanno evidenti addentellati con l'elemento mascolino e con quello femminile (materno) che sono variamente presenti e reciprocamente relazionanti in ogni persona. Solo così la componente sessuale, che -non dimentichiamolo- connota l'uomo intero e non solo la sua corporeità, potrà positivamente incidere nei dinamismi di una vita religiosa somasca. Finalmente, auspicherei che si utilizzasse una maggiore sottigliezza espressiva precisando e differenziando meglio tra virtù (e voto) di castità e "maturità" affettiva (qualunque cosa si intenda per essa), spesso in pericolo di venir sovrapposte da un'analisi eccessivamente psicologizzante.

110

Passando ora alla povertà, ritengo che l'ambiente del postnoviziato ci abbia consentito di viverla sotto tre dimensioni.

Nella prima, si pratica la povertà come libertà rispetto alle proprie stesse capacità. La vita in comune e le esperienze estive allenano il neoprofesso ad accrescere la propria duttilità mentale e operativa prendendo contatto con le diverse realtà ove l'Ordine esercita il proprio apostolato. Povertà qui significa fede nella Provvidenza che non nega la

grazia di stato a chi dai superiori è deputato a un ministero per il quale non si sente pienamente pronto. In ciò l'esempio di san Girolamo, accusato di avventatezza ma in verità spinto da una soprannaturale sapienza e da una "povertà" "confidenza" in Dio, è per noi Somaschi un fulgido esempio di povertà.

Nella seconda dimensione, la povertà emerge come responsabilità verso ciò che è comune, come educazione a trattare come proprie le cose di tutti e a considerare di tutti le cose proprie: qui la povertà è strettamente legata alla vita in comune perché ne è, sotto un certo punto di vista, la cartina di tornasole grazie alla quale ciascun religioso, esaminando se stesso prima e piuttosto che gli altri, deve imparare a giudicare sul proprio grado e senso di appartenenza alla comunità.

Povertà per uno studente, infine, significa studiare sodo: non sperperare il tempo e le occasioni che l'Ordine ci concede per prepararci adeguatamente al ministero futuro; attingere a piene mani agli strumenti didattici disponibili e anche sollecitare il loro potenziamento, non solo per sé, ma nell'interesse di tutti e specialmente delle generazioni future. Molti sono stati gli uomini di cultura che nei secoli hanno fatto proprio lo zelo che spinse san Girolamo ad istruire i propri ragazzi, perché la povertà di educazione umana e di istruzione non possono che ostacolare l'evangelizzazione della gioventù, mentre la vera povertà come consapevolezza della propria indigenza e ignoranza creaturali è la miccia che innesca ogni ascesa alla via dell'umanizzazione e che apre docilmente all'intervento redentivo di Dio.

A proposito dell'obbedienza, ritengo che essa possa venir anzitutto vissuta in studentato come rinuncia alla propria volontà di progettazione. Nei giovani è più accentuata la tendenza a cogliere le deficienze delle strutture nelle quali sono inseriti, a evidenziare gli errori delle scelte altrui, a voler rinnovare tutto o quasi dalle radici o quasi. Bene, l'impatto con l'alterità in tutta la sua compattezza e resistenza e con l'ossequio che essa esige in quanto

espressione del volere di un'autorità non rappresenta in sé un fattore negativo, nella misura in cui non dà adito a colpi di testa o a rassegnazione, bensì costituisce uno stimolo sia per una riflessione critica, sia per un allenamento alla rinuncia della propria prospettiva assolutizzata al fine di accogliere con spirito di obbedienza la mediazione che Dio ci propone. Essere obbedienti significa, specialmente in questa fase iniziale della vita religiosa, imparare a prendere in considerazione la possibilità che le vie del Signore non siano le nostre vie e a saperci convertire di conseguenza.

In secondo luogo, obbedienza per noi religiosi studenti somaschi può e deve significare ascoltare con attenzione (ob-audire) le voci e le sfide che provengono dal mondo (specialmente giovanile) e dalla cultura del nostro tempo così da poter raggiungere i giovani e i destinatari del nostro apostolato in genere là dove essi si trovano, instaurando con loro un ponte comunicativo-linguistico che ci consenta per lo meno di intendere e di farci intendere, condizione indispensabile per una educazione, per una istruzione, per una evangelizzazione. Come sacerdoti e religiosi somaschi, figli di un innovatore vulcanico quale fu san Girolamo, non possiamo permetterci di perderci in battaglie di retroguardia, né di navigare di conserva, né di delegare ad altri ciò che la Chiesa chiede in primo luogo a noi: nell'obbedienza ad una tradizione le cui profondità non abbiamo mai penetrato abbastanza e nell'ascolto critico ma non prevenuto delle istanze dell'oggi, a noi spetta un lavoro d'avanguardia che giunga sino al punto di creare una cultura, svincolandoci da nocive sudditanze alle mode del momento.

112

Giunto al termine di questa sintetica esposizione, vorrei chiudere con un'ossevazione. I voti, si sa, non sono compartimenti stagni ma sfaccettature dell'unico diamante che è la vita consacrata; tra di loro intercorrono necessariamente dei rapporti e, se non si può parlare di gradi d'importanza perché tutti e tre sono sullo stesso piano, nondimeno nelle diverse famiglie religiose ora è

questo, ora è quel voto a risaltare maggiormente e a tingere in qualche misura di sé anche gli altri. Dalla considerazione della vita del nostro padre Fondatore, del nostro carisma e della storia del nostro Ordine mi sembra di scorgere nell'obbedienza il cardine attorno al quale povertà e castità si impernano e quasi la ragione del loro sorgere. Fu l'obbedienza a Cristo presente nei fratelli e alla Madre Chiesa nei suoi pastori ciò che indusse san Girolamo a donarsi a Dio con cuore indiviso e a approfondire per il prossimo ogni suo avere; fu l'obbedienza alle necessità della Chiesa e alle direttive del Sommo Pontefice ciò che indusse il nostro Ordine ad abbracciare il ministero parrocchiale e ad intraprendere quella diffusione all'estero di cui giustamente andiamo fieri; è il medesimo spirito di obbedienza ciò che oggi ci stimola a escogitare sempre nuove applicazioni per il nostro poliedrico carisma e a ricercare quella cooperazione con i laici che la Chiesa del Vaticano II auspica con toni sempre più decisi.

Solo nell'obbedienza come libertà la castità come amore fecondo e la povertà come ricchezza trovano il loro spazio e si configurano come espressioni d'amore e non come indici di un'autarchica indifferenza: «Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi [...] purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri» (Gal 5, 1.13).

Vorrei chiudere con un auspicio. Canta ironicamente il Metastasio: «È la fede degli amanti come l'araba fenice: che vi sia ognuno lo dice, dove sia nessun lo sa». Così non accada della peculiare via somasca nel vivere i voti: non spegniamo lo spirito del nostro Fondatore, abbiamo sempre in mente e proclamiamo con coraggio la nostra identità e, oltre a vivere pienamente all'altezza della nostra consacrazione, saremo anche quella città sul monte che illumina il mondo e attira —tramite sé— molti uomini a Dio.

INDICE

PRESENTAZIONE.....	3
LA DIMENSIONE PSICO-SOCIALE	
DEI VOTI.....	5
Introduzione.....	6
1. La relazione: esperienza fondamentale della vita umana.....	8
2. L'esperienza relazionale lungo il processo di formazione della identità psico-sociale.....	10
Ia e IIa infanzia.....	11
IIIa infanzia.....	12
Fanciullezza e adolescenza.....	13
Giovinezza e Età adulta.....	14
Maturità.....	15
3. I consigli evangelici: tre vie privilegiate per vivere nella reciprocità.....	17
A) Apertura.....	21
B) Riconoscimento-Acettazione.....	23
C) Scambio-Mutualità di dono.....	25
Note.....	29
NON VI È UN MODO UNICO DI OSSERVARE I CONSIGLI EVANGELICI.....	33
1. Prospettive biblico-teologiche.....	36
1.1. Risurrezione e vita consacrata.....	37
1.2. La specificità della vita consacrata nella testimonianza della risurrezione.....	41
1.3. I voti come compimento della fede, della speranza e della carità.....	43
1.3.1. Fede e voto di castità.....	44
1.3.2. Speranza e voto di povertà.....	46
1.3.3. Carità e voto di obbedienza.....	48
1.4. Un "modo proprio" di osservare i consigli evangelici.....	50
2. L'autocoscienza della nostra tradizione.....	53
2.1. La testimonianza di san Girolamo.....	54
2.1.1. L'offerta di sé a Cristo.....	54
2.1.2. Le conseguenze dell'offerta di sé a Cristo.....	57
2.1.3. Alcuni rilievi.....	58

2.2. La testimonianza delle Costituzioni antiche.....	59
2.2.1. Obbedienza.....	60
2.2.2. Povertà.....	61
2.2.3. Castità.....	61
2.3. Rilievi conclusivi.....	64
Note.....	67

IL MODO PROPRIO DI CONOSCERE E OSSERVARE I CONSIGLI EVANGELICI ("formatori").....	71
Introduzione.....	72
1. Unificazione della persona.....	76
1.1. Mentalità teologale.....	76
1.2. La caratteristica della totalità.....	77
2. Ardendo dal desiderio di seguire la via del Crocifisso e di imitare Gesù suo Maestro, si fece povero e dedicò tutto se stesso a servire i poveri.....	80
2.1. Gesù Crocifisso.....	80
2.2. La comunità apostolica.....	82
2.3. La comunità di Gerusalemme.....	83
2.4. Alcune linee formative programmatiche possono essere ricavate dalle precedenti osservazioni.....	85
2.4.1. L'aspetto profetico della povertà religiosa somasca.....	85
2.4.2. La povertà comunitaria e la dipendenza.....	86
3. La verginità feconda.....	88
3.1. L'aspetto profetico della castità religiosa somasca.....	91
3.2. Il mondo spirituale in cui nasce e si sviluppa la castità consacrata.....	92
3.2.1. La comunicazione nello Spirito.....	94
3.2.2. Progettare insieme.....	94
4. Il progetto comune e le opere di Cristo.....	95
4.1. Gli ambiti della obbedienza religiosa somasca... 4.1.1. L'interpretazione del carisma e della missione.....	97
4.1.2. L'uomo nella totalità delle sue dimensioni.....	99
4.2. Il regime capitolare e il regime personale.....	100
Note.....	104
(Claudio Maronati).....	108
INDICE.....	115