

LA SCALA SANTA

CATALDO CAMPANA

ITINERARIO FORMATIVO PER I SOMASCHI

QUADERNI DELLA CURIA GENERALE
PADRI SOMASCHI

16

*In copertina: NINO MUSIO: Il Crocifisso e san Girolamo.
Quadro n. 30 della serie: "San Girolamo Emiliani".
Roma-Morena, Curia generale.*

© 2003 - Ufficio stampa
Curia generale Padri Somaschi
Via di Casal Morena, 8
00040 Roma-Morena

Stampato in proprio ad uso interno della Congregazione

Presentazione

«Il Capitolo generale riafferma la grande necessità della formazione per il futuro della Congregazione. Si tratta di preparare “*servi dei poveri di Cristo*”, disponibili ad inserirsi creativamente nella Chiesa e nel mondo con lo spirito e la forza carismatica di san Girolamo. Ora più che mai noi somaschi abbiamo bisogno di farci illuminare dell’esempio del nostro Padre, per imparare da lui a ricevere con gratitudine la “*grazia di sopra*”».

«I padri capitolari considerano il carisma ereditato da san Girolamo elemento di capitale importanza per tutto il processo formativo. Il carisma, difatti, offre la motivazione di fondo del nostro essere ed agire.

Per questo motivo essi offrono alla Congregazione un’autorevole descrizione del dono divino [...] ribadiscono la necessità di un itinerario formativo che porti ad assimilare alcuni elementi fondamentali ereditati dal nostro Fondatore» (*Documenti del Capitolo generale 1999*, pagg. 15-17).

Questi passi sono sufficienti per presentare il lavoro che abbiamo tra le mani.

Anche se finalizzato ad una tappa fondamentale della nostra formazione, il noviziato, esso è impor-

tante e necessario per la continua formazione di ogni somasco.

Lo stesso Capitolo ha auspicato la pubblicazione di “manuali pedagogici destinati ai nostri religiosi, soprattutto in formazione. Essi contengano: a) uno studio storico su san Girolamo, la sua vita e la sua esperienza spirituale...” (*Documenti*, pagg. 32-33).

È proprio nel noviziato, infatti, che i Somaschi conoscono in modo più approfondito e sistematico “la persona di san Girolamo, nostro Padre fondatore, la sua azione per la riforma della Chiesa” ed è compito principale del maestro, coadiuvato da altri religiosi, “l’approfondimento del carisma somasco tramite appositi corsi” (cfr. *Ratio 2000*).

L’apprezzabile ricerca di padre Campana va proprio incontro alla necessità di poter disporre di materiale sistematico adatto alla formazione specifica riguardo al nostro carisma.

Il coordinamento generale per la formazione

Introduzione

Scala santa! Un percorso tutto in salita, faticoso, mentre lo sguardo cerca il cielo e poi si fissa sulla cappella, lassù, quasi a voler ridurre le distanze. Desiderando presentare ai confratelli questo piccolo contributo, senza alcuna pretesa, mi è venuta in mente l'immagine della scala santa affrontata con giovanile entusiasmo quando eravamo novizi.

Il percorso formativo è tutto in salita, alle volte faticoso. Ma il cielo che si apre sulle nostre teste e san Girolamo che ci guida come capocordata nell'impegno della progressiva configurazione a Cristo crocifisso alleviano la fatica e promettono grande soddisfazione.

Ha senso questa pubblicazione? Quando i confratelli brasiliani chiesero la mia disponibilità nella formazione dei novizi, mi affrettai a consultare «coloro che erano apostoli prima di me». Il risultato della ricerca poteva essere scoraggiante: ciascuno fa quello che può! Mi posi, allora, alcune domande: "Chi dobbiamo formare?", "Cosa avrei desiderato in più, nell'anno del mio noviziato?", "Da dove partire prima di arrivare ad esporre il progetto di vita dei Somaschi, le Costituzioni?".

Mi sembrò che la *Vita* dell'Anonimo rappresentasse un canovaccio interessante per un itinerario di vita cristiana vissuta nello stile che fu proprio del Miani. Mi introdussi per questo sentiero aiutato, in seguito, dal carissimo p. Eufrazio Colombo. Nei pochi anni dedicati alla formazione dei novizi ho sperimentato questo metodo e l'ho trovato buono. Perciò lo presento con semplicità ai confratelli impegnati nel preziosissimo servizio di formare i novizi della Congregazione.

L'opuscolo presenta solo una traccia che va sviluppata con la partecipazione di altri che, con il maestro dei novizi, avvertono la passione per la ricerca e per la formazione dei giovani. La storia della Chiesa al tempo di san Girolamo, l'esperienza spirituale del santo, il carisma della Congregazione da vivere in comunione con altri carismi, le modalità proprie della consacrazione religiosa, la missione specifica: questi e molti altri temi esigono la partecipazione di persone che, con entusiasmo, dedichino parte del loro tempo alla formazione dei nostri giovani, per creare in loro solide convinzioni.

Un'ultima precisazione. Il lavoro che presento alla benevolenza dei confratelli interessati sintetizza una buona letteratura sulla vita religiosa. Mi sono affidato soprattutto agli specialisti in materia, i Clarettiani di Madrid.

Spero di non aver peccato di presunzione e di aver fatto una cosa utile per la Congregazione. San Girolamo ottenga lo Spirito di sapienza a tutti i formatori dei giovani somaschi.

p. Cataldo Campana

Roma, Solennità di san Girolamo 2003

I

Dio gli toccò il cuore

Nei racconti biblici di vocazione è evidente l'iniziativa gratuita di Dio. Egli ha un piano d'amore a vantaggio dell'uomo in generale; però sceglie alcune persone e un popolo intero e con essi stabilisce un rapporto che è paradigma della sua azione salvifica a vantaggio dell'intera umanità.

La stessa pedagogia divina si riscontra nella storia del nostro padre, san Girolamo Emiliani.

1.1 La Chiesa ha bisogno di essere riformata

La vicenda personale di san Girolamo e la sua relazione con Dio devono essere situate nel contesto storico e culturale della Chiesa del XV e XVI secolo. Senza dubbio nel Miani saranno presenti alcune originalità che, però, rappresentano una evoluzione, uno sviluppo personale del patrimonio culturale al quale egli attinge.

Nello stesso tempo in cui, in America, la Chiesa lanciava i suoi fondamenti per mezzo dei missionari, in Europa essa aveva bisogno di una terapia

d'urto che la facesse ringiovanire. La situazione, in generale, era di decadenza, d'ignoranza, d'immoralità sia nel popolo che nel clero.

L'esilio del papa ad Avignone (1304-1377), lo scisma di Occidente (1378-1417) sopravvenuto dopo il ritorno del papa a Roma, la dipendenza del papato dal potere pubblico (è l'imperatore Sigismondo che, nel 1414, convoca il Concilio di Costanza, durato quattro anni, per risolvere il problema dello scisma): tutto ciò aveva inferto un grosso colpo al prestigio del papato e della gerarchia in generale. Molti vescovi e cardinali, per la loro mondanità, non differivano dai principi e dai signori del tempo. Il basso clero si distingueva per la grande ignoranza: molte volte la loro formazione consisteva esclusivamente nella conoscenza delle cerimonie necessarie per l'amministrazione dei sacramenti. Gli stessi Ordini mendicanti avevano perso molto del loro prestigio per l'attaccamento al denaro, la resistenza all'obbedienza e l'abbandono della vita comunitaria.

Si avvertiva la necessità di una radicale revisione che coinvolgesse testa e membra, la gerarchia e il laicato; il clamore della riforma risuonava sempre più forte. Ma, come spesso accade, difficilmente la testa riusciva ad entrare nel flusso della riforma. Sorse, allora, la necessità della riforma personale, dell'autoriforma, sostenuta da movimenti ecclesiali che, però, non sempre si mantennero nella ortodossia.

Numerosi movimenti riformatori erano nati nella Chiesa dall'alto Medioevo sino al

Rinascimento: i Catari (i puri) dal 1140 in poi; i Valdesi fondati dal ricco commerciante francese Pierre Valdés (1175). Coloro che aderivano a questi movimenti, volendo vivere secondo la povertà evangelica, rinfacciavano alla Chiesa gerarchica la sua vita lussuosa. L'orgoglio puritano li pose fuori della comunione ecclesiale. Partendo dalle stesse esigenze evangeliche, ma in obbedienza e umiltà, nacquero gli Ordini mendicanti per opera di Francesco di Assisi e Domenico di Guzman. Il 31 ottobre 1517 Lutero promulgava le sue 95 tesi trascinandolo la Germania nella separazione da Roma. Alla incapacità dei Papi ad affrontare la riforma della Chiesa, Lutero rispondeva con la rivoluzione, così come i suoi predecessori avevano risposto con orgogliosa autosufficienza.

Ma lo Spirito santo seguiva altre vie. Nell'alto Medioevo, nei Paesi Bassi, Giovanni di Ruysbroeck (+1381) dava vita alla *Devotio Moderna* che dall'Europa centrale si diffuse dappertutto. Al primo approccio la *Devotio Moderna* si presentava come reazione all'intellettualismo teologico e insisteva sulla contemplazione dell'umanità di Cristo, soprattutto della sua umanità sofferente. La persona devota doveva dedicare molto tempo alla meditazione, fuggire le vanità del mondo e creare nel proprio cuore una "cella" segreta in cui potesse incontrare Cristo e, di conseguenza, se stessa. Le caratteristiche fondamentali della *Devotio Moderna* furono il cristocentrismo, la preghiera metodica e continua, il moralismo, il biblismo, l'ascesi. Una delle espressioni più popolari di questo

movimento fu *l'Imitazione di Cristo*, attribuita a Tommaso da Kempis.

Questa spiritualità soffusa di misticismo, con grande rilievo dato alla affettività, si presentava eccessivamente intimista, staccata dalla storia degli uomini: le mancava il calore della carità. Dal ceppo della *Devotio Moderna* nacquero, allora, altre realtà. Il francescano Bernardino da Feltre istituiva i Monti di pietà nella maggior parte delle città dell'Italia centrale e settentrionale, per sottrarre i poveri alle angherie degli usurai. Egli inoltre organizzò, a Vicenza, alcune confraternite che univano la carità alla pietà soprattutto eucaristica (1492-1494). Nella medesima scia si posero santa Caterina Fieschi Adorni e Ettore Vernazza che, a Genova, istituirono le Compagnie del Divino Amore (1497). Esse rappresentavano quasi la dimensione operativa del movimento di Riforma. I confratelli del Divino Amore assumevano l'impegno di organizzare l'attività caritativa, soprattutto negli "ospedali" che sorgevano ovunque ci fosse una Compagnia e che raccoglievano ogni tipo di miseria: ammalati terminali, poveri abbandonati, prostitute, bambini soli. Ciascuna Compagnia aveva un numero ridotto di confratelli, laici, animati da un sacerdote. Essi dovevano mantenere il segreto rispetto agli altri partecipanti alla loro attività: la mano sinistra non sappia quello che fa la destra.

La Compagnia del Divino Amore di Genova generò quella di Roma per opera dello stesso Vernazza che portò il fuoco dell'amore nella fredda corte di Leone X. Uno dei primi amici di Vernazza

fu Gaetano Thiene, protonotario apostolico, nativo di Vicenza. La Compagnia di Roma, pur mantenendo gli stessi statuti di quella di Genova, si distinse notevolmente da questa per la consistente presenza di sacerdoti.

Gaetano Thiene, per consiglio del suo direttore spirituale, il domenicano Gian Battista Crema, portò la Compagnia del Divino Amore a Venezia nel 1521. Nel 1523 egli si trasferì di nuovo a Roma dove, insieme con Gian Pietro Carafa diede vita alla *Congregazione religiosa dei Chierici Regolari*, risposta vitale alla esigenza della riforma. Difatti la radice di tutti i disordini della Chiesa consisteva soprattutto nella grande ignoranza e immoralità del clero. I Chierici Regolari si impegnavano a vivere le esigenze evangeliche secondo lo spirito di Gesù buon pastore, con beneficio del popolo cristiano e di tutta la Chiesa.

A causa del sacco di Roma del 1527, san Gaetano fu costretto ad abbandonare Roma. Tornò a Venezia rifugiandosi nel convento dei Canonici Regolari della carità. In seguito si stabilì definitivamente nella casa di san Nicola ai Tolentini che divenne il centro per gli incontri dei principali confratelli della Compagnia: Carafa, Giberti, Thiene, Girolamo Emiliani.

Contemplazione e amore impegnato, umiltà e obbedienza ad imitazione di Gesù crocifisso, passione per la riforma della Chiesa, rappresentavano i fondamenti della spiritualità di queste Compagnie. Spiritualità e missione che san Girolamo accolse nella propria persona e, in seguito, sviluppò nella Compagnia dei Servi dei poveri.

1.2 Dio e Girolamo: un dialogo di amore

Come abbiamo già visto, Dio irrompe nella storia concreta dell'uomo volendo esprimere in essa la propria azione di salvezza. Egli incontra l'uomo nella sua realtà individuale e con lui inizia un dialogo esistenziale nella linea della proposta: «Vuoi?».

Girolamo apparteneva ad una famiglia "normale" e fu educato rettamente. Però l'Anonimo ci parla di una "gioventù allegra". Certamente la morte drammatica del babbo, quando il giovane Miani aveva dieci anni, contribuì perché il nostro santo assumesse uno stile di vita "libero". Soldato, non si sottrasse all'influsso negativo dello stile di vita militare: dimenticò l'educazione ricevuta e visse senza molte preoccupazioni religiose. Lo stesso afferma la nipote di Girolamo, Elena Miani, religiosa con il nome di suor Gregoria. Parlando con le altre suore diceva loro che lo zio era vissuto allegramente nella sua gioventù (v. *Processo ordinario di Venezia, Fonti Somasche*, 130).

Ci troviamo di fronte ad una situazione storica concreta, ad una persona che può essere identificata per la famiglia di appartenenza, per il lavoro svolto, per il temperamento, per gli aspetti positivi e negativi che caratterizzano la sua personalità. In questa realtà concreta Dio si fece presente per realizzare la sua azione liberatrice che è essenzialmente una forte esperienza spirituale.

Quale fu il luogo della esperienza nello Spirito fatta dal Miani? La prima impressione sembra pri-

vilegiare la frustrazione esistenziale: pare che la carriera di castellano debba concludersi miseramente prima ancora di aver avuto inizio. Né la speranza sorrideva alla particolare situazione di "prigioniero di guerra". «Intanto i viveri scarseggiavano: in campo si mangiava pane nero come il carbone, presto anzi cominciò a mancare del tutto, e così anche il vino. Un prigioniero fuggito dal campo nemico racconta di essere stato otto giorni senza pane e che nel campo francese si moriva di fame. Naturalmente la situazione di Girolamo Emiliani non doveva essere migliore» (C. PELLEGRINI, *San Girolamo Miani, "Somascha"*, 2000, pag. 63).

Ma, stando alle poche notizie che abbiamo, sembra che tutto ciò non possa rappresentare un motivo sufficiente per spiegare il cambiamento di Girolamo: «Arrivato a Treviso, dopo aver riferito al provveditore generale Gradenigo quanto era venuto a conoscere nella tenda di Mercurio Bua, Girolamo si fermò in città per dare il suo contributo alla difesa» (*Ibidem*, pag. 66). «Il 20 giugno 1514 Girolamo era nel Friuli accanto al provveditore generale Giovanni Vittori. Il Friuli era ricaduto sotto i tedeschi, ma molti fautori di Venezia non avevano deposto le armi e vi tenevano accesa una guerra partigiana. I veneziani avevano loro mandato in aiuto un esercito con il provveditore Vittori» (*Ibidem*, pag. 67). Sembra, quindi, che Girolamo non intenda abbandonare le sue vecchie aspirazioni ma continui ad essere presente nelle cose pubbliche della sua Venezia. La frustrazione

esistenziale non appare determinante come luogo della esperienza spirituale del Miani.

Risulta più probabile la coscienza del proprio peccato: «Avvenne che il frequente ascolto della parola di Dio lo inducesse a ricordarsi della sua ingratitudine e delle offese fatte al suo Signore. Spesso piangeva e ai piedi del Crocifisso lo pregava di essergli salvatore e non giudice» (*An* 5, 1-2).

Sbaglieremmo, però, se considerassimo come punto di partenza per la conversione di Girolamo l'esclusivo ricordo dei suoi peccati. L'ingratitudine emerge al confronto con la bontà misericordiosa di Dio. Riscoprendo il volto paterno di Dio nel Figlio crocifisso, l'Emiliano capisce anche il non senso del proprio peccato. Sarà l'immagine nostalgica del padre che distribuisce i suoi doni ai servi che spingerà il prodigo a dire: «Ritournerò da mio padre» (*Lc* 15, 18).

Come il popolo eletto vide nell'intervento potente di Dio in suo favore il fondamento della propria fede nella paternità divina (cfr. *Dt* 32, 6b), così Girolamo si inoltra nel suo cammino di ritorno illuminato dalla esperienza della paternità misericordiosa di Dio che si è manifestata e continua a manifestarsi nell'offerta del più grande dono: il Figlio che, per riscattare lo schiavo, non esita a dare la propria vita.

Nel "luogo" del suo peccato riconosciuto e perdonato nella persona e azione di Gesù crocifisso il nostro Fondatore fa l'esperienza di Dio come Padre. Di conseguenza la conversione, per Girolamo, non è semplicemente un fatto morale (abbandono

del peccato) ma è essenzialmente una esperienza spirituale che gli fa percepire con chiarezza la forte e amorevole paternità misericordiosa di Dio. È un'esperienza che si radica nel suo cuore attraverso la contemplazione del Crocifisso, causa efficace della sua totale liberazione. Ma questa esperienza lo porta anche a comprendere che non si può entrare nella logica della paternità misericordiosa di Dio senza farsi carico della situazione particolare del Figlio: «Ardendo dal desiderio di seguire la via del Crocifisso e di imitare Cristo suo maestro...» (CC 1). L'esperienza della paternità include quella della figliolanza: figlio nel Figlio. Come il Figlio «non considerò suo bene esclusivo l'essere uguale a Dio, ma annientò se stesso prendendo la condizione di schiavo e diventando simile agli uomini [...] umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte, morte di croce» (Fil 2, 6-8), così Girolamo comprese che la situazione di figlio doveva partire dalla totale spogliazione di se stesso, assumendo la condizione di servo rispetto agli altri uomini redenti dal medesimo Cristo, ai quali egli voleva comunicare la sua esperienza spirituale: «si fece povero e dedicò tutto se stesso a servire i poveri» (CC 1) che maggiormente gli ricordavano la condizione del servo. Il Crocifisso diventa per lui punto di partenza e di arrivo; punto di partenza in quanto modello di Figlio e di servo; punto di arrivo in quanto nella umanità sofferente di Gesù il Miani scorge la sofferenza dell'umanità sulla quale egli si è chinato per obbedire al Padre e con la quale si

è confuso «diventando simile agli uomini»: la situazione di indigenza è fortissimo richiamo alla condizione di limite esistenziale proprio della creatura umana. «La croce del Risorto costituisce un'autocritica permanente delle resistenze che adoperiamo per non uscire da noi stessi, dalle nostre sicurezze, dalla nostra cultura, dalla nostra nazione. La croce porta con sé l'esodo, la reale conversione all'assoluto del regno di Dio che vuole stabilire la giustizia. Per ciò stesso implica la capacità di assumere la critica che ci viene dal Crocifisso e dai crocifissi. Essi ci evangelizzano e ci liberano» (B. FERNÁNDEZ, *El Cristo del seguimiento*, pag. 245).

1.3 Raggiungere l'io ideale partendo dall'io reale

Dio è entrato nella storia personale di Girolamo (io reale) e, facendogli fare una forte esperienza nello Spirito, lo porta fino alla identificazione con Gesù e Gesù crocifisso (io ideale). Coscienti che Dio vuole instaurare un dialogo di amore con l'uomo colto nella sua realtà storica e invitato a trascendersi per raggiungere un ideale di vita, fermiamo la nostra attenzione sullo sviluppo della vicenda che vede come protagonisti Dio e l'uomo.

L'itinerario formativo si sviluppa tra due poli fondamentali: l'io reale e l'io ideale. Il formando deve prendere coscienza dell'io ideale con cui identificarsi e del punto da cui partire per realizzare una simile identificazione, l'io reale. Un tale processo implica una conveniente conoscenza della

propria realtà da cui “tirar fuori” gli elementi più nascosti per orientarli verso l’ideale. Molte persone consacrate non sono riuscite a formarsi perché non hanno affrontato la prima tappa di “educazione” (*educere* = tirar fuori).

Nel processo di conoscenza di se stessi non basta fermarsi alla superficie dei comportamenti: «io sono nervoso». Bisogna arrivare sino alle motivazioni profonde, sino agli atteggiamenti mentali: «io sono nervoso perché...». Il processo di avvicinamento all’io ideale è possibile quando conosciamo bene i molteplici aspetti della nostra personalità che devono essere corretti o fortificati.

Ma, prima ancora, bisogna fare due passi indietro: accettazione della propria storia come luogo in cui Dio manifesta il suo amore; purificazione della memoria per illuminare di una nuova luce tutto ciò che impedisce una lettura teologale della storia personale, ricordandosi anche che la rimozione di un problema non ne rappresenta la soluzione.

Per arrivare ad una buona conoscenza di sé bisogna partire dagli elementi più esterni sino ad entrare nel profondo del cuore.

Comportamenti

Nella vita di ogni giorno, quali sono i comportamenti abituali? Esiste una divergenza tra i valori proclamati e il modo abituale di vivere? In questo tipo di esame è molto importante l’aiuto degli altri che, con maggiore chiarezza, possono percepire quella divergenza. La sfera dei comportamenti è la più evidente perché è visibile, è esteriore.

Atteggiamenti

Rappresentano le reazioni attraverso le quali la persona abitualmente attiva meccanismi di difesa o di sollecitazione: farsi notare isolandosi, lamentarsi sino a coinvolgere la persona che si interessa di noi, chiudersi nel godimento sterile, assumere aria melanconica e triste. Molte volte perfino il giudizio morale sulle nostre azioni resta condizionato dagli atteggiamenti assunti come difesa abituale.

Sentimenti

Il sentimento è una valutazione istintiva di un oggetto o di un evento che si riferisce alla propria persona. Un oggetto che accettiamo con soddisfazione genera gioia; il contrario genera rabbia. Noi possiamo dimenticare i fatti ma non i sentimenti. Essi sono registrati nel profondo del nostro essere e ritornano a galla quando viviamo situazioni simili a quelle precedenti. Ciò che maggiormente importa nel processo formativo è conoscere la fonte dei sentimenti, per poterli giudicare.

Motivazioni

Ogni persona dovrebbe dire la verità, considerando le motivazioni del suo agire. Perché prego? Perché obbedisco? Perché mi impegno nell'apostolato? Non sempre le motivazioni dichiarate sono le vere. Il coraggio della verità dovrebbe aiutarci a raggiungere il fondo del nostro essere per arrivare ad una chiara conoscenza di noi stessi e offrire a Dio la nostra realtà umana perché egli vi manifesti la sua azione salvifica.

1.4 Progettare la propria vita rispondendo agli appelli di Dio

Fermarsi solo all'esame della propria realtà non aiuta il formando nel processo formativo che ha come obiettivo il raggiungimento di un chiaro ideale di vita. L'io ideale deve corrispondere ad un modello teorico di riferimento che affascini la persona attivando tutte le sue potenzialità (cfr. *Mt 5-7*).

Seguendo le orme di san Girolamo, veniamo a trovarci davanti alla risposta data dal santo alla grazia che veniva dall'alto. «Quando piacque al benignissimo Iddio (che per sua infinita clemenza ama e predestina i suoi figli fin dall'eternità, prima ancora della creazione del mondo) di muovergli perfettamente il cuore.» (*An 5, 1*). Il primo passo dato dal Miani nella linea della conversione fu di natura ecologica; fare in modo che nel cuore inquinato potesse entrare l'aria fresca della spiritualità: ascolto della Parola, frequenza dei sacramenti, nuove compagnie spirituali, direzione spirituale, spogliamento; in tutto tenere sempre presente la necessità di configurarsi a Cristo.

«Attratto dalla divina grazia, decise di imitare il più perfettamente possibile il suo caro maestro Cristo. Incominciò con moderati digiuni a vincere la gola, principio di ogni vizio. Vegliava la notte, né mai si coricava, se non vinto dal sonno. Leggeva, pregava, si affaticava. Si umiliava quanto più gli era possibile nel vestire, parlare, conversare, e più ancora dentro il cuore, stimandosi un nulla e attribuendo alla grazia del Signore tutto ciò che di buono c'era in lui» (*An 5, 5-6*).

Si tratta di un progetto di vita cristiana che Girolamo tracciò per raggiungere l'io ideale (la configurazione con Cristo), partendo dall'io reale. C'è una rivoluzione copernicana nelle opzioni fondamentali: il centro della vita, prima occupato dall'io, adesso è occupato da Cristo; le energie vitali, prima utilizzate per raggiungere una falsa realizzazione personale, adesso sono usate perché egli possa diventare una cosa sola con Cristo.

Sino a quando Girolamo non intese la persona di Cristo come valore che poteva realizzare pienamente la sua vita, non poteva riuscire a liberarsi completamente dalle sue schiavitù. Difatti il valore, che la persona considera come realtà molto positiva, come un bene che realizza la propria esistenza, coinvolge tutte le potenzialità:

Conoscitive (la persona cerca di conoscere il senso del valore).

Affettive (la persona considera il valore come un bene che può realizzare la propria vita e lo desidera fermamente).

Operative (la persona fa esperienza del valore negli avvenimenti quotidiani).

L'acquisizione del valore vitale esige un progetto di vita che corrisponde ad un cammino di liberazione, ad una scalata che, partendo dalla responsabilità, porti alla libertà passando per la rinuncia ai falsi valori.

1.5 *Elaborare il progetto di vita*

Partendo dalla riflessione intorno all'io reale, dobbiamo arrivare ad indicare la priorità che in questo momento colpisce la nostra esistenza, non la più importante, ma la più urgente in questo momento. Stabiliamo un insieme di domande che potrebbero rappresentare il terreno su cui lavorare per l'elaborazione del progetto di vita:

- * Conosci te stesso?
- * Quale stima hai di te?
- * Qual è stato il tipo di relazione stabilita con i tuoi genitori e familiari?
- * Quali sono le risonanze della tua infanzia?
- * Conosci il tuo temperamento e carattere? Come potresti definirli? Quali sono gli elementi positivi e negativi?
- * Sei preoccupato della tua salute? Perché?
- * Come accetti il tuo corpo, la tua figura fisica?
- * In quale misura hai accettato i dinamismi della tua sessualità?
- * Hai bisogno di affetto? Di chi? Come lo alimenti?
- * Conosci le tue capacità? Come le sviluppi?
- * Cosa non accetti di te stesso?
- * In vista di cosa realizzi i maggiori sforzi?
- * Dove trovi le maggiori soddisfazioni umane?
- * In quale aspetto non sei riuscito bene? Ti senti frustrato? Perché?
- * Quali sono le tue principali paure?
- * Ti senti sufficientemente libero per prendere decisioni?

Tenendo presente lo sfondo dell'io reale, possiamo indicare un modo organico di procedere per realizzare il progetto di vita:

- Analisi della situazione.
- Determinazione della priorità.
- Definizione degli obiettivi generali.
- Definizione degli obiettivi specifici.
- Mezzi che devono essere usati.
- Una persona che sia referente.
- Tempi di verifica.

Nell'itinerario formativo questi elementi d'ordine umano sono molto importanti; ma non possiamo dimenticare che tutto deve essere realizzato in obbedienza alla grazia divina, "la grazia dall'alto": in tutto il processo dobbiamo essere guidati dal desiderio di configurarci con Cristo crocifisso.

Inoltre il cammino di perfezione spirituale dovrà essere sempre modellato dalla carità: la carità verso Dio, nell'obbedienza alla sua volontà in un lotta costante per estirpare i vizi e acquisire le virtù; la carità verso il fratello da aiutare in tutti i modi. «Con elemosine andava incontro alle necessità dei poveri come meglio poteva, li consigliava, li visitava, li difendeva. Deciso ad estirparne anche le radici [dei vizi], usava questo metodo: individuato un vizio, ogni giorno si impegnava a debellarlo con l'esercizio di atti della virtù contraria; vinto uno, passava ad un altro. In tal modo sostenuto dall'aiuto di Dio, che gli infondeva ogni giorno maggior fervore, rapidamente riuscì a sradicare dal suo animo ogni pianta di vizio, e si rese atto a ricevere il seme della divina grazia» (*An 5, 8 – 6, 1*).

Non possiamo dimenticare che i vizi capitali sono radicati nel nostro essere, orientandolo negativamente. La grazia di Dio, che ci viene dai sacramenti, deve sostenere la lotta che ciascuno dovrebbe combattere per acquistare le virtù morali e fortificare quelle teologali (v. CCC, *Parte seconda*).

A questo punto, quando l'io ideale ci ha affascinati abbastanza e già cominciamo ad sperimentare il nostro progetto di vita, possiamo sviluppare quella fede che abbiamo ricevuto nel battesimo e che ora è diventata adulta, storica. Dio è entrato nella nostra storia che egli vuole trasformare in storia della salvezza.

Già abbiamo visto come il popolo di Israele proclamava la propria fede storica facendo risaltare l'azione di Dio liberatore e la risposta del popolo (cfr. *Dt* 26, 5b-9). Nella stessa linea si pone Paolo quando, negli Atti e nelle lettere, è costretto a fare la propria apologia (cfr. *Gal* 1, 11-24).

Cerchiamo di proclamare la nostra fede storica, nella piena coscienza che Dio è entrato veramente nella nostra vita quando ci ha chiamati alla sequela di suo Figlio, e quando Gesù Cristo ha preso possesso della nostra persona conferendole la forza dello Spirito per una quotidiana assimilazione a lui, nostro modello.

1.6 Il progetto di vita e il cammino ascetico

San Girolamo confidò al suo amico, l'Anonimo: «Fratello se vuoi liberare la tua anima dai peccati e trasformarla in casa del Signore, incomincia da un pec-

cato, afferralo per i capelli fino a domarlo per bene, poi passa agli altri e sarai presto guarito" (*An* 6, 2). Con ciò il Miani afferma in termini pratici la sua totale adesione a Cristo e la rinuncia piena al mondo del peccato.

In questo contesto possiamo capire il senso dell'ascesi. Essa è intelligibile soltanto se letta nella luce del mistero pasquale di Cristo. Per la forza dello Spirito operante in lui, il cristiano si pone a disposizione del Padre che si è rivelato nel Figlio morto e risorto per noi. L'ascesi cristiana diventa un sì esistenziale al Dio della vita soprannaturale, a Gesù Cristo e al modo concreto con cui è apparsa la grazia di Dio nel mondo; è un sì esistenziale alla croce e alla morte, alla riattualizzazione del mistero pasquale di Cristo; è uno scommettere la propria vita e tutti i suoi valori sulla parola di Cristo che ci esorta a perdere la vita per ritrovarla. Per il cristiano, allora, l'ascesi è una esigenza logica, è la conseguenza inevitabile dell'irruzione travolgente del trascendente nella propria vita. L'incorporazione a Cristo, realizzata per opera dello Spirito santo, illumina di nuova luce la nostra situazione creaturale e pone in evidenza tanti elementi che sono in contrasto con la tensione verso il totalmente Altro. «La luce che inonda chi si apre alla trascendenza divina gli fa scoprire progressivamente i falsi dei del passato. Criteri di azione, gerarchie di valori, stile interpretativo della realtà, simpatia e attaccamenti vari a situazione e persone..., tutto ciò può funzionare nella nostra vita come idolo che sembra accontentarci, ma poi ci tra-

disce. E diventiamo esigenti con noi stessi, anche duramente esigenti, se necessario. Non si tratta di un presuntuoso perfezionismo morale, né di sforzi sovrumani da porre stoicamente in atto per volere di una legge. [...] Quando Dio si rivela ad un'anima, tutto il resto perde valore [...]. Ciò che un tempo era importante per sentirsi realizzati, si scopre che non lo è più, perché non ci realizza affatto; quanto sembrava indispensabile per essere felici si rivela incapace di dare la vera gioia; quell'affetto che appagava il cuore e di cui sembrava che non si potesse fare a meno, si manifesta in realtà troppo povero per un cuore chiamato da Dio ad innamorarsi di Lui» (A. CENCINI, *Amerai il Signore Dio tuo*, pagg. 77-78).

La luce che deriva dalla presenza di Dio in un'anima è di capitale importanza per comprendere il senso dell'ascetica. Essa, mettendone bene in evidenza i contorni, dà la giusta dimensione a persone, cose, situazioni. L'aspetto della mortificazione e della rinuncia è solo conseguenza logica della obbedienza della fede. Per il cristiano l'accettazione della morte è pensabile solo in vista della vita. Soltanto Cristo è il fondamento e il centro della vera ascesi cristiana. Cristo in quanto chiama alla sequela del discepolato e dà la capacità di poter rendere attuale la chiamata.

L'assimilazione a Cristo comporta necessariamente la morte dell'uomo vecchio perché si possa diventare, in Cristo e per l'azione dello Spirito santo, creature nuove. La risposta dell'uomo in questa fase del dialogo di salvezza è indispensabile.

La rinuncia è una necessità - anche se dolorosa - che accompagna la crescita del cristiano verso il suo divenire adulto e verso la libertà; è chiaro che bisogna opporsi a tutto ciò che contrasta tale crescita e che vorrebbe situarci in una posizione di falsa tranquillità. È la lotta che l'atleta deve sostenere per guadagnare il primato (cfr. *1Cor 9, 24-27*). La mortificazione è indispensabile se si vuole mantenere chiara la propria identità: «Tutto è lecito! Sì, ma non tutto giova. Tutto è lecito! Sì, ma non tutto edifica» (*1Cor 10, 23*).

L'ascesi, la rinuncia, la mortificazione sono la risposta dell'uomo a Dio che vuole essere amato con tutto l'essere della sua creatura. Rappresentano la risposta dell'uomo che unifica tutte le sue potenzialità intorno al centro che è Dio.

Il cammino ascetico è particolarmente idoneo all'acquisizione delle virtù. La grazia che ci viene data da Dio non è indirizzata, immediatamente, all'azione. Essa è come un principio ontologico delle operazioni soprannaturali che vengono attuate per mezzo delle virtù. Queste, in quanto *habitus*, devono rappresentare il modo abituale di agire di una persona. La continuità nell'esercizio delle virtù è di fondamentale importanza se non si vuole pensare ad una vita frammentata, se non addirittura lacerata. Il cristiano non può pretendere di sviluppare la propria vita soprannaturale se non si esercita costantemente nelle virtù. Quanto più prontamente e frequentemente il cristiano sarà in grado di superare la fattualità delle situazioni e delle persone per scorgervi la presenza di Dio,

tanto più calerà la fede nella vita e agirà da cristiano. Ogni creatura, avvenimento, contatto sociale, diventa stimolo all'esercizio della fede e alla preghiera. «Tale vita richiede un continuo esercizio di fede, di speranza e di carità. Solo alla luce della fede e nella meditazione della parola di Dio è possibile, sempre ed ovunque, riconoscere Dio nel quale "noi viviamo, ci muoviamo e siamo": cercare in ogni avvenimento la sua volontà, vedere il Cristo in ogni uomo, vicino o estraneo, giudicare rettamente del vero senso e valore che le cose temporali hanno in se stesse e in ordine al fine dell'uomo» (AA 4d). Ciò che qui viene detto della fede vale anche per le altre virtù teologali e per quelle morali. La dottrina su queste ultime è di grande importanza. Spesso infatti si esauriscono gli sforzi ascetici intorno alle pratiche di pietà e intorno alle virtù soprannaturali e si dimentica che frequentemente si manca contro la prudenza (agire senza prendere consiglio, parlare senza riflettere, precipitazione, perdere sonno, lavorare troppo), contro la giustizia nei contatti con il prossimo (eccezioni non giustificate nella vita comune e di gruppo, incostanza nella corrispondenza epistolare, preferenze nella distribuzione di uffici, dire cose non vere a carico di terze persone), contro la temperanza (mangiare facilmente fuori pasto, dedicarsi a letture o alla televisione non per utilità), contro la fortezza (sacrificare il dovere, rimandare quello penoso).

Dobbiamo preoccuparci di educare, nello stesso tempo, e il figlio di Dio e l'uomo onesto, altrimenti corriamo il rischio non solo di non comportarci da figli di Dio, ma neppure da uomini onesti.

La vita cristiana parte dalla carità di Dio diffusa nel nostro cuore per mezzo dello Spirito santo che ci è stato dato (cfr. *Rm* 5, 5). Essa si sviluppa con l'acquisizione del capitale spirituale che deriva dai sacramenti, dalle opere buone e dagli atti di amore, fino a raggiungere la pienezza dell'età adulta di Cristo (cfr. *Ef* 4, 13). Si impegna ad eliminare gli ostacoli che si oppongono allo sviluppo normale della grazia, cioè l'egoismo nella triplice forma: avere, piacere, potere. È questo l'insegnamento offertoci da Girolamo convertito.

II

Dolce Padre nostro

Quando Dio gli ebbe toccato il cuore, Girolamo si dispose ad accettare la rivelazione che il Padre voleva fargli nel Figlio suo. Una rivelazione veicolata dall'ascolto della Parola: «Aveva l'abitudine di andare ad ascoltare frequentemente la Parola di Dio». Subito apparve il contrasto: amore – ingratitudine; donazione totale – riserve; annientamento – attaccamenti. In san Girolamo si verificò quello che più tardi avrebbe affermato il Concilio Vaticano II: «Dio, rivelandosi, rivela l'uomo a se stesso» (cfr. GS 22); rivelandosi a Girolamo come Padre benigno, Dio gli rivela la sua condizione di figlio prodigo.

La reazione del nostro santo non fu interessata come quella del figlio del Vangelo che desiderava tornare presso il padre per avere di che sfamarsi. Girolamo accettò il dono del Figlio liberatore e subito dal suo cuore sgorgò la supplica al Crocifisso: «di essergli salvatore e non giudice» (*An* 5, 2). La salvezza non poteva essere che un dono del Padre nel Figlio, per la potenza dello

Spirito santo. Cosciente della propria incapacità a rispondere liberamente all'amore, il Miani supplicava: «Aiutatemi, Signore, e sarò vostro».

Secondo i testimoni, la preghiera accompagnò tutta la vita del santo. Il padre Girolamo Novelli dichiara: «La preghiera era quasi continua. Difatti andando o fermo, seduto o lavorando, a meno che il lavoro non richiedesse l'uso delle mani, sempre aveva il rosario tra le mani; io vidi che anche molti tra i suoi discepoli mantenevano vivo questo modo di pregare» (*Processo ordinario di Milano, Fonti Somasche*, 145).

Lo stesso Novelli parla di una preghiera dettata dal nostro santo. «Una preghiera breve, chiara, suddivisa in paragrafi. Con essa si implorava il Signore per tutte le persone; in essa si evidenziava l'amore che egli aveva per il bene comune e la salute di tutti. Gli orfani recitavano questa preghiera due volte al giorno: al mattino, alzandosi, alla sera andando a letto» (*Ibidem*, 152).

Si tratta di quella ricca preghiera che noi chiamiamo la *Nostra Orazione*: "Dolce Padre nostro Signore Gesù Cristo, ti preghiamo per la tua infinita bontà di riformare il popolo cristiano a quello stato di santità che fu al tempo dei tuoi apostoli". (*NsOr* 2).

2.1 Dalla religione al Vangelo

Tutti i popoli esprimono la loro fede nella divinità per mezzo della religione che manifesta il modo con cui il popolo si pone in relazione con il divino.

Partendo dall'esperienza della liberazione e dell'alleanza, il popolo di Israele accolse la fede nel Dio unico, creatore e provvidente. Dallo stesso comandamento che richiedeva di non pronunciare il nome terribile, si nota la differenza tra la fede di Israele e le religioni degli altri popoli. Possedere il nome significava esercitare il potere sopra la persona. Ma Jahve non può essere posseduto né manipolato. In rapporto al suo Signore, Israele ascolta, interiorizza e risponde perché solo Dio prende sempre l'iniziativa e stabilisce con il popolo un rapporto interpersonale.

Nel momento ideale del deserto Dio non chiese sacrifici (cfr. *Am* 5, 25), ma solo l'obbedienza della fede. L'unico sacrificio richiesto fu quello pasquale, come memoriale della liberazione (*Es* 12). Il popolo però aveva bisogno di misurare l'efficacia del proprio rapporto con Dio istituendo le principali feste (inizialmente agricole che apparvero solo dopo l'insediamento in Canaan): gli azzimi (primavera), le settimane (il raccolto estivo), le capanne (autunno); con le preghiere rituali, del mattino, di mezzogiorno, della sera e della notte; con lo Shema e la preghiera delle diciotto benedizioni (la Tefillah); con i salmi.

Molte volte, però, le manifestazioni esteriori della fede si trasformarono in religione. I profeti insorsero (*Is* 1, 10ss; *Ger* 7, 2-4; *Am* 5, 21-27). Daniele lesse l'evento dell'esilio come manifestazione della volontà di Dio che esigeva il ritorno alla fede pura: «Non abbiamo più né capo né profeta; non ci sono più oblazioni né olocausti, non c'è

più possibilità di offrirti le primizie che ci facciano beneficiare della tua misericordia! Ma accetta il nostro spirito umiliato e gradisci il nostro animo contrito come olocausto di agnelli e di tori» (*Dn* 3, 38-40).

Gesù, pur partecipando alla vita religiosa del suo popolo, ci indicò un altro stile di rapporto con Dio, insistendo sul modo familiare di invocarlo: "Padre". Luca è l'evangelista che maggiormente si sofferma a contemplare Gesù orante: *Lc* 3, 21; 6, 12; 9, 29; 11, 1-4. I vangeli ci indicano alcune forme di preghiera usate da Gesù: la preghiera di lode (*Mt* 11, 25-27; *Lc* 10, 21-22; *Gv* 11, 41-42); la preghiera della vita (*Gv* 17); la preghiera di supplica (*Mc* 14, 35-36); la preghiera di sfogo (*Mc* 15, 34).

Gesù indicò anche le condizioni per una preghiera efficace: la riconciliazione (*Mt* 5, 23-24), il silenzio (*Mt* 6, 5-6), la perseveranza (*Mt* 7, 7-11). Egli ci insegnò anche la sua preghiera (*Mt* 6, 7-11).

2.2 La persona consacrata e il senso del mistero

La preghiera, per il religioso, non è un optional ma rappresenta la condizione necessaria per vivere il senso del mistero incluso nella "vocazione – consacrazione – missione". Dio, infatti, chiama per pura benevolenza e affida una missione per la quale la persona non si sente idonea. Per questo Dio la inonda con il suo Spirito, consacrandola. Tutta la realtà del religioso è immersa nel mistero. Inoltre, donando il carisma, lo Spirito stimola ad una particolare configurazione a Cristo Signore, creando una tensione continua verso il modello.

L'identità della persona consacrata dipende dalla maturità spirituale: è opera dello Spirito santo che agisce in vista della configurazione con Cristo secondo quella modalità che scaturisce dal carisma originario dell'Istituto. L'identità del consacrato è comprensibile soltanto partendo dal mistero, ciò che implica una vita di preghiera personale silenziosa, una relazione personale con Dio in Gesù Cristo, per la forza dello Spirito santo.

Gli psicologi della vita consacrata avvertono che, se non si dà il primato ad un rapporto personalissimo con Dio e in Dio, le relazioni comunitarie possono esigere tale priorità da confondere o, addirittura, distruggere l'identità celibataria che si fonda solo su di una intensa relazione filiale con Dio. Le relazioni comunitarie, infatti, esigono una partecipazione attiva di tutte le potenze della persona che, se non sono cariche di forza divina, perdono il senso della missione di ripresentare la comunione trinitaria.

Analizzando le cause di defezione di tanti religiosi, gli autori evidenziano una vita di preghiera atonica, il raffreddamento della vita spirituale, la ricezione meccanica dei sacramenti, la ricerca delle proprie comodità, la fuga sistematica della rinuncia. Si tratta, in una parola, di quel fenomeno che gli autori spirituali chiamavano "tiepidezza spirituale", la tisi della vita nello Spirito.

La solitudine vissuta in un rapporto personalissimo con Dio forma il contesto per una scelta di vita continuamente rinnovata e sempre accolta nella libertà.

2.3 *La preghiera cristiana*

Non è un'impresa umana ma un mistero. Nel nostro intimo agisce lo Spirito santo che, se accolto, dona la capacità di desiderare e di operare (cfr. *Fil* 2, 13).

La preghiera è una risposta alla rivelazione divina: il Padre si rivela a noi nel Figlio per la potenza dello Spirito santo (cfr. *DV* 2). Lo Spirito prega in noi e ci insegna ad invocare: "Abbà", Padre, creando in noi le disposizioni filiali (cfr. *Rm* 5, 5; 8, 15-16; *Gal* 4, 6). Lo Spirito, che è legame di amore tra il Padre e il Figlio, agendo dentro di noi, ci introduce nella comunione trinitaria.

Da tutto ciò possiamo capire facilmente che la preghiera non si risolve nella semplice richiesta né nella meditazione. Pregare significa entrare in comunione personale con Dio con la certezza che egli ci ama e ha un particolare progetto di amore per noi. Pregare significa esercitare in modo concreto ed esistenziale le virtù teologali: fede, speranza e carità.

La preghiera cristiana è, soprattutto, entrare in comunione dinamica con Dio fatto uomo, Gesù Cristo. In lui incontriamo colui che, per l'azione dello Spirito santo, ci ama. Le varie espressioni di preghiera, la meditazione, il rosario, ecc., sono un mezzo, la porta di entrata nella vera preghiera.

La preghiera è un dono dello Spirito: perciò va chiesto; ma, come momento specifico in cui vogliamo entrare in comunione con colui che ci ama, richiede un esercizio quotidiano con alcune condizioni prelie.

Libertà del cuore

Non c'è posto per Dio in un cuore pieno di idoli, in un cuore che coltiva persistenti attaccamenti a persone o situazioni, resistendo alla gelosia di un Dio che vuole tutto, avendo dato tutto.

Riconciliazione e comunione fraterna

Quel Dio con il quale vogliamo entrare in un dialogo di amore, ci si rivela come Padre. La nostra prima risposta è quella di esprimerci come figli. Però Dio è Padre "nostro". Se tutti siamo figli dello stesso Padre, la nostra seconda risposta sta nella fraternità. Un cuore non riconciliato, che nel rapporto con il Padre si separa dagli altri fratelli, non può sviluppare una vera preghiera. Lo Spirito che in noi grida "Abbà" è lo stesso che grida anche nel cuore dei nostri fratelli: è Spirito di comunione, non di divisione. L'accoglienza, il perdono, la correzione fraterna sono i segni inequivocabili della ricerca amorosa di Gesù che ha promesso di essere presente dove due o più si raduneranno nel suo nome (cfr. Mt 18, 20). Tali atteggiamenti, però, non possono essere considerati esclusivamente nella loro puntualità: devono rappresentare un modo d'essere costante, segno di un vero desiderio di incontro con Dio.

La giusta stima per la propria persona, l'accettazione del proprio essere inserito in una storia universale di salvezza rappresentano quell'equilibrato amore di se stesso richiesto come punto referenziale dal secondo comandamento della Legge.

Quando, praticamente, escludiamo Dio dall'orizzonte vitale, idolatriamo la nostra persona considerando inviolabili tutti i suoi presunti diritti. Tutto ciò che, secondo il nostro modo di pensare, può minare tale inviolabilità, è un attentato alla nostra integrità personale e mette in movimento i vari meccanismi di difesa latenti nel nostro inconscio. I sentimenti più bassi quali l'invidia, la gelosia, l'acredine percorrono la nostra persona facendole perdere la pace, inaridendola e impedendole di impegnarsi in qualsiasi lavoro costruttivo. L'invito alla riconciliazione ci chiede di collocare l'altro e la sua azione nella luce della paternità misericordiosa e provvidente di Dio. Ciò porta innanzitutto ad accettare la reciproca vulnerabilità. La coscienza di essere peccatori in cammino ci aiuta ad accettarci in semplicità: un'accettazione serena, adulta, che stronca sull'insorgere i piccoli drammi, i mille problemi che talvolta restringono gli orizzonti e il respiro, angustiano e soffocano la fraternità gioiosa. Ne scaturisce la necessità di sanare il contrasto stridente tra la meschina crudeltà con cui difendiamo i nostri presunti diritti, con cui puntiamo il dito ed evidenziamo solo e subito il negativo dell'altro, e la bontà paziente e longanime di Dio nei nostri confronti.

Silenzio

La preghiera cristiana è essenzialmente un dialogo di amore tra Dio che parla e l'uomo che ascolta e risponde. È quanto meno improbabile che si possa ascoltare mentre si sta parlando. Abbiamo già detto

che lo Spirito prega in noi; egli non può esprimersi convenientemente quando lo spazio del nostro cuore è occupato da troppe cose. Il silenzio non è semplice assenza di rumori, anche se il silenzio esteriore aiuta quello interiore. Il silenzio interiore è soprattutto attenzione all'Altro che sta parlando; è interiorizzazione della Parola ascoltata perché possa esserci una risonanza nel cuore. Il silenzio dovrebbe precedere i momenti di preghiera, ma dovrebbe anche accompagnarli. Celebrazioni comunitarie in cui gli altoparlanti trasmettono freneticamente canti e parole, sono celebrazioni di se stessi, non del mistero. Il protagonista principale del mistero è Cristo. Quando il presidente della celebrazione e i ministri assumono la funzione di protagonisti, escludono Cristo per occupare il suo posto.

2.4 La preghiera dei salmi

In ebraico il libro dei salmi si chiama "Libro delle Lodi" (*Tehillim*, dalla radice *hill* = lodare). L'attuale denominazione deriva dal greco *Psalmos* = melodia, *psalterion* = strumento a corde simile alla lira o alla cetra. Nella preghiera dei salmi gran parte della difficoltà di comprensione deriva da una cosmologia molto differente dalla nostra e da una cultura lontanissima dal nostro modo di pensare.

I salmi sono 150 cantici, suppliche, inni, riflessioni sapienziali e catechetiche, cantati con accompagnamento di strumenti musicali, soprattutto nelle celebrazioni liturgiche. I salmi riflettono tutti

gli aspetti della vita individuale e collettiva considerati in un costante rapporto con Dio. I sentimenti espressi nei salmi hanno carattere universale. Per questo, dopo aver rappresentato la preghiera di Israele (anche Cristo pregò con il suo popolo), essi sono diventati la preghiera del nuovo popolo di Dio. La sinagoga divise il libro dei salmi in cinque piccoli libri, corrispondenti ai cinque libri della Legge (Pentateuco): 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150. La conclusione del libro rappresentava una solenne acclamazione al Dio di Israele: *Sia benedetto Jahve, Dio di Israele, ora e sempre. Amen! Amen!*

2.5 La meditazione

È un metodo di preghiera, un possibile cammino da percorrere per essere aiutati a pregare. Consiste nell'approfondire in modo vitale (e non solo intellettuale) alcuni aspetti del mistero della

Famiglie di salmi

Inni: Al Creatore del Regno di Sion 8; 29(28); 103 (102); 104 (103); 96 (95); 99 (98) 46 (45); 122 (121).

Suppliche: Personali 6; 42 (41); 43 (42); 51 (50); 130 (129); Ecclesiali 44 (43); 90 (89).

Fiducia in Dio: Fiducia personale 23 (22); 27 (26); 121 (120); Fiducia ecclesiale 115 (113B); 125 (124).

Ringraziamento: Personale 34 (33); 107 (106); Ecclesiale 124 (123)

Salmi regali: 2; 72 (71); 110 (109).

Catechesi: Salmi storici 78 (77); Salmi sapienziali 1; 73 (72).

Liturgie: 15 (14); 24 (23); 95 (94).

Salmi di pellegrinaggio: 120 (119) – 134 (133).

Salmi dell'Hallel: 113 (112) – 118 (117); 136 (135).

Salmi imprecatori: 55 (54); 59 (58); 69 (68); 70 (69); 109 (108).

salvezza. La storia della salvezza ci viene presentata dalla Scrittura e, soprattutto, dalla persona e dalla dottrina di Cristo. Possiamo avvicinarci ad essa con la curiosità del sempliciotto o del dotto. Ma quella storia resta fuori del soggetto, non entra nella sua vita, non lo interpella per una risposta esistenziale.

Inoltre ci si può accostare alla storia della salvezza in modo occasionale, spinti unicamente dalla emotività o dal bisogno del momento. Neppure questo può essere considerato un accostamento esistenziale; difatti la storia della salvezza interessa tutta la nostra esistenza e non solo un frammento di essa, per quanto ci possa sembrare importante.

Dobbiamo partire dalla convinzione che, attraverso la storia della salvezza, Dio ha tracciato un progetto che mi interessa e che, quindi, chiede di essere conosciuto e amato. Ponendosi davanti alla Parola di Dio con la meditazione, l'uomo «è spinto a cogliere, attraverso l'intelletto e la fede, la pienezza del suo senso; se lo imprime nella memoria, ne gusta la dolcezza, ci trova la gioia e il nutrimento dello spirito e, infine e soprattutto, sente mossa la volontà all'esecuzione di quella parola. Così questa Parola da ascoltata diventa vissuta» (G. LAZZATI, *La preghiera del cristiano*, pag. 35).

Della storia della salvezza, però, con la meditazione si vuole approfondire solo qualche aspetto. Difatti, Dio parla all'uomo non in modo generico ma in rapporto alla situazione concreta in cui egli si trova. L'ascolto, quindi, per essere veramente

tale, deve passare nell'azione che vede l'uomo impegnato ad attuare concretamente il progetto di Dio. La meditazione appare come un esercizio vitale per le persone che vogliono collaborare con Dio alla realizzazione del piano di salvezza. In essa si esercitano le virtù della fede, della speranza e della carità. Nella fede accogliamo la Parola scritta come parola di Dio. Accoglienza che vuol dire adesione, conformazione. L'esercizio di fede rinnovato tutti i giorni fortifica la nostra vita spirituale concedendole una tonalità elevata.

La Parola meditata addita alcune mete che ci sembrano irraggiungibili, soprattutto se la medesima Parola mette in chiaro la nostra posizione di peccatori. La fede apre la porta alla speranza perché sappiamo che non siamo soli nel cammino. Cristo, il Dio-con-noi, percorre la strada in nostra compagnia non come distratto compagno di viaggio, ma sostenendo la nostra andatura.

Infine, in quella Parola è racchiuso tutto l'amore che il Padre ha per noi perché essa esprime la sua "preoccupazione" per la nostra salvezza. Voler rispondere a questa attenzione di Dio significa amarlo; lasciarsi invadere dalla presenza dello Spirito santo che vuole rendere attuabile il progetto divino, significa farsi prendere dall'amore.

Il discorso condotto fino a questo momento ha messo in luce il fine della meditazione che consiste nel conoscere meglio, ed esistenzialmente, il mistero di Dio, approfondire il rapporto personale con Cristo per aderire sempre più a lui e al suo progetto di "uomo nuovo".

Si evince anche la necessità di dedicare alla meditazione un congruo tempo ogni giorno. Quotidianamente, infatti, il Dio-Comunione ci invita ad entrare nel cammino di "divinizzazione" preparato per noi nella persona del Verbo fatto carne. D'altra parte, conosciamo la resistenza della natura umana, sempre desiderosa di autogestirsi, pensando la propria realizzazione a livelli esclusivamente orizzontali. Il progetto preparato da Dio per ogni singola persona esige presa di coscienza, confronto con la realtà, verifica delle forze disponibili: impegno che non può essere posto in atto una volta per sempre.

Ci sono molte forme di meditazione. Qui verrà proposto uno schema che servirà solo di aiuto per meditare. Bisogna subito affermare che la meditazione non è la stessa cosa che la lettura spirituale, anche se questa rappresenta un momento della meditazione. Neppure corrisponde alla preparazione dell'omelia: non bisogna pensare a quello che Dio vorrà dire agli altri, ma a quello che Dio vorrà dire a noi. La meditazione è una forma di dialogo: la persona che medita ascolta lo Spirito che parla nelle Scritture o in altri mezzi, e risponde.

Scegliamo un posto solitario dove possiamo stare tranquilli. Facciamo silenzio dentro di noi, liberandoci da tutte le preoccupazioni, da tutti gli attaccamenti e dai pensieri inutili; tentiamo di creare dentro di noi la disposizione per la riconciliazione. Mettiamoci alla presenza di Dio (atti di fede, di lode, di ringraziamento). Invochiamo lo Spirito santo perché ci illumini e preghi in noi. Leggiamo molto lentamente un brano della Scrittura.

Situiamoci nel contesto in cui si sta sviluppando quello che abbiamo letto e chiediamo: Signore, cosa dici di te stesso? Forse Dio si rivelerà misericordioso, giusto, benigno. Facciamo che la rivelazione di Dio abbia risonanza dentro di noi e, in dialogo con Dio, manifestiamogli i nostri sentimenti. Quindi un'altra domanda: Signore, cosa dici a me? Ascoltiamo quello che Dio ci vuol dire e, ancora una volta, esprimiamo i nostri sentimenti di risposta. Prendiamo una decisione che corrisponda a quello che abbiamo meditato. Ringraziamo lo Spirito santo e portiamo con noi un "mantra", qualcosa che ci aiuti a ricordare e a mettere in pratica il frutto della meditazione.

Nello "stile ignaziano" la persona, attraverso l'immaginazione, crea un quadro riproducendo quello che la lettura ha presentato. Entra in dialogo con le persone vive presenti nel quadro manifestando i sentimenti che la lettura ha suscitato ed eccitando la volontà perché assuma un impegno corrispondente alla lettura.

Una forma particolare di meditazione è la *lectio divina* già praticata dagli antichi monaci. Parlando di *lectio* ci viene da pensare immediatamente alla lettura. Pur non escludendo questa operazione, dobbiamo dire che la *lectio* in quanto tale non può ridursi esclusivamente alla lettura, soprattutto se frettolosa, della Scrittura. La parola *lectio* deriva dal latino *lego* che significa cogliere, raccogliere. Il significato della parola dà anche il senso del gesto: cogliere il pensiero racchiuso nel testo, raccoglierne il messaggio.

Ma le parole che racchiudono il pensiero o il messaggio derivano da una cultura particolare, con delle caratteristiche che dovranno essere individuate. Ciò comporta l'uso di quegli strumenti scientifici che collocano il brano in esame nel suo contesto culturale. L'aspetto scientifico, cioè, non può esser escluso. Esso, però, va considerato come puro strumento: non dovrà essere né sopravvalutato, né disprezzato. Perciò bisogna convincersi che la *lectio*, più che una tecnica, è una mistica. Avvicinandoci alla Scrittura dobbiamo preoccuparci soprattutto di cercare una Persona per incontrarla, ascoltarla, fermarci con essa e dare alla propria vita un orientamento corrispondente a quello che la Presenza ci ha fatto vedere.

Per questo alla *lectio* si unisce l'attributo *divina*. Non tanto e non solo per l'oggetto della lettura, la divina pagina, ma soprattutto per la persona che incontriamo in essa e per essa; di essa conosciamo un piano che ci interessa direttamente.

Questo tipo di meditazione prevede momenti comunitari e si sviluppa per gradi.

Lectio

Prima di affrontare il testo da meditare, invociamo lo Spirito santo perché ci aiuti a penetrare ciò che lui stesso ha suggerito agli agiografi. Leggiamo in modo comparato il brano biblico, perché possiamo capire con chiarezza il senso letterale del testo. Se necessario, leggiamo più di una volta, con calma, per assimilarlo, finché il testo non è penetrato dentro di noi. Senza dubbio la lettura è

di fondamentale importanza per la comprensione del testo, del suo linguaggio e del messaggio in esso contenuto. Ma è anche necessario che questa operazione non sia solo materiale. La lettura deve essere fatta soprattutto con il cuore.

Meditatio

Essa si interessa della "intelligenza interiore del testo"; con l'aiuto della ragione arrivare alla conoscenza della verità nascosta; trovare quanto la *lectio* ha cercato e accogliere il messaggio che Dio ha preparato per noi in quella pagina della Scrittura. «Ripetere la Parola ascoltata in modo che essa si presenti al lettore nella sua concretezza, ritornare sul significato della parola per entrare nella profondità del suo messaggio, ridire la parola o il suo messaggio essenzializzato in una concisa espressione in modo da "gustare", fare scendere il messaggio dalla mente che l'ha compreso nella *lectio*, al cuore» (M. MASINI, *Iniziazione alla lectio divina*, pag. 93). Qualora questo momento fosse attuato in comunità, sarebbe bene che fosse condotto da persona competente in modo da arrivare ad una adesione intelligente e cordiale del contenuto del testo, attenuando il pericolo di seguire suggestioni individuali e soggettive.

Collatio

Messa in comune delle riflessioni e delle ispirazioni avute nei due momenti precedenti della *lectio* e della *meditatio*. Evidentemente questo momento è legato alla pratica comunitaria della *lectio*.

La *collatio* indica il contributo apportato dal singolo ad un'opera collettiva. Per mezzo di essa si amplia la conoscenza della Parola e si consolidano i legami fraterni. Inoltre rappresenta un modo di comunicare le proprie esperienze spirituali corrispondente alla sensibilità contemporanea che guarda con sospetto le forme individualistiche ed intimistiche della pietà. La parola di Dio è molto ricca e non tutti possono abbracciarne completamente il senso. La comunicazione nello Spirito fa in modo che la Parola abbia delle risonanze nuove. Si creerà una catena di reazioni spirituali a beneficio di tutti.

Oratio

Momento centrale della *lectio*, ma derivante dai precedenti. Rappresenta la preghiera del cuore amante che sgorga come risposta a quanto Dio amore è andato dicendo nella *lectio*, *meditatio*, *collatio*. Momento centrale perché in esso esprimiamo i sentimenti che sono sorti in seguito alla lettura sapienziale della Parola e alla comprensione del messaggio in essa contenuto. Lode, ringraziamento, supplica, richiesta di perdono: tutto ciò potrebbe essere presentato a Dio usando la stessa parola che egli ha suggerito. «Scegli una parola, una piccola frase che esprima bene il tuo amore per Dio, e poi ripetila, ripetila con pace, senza cercare di formulare pensieri, senza muoverti, ridotto ad un piccolo punto amante dinanzi a Dio amore. E, trasformata questa parola o questa frase in un dardo di acciaio, simbolo del tuo amore,

batti, batti contro la spessa nube dell'inconoscenza di Dio. Non distrarti, qualunque cosa avvenga» (ANONIMO, *La nube della non conoscenza*).

Actio

Frutto maturo della *lectio* condotta in docilità alla Parola di Dio, l'azione è un impegno che scaturisce da quello che il Signore ha fatto vedere e sentire. La Parola ci invita alla conversione ed è forza che ci spinge ad uscire da una situazione negativa. Perciò, la vita che segue ad una *lectio divina* realizzata con amore e non solo perfetta sotto il profilo tecnico, dovrebbe rappresentare l'interpretazione più chiara del brano di Scrittura che abbiamo letto, meditato e pregato. La Parola di Dio ascoltata nella fede ha la missione di trasformare, per la forza dello Spirito di Cristo, l'esistenza del cristiano chiamato egli pure a diventare parola e segno espressivo dell'amore di Dio. Attraverso la *lectio divina* il cristiano viene interpellato per verificare se il modo di pensare e di agire, l'attività e l'apostolato sono un'eco e un'applicazione concreta del messaggio di Cristo, parola definitiva di Dio presente nella Scrittura.

2.6 La preghiera liturgica

La liturgia è essenzialmente azione di tutto il popolo unito per esprimere la sua dimensione sacerdotale nella lode a Dio, per la mediazione di Cristo sommo sacerdote, nell'azione vivificante dello Spirito santo.

Cosa celebriamo nelle nostre azioni liturgiche? La risposta ci viene dal Concilio Vaticano II che ha trattato esplicitamente della Liturgia. Abbiamo già avuto occasione di affermare che in Cristo si sono realizzate le promesse di salvezza. «In Cristo avvenne il perfetto compimento della nostra riconciliazione e ci fu data la pienezza del culto divino» (SC 5). Questo piano divino che prevedeva la perfetta glorificazione di Dio attraverso l'opera della redenzione umana aveva avuto il suo inizio nella meravigliosa storia del popolo eletto, ma è stato portato a compimento da Cristo, soprattutto attraverso il mistero pasquale della sua passione, morte, risurrezione e ascensione.

Ma Cristo ha voluto perpetuare la sua azione redentrice in e per mezzo della Chiesa. Per questo egli aveva eletto i suoi apostoli e per questo li ha inviati al mondo intero pieni di Spirito santo. Non solo perché annunciassero lui e la sua opera, ma anche perché «attuassero, per mezzo del sacrificio e dei sacramenti, sui quali si impernia tutta la vita liturgica, l'opera della salvezza che annunciavano» (SC 6). La ripresentazione sacramentale del mistero pasquale è, quindi, l'obiettivo fondamentale della liturgia: celebriamo Cristo nostra Pasqua. La liturgia diventa il «culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme, la fonte da cui promana tutta la sua virtù. Infatti le fatiche apostoliche sono ordinate a che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella Chiesa, partecipino al sacrificio e mangino la cena del Signore» (SC 10).

È evidente che l'efficacia del sacramento non è ascrivibile ad una forza magica. Non basta partecipare ad un'azione liturgica, fosse anche la più ricca in simboli e segni, per sentirsi uomini nuovi, costruttori della civiltà dell'amore: attorno a Gesù morente, sul Calvario, c'erano tantissime persone che non seppero approfittare di quel sangue sparso per la remissione dei loro peccati; ai pasti liturgici della Chiesa che stava in Corinto partecipavano tante persone che, in pratica, non capivano il senso della celebrazione che stavano attuando (cfr. *1Cor* 11, 17-34); e quei cristiani a cui scrive Giacomo, che facevano favoritismi di persone, certamente non potevano definire "liturgiche" le loro adunanze (cfr. *Gc* 2, 1-11).

La partecipazione alla liturgia non solo esige una conveniente preparazione, perché si sappia quello che si sta facendo, ma comporta una assunzione di responsabilità nei confronti di quei fratelli che sono stati ugualmente convocati e anche verso quelli che restano tuttora fuori del raggio di azione salvifica di Cristo. Chi partecipa vivamente al mistero pasquale di Cristo, il Figlio inviato, non può che sentire il desiderio di portare ad altri quella salvezza che si è ricevuta: portare ad altri la ricchezza della Parola e della grazia sacramentale; essere missionari. E tutto questo perché la liturgia non può ridursi ad una congerie di gesti e di segni privi di significato reale. Il simbolo, se vero, richiama la realtà significata che si fa presente e attuante per la potenza dello Spirito santo.

Tutto ciò è stato vissuto dalla prima generazione cristiana che, inserita nel mondo giudeo, ha dato un nuovo impulso al culto della sinagoga e

del tempio. Sin dal principio le comunità cristiane accettarono gli schemi usati nelle preghiere di Israele: anamnesi, benedizione, memoriale. Però il mistero pasquale di Cristo ha portato novità anche agli antichi schemi di preghiera.

Perché si possa usufruire convenientemente della ricchezza dell'azione liturgica, non si devono dimenticare le tre dimensioni del memoriale: storica, sacramentale, escatologica. Nella liturgia facciamo memoria di un evento storicamente definito e completo nella sua fattualità, in un determinato tempo e spazio. Ma lo Spirito di Dio rende presente quell'evento in modo sacramentale e ne applica gli effetti ai partecipanti. L'evento, però, non si compirà definitivamente che alla fine dei tempi. Perciò nell'azione liturgica si esercitano in modo eminente le virtù teologali della fede, speranza e carità.

Queste riflessioni derivano dalla convinzione che al centro della liturgia c'è Cristo, sommo ed eterno sacerdote, che rinnova nella Chiesa il suo mistero di morte e risurrezione soprattutto nel sacramento dell'Eucaristia. Da questa prendono vita tutte le altre celebrazioni e ad essa convergono. Cristo risorto, vivente nella Chiesa, prega in essa e per essa, continua ad offrirsi al Padre. Da questa convinzione di fede acquista senso la preghiera continua che la Chiesa eleva a Dio, soprattutto per mezzo dei suoi ministri, ma anche per bocca dei fedeli, restituendo così al Padre il tempo che è misura della vita e dell'attività dell'uomo. La preghiera liturgica è, infatti, preghiera eminentemente

ecclesiale. Quando una comunità, per piccola che sia, si riunisce per celebrare il grande mistero della salvezza e per pregare, lì sta tutta la Chiesa riunita. Lì è presente Cristo e, in lui, sono presenti tutti i membri di Cristo.

Gesù, come tutti i pii israeliti, aveva scandito con la preghiera il fluire del tempo conferendogli una certa sacralità. Il popolo eletto sa che Dio è sempre presente: « Se salgo in cielo, là tu sei, se scendo negli inferi, eccoti [...]. Nemmeno le tenebre per te sono oscure, e la notte è chiara come il giorno [...]» (*Sal* 139). Ma vuole esplicitare quella presenza per mezzo della proclamazione della Parola che acquista una rilevanza particolare nei momenti fondamentali della giornata dell'uomo. Desistere da ogni attività e porsi in atteggiamento dialogico con Dio ascoltando la sua Parola, significa offrire una dimensione orante al primo comandamento, «Il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo».

Gesù vivente nella sua Chiesa continua ad offrire il sacrificio di lode non solo alcune volte al giorno ma per tutto il tempo, visto che egli vive l'oggi. E lo fa per mezzo dei suoi fedeli e, in modo specialissimo, per mezzo dei suoi ministri e di tutti quelli che hanno consacrato le loro vite al suo servizio. Cristo presente nella Chiesa glorifica il Padre nella preghiera di lode, mentre i suoi fedeli e ministri sostano nella loro fatica quotidiana riconoscendo il primato di Dio su tutte le cose.

Come per san Girolamo, anche per noi il dialogo di salvezza si snoda sulla lunghezza d'onda del rapporto tra Dio, che prende sempre l'iniziativa e che,

per mezzo di Gesù Cristo, si rivela Padre di misericordia, e l'uomo che accetta l'azione di Dio e risponde facendosi elevare sino a lui. Tale dialogo ha la sua espressione privilegiata nella preghiera. Questa, però, non si riduce ad una relazione verbale con Dio, ma è un rapporto vitale, esistenziale, di cui l'espressione verbale è solo l'esplicitazione parziale.

La preghiera nasce dalla coscienza del dono ricevuto e dalla consapevolezza del limite creaturale e morale, ma sempre nel desiderio di trascendere la situazione, per volgere lo sguardo verso Colui che è oltre la storia e che può spiegare il senso della storia.

In Cristo, in modo speciale, l'uomo conosce ed accoglie la grandezza del dono di Dio e risponde attraverso l'offerta di se stesso in comunione con quella realizzata dal Figlio. In Cristo, l'uomo che si offre a Dio viene rimandato alla creazione e alla storia perché qui si evidenziano le sue tracce, i segni del suo amore misericordioso. Partendo dalla storia, con il desiderio di approfondirne il senso, si è rimandati a Dio; partendo da Dio con la forza dell'amore donato dallo Spirito, si è rimandati alla storia. Il dialogo di salvezza nasce dalla vita e, dopo l'incontro con Dio nella persona di Cristo, ritorna alla vita con una nuova luce e con nuove possibilità. Il dialogo di salvezza non può ridursi ad un intimismo sterile ma impegna l'uomo a collaborare direttamente con Dio per fare del mondo il luogo della rivelazione del Padre per la mediazione del Figlio e nella potenza dello Spirito santo.

2.7 *L'azione di Dio e la mediazione della Chiesa*

Dio ci chiama ad essere figli incorporati nel Figlio. Questo intervento gratuito di Dio a vantaggio della creatura umana si realizza, nella situazione storica del "dopo" Cristo, per mezzo dei sacramenti. La parola latina *sacramentum* corrisponde al greco *mysterion* che ha un senso molto più ricco della corrispondente parola italiana. Nel senso biblico *mysterion* è un'azione divina che si incarna in un contesto storico e diventa evento salvifico inserito nel tempo e nello spazio. Nel mistero inteso in tal senso è sempre presente una duplice dimensione: una profonda e non verificabile né quantificabile, non sperimentabile sensibilmente, ed è l'azione di Dio che salva; l'altra è costituita dal contesto storico nel quale l'uomo opera e l'azione divina si compie. È quest'ultima che manifesta e descrive all'uomo l'azione profonda di Dio. Il concetto di mistero – sacramento – segno deriva dalla presenza contemporanea di queste due dimensioni che si richiamano rendendo accessibile all'uomo, e operante in lui, l'opera salvifica di Dio. In questo senso la rivelazione è sacramento, la Chiesa è sacramento, ma il sacramento per eccellenza è Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato, nel quale le due dimensioni sono evidenti perché si manifestano in un contesto storico e personalizzato. La dimensione profonda non è costituita dall'azione divina ma da Dio stesso, mentre il contesto storico è dato da un essere umano perfettamente tale. I "tre grandi sacramenti", la Rivelazione,

Cristo e la Chiesa, sono intimamente congiunti tra di loro richiamandosi mutuamente. I sacramenti non sono che il prolungamento e l'attualizzazione dell'opera di salvezza preannunciata e chiarita nella Rivelazione, compiuta nella persona e nell'azione di Cristo, affidata alla Chiesa da Cristo stesso.

L'azione di Dio si riferisce alla persona umana che, pur essendo oggetto di questo amore divino avvolgente, mantiene la propria libertà nelle situazioni storiche nelle quali vive. Libertà di scelta, di decisione nell'accettare o rifiutare la salvezza offerta da Dio in Gesù Cristo per l'azione dello Spirito santo.

«Il luogo in cui nella maniera più densa l'autocomunicazione divina si fa prossima e sensibile all'esperienza umana è l'evento sacramentale: in esso la forma dell'evento si offre nella maniera più conveniente al vedere e all'udire, al toccare e al gustare del sentire umano. Il sacramento – termine equivalente a quello biblico-paolino di "mistero" – è il farsi presente dell'azione salvifica di Dio trascendente attraverso la mediazione di parole e gesti di questo mondo, resi dallo Spirito strumenti dell'autocomunicazione divina: è la Gloria che viene a nascondersi e al tempo stesso a irradiarsi nei segni della storia» (B. FORTE, *Teologia della storia*, pag. 191).

Tutti i sacramenti, ognuno secondo la propria caratteristica, sono fattori di presenza: l'avvenimento salvifico di Cristo, di cui sono a volta a volta immagine, è reso in un modo o nell'altro presente. L'avvenimento - oltre ad essere realmente esistente in se stesso - ha una realtà di presenza diversa da

quella originaria, ma ugualmente reale, esistente nel simbolo dell'evento stesso. In forza del loro simbolismo, i sacramenti della Chiesa, mentre introducono l'avvenimento-mistero di Cristo nella nostra storia, ci uniscono alla storia di Cristo. Il simbolismo, infatti, non "rifà" né "rinnova" l'avvenimento di Cristo (perché allora sarebbe un avvenimento nuovo, altro da quello di Cristo) ma rende presente a noi quel medesimo avvenimento salvifico operato da Cristo nella storia, perché è un avvenimento unico compiuto una volta per tutti i tempi.

Tutto ciò è possibile perché il sacramento dipende da Cristo che, in tal modo, ha voluto continuare a rendere presente la sua azione salvifica nella Chiesa. In ogni sacramento il mistero salvifico di Cristo si fa presente poiché la virtù salvifica dell'umanità di Cristo, già glorificata, è applicata ai fedeli da Cristo stesso. Mediante la fede il cristiano è reso presente alla passione, morte e risurrezione di Cristo: una contemporaneità mistica, ma reale.

Entrando nel mondo simbolico dei sacramenti, che per noi molte volte è diventato oscuro, sorge la domanda: perché l'incontro tra Dio e gli uomini in un regime di segni? La risposta sta nella volontà positiva di Dio che vuole comunicare la vita divina attraverso la via dell'incarnazione. È attraverso uomini e cose sensibili e materiali che Dio si comunica agli uomini e gli uomini vanno a Dio. Prototipo di questa legge è Cristo stesso, Dio e uomo, unica via per andare al Padre, nel quale il divino è sceso nell'umano e l'umano si è incon-

trato con il divino. Dal grande e primordiale sacramento che è Cristo deriva il sacramento generale che è la Chiesa e questo si esprime nei sacramenti, soprattutto nel sacramento per eccellenza, il mistero eucaristico (Cfr. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, pag. 75).

2.8 Il sacramento della Presenza

Tutta la liturgia vuole realizzare l'incontro di Dio con l'uomo attraverso l'efficacia dei segni sacramentali (la santificazione della persona umana). Nello stesso tempo la liturgia rappresenta, sempre attraverso l'efficacia dei segni, il culto di lode offerto dall'uomo a Dio. L'uno e l'altro aspetto si compiono in Cristo: Dio santifica gli uomini in Cristo; in Cristo gli uomini rendono a Dio il loro culto. Ambedue gli aspetti si attuano completamente in ogni santa messa. Difatti la messa è, nello stesso tempo, sacramento e sacrificio. Come sacramento contiene e comunica a chi lo riceve Cristo in persona, divinità e umanità, corpo e anima, autore ultimo di ogni santificazione come Dio, mediatore universale di ogni santificazione come uomo. Come sacrificio è il sacrificio di Cristo stesso; sacrificio che Cristo offre a Dio per il ministero del sacerdote e che tutta la Chiesa fa suo come espressione massima del suo culto, in quanto lo offre con il sacerdote insieme con Cristo ed offre se stessa in sacrificio insieme con lui. Così nella messa, sotto il velo dei segni efficaci, si attuano al sommo grado possibile la santificazione che Dio fa

della Chiesa in Cristo e il culto che la Chiesa in Cristo rende a Dio.

Nella messa si attua in sommo grado l'unione tra Dio e l'uomo, in Cristo. Infatti tra il comunicante e la persona di Cristo si stabilisce una unione che non è solo morale e di grazia, ma fisica e sacramentale. Inoltre gli uomini raggiungono la piena comunione tra loro in Cristo, perché tutti mangiano un unico pane e bevono ad un unico calice.

Anche il culto è eminentemente attuato nella messa. Difatti il sacrificio è il massimo atto di culto. Il sacrificio di Cristo sul Golgota, di cui quello della messa è il prolungamento incruento, è la sorgente e il punto di riferimento di ogni culto e di ogni sacrificio cristiano. Massimamente nella comunione Cristo unisce al suo sacrificio tutti i fedeli che, insieme con il sacerdote, anzi con lui stesso, sommo sacerdote, offrono la sacra vittima al Padre ed offrono se stessi insieme con lui in sacrificio al Padre. Così essi fanno del sacrificio di Cristo il loro proprio sacrificio, danno a tutta la loro vita un senso di culto sacrificale al Padre in Cristo, e attuano al massimo il potere sacerdotale che hanno ricevuto nel battesimo, nella somma partecipazione al culto e al sacerdozio di Cristo.

L'Eucaristia è il culmine dei sacramenti perché in essa è realmente presente Cristo, mentre negli altri sacramenti è contenuta solo una virtù strumentale derivante da Cristo. Inoltre tutti gli altri sacramenti sono ordinati all'Eucaristia come a loro fine. La ragione ultima di questa ordinazione all'Eucaristia sta nel fatto che il fine dei sacramenti

è la santificazione dell'uomo e il culto reso a Dio in Cristo. Ora l'Eucaristia realizza pienamente queste finalità in quanto prolunga sacramentalmente il sacrificio del Golgota, sorgente di ogni santificazione che Dio fa dell'uomo con Cristo.

2.9 *La Madre delle grazie*

Il cambiamento radicale nella vita di san Girolamo ebbe luogo per la mediazione della Vergine santissima, comunque si voglia considerare il suo intervento. Il padre Girolamo Novelli, nella sua deposizione riporta la tradizione della liberazione miracolosa (cfr. *Processo ordinario di Milano, Fonti Somasche*, 143). Il medesimo attesta che il Miani comunicò anche ai suoi figli la piena fiducia nella Madre di Dio: «Il demonio si mostrava ai fanciulli in forme orribili e mostruose; spesso spegneva il lume, batteva i bambini sino a lasciare su di loro l'impronta della sua mano. Per liberarsi da questo inconveniente, la sera, quando andavano a letto, e la mattina alzandosi, per ordine del padre recitavano la Salve Regina e furono liberati» (*Ibidem*, 151).

Nella *Nostra Orazione* il pensiero è costantemente rivolto a Maria: «Preghiamo ancora la Madonna che si degni di pregare il suo diletteissimo figliolo [...] perché si degni di concederci di essere umili e mansueti di cuore. E poi una Ave Maria...» (*NsOr* 8, 10).

Dio conduce la storia della salvezza secondo una pedagogia che dà molto rilievo alle mediazioni. Tra queste, il primo posto è occupato dalla fan-

ciulla di Nazaret, scelta come collaboratrice di salvezza. Maria non è uno strumento inerte nelle mani di Dio. In piena coscienza, e accettando tutte le conseguenze, ella si rende disponibile per essere portatrice di Cristo. Se l'azione dello Spirito santo consiste nel "cristificare", quella di Maria è di collaborare con lo Spirito perché il cristiano raggiunga la piena statura di Cristo. Un'azione, naturalmente, svolta al femminile. Per questo le nostre Costituzioni, parlando della devozione mariana, elencano una serie di titoli che maggiormente si addicono ad un cuore di mamma: «madre delle grazie e sorgente di misericordia, nostra fiducia e sostegno degli orfani, gioia degli afflitti e liberazione degli oppressi» (CC 49).

La presenza attiva di Maria nella storia della salvezza diventa anche causa esemplare per chi è destinato a seguire Cristo più da vicino. Chiamata e consacrata per una particolarissima missione, la Vergine santa ha dato il suo assenso che si è andato chiarendo e sviluppando lungo il corso della vita, sino a raggiungere l'eroismo del martirio.

La formazione del somasco deve poter esprimere una componente fortemente mariana che, senza escludere la devozione, la superi nella direzione di una totale configurazione con Cristo, per la presenza e la mediazione di Maria.

III

Cercava la compagnia di quelli che potevano aiutarlo

La conversione di san Girolamo non rappresentò un fatto istantaneo; essa si prolungò nel tempo attraverso quel dialogo di amore tra Dio che gli dava sempre nuove ispirazioni e nuove grazie e Girolamo che rispondeva con generosità alle ispirazioni, ma lasciandosi sempre illuminare dalla esperienza fondamentale (come avvenne per l'esperienza fondamentale della liberazione, per il popolo di Israele). Tale processo di conversione non lo accorpò ad una entità religiosa, come se la santità dovesse essere caratteristica esclusiva dei religiosi. Il Miani continuò nella sua vita di laico, ma sempre attratto dalla grazia che viene dall'alto.

In questo suo incedere verso la perfezione cristiana Girolamo non era solo ma accompagnato da vescovi, sacerdoti e laici, che uniti dalla potenza dell'amore divino e appassionati per la riforma della Chiesa, costituivano le prime cellule del corpo di Cristo rinnovato nello Spirito di comunione: la Compagnia del Divin Amore.

Questo stile di vita del nostro santo ci aiuta ad approfondire il mistero della Chiesa di Cristo; in essa la molteplice varietà dei doni è occasione per rendere sempre più ricca l'unità.

3.1 La vocazione universale alla santità

Il Concilio Vaticano II afferma chiaramente: «Tutti i fedeli, di qualsiasi stato o classe sociale, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità: attraverso questa santità si promuove, anche nella società terrena, un tenore di vita più umano» (LG 40).

«Una stessa santità è coltivata da tutti quelli che, nei vari generi di vita e nelle differenti professioni, sono guidati dallo Spirito di Dio e, obbedendo alla voce del Padre e adorandola in spirito e verità, seguono Cristo povero, che umilmente porta la sua croce, per meritare di partecipare alla sua gloria» (Id. 41).

La vocazione alla santità, quindi, interessa tutto il popolo di Dio. Essa non può essere considerata un privilegio delle persone consacrate. Le affermazioni del Concilio hanno posto fine alla vecchia distinzione tra "stato di perfezione" e "stato dei cristiani comuni".

La Chiesa, alla quale appartengono per il battesimo tutti quelli che sono chiamati alla santità, è un mistero. Essa «ha la caratteristica di essere, allo stesso tempo, umana e divina, visibile ma dotata di realtà invisibili, operosa nell'azione e dedita alla contemplazione, presente nel mondo e tutta-

via pellegrina; in modo tale che in essa l'umano è orientato e subordinato al divino, il visibile all'invisibile, l'azione alla contemplazione, la realtà presente alla futura città verso la quale siamo incamminati» (SC 2).

Come mistero, la Chiesa - «popolo riunito nell'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito santo» (LG 4) - partecipa della comunione che unisce tra di loro le persone della Trinità. Per ciò stesso la Chiesa è mistero di comunione, non di uniformità. Lo Spirito santo distribuisce gratuitamente carismi e ministeri affinché tutti i membri di questo corpo, tra di loro differenti, collaborino per la creazione di un'unità armonica (cfr. 1Cor 12; Ef 4, 4-16).

Parlando dei vari componenti della Chiesa, il Concilio Vaticano II, nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, si sofferma ad indicare le caratteristiche della gerarchia e dei laici (cap. 3-4) e, dopo aver riflettuto sopra la vocazione universale alla santità (cap. 5) esprime il suo pensiero sui religiosi (cap. 6). Non solo la vita religiosa, ma tutta la vita consacrata è un dono che lo Spirito santo fa alla Chiesa perché, in comunione con le altre forme di vita cristiana, collabori all'unità e alla crescita armonica del corpo mistico di Cristo.

3.2 La reciproca relazione tra le varie forme di vita cristiana

Coloro che appartengono alla Chiesa, per mezzo del battesimo, sono incorporati a Cristo e si impegnano a seguirlo riproducendo il suo modo di rapportarsi con il Padre e con tutti gli uomini.

Ma non esiste un unico modo di seguire Gesù Cristo, nella Chiesa di Dio; come abbiamo già visto, il Concilio parla della gerarchia, dei laici e dei religiosi. Per comprendere l'identità delle varie forme di vita cristiana bisogna situarle in reciproca relazione.

Tutti i battezzati, tutti chiamati alla santità nella sequela di Cristo, sono *christifideles*. La stragrande maggioranza del popolo di Dio segue Cristo in qualità di laici. Pochi come ministri ordinati, e pochi come soggetti di una speciale consacrazione. In quanto *christifideles* tutti sono chiamati, consacrati ed inviati.

I ministri ordinati ricevono dallo Spirito santo la missione di servire il popolo di Dio fortificandolo nella fede e promovendolo nell'esercizio dei ministeri a servizio della Chiesa. Attraverso la predicazione e i sacramenti, soprattutto la celebrazione dell'Eucaristia, i sacerdoti aiutano i fedeli ad entrare in comunione vitale con Cristo e a perseverare nel cammino intrapreso. La missione del presbitero, quindi, è "introversa", nella stessa linea che fu propria degli Apostoli (cfr. At 6, 2-4; 11, 26; 18, 11).

La funzione dei presbiteri non è di fare tutto, ma di aiutare gli altri perché tutto sia fatto in collaborazione; il ministro ordinato non è il protagonista, ma colui che aiuta i fedeli ad essere protagonisti.

Considerando che nella vita consacrata i presbiteri sono il 18% del totale, possiamo concludere affermando che essa può essere compresa partendo dal versante laicale più che da quello presbiterale. Né è facile capire come mai i religiosi presbiteri, che hanno ricevuto una missione specifica,

devono fare ciò che è proprio dei preti diocesani la cui missione consiste nel vivere con il popolo di Dio fortificandolo e promovendolo.

I laici, incorporati a Cristo mediante il battesimo, hanno ricevuto dallo Spirito santo la missione di trasformare il mondo nel Regno di Dio attualizzando i valori evangelici. Riferita alla missione dei presbiteri, la missione dei laici è "estroversa". Se la missione dei presbiteri è di natura catechetica, quella dei laici è "missionaria" nel senso che deve uscire dalle chiese per raggiungere il mondo. La cultura, il lavoro, il sindacato, la famiglia, la politica, il divertimento, sono campi della missione specifica dei laici animati dalla gerarchia.

D'altra parte i laici, come membra vive del corpo di Cristo, devono collaborare con i presbiteri confermando i fratelli. Ciò che non serve, però, è la "clericalizzazione" dei laici, come se l'unico ambito del loro protagonismo fosse la chiesa o la sacrestia.

Nell'insieme del popolo cristiano, la vita consacrata rappresenta una minoranza (0,13%). Tuttavia questa minoranza sta mantenendo quasi tutte le opere apostoliche tanto che, se la vita consacrata dovesse finire, la Chiesa potrebbe paralizzarsi: università, scuole di ogni tipo, ospedali, centri di assistenza, di recupero, di promozione umana. Anche l'attività della vita consacrata, come quella dei laici, è "estroversa", missionaria; a differenza dell'attività dei laici, quella della vita consacrata si consuma preferibilmente nella frontiera, in avanscoperta.

Qualche volta la vita consacrata ha invaso i campi di altri e non ha coltivato a sufficienza quello che le era proprio. Il Concilio, soprattutto per mezzo del decreto *Perfectae caritatis*, ha invitato i religiosi a tornare all'essenziale. La ricerca dell'essenzialità ha evidenziato la difficoltà di incontrare una nuova sintesi in cui i religiosi potessero trovare la propria identità. L'esodo della vita religiosa dall'Europa ha creato la necessità di una reinterpretazione per rispondere ad alcune sfide strutturali o culturali: la solidarietà con i più poveri, l'incontro con le grandi religioni (buddismo, induismo, islam). Queste nuove sfide hanno purificato la vecchia immagine della vita religiosa e hanno richiesto una chiarificazione rispetto a ciò che è essenziale e ciò che sta legato a culture particolari o a situazioni storiche. Dal rinnovamento si è passati alla "rifondazione", fase tuttora in atto, quanto meno a livello di ricerca.

3.3 Il carisma della vita consacrata nell'insieme dei carismi della Chiesa

Pensando al modo tipico di essere seguaci di Cristo nella vita consacrata, emerge una domanda: ma è proprio tanto importante scoprire l'identità della vita di speciale consacrazione, in mutua relazione con gli altri modi di seguire Gesù? «La persona ha bisogno di acquisire, durante la sua vita, un senso di identità personale che dia una risposta opportuna alla domanda: "chi sono io?", con tutte le risonanze possibili [...]: come figlio di Dio e membro del suo popolo eletto, la Chiesa, secondo

una specifica vocazione alla vita laicale, alla consacrazione ministeriale o religiosa» (G. DE MEZERVILLE, *Maturidade sacerdotal e religiosa*, Paulus 2000, II, pagg. 23-24). «L'identità della persona consacrata dipende dalla sua maturità spirituale: è opera dello Spirito santo che induce alla configurazione con Cristo secondo quella particolare modalità che nasce dal carisma originario, mediazione del vangelo, per i membri di un determinato Istituto» (*La Vita fraterna in comunità* 36). La psicologia e la dottrina della Chiesa coincidono quando esigono una chiara identità e personale e di appartenenza in vista di una giusta e realizzante collocazione nel Corpo di Cristo che è la Chiesa, e nella società.

Per rispondere a questa necessità, dal Concilio in poi la vita consacrata ha cercato di mettere in evidenza ciò che la caratterizza come modo peculiare di seguire Cristo, sostenendo in modo particolare ora un paradigma ora un altro.

Nel contesto della vocazione universale alla santità, la vita consacrata rappresenta un invito di Dio per un impegno della persona a realizzare pubblicamente quello che Dio chiede a tutti. In questo senso la vita consacrata esplica il compito di simbolo, parabola, orientamento a vantaggio di tutti quelli che vogliono vivere coerentemente il vangelo. Si fa strada l'idea della dimensione profetica della vita consacrata. Come il profeta, la persona consacrata è uomo di Dio, uomo dello Spirito, uomo della Parola. Ma il consacrato avverte anche fortemente la dimensione storica. «Secondo le modalità che la chiamata di Dio

richiede alle vostre famiglie spirituali, voi dovete seguire con occhi ben aperti le necessità degli uomini, i loro problemi, le loro ricerche, testimoniando in mezzo a loro, con la preghiera e l'azione, l'efficacia della buona novella di amore, di giustizia e di pace. L'aspirazione dell'umanità a una vita più fraterna, a livello delle persone e delle nazioni, esige anzitutto una trasformazione dei costumi, delle mentalità e delle coscienze. Una tale missione che è comune a tutto il popolo di Dio, è vostra ad un titolo particolare» (ET 52). È facile capire il valore delle comunità inserite in ambiente popolare e povero, scaturito dalle riflessioni della teologia della liberazione che ha sottolineato fortemente la dimensione profetica della vita consacrata.

In un certo modo questi aspetti stavano già presenti nella teologia della vita consacrata anteriore al Concilio, con la conseguenza, però, che spingevano la vita consacrata a fuggire lontano dal mondo (*fuga mundi*). Ma l'interpretazione della vita consacrata in una lettura più teologale dell'incarnazione ha illuminato più chiaramente gli aspetti dei quali stiamo parlando. Difatti l'incarnazione di Cristo non mirava solo alla redenzione del peccatore, ma esprimeva anche la solidarietà di Dio con il mondo (cfr. *Gv* 3, 16-17; *Lc* 4, 18). Se prima, con la fuga dal mondo, la vita consacrata pretendeva di incontrare Dio nella solitudine, ora, per il principio dell'incarnazione, pretende di scoprire le sue orme nel mondo. Lo stesso principio si riferisce alla Chiesa, nella costituzione dogmatica *Gaudium et spes*. Anche la "pastorale urbana" ha indotto oggi la vita

consacrata ad una nuova collocazione: dalla periferia al centro urbano con l'intento sempre rinnovato di accompagnare la storia dell'uomo.

La vocazione universale alla santità si fonda sopra la uguale dignità di tutti i battezzati. La consacrazione religiosa si radica in quella battesimale e la manifesta come un segno che richiama l'attenzione di tutti. Ma la consacrazione religiosa non è l'unico segnale: anche il matrimonio e il presbiterato sono segnali. Quindi la complementarietà delle differenti forme di vita cristiana. L'unica consacrazione battesimale produce differenti frutti che dovrebbero entrare in una circolazione di carismi. Ciascuna forma di discepolato cristiano riceve dalle altre un segno del mistero e della speranza cristiana. Il paradigma della consacrazione va approfondito ancora di più per ridare il giusto senso alla consacrazione battesimale e per non ricadere nel rischio di dare più importanza alla distinzione che alla comunione.

La vita consacrata si è riferita quasi sempre all'ideale della comunità apostolica e della primitiva comunità di Gerusalemme (cfr. At 2, 42-47; 4, 32-37). L'immagine di Chiesa "comunione" descritta dal Concilio ha aiutato lo sforzo a mettere in evidenza il senso comunitario nel tentativo di scoprire la vera identità della vita consacrata. Le comunità religiose diverrebbero modello di una società alternativa. Il paradigma della comunità è stato molto in auge nell'immediato post Concilio, forse mettendo in ombra altri aspetti ugualmente importanti, quale, per esempio, la

missione. Ora la comunione dovrebbe ampliarsi e raggiungere tutti coloro che compongono la Chiesa, sino a manifestarsi come solidarietà con gli esclusi e i marginalizzati. In questa nuova prospettiva di comunione ampliata, va letta la partecipazione dei laici al carisma e alla missione delle Congregazioni.

Tenendo presente che tutti i cristiani sono missionari (cfr. AA 1), nella ricerca della propria identità la vita consacrata ha sottolineato con forza la missione, recuperando l'unità tra consacrazione e missione che troviamo in Cristo. Nello Spirito santo il Padre lo consacra, lo riserva per sé, ma per inviarlo ad annunciare la buona notizia ai poveri (cfr. Lc 4, 18-19).

Il riferimento allo Spirito santo e ai suoi carismi rappresenta un altro paradigma nella ricerca della identità della vita consacrata. Lo Spirito è il principale agente in tutte le forme di sequela di Cristo. Lo Spirito ha guidato tutti i Fondatori a fare una particolare esperienza spirituale che li spinse a generare una famiglia che potesse condividere la medesima esperienza. Il dono dello Spirito è vivo e dinamico e apre a sempre nuove modalità di presenza nella Chiesa.

Il paradigma della "liminalità" ha rappresentato una delle ultime risorse nella ricerca della identità propria della vita consacrata. Nell'umanità ci sono state sempre delle persone che si sono collocate ai margini sociali, antropologici, religiosi; persone dalla grande forza simbolica. La vita religiosa è "liminale" quando

esprime le sue potenzialità nel deserto (dove non ci sono altri che possano esplicare la missione evangelizzatrice), nella periferia (dove non è presente il potere; in tal senso è periferia anche il centro urbano), nella frontiera (dove il rischio è maggiore, dove è necessaria l'attività profetica per svegliare le potenzialità addormentate della Chiesa).

3.4 I carismi degli Istituti religiosi nel carisma della vita consacrata

Abbiamo già parlato di "carismi" senza prima fermarci ad esaminare il senso letterale e semantico di questa parola. Il Concilio Vaticano II fa rarissimo uso di questo termine (14 volte in tutto e mai in riferimento alla vita consacrata).

Paolo VI, in *Evangelica testificatio*, conìò il termine *carisma* della vita religiosa e carisma dei fondatori, indicandolo come frutto dello Spirito (ET 11).

Recentemente, nella esortazione apostolica *Vita consecrata*, Giovanni Paolo II ha adoperato ottanta volte il termine carisma.

Poiché dal silenzio siamo passati ad un largo uso del termine, è bene fermarsi ad esaminarne il senso. Il termine greco *carisma* si incontra principalmente nelle lettere di san Paolo e ha il senso di un dono speciale di grazia concesso dallo Spirito santo ad una persona. Da tutti i carismi ricevono utilità e profitto sia la persona che lo riceve sia tutti gli altri componenti del Corpo mistico di Cristo. La vita consacrata, e ciascuna delle sue forme, è principalmente un dono di

grazia che lo Spirito concede alla persona o alle persone che lo ricevono. Però è un dono che ridonda sempre e necessariamente a beneficio di tutta la Chiesa.

«Qualsiasi carisma, come effetto e risultato di un'azione propria dello Spirito santo, è essenzialmente una esperienza dello stesso Spirito. Una esperienza che, a sua volta, consiste in una reale configurazione con Cristo contemplato in una dimensione del suo mistero, sino al punto di diventare una viva testimonianza di quella dimensione nella e per la Chiesa. Difatti la missione propria dello Spirito santo è "cristificare", cioè, configurare realmente con Cristo, prolungare e attualizzare misticamente il mistero della sua Incarnazione – Vita – Passione – Morte – Risurrezione» (S. M. ALONSO, *Identidad teológica de la vida consagrada*, pag. 106). Per questo bisognerebbe citare in contemporanea due passaggi di *Mutuae relationes*: «Il carisma dei fondatori si manifesta come esperienza dello Spirito [...]» (MR 11). «Tra le note caratteristiche del carisma autentico c'è la seguente: «una profonda preoccupazione di configurarsi con Cristo, testimoniando una particolare dimensione del suo mistero» (*Id.* 51b).

Nessun carisma si definisce per le opere o le attività di una determinata Congregazione ma per la vera e reale configurazione o conformazione alla persona di Gesù, contemplato in una particolare dimensione del suo mistero. Le opere dovranno essere una proiezione dinamica di tale carisma. Perciò, solo quando le opere esprimono quella configurazione, possono essere ritenute opere proprie della Congregazione.

«Quando si parla di carisma religioso bisogna distinguere con chiarezza tre elementi.

L'ispirazione profonda, il modello di vita cristiana, la pagina evangelica meglio vissuta e trasmessa, in quanto costituisce il nucleo intorno al quale girerà tutto l'essere e il fare di un Istituto religioso concreto e di ciascuno dei suoi membri.

La missione, l'orientamento missionario, l'impegno apostolico prioritario che dovrà esprimersi in azioni apostoliche concrete.

La forma caratteristica di vita: le modalità dalle quali si prende le mosse per vivere la consacrazione religiosa, i valori propri come itinerario concreto di configurazione con Cristo.

In ciascuno di questi aspetti bisogna distinguere gli elementi profondi e permanenti e l'incarnazione concreta o le proiezioni socioculturali del carisma nel tempo e nello spazio» (J. ALVAREZ GÓMEZ, *Vida consagrada para el tercer milenio*, pag. 196).

I religiosi sono persone che hanno ricevuto dallo Spirito santo il compito singolare di far presente nel mondo di oggi il modo d'essere di Gesù. Ogni Istituto manifesta un modo particolare di seguire Gesù, ciò che corrisponde alla ispirazione dello Spirito santo. Il dono che lo Spirito elargisce alla famiglia religiosa si chiama "carisma del Fondatore". È una esperienza nello Spirito attraverso la quale il Fondatore entra in una vera configurazione con Cristo contemplato in una dimensione particolare del suo mistero. Una configurazione che diventa, nella e per la Chiesa, una vera testimonianza di quella dimensione.

La comunione di vita di Girolamo con i confratelli della Compagnia del Divino Amore, tutti animati dalla passione per la riforma della Chiesa, manifesta chiaramente questo aspetto della Chiesa vista come comunione di carismi. In tale contesto di comunione ecclesiale lo Spirito inonderà il nostro Fondatore del suo dono perché egli possa comunicare ad altri il risultato della sua esperienza spirituale.

IV

La beata vita del Vangelo

Il carisma di fondazione è la risposta di Dio ad una necessità della Chiesa e della società. Quando Dio vuole rimettere in luce nella Chiesa una dimensione del mistero di Cristo, della quale l'umanità ha un particolare bisogno, dà vita ad un Istituto di vita consacrata, portatore di una esperienza evangelica che manifesta con chiarezza quella dimensione (cfr. *PC 1*).

L'iniziativa di Dio appare già nel momento in cui egli irrompe nella vita dei Fondatori, suscitando in essi il grande desiderio di configurarsi con Cristo contemplato in una dimensione particolare del suo mistero e di dare una risposta ai problemi concreti dell'umanità. La luce che spinge i Fondatori a scoprire il problema è, già per se stessa, un dono dello Spirito, tanto maggiore quanto minore è la sensibilità sociale: un problema che tutti vedono, ma a cui nessuno dà una risposta. Gesù si impossessa del cuore dei Fondatori e li spinge all'azione, proiezione esterna della esperienza spirituale.

I Fondatori e i loro discepoli, per la loro vita di configurazione con Cristo, diventano una denuncia vivente di quelle situazioni che contraddicono la nuova visione del Vangelo e della persona di Gesù da essi posseduta. Anche quando si ha l'impressione che i Fondatori siano preoccupati di vivere una loro santità individuale, questa si traduce sempre in utilità del prossimo.

La denuncia, però, non può essere una risposta al problema concreto. La vera risposta è l'impegno a ristabilire di nuovo l'uomo nella sua dignità di figlio di Dio; impegno che diventa annuncio del piano di Dio che ha per oggetto l'uomo concreto situato in una realtà storica concreta.

Siccome il carisma coinvolge tutte le potenze della persona illuminata dalla luce dello Spirito, dal carisma scaturisce una spiritualità: il carisma è il nucleo centrale; la spiritualità rappresenta la concretizzazione delle potenzialità presenti nel carisma e offre, nello stesso tempo, le motivazioni e le modalità di relazione della persona toccata dal carisma, con Dio, con la persona umana e la sua storia, con la natura.

4.1 La rivelazione nel Crocifisso della paternità misericordiosa di Dio

Già abbiamo avuto occasione di parlare della esperienza spirituale di san Girolamo. Ora cercheremo di approfondirne maggiormente il senso per tentare di individuare le componenti del carisma del Fondatore.

Nel luogo del suo peccato riconosciuto e perdonato nella persona e nell'azione di Gesù crocifisso, il nostro Fondatore fa l'esperienza della paternità misericordiosa di Dio. Per Girolamo la conversione fu soprattutto frutto di quella esperienza spirituale che gli rivelò la viscerale misericordia del Padre. Una esperienza che si radica nella certezza di aver ricevuto la liberazione mediante l'azione del Crocifisso.

Può sembrare sorprendente l'accostamento del Crocifisso alla rivelazione della misericordia del Padre. Ma in Giovanni leggiamo che «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio, l'unico, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (*Gv* 3, 16). Quel segno di morte - la croce - è, in realtà, segno di amore e di vita. Tutto l'amore della Trinità è stato disegnato in quella croce. E Girolamo capisce che la nuova vita fiorita in lui è dono del Padre che, per l'azione silenziosa dello Spirito santo, gli ha consegnato il Figlio messo in croce per amore. L'intuizione profonda del Miani si fonda sulla consegna del Figlio.

Ma, come abbiamo visto, il dono dello Spirito porta con sé la preoccupazione di conformarsi con Cristo contemplato in una dimensione particolare del suo mistero. Il Crocifisso diventa, allora, non solo causa efficiente della liberazione, ma anche causa esemplare: «All'udire spesse volte quel passo del vangelo: Chi vuole essere mio discepolo, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua, attirato dalla divina grazia, decise di imitare il più perfettamente possibile il suo caro maestro Cristo» (*An* 5, 5).

L'esperienza della paternità misericordiosa di Dio e la conformazione con Cristo, Figlio inviato dal Padre, fa in modo che Girolamo usi alcune espressioni proprie della rivelazione di Dio, presenti in *Es* 34, 6-7: «Jahve, Jahve, Dio di compassione e di pietà, lento all'ira e pieno di amore e fedeltà». Dal momento che Dio è Padre, l'attributo che maggiormente esprime la sua attenzione verso gli uomini è la benignità che traduce la compassione e la pietà. Nella Nostra Orazione san Girolamo introduce il senso dei termini ebraici *Hesed* e *Rehamim*: «Ascoltaci, o Signore, perché benigna è la tua misericordia e nella tua immensa tenerezza volgiti verso di noi. Confidiamo nel nostro Signore benignissimo e abbiamo vera speranza in lui solo». (*NsOr* 4)

Il Crocifisso rivela a Girolamo la benignità paterna di Dio e, nello stesso tempo, lo induce ad assumere un corrispondente modo d'essere. La configurazione si approfondisce sempre più e Girolamo chiede per sé e per i suoi discepoli la capacità di «essere mansueti e umili di cuore». Nella *Nostra Orazione* continua dicendo: «Preghiamo ancora la Madonna [...] per tutti i nostri fratelli... perché il Signore dia loro carità perfetta, umiltà profonda, e pazienza per amore di sua Maestà». (*NsOr* 8,10)

La configurazione con Cristo che scende sino ai bassifondi dell'umanità fece in modo che anche il nostro Fondatore «vivesse in tanta umiltà che più in basso non poteva scendere» (*Lettera del Vicario Generale di Bergamo, Fonti Somasche*, 31).

Lo stesso atteggiamento san Girolamo chiedeva per i suoi: «Come dunque vogliono [farsi chiamare servi dei poveri di Cristo] ...senza umiltà di cuore... senza mortificazione» (6 *Lett* 4).

L'esperienza spirituale integra tutti i valori intorno al valore esperito (la paternità misericordiosa di Dio illumina tutta la vita), seleziona alcune modalità di espressione (umiltà, mansuetudine, benignità), attiva comportamenti corrispondenti (servizio di amore paterno verso gli esclusi della società).

4.2 Dio, Padre provvidente

Il contatto continuo con la Scrittura, soprattutto ascoltata nelle prediche, aiuta sempre più il nostro Fondatore a delineare con maggiore chiarezza le modalità espressive della paternità di Dio. Si evidenziano soprattutto i numerosi interventi nella storia dell'uomo, secondo un disegno universale di salvezza.

L'idea cristiana di Dio provvidente nasce dalla riflessione sopra gli innumerevoli interventi di Dio nelle situazioni particolari e nella storia dell'intera umanità. In molti brani delle lettere di san Girolamo è possibile notare quanto egli abbia interiorizzato questo modo d'essere di Dio sino a farlo diventare criterio di vita e di discernimento. Secondo il modo di esprimersi del nostro Fondatore, la storia della salvezza abbraccia senza interruzioni tutta la storia dell'umanità. Scegliendo come paradigma di interpretazione il modo di agire di Dio verso il popolo di Israele,

san Girolamo nota che Dio, oggi, sta continuando a fare le stesse grandi cose già realizzate nel passato. I destinatari privilegiati dell'azione di Dio sono quei «poverelli, tribolati, afflitti, affaticati e infine da tutti disprezzati» (2 *Lett* 3) di ieri e di sempre che, nel modo di pensare della società, sono insignificanti, ma che Dio ama di un modo speciale.

San Girolamo ha piena coscienza che gli interventi di Dio mirano sempre a migliorare la situazione storica dell'uomo. Per ciò egli esorta ad accettare tutto quello che Dio avrà provveduto perché questo corrisponde al vero bene dei figli: «Tuttavia bisogna prendere quello che manda il Signore... e sempre pregare che ci insegni a trarre ogni cosa a buon fine e credere certo che ogni cosa sia per il meglio» (3 *Lett* 6). La benignità di Dio supplirà alla nostra deficienza: «Avendo voi fatto dal canto vostro tutto quello che è stato possibile, il Signore resterà soddisfatto di voi, perché la buona volontà supplirà al difetto presso di lui, che è benignissimo» (5 *Lett* 4). La pratica dell'abbandono fiducioso nelle braccia del Padre risponde alla esigenza del Vangelo (*Mt* 6, 33) che san Girolamo fa propria: «Il Signore, il quale dice che dobbiamo cercare prima il regno di Dio, ci provvederà in queste cose opportunamente» (5 *Lett* 3).

Non solo l'azione liberale di Dio deve essere considerata provvidente. Anche gli interventi che mirano alla correzione e alla purificazione devono essere letti nel contesto del disegno universale di salvezza. Coloro che restano forti nella tribolazione ricevono da Dio il premio della loro fede; premio che non può essere considerato solo come beatitu-

dine ultraterrena, ma che ha una risonanza nel nuovo modo di esistere sulla terra, secondo la promessa evangelica (cfr. *Mt* 10, 28-30): «Così fa il buon servo del Signore che spera in lui: sta saldo nelle tribolazioni e poi Dio lo conforta e gli dà il cento per uno in questo mondo di quello che lascia per amor suo, e nell'altro la vita eterna» (2 *Lett* 7).

Se è vero che il disegno provvidente di Dio abbraccia tutta la storia umana e nulla può essere escluso, anche la realtà dell'errore deve essere letta nell'ottica della storia della salvezza: «Il Signore permette tale errore per vostra e sua utilità, acciò che voi impariate ad avere pazienza e a conoscere la fragilità umana e che lui, per vostro mezzo, sia illuminato e sia glorificato il Padre celeste nel Cristo suo» (3 *Lett* 2).

Anche queste considerazioni provengono dalla esperienza di san Girolamo. Nella sua vita sperimentò la fragilità umana e, nello stesso tempo, la paternità di Dio che, per mezzo di lui peccatore, realizzò grandi cose. Per ciò stesso Girolamo dimostra grande comprensione verso coloro che sbagliano, perché è sicuro che Dio guarda con misericordia verso il peccatore e lo redime.

La configurazione con Cristo crocifisso che scende sino ai bassifondi dell'umanità, e l'estrema fiducia nel Padre misericordioso e provvidente, che nel Crocifisso diede la massima espressione di amore, giustifica la scelta della povertà che san Girolamo fece per sé e per i suoi, come stile di vita. I "poveri di Somasca" era il titolo onorifico dei nostri primi religiosi; san Girolamo fu il "primo

padre di questi poveri” (*Libro delle proposte, Fonti*, 208). Un titolo onorifico che risuonò come disprezzo nella bocca di Antonio Mazzoleni che non volle la presenza di san Girolamo e dei suoi discepoli nella città di Calolzio, perché erano “mendichi”. Il nostro santo, da morto, si vendicò del Mazzoleni curandolo da una grave malattia (*Fonti*, 44-45).

Oltre che essere l’amica inseparabile di san Girolamo, la povertà fu scelta dalla Congregazione come segno della configurazione di tutti con il nudo Crocifisso, e di totale fiducia nel Padre provvidente. Per entrare nella Congregazione i primi padri dovevano rinunciare a tutto quello che possedevano, con testamento. Il padre Angiol Marco Gambarana fu minacciato di essere espulso dalla Congregazione se non avesse rinunciato ad alcuni possedimenti. Ciò che egli fece in favore dei Barnabiti. Se i nostri religiosi avessero accettato ciò che i fedeli desideravano donare, la Congregazione avrebbe tanti beni quanto le più grandi Congregazioni (per tutte queste testimonianze vedi p. Girolamo Novelli in *Fonti Somasche*, 146 ss).

4.3 *L’uomo bisognoso di redenzione*

La croce è anche segno di condanna del peccato e, nello stesso tempo, manifestazione del “nulla” creaturale e morale del peccatore. Il primo impatto che san Girolamo ebbe con il mistero pasquale di Cristo espresse questa condanna del peccato: «Detestava cordialmente se stesso e la sua vita passata» (*An* 5, 2). Quindi la percezione della propria nullità: «Si umi-

liava quanto più gli era possibile nel vestire, parlare, conversare, e più ancora dentro il cuore, stimandosi un nulla» (*An* 5, 6). Nella sua prima lettera affermerà: «La verità è che io sono niente» (*1 Lett* 5) e, nella terza, riflettendo sui vecchi sogni, consiglierà anche gli altri: «Che vantaggio trarrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero?» (*3 Lett* 1, cfr. *Mt* 16, 26).

Se la croce rappresenta il giudizio di Dio sul peccato, il Crocifisso è la Parola di Dio che rinnova e ripristina il peccatore nella dignità di figlio. Di qui la necessità di rispondere alle ispirazioni divine che invitavano il nostro Fondatore alla configurazione con Cristo crocifisso: «Attratto dalla divina grazia, decise di imitare il più perfettamente possibile il suo caro maestro Cristo» (*An* 5, 5). Ciò che spinge san Girolamo è l'amore che lo porta a configurarsi con Cristo. Il nostro Fondatore, avendo fatto del Crocifisso il centro del suo essere "uomo nuovo", mise in atto tutte le sue potenzialità in una grande tensione di configurazione. Dal Crocifisso imparò le motivazioni profonde della rinuncia.

San Girolamo considerò se stesso e tutti gli uomini come redenti per il mistero pasquale di Cristo. Se redenti, essi appartengono a Colui che li ha redenti: «Io ti ho riscattato e ti ho chiamato per nome; tu sei mio» (*Is* 43, 1). Di qui l'insistenza circa la signoria di Cristo: «Si sono offerti a Cristo e sono in casa sua e mangiano del suo pane e si fanno chiamare servi dei poveri di Cristo» (*6 Lett* 4). Per ciò stesso la configurazione a Cristo crocifisso non può essere ridotta a devozione, ma deve essere considerata la via da percorrere da parte di quelli che vogliono lasciare il

peccato. A quelli che non stanno vivendo bene il nostro santo chiede la frequente preghiera davanti al Crocifisso (cfr. *6 Lett 6*), e a tutti mostra la necessità di entrare nella via del Crocifisso (*An*).

Appartenere a Cristo significa possedere il suo Spirito: «Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene» (*Rm 8, 9b*). Ma lo Spirito è direttamente legato alla redenzione: «Se non me ne vado, non verrà a voi il consolatore; se invece me ne vado, lo manderò a voi» (*Gv 16, 7*). La redenzione realizzata per la morte e risurrezione di Cristo stabilisce la sua signoria e media la venuta dello Spirito santo. Coloro che sono stati redenti da Cristo diventano tempio dello Spirito santo (cfr. *1Cor 6,19*): «Non si insegnavano le vane scienze di Platone o di Aristotele, ma come l'uomo diventi dimora dello Spirito santo, figlio ed erede di Dio attraverso la fede in Cristo e l'imitazione della sua santa vita» (*An 9, 2*). Un tempio, però, continuamente esposto al rischio di essere deturpato. Riconoscendo questa possibilità, san Girolamo usa molta indulgenza con quelli che sbagliano, soprattutto quando ci sono condizionamenti di esempi: «I discepoli sono secondo il maestro. Perciò pregate Dio che mi dia la grazia di dar loro miglior esempio di quanto ho fatto finora e che Dio loro miglior maestro e a me migliori cooperatori» (*3 Lett 24*). D'altra parte, Girolamo conosce il pericolo derivante dalla cecità spirituale: «Dubitate di non essere presso Dio, quello che vi par d'essere» (*4 Lett 2*), e dalla mancanza di risposta alle ispirazioni divine: «La maestà sua [di Dio] deve voler qualche cosa da voi, ma forse non la volete ascoltare» (*5 Lett 7*).

L'esperienza della paternità misericordiosa di Dio, realizzata attraverso la configurazione con Cristo crocifisso, divenne il nucleo che unificò tutta la vita del santo. In essa si realizzarono le parole di Gesù: «Siate misericordiosi, come il Padre vostro è misericordioso» (Lc 6, 36).

4.4 *L'uomo, icona del Crocifisso*

Con l'iniziativa dell'incarnazione Cristo si fa presente in ciascun uomo che, a sua volta, riappropriandosi della sua dignità di creatura redenta, diventa mediazione dell'Emanuele (cfr. GS 22).

Anche per san Girolamo l'uomo è manifestazione della presenza di Cristo. Gesù aveva detto che la situazione dell'uomo legata all'egoismo si sarebbe prolungata nel tempo: «I poveri li avete sempre con voi» (Gv 12, 8). Egli, però, volle fare di questa situazione un ricordo della sua presenza di servo, bisognoso di aiuto: «Ogni volta che lo avete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt 25, 40).

Nella Compagnia del *Divino Amore*, Girolamo aveva imparato a dare ai poveri per amore di Cristo; nella scelta dei poveri egli imparò ad essere povero come Cristo: «Ma sopra tutti amava i suoi cari poveri, come quelli che meglio gli rappresentavano Cristo» (An 14, 7). Girolamo ama tutti, ma preferisce i suoi cari poveri perché sono l'icona viva del suo maestro, Cristo crocifisso. Per san Girolamo, "vivere e morire con loro" significava attualizzare l'ideale della prima comunità degli

Atti (*At* 4, 32). Per ciò l'Anonimo considera "cristiani riformati" quelli che «Facevano a gara nell'esercizio della povertà, desiderando ciascuno di essere il più povero di tutti» (*Ibidem* 9, 4). L'altro titolo dei nostri religiosi, servi dei poveri di Cristo, più che una funzione sociale designa una dimensione cristologica, segno di consacrazione (Cfr. *6 Lett* 4; cfr. *CC* 1): il somasco serve Cristo presente nei poveri e, per essi, diventa strumento di quella vita che proviene dal Padre misericordioso. Partecipando del sacerdozio comune, il servo dei poveri celebra il sacrificio di lode ricostruendo nei suoi "signori" l'immagine di Cristo distrutta dalla ingiustizia e dall'egoismo dell'uomo.

Il carisma somasco secondo la descrizione offerta dal capitolo generale del 1999

«Il carisma somasco è un dono che lo Spirito santo elargisce a quegli uomini che il Padre chiama alla sequela del Figlio [dimensione trinitaria]. Con esso Dio li abilita a vivere la vita cristiana secondo lo stile che fu proprio di san Girolamo e li inserisce nella Chiesa (*dimensione ecclesiale*) per il suo continuo rinnovamento, e nel mondo per la realizzazione in terra dell'umanità nuova (*duplice aspetto della missione derivante dal carisma*).

Il carisma viene attinto alla scuola di Cristo crocifisso, memoria storica dell'amore misericordioso del Padre, e si esprime nell'impegno ad essere contemplativi nell'azione, nell'amore alla povertà e al lavoro, nella condivisione di tutti i propri beni con i fratelli, nell'assiduo servizio ai poveri di Cristo.

Questo dono particolare dello Spirito, se accolto produce frutti di umiltà, mansuetudine, benignità, e introduce in un cammino di continua, graduale assimilazione a Cristo».

^o Documenti nel capitolo generale 1999, pag. 16

Il valore delle Costituzioni

Le Costituzioni dovrebbero contenere ed indicare tutti questi elementi che, partendo dalla esperienza spirituale di san Girolamo, hanno rappresentato il dono che lo Spirito santo gli ha concesso rendendolo padre di molti figli. Le Costituzioni rappresentano il progetto di vita dei somaschi, un progetto che si ispira al carisma e alla spiritualità del Fondatore.

C'è stato un tempo in cui le Costituzioni erano poste quasi al di sopra del vangelo. E c'è stato un tempo in cui le Costituzioni non sono state considerate affatto, perché, si affermava: basta il vangelo (spesso interpretato in maniera soggettiva o, comunque, non corrispondente a quella configurazione con Cristo richiesta dal carisma). Ed è arrivato il tempo in cui bisogna accogliere le Costituzioni con gratitudine, come un dono che Dio fa alla Congregazione per aiutarla a rendere operativo il carisma del Fondatore.

Le Costituzioni rinnovate secondo i criteri dati dal Vaticano II dovrebbero contenere:

- gli elementi evangelici e teologici della vita religiosa (la sequela di Cristo contemplato secondo una dimensione particolare del suo mistero);
- il patrimonio della Congregazione (natura, fine, spirito, indole dell'Istituto, sane tradizioni: CDC can. 578);

- le norme giuridiche necessarie per vivere, in modo stabile e impegnato, la vita consacrata, in conformità con il carisma, la missione e la spiritualità della Congregazione.

Molte volte si nota una certa reazione alle Costituzioni che rappresenterebbero quasi un peso in più e, accettando il consiglio di *PC 2*, si afferma: la regola fondamentale è il vangelo. Anche san Francesco voleva vivere il vangelo senza glosse. Tuttavia egli selezionò gli insegnamenti che si riferivano alla povertà di Gesù, al suo spogliamento totale; aprì le porte per la regola di vita dei suoi frati.

Le Costituzioni rappresentano una lettura del Vangelo fatta dalla Congregazione. Sono un modo di leggere il Vangelo nella luce di quella ispirazione che il Fondatore ricevette dallo Spirito santo. Ci offrono una prospettiva unitaria che noi scegliamo liberamente per leggere il Vangelo.

Le Costituzioni custodiscono fedelmente il carisma offrendo, nello stesso tempo, gli elementi necessari per svilupparlo e inculturarlo.

Le Costituzioni rappresentano il modo particolare di sequela di Cristo scelto da una determinata Congregazione. Per ciò stesso diventano uno strumento utilissimo per vivere secondo la norma fondamentale che è il Vangelo.

Le Costituzioni sono il testo fondamentale di spiritualità della Congregazione, spiritualità che rappresenta uno stile di vita che scaturisce dal modo di vivere il carisma.

Le Costituzioni rappresentano la coscienza che la Congregazione ha della propria identità.

Per tutto questo le Costituzioni sono una lettera che lo Spirito santo ha inviato alla Congregazione e a ciascuno dei religiosi per la mediazione di san Girolamo. Una lettera che deve essere letta, meditata e messa in pratica.

V

Si sono offerti a Cristo

Non abbiamo elementi per affermare né per negare che san Girolamo abbia realizzato una consacrazione specifica, partendo da quella battesimale. Però nelle sue lettere, in modo particolare nella sesta, egli ci aiuta a comprendere gli elementi portanti di una consacrazione religiosa. Le nostre riflessioni dovrebbero essere accompagnate dalla lettura delle lettere del nostro Fondatore.

Il concetto che, forse, più chiaramente, manifesta l'identità della vita religiosa è quello della consacrazione. Un concetto che si è sviluppato molto timidamente nella teologia della vita consacrata e che è stato assunto ufficialmente dal papa Giovanni Paolo II nella sua esortazione apostolica *Vita consecrata*: «Le persone consacrate, che abbracciano i consigli evangelici, ricevono una nuova e speciale consacrazione che, senza essere sacramentale, le impegna a fare propria nel celibato, nella povertà e obbedienza, la forma di vita praticata personalmente da Gesù e da lui proposta ai discepoli» (VC 31).

5.1 Il senso giuridico della consacrazione

Consacrare significa “entrare in relazione con ciò che è sacro”, divino; dedicare qualcosa o qualcuno al servizio esclusivo di Dio. La realtà della consacrazione comporta l’opposizione tra ciò che è sacro e ciò che è profano (etimologicamente, che sta fuori del tempio, che non appartiene alla religione). Nella realtà solo Dio, in quanto trascendente, “totalmente altro”, è santo, sacro. Tutte le altre realtà sono profane e possono essere chiamate “sacre” quando mantengono una particolare relazione con la divinità.

Nell’AT, in particolare, il sacro ha un grande rilievo: è sacro il tempio, è sacro il sabato, sono sacre le feste, è sacro il tempo di Dio. Sono sacri i sacerdoti, mediatori tra Dio e il popolo. Tutto ciò che è sacro non può essere usato per usi profani. Per questo anche la tribù di Levi non ricevette l’eredità della terra perché la sua eredità era Dio stesso (cfr. *Nm* 18, 20-24). L’uso non proprio del sacro poteva essere punito con la morte nell’AT (cfr. *2 Sam* 6, 1-7). Nello stesso tempo, i profeti Isaia, Geremia, Ezechiele insorsero contro il senso esclusivamente giuridico del sacro.

5.2 La consacrazione cristiana

Nel NT la consacrazione acquista senso soltanto se pensata in relazione con Cristo, il consacrato del Padre, l’unto da Spirito santo. Il Verbo, assumendo la natura umana, la consacrò: l’umanizza-

zione di Dio divinizzò l'uomo. Con l'incarnazione iniziò in Gesù un processo di consacrazione che raggiungerà il suo pieno completamento nella risurrezione e ascensione alla destra del Padre. La natura umana di Gesù si unì intimamente al Verbo, alla divinità, senza perdere le proprie caratteristiche umane. I tre momenti fondamentali del processo di consacrazione sono: l'incarnazione, il battesimo (cfr. *Lc* 3, 22; 4,1ss) e la risurrezione gloriosa (cfr. *Eb* 2, 31.36).

Il Verbo, assumendo la condizione umana, non "profanò" la divinità, ma "consacrò", elevò, rese trascendente tutto ciò che è specificamente umano. Assumendo la natura umana il Verbo non apparve con la gloria che gli apparteneva come Figlio di Dio, ma si svuotò, facendosi obbediente fino alla morte, morte di croce (cfr. *Fil* 2, 8).

Parte essenziale di tale svuotamento, attraverso il quale consacrò, santificò la natura umana, fu l'obbedienza. Ma nella stessa luce deve essere considerata anche la povertà e la verginità; tutta la vita del Verbo incarnato fu di svuotamento, un processo costante di elevazione, di offerta della propria vita in sacrificio di lode al Padre.

Nello stesso processo entriamo per mezzo del battesimo mediante il quale inizia la nostra configurazione con Cristo. Il peccato aveva scacciato il divino che stava in noi. Quindi la necessità di purificarci se vogliamo accogliere in noi l'azione di Dio che vuole di nuovo "consacrarci" in Cristo per la forza dello Spirito santo. Sino a quando non riusciremo a superare il limite che, per il peccato, ci

“profana” non possiamo offrire a Dio la libertà di agire con noi. Un simile processo di consacrazione continua terminerà soltanto quando Cristo sarà tutto in tutti (cfr. *1Cor* 15, 28).

Consacrare una persona, da parte di Dio, significa introdurla nell’ambito della propria santità in un modo stabile e permanente; manifestare, per mezzo di essa la propria gloria affidandole, anche, una missione di salvezza.

La consacrazione, da parte di Dio, comporta una scelta (vocazione) e una “separazione” perché egli possa mostrare la propria signoria. Implica anche una presenza attiva e permanente di Dio nella persona consacrata, una presenza che la converte in offerta sacrificale.

5.3 La consacrazione religiosa

Come qualsiasi consacrazione cristiana, anche quella religiosa si basa sulla consacrazione battesimale che rappresenta la radice di tutte le altre consacrazioni. Difatti il religioso è un cristiano che pretende vivere la consacrazione battesimale radicalmente, accettandone tutte le conseguenze e facendo fruttificare nella propria esistenza tutte le potenzialità del medesimo battesimo.

Ciò che porta una persona ad essere cristiano è la fede in Gesù Cristo; per mezzo di essa il cristiano accetta la persona e la dottrina di Gesù, lo sceglie come ideale e fine della propria vita ed è disposto a sacrificare tutto per lui. Il cristiano non avrà molte occasioni per sacrificare tutto per Gesù,

ma deve aver fatto la scelta di Cristo al di sopra di tutte le cose.

Il religioso fa della scelta radicale di Cristo lo stile abituale della sua vita, in modo permanente. Non aspetta che dal di fuori gli venga una occasione di conflitto: non aspetta l'occasione per trancare la mano, per strappare l'occhio (cfr. *Mt* 5, 29-30). Egli ha accettato e scelto liberamente questo modo di vivere in permanente dedizione a Gesù. Mediante i consigli evangelici il religioso dichiara pubblicamente il suo impegno ad offrire, in ogni momento, la sua vita a Cristo.

Però soltanto l'amore rende possibile questa offerta radicale e permanente. Una vera passione spinge il cristiano a donarsi senza misura; difatti caratteristiche della passione sono la totalità e l'esclusività. Con ciò stesso la consacrazione realizzata nella linea dell'amore esclusivo non può che essere definitiva, anche se, giuridicamente, è temporanea. Poiché «i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili!» (*Rm* 11, 29), Dio continua a chiamare anche quelli che egli ha già chiamato, dando loro la capacità di rispondere: la fedeltà di Dio diventa garanzia della fedeltà della persona.

Rispondendo a Dio che lo chiama e lo consacra, il religioso si consacra a Dio, pur emettendo la professione nel proprio Istituto. La professione del religioso è essenzialmente "teologale". Non sarebbe più tale se indicasse una dedizione al servizio di Dio e non una scelta di Dio per se stesso.

D'altra parte la consacrazione religiosa si realizza nella Chiesa e per la Chiesa. Difatti tutta la vita reli-

giosa, che si basa sulla consacrazione per mezzo dei consigli evangelici, è per la Chiesa (cfr. *LG* 44; *PC* 2. 5; *CD* 33). Di più: la vita religiosa rappresenta l'aspirazione di tutta la Chiesa, chiamata a vivere in questo mondo senza appartenergli, ciò che è tipico della consacrazione religiosa. La Chiesa la riconosce come stato liturgico, stato di adorazione perpetua realizzata in nome della stessa Chiesa. La consacrazione religiosa è anche consacrazione ecclesiale.

5.4 La consacrazione battesimale e la consacrazione religiosa

Soffermandosi sulla realtà del battesimo san Paolo afferma: «L' uomo vecchio che è in noi è stato crocifisso con Cristo affinché fosse reso inefficace questo corpo di peccato e noi non fossimo più schiavi del peccato» (*Rm* 6, 6). Ogni cristiano, per il battesimo, si impegna a morire al peccato per vivere con Cristo, configurandosi continuamente a lui. Se questa è la condizione del cristiano, dove sta la differenza tra la consacrazione battesimale e quella religiosa?

Come già abbiamo avuto occasione di vedere, il cristiano nel battesimo inizia un processo di morte al peccato e di configurazione a Cristo, un processo che si prolunga per tutta la vita. Anche il religioso, per il semplice fatto di essere cristiano, assume lo stesso impegno. Egli, però, porta alle estreme conseguenze questo stato permanente di morte al peccato. Non solo egli muore a ciò che è peccaminoso ma anche ad alcuni valori positivi ai quali il cristiano non deve rinunciare se non in casi limite e

in modo transitorio. Il religioso muore in modo abituale e permanente a questi valori. Muore soprattutto alla triade di valori specificamente umani: l'amore umano condiviso, la proprietà e l'uso autonomo dei beni, la libera programmazione della propria vita. Tutto ciò viene consacrato a Dio per affermare la totale dedizione del religioso al Regno e a Dio stesso. Se la vita del cristiano è oblazione, quella del religioso è olocausto.

Ancora di più: il cristiano, per il battesimo, è consacrato a Dio e tutto quello che il cristiano è e fa dovrebbe avere Dio come fine ultimo. Il religioso tende a Dio immediatamente; Dio è il dato fondamentale della coscienza del religioso. Egli trasferisce nella propria esistenza l'atteggiamento fondamentale di Cristo: essere totalmente per il Padre.

Per tutto questo dobbiamo affermare che la vita religiosa non può essere vissuta esclusivamente sulla base dei criteri che regolano la vita del cristiano. La consacrazione religiosa implica esigenze più radicali.

La consacrazione religiosa agisce nella persona, disponendola alla santità. Non solo; essa è anche origine del vero apostolato. Difatti l'apostolato non è tanto una nostra azione quanto l'azione di Dio in noi. La consacrazione religiosa realizza tale disponibilità della persona alla volontà di Dio e all'azione di Dio che può agire liberamente nella persona consacrata e per mezzo di essa.

I voti

I consigli evangelici

Il Vangelo ha come destinatari tutti gli uomini di buona volontà. I “consigli” contenuti in esso sono per tutti.

La distinzione tra consigli e precetti deriva dalla prima lettera di san Paolo ai cristiani di Corinto: «Riguardo alle vergini non ho un comando del Signore; ma do un consiglio...» (1Cor 7, 25). Prendendo le mosse di qui si è venuto parlando di consigli evangelici quando si voleva proporre la castità, la povertà e l’obbedienza, quasi che queste tre virtù si riferissero soltanto ai religiosi.

Definizione di voto (CDC can. 1191)

§1: «Il voto, ossia la promessa deliberata e libera di un bene possibile e migliore, fatta a Dio deve essere l’adempimento per la virtù della religione».

§2: «Sono capaci di emettere il voto tutti coloro che hanno un conveniente uso di ragione a meno che non ne abbiano la proibizione dal diritto».

§3: «Il voto emesso per timore grave e ingiusto, o per inganno, è nullo per il proprio stesso».

Cinque elementi caratterizzano il voto:

Promessa: un impegno assunto per il futuro.

Deliberata: fatta con sufficiente conoscenza, non solo per l'attenzione della intelligenza teorica, ma anche per il giudizio della ragione pratica che soppesa la gravità dell'obbligo che si assume.

Libera: il voto è assunto per deliberazione propria.

Fatta a Dio: il voto si dirige sempre immediatamente a Dio; per questo è un atto della virtù di religione.

Di un bene possibile e migliore: non avrebbe senso impegnarsi con Dio ad attuare una cosa impossibile o ad impegnarsi in qualcosa che, nelle circostanze concrete in cui il soggetto si trova, è meno buona e perfetta del suo contrario.

Si tratta di un impegno che assumiamo con Dio, non di una conversazione da salotto. Con il voto ci impegniamo ad offrire a Dio un bene che sia tale in realtà. Non può essere considerato voto la promessa di vivere in castità quando la persona ha paura del matrimonio o non vuole assumersi le proprie responsabilità. Non c'è voto di obbedienza quando la persona non ha la capacità di organizzare autonomamente la propria vita e ha bisogno che altri l'organizzino per lei. Non c'è voto di povertà quando la persona fugge dalla miseria per vivere meglio nella Congregazione religiosa. La persona deve offrire a Dio un bene che valga (cfr. *Ml* 1, 6-8. 14).

Tipi di voto (CDC can. 1192)

§1: «Il voto è pubblico, se viene accettato dal legittimo Superiore in nome della Chiesa; diversamente è privato».

§2: «Il voto è solenne, se è riconosciuto come tale dalla Chiesa; diversamente è semplice».

§3: «Il voto è personale, se l'oggetto della promessa è un'azione di chi emette il voto; è reale se l'oggetto della promessa è una cosa; misto se partecipa della natura del voto personale e reale».

Il senso dei tre voti

La virtù di religione rappresentò l'unico impegno che assunsero coloro che iniziarono la vita consacrata. Per loro l'offerta della propria persona a Dio manifestava la totalità e, per questo, non c'era bisogno di aggiungere altro.

Senso antropologico

Verso l'anno 1050 la vita monastica pensò di esplicitare la portata della totalità fissando l'attenzione su tre dimensioni tra le più profonde e costitutive della persona umana: la capacità di amare e di essere amati, proiettandosi in un'altra persona; la capacità di organizzare in autonomia la propria vita; la capacità di produrre beni e di usarli secondo i propri criteri. Queste tre dimensioni, in realtà, racchiudono la totalità del nostro essere. Quando affermiamo che ci consacriamo a Dio in povertà, castità e obbedienza, dichiariamo davanti alla Chiesa che tutta la nostra persona appartiene a Dio e che nulla più vogliamo usare per noi, neppure i desideri e i sentimenti.

Senso teologico

I cosiddetti “consigli evangelici” e i corrispondenti voti che danno loro stabilità indicando anche il modo di viverli, non sono semplici “mezzi” per rimuovere gli ostacoli al raggiungimento della perfezione della carità. Senza dubbio essi non sono valori assoluti ma di mezzo; però sono valori che possono essere compresi soltanto partendo dalla persona di Cristo. Nostro Signore non scelse, per sé e per la sua madre, la vita di povertà, castità e obbedienza, come se questo fosse l’unico modo di piacere al Padre. La scelta acquistò senso dalla massima espressione di amore, essendo manifestazione di un’offerta radicale. La persona religiosa, rispondendo all’amore di predilezione di Dio con l’offerta radicale del proprio essere, anch’essa emette un grande atto di amore. I voti diventano la massima espressione dell’amore personale verso Cristo. Quando riusciamo a vivere i consigli evangelici impegnandoci con i voti, veniamo a trovarci nella medesima situazione di san Girolamo. Sino al momento della conversione definitiva pensava che Dio volesse i suoi beni, e si spogliò di tutto; ma alla fine capì che Dio era interessato alla sua persona e, corrispondendo alla grazia che gli veniva dall’alto, si offrì in totalità, seguendo il modello, Gesù crocifisso. L’amore raggiunse la sua massima espressione. Rispondendo all’amore di Dio con la professione dei consigli evangelici, il religioso diventa proprietà di Dio: tutta la sua vita riflette questo stato.

Senso ecclesiale

Lo spirito dei consigli evangelici, delle beatitudini, è caratteristica di tutti quei cristiani che, nella fede, accettano la persona e la dottrina di Gesù. Di qui deriva la disponibilità a relazionarsi con distacco con tutti i beni creati, sino ad essere disposti a lasciare tutto nelle scelte decisive, persino la propria vita, per esprimere una tale fede. Ma questa disponibilità dei cristiani deve essere rafforzata e illuminata dalla testimonianza di fratelli e sorelle che furono chiamati a mostrare la propria fede in Cristo rinunciando realmente a tutto. Perché si verifichi che «quelli che hanno moglie vivano come se non l'avessero; [...] quelli che comprano come se non possedessero; [...] quelli che usano dei beni di questo mondo come se non li usassero pienamente» (cfr. *1Cor* 7, 29-31). È necessario che ci siano persone che realmente approfittino di questo mondo, rinunciando a tutti i beni. La disponibilità radicale alla rinuncia è qualcosa che interessa tutti i cristiani; tradurre quella disponibilità nelle scelte di tutti i giorni, vivere costantemente la dialettica, è proprio del religioso. Per amore di Cristo egli accetta liberamente e volontariamente di vivere in perenne stato di dialettica, in permanente distacco da tutto: essere nel mondo dei fratelli e delle sorelle, segnale delle realtà ultime.

La consacrazione per mezzo dei voti inaugura una perenne liturgia di amore. Il sacrificio di Gesù raggiunse il massimo grado nella croce. Ma tutta la vita del Verbo incarnato - vissuta in

povertà, castità e obbedienza - fu una continua oblazione, uno stare perennemente davanti al Padre. La persona consacrata, configurandosi con Gesù, assume lo stesso atteggiamento liturgico. Il carattere liturgico della vita religiosa deriva dalla consacrazione radicale a Dio realizzata nella Chiesa e per la Chiesa, in profonda comunione con il sacrificio eucaristico. «La vita religiosa, in quanto consacrazione di tutta la persona, manifesta nella Chiesa il meraviglioso connubio istituito da Dio, segno della vita futura. In tal modo il religioso porta a compimento la sua totale donazione, come sacrificio offerto a Dio, e con questo l'intera sua esistenza diventa un ininterrotto culto a Dio, nella carità» (CDC can. 607, §1). La vita religiosa esiste perché esiste la certezza che siamo amati da Dio di un amore personale, unico. Questa certezza si converte in esperienza dell'amore di Dio che, a sua volta, esige una risposta di amore. La risposta di amore si manifesta, soprattutto, affermando il primato assoluto di Dio che merita di essere cercato, amato e adorato per se stesso.

VI

Rispondiamo all'amore con l'amore

Il voto di castità riguarda i sentimenti, i desideri, le pulsioni; può essere inteso soltanto partendo da quella realtà complessa che, in un modo generale, chiamiamo "amore". Il candidato alla vita religiosa deve conoscere la propria dimensione effettiva, a volte sommersa, se vuole affrontare convenientemente la vita celibataria.

Alcune inchieste realizzate tra seminaristi e giovani religiosi/e, rispetto alla maturità affettiva, hanno dato questo risultato:

- soggetti consistenti 10 – 20%
- soggetti inconsistenti 60 – 80%
- soggetti con difficoltà psicopatologiche 10 – 20%

Tenendo presente la complessità dell'argomento, è bene chiarire i termini che entreranno a far parte del nostro discorso perché possiamo discernere con maggiore chiarezza ciò che sta accadendo nel nostro "cuore".

6.1 *La sessualità*

In primo luogo la sessualità è quella differenza che passa tra l'uomo e la donna e che può essere

conosciuta a vari livelli, fisiologico, psicologico, relazionale.

In termini funzionali (a che serve?), la sessualità è espressione di una necessità organica, quella di incontrare un'altra persona, per essere una cosa sola con essa. Però è anche espressione della necessità di uscire da se stessi per entrare in relazione con altri, in generale, e con un "tu" in particolare per mezzo della donazione di sé e dell'accoglienza dell'altro.

La sessualità è un dono tipicamente umano, legato alla capacità affettiva della persona ed esige un forte impegno formativo. Per questo rappresenta una realtà dinamica, con meccanismi propri che si manifestano a tre livelli, psicologico/fisico, psicologico/sociale, razionale/spirituale.

In questa realtà tanto complessa è possibile rilevare una tensione verso il trascendente, verso quel "tu" che è Dio, per entrare in una relazione di vero amore con Lui. Per vivere serenamente la propria sessualità è necessario che il soggetto unifichi la tensione psicologica e affettiva intorno ad un progetto che miri a dare senso pieno alla sessualità: la capacità di ricevere e di dare.

Esiste una sessualità generica: quella che caratterizza la persona come uomo o donna e che si manifesta in tutte le azioni che, per questo, sono "sessuate". Esiste una sessualità "genitale" legato all'uso o all'attività degli organi genitali.

6.2 *La genitalità*

È uno degli elementi della sessualità: i due soggetti tendono ad un dialogo profondo per mezzo della unione dei corpi coinvolgendo, in modo par-

ticolare, la partecipazione degli organi genitali. La finalità di questa unione consiste nell'esprimere fisicamente l'unione interiore dei due, fortificandola sempre più.

Oltre ad una genitalità manifesta, esiste anche una genitalità latente che si esprime in quelle manifestazioni nelle quali l'unione dei corpi è desiderata e inconsciamente cercata, senza il coinvolgimento diretto ed esplicito degli organi genitali.

La genitalità ha la massima importanza nella relazione coniugale, ma non è indispensabile per la piena realizzazione della sessualità umana e per il retto sviluppo della persona umana.

6.3 La continenza

Per continenza intendiamo l'astensione dall'uso della genitalità. La continenza può essere totale o periodica.

In tutti gli stati di vita è necessario avere la capacità di essere continenti per rafforzare il senso proprio della sessualità, e cioè, la capacità di oblazione e di ricezione. Un uso non controllato della genitalità non andrebbe nella direzione della oblazione e della ricezione, ma in quella della ricerca egoistica del piacere sessuale slegato dalla finalità naturale.

Nella rinuncia radicale alla forma di amore tipica del matrimonio, implicita in un progetto di vita verginale assunto per il Regno, la persona interpretata in profondità il senso più proprio della sessualità: l'apertura oblativa fortificata e orientata dalla presenza dello Spirito che induce a vivere come Gesù, radicalmente disponibile per il Padre e per tutti i fratelli.

6.4 La castità

La castità è una virtù morale (orienta le azioni concrete) che indirizza l'uso della sessualità secondo lo stato di vita della persona, in funzione dei valori e delle finalità che la stessa deve raggiungere.

La castità non corrisponde alla sterile osservanza di una legge, divina o umana, ma è la condizione indispensabile per realizzare il dono di se stesso e la ricezione dell'altro. La castità nasce dall'amore e tende alla donazione della propria persona. Se non derivasse dall'amore, la castità sarebbe un esercizio senza prospettive. In altri termini, la castità non può essere semplicemente frutto di una volontà che reprime le pulsioni, ma un'armonica integrazione dei desideri, dell'affettività e della emotività in un progetto tendente alla donazione di sé.

In termini evangelici la castità è la buona notizia di appartenere a Dio, in una costante ricerca del suo volto, di un amore trasparente, della beatitudine del cuore puro (cfr. CCC 2331-2400; 2514-2533).

6.5 Il celibato

In modo generale il celibato è lo stato di quelle persone che non vivono (o non vogliono vivere) una relazione di coppia. Persone che non vivono o non vogliono vivere nel matrimonio. Perché il celibato sia una realtà positiva, non deve rappresentare una fuga dalle responsabilità legate alla relazione di coppia; perciò richiede una grande maturità affettiva della persona che ha scelto di viverlo.

6.6 La verginità

La verginità è la castità specifica di quelle persone che si consacrano a Dio nel celibato. La verginità appartiene agli uomini e alle donne e non rappresenta soltanto la rinuncia ad ogni attività genitale, ma include una profonda trasformazione in quelle persone che si impegnano a vivere una speciale relazione con Dio e con il prossimo. La persona vergine ama Dio con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima, con tutte le sue forze e intuisce di essere amata da Dio di un amore "geloso". Ama Dio sopra tutte le cose, sino a rinunciare ad una relazione privilegiata con un'altra persona; ama gli altri sino ad amare tutti senza legarsi a nessuno e senza rifiutare nessuno. La verginità rappresenta l'arrivo, nella persona, del Regno di Dio (il piano divino della salvezza di tutti gli uomini in Cristo Gesù). La verginità, per tutto questo, è un dono speciale di Dio, è la rivelazione e la mediazione del mistero.

Anticipa il modo d'essere di quelli che risorgono; manifesta il modo d'essere della Chiesa, sposa e madre; imita e prolunga la presenza di Maria.

Imita il modo d'essere di Cristo vergine, con particolare riferimento all'unione ipostatica.

Manifesta la disponibilità amorosa della creatura alla realizzazione del piano della salvezza.

6.7 La sessualità nella Bibbia

Nella Bibbia non incontriamo la parola "sessualità". Molte volte, però, essa insiste sulla differenza

tra uomo e donna per approfondire l'identità della persona umana pensata da Dio ad immagine di se stesso.

La tradizione sacerdotale (P) vede nella differenza sessuale la fecondità di Dio che trasmette la vita all'universo (*Gen 1, 28*). L'essere umano, in quanto uomo e donna, partecipa del fecondo dominio di Dio sopra la creazione.

La tradizione jahvista (J) vede nella differenza sessuale la necessità, per la persona umana, di vivere in società la propria natura relazionale (*Gen 2, 1-24*). Le due interpretazioni considerano la sessualità come manifestazione della fecondità relazionale di Dio, come aspetto costitutivo dell'essere umano. Nello stesso tempo nelle narrazioni della creazione risalta la vocazione all'amore della persona umana. Per amore Dio chiama l'uomo all'esistenza infondendogli il desiderio di mettersi in una relazione d'amore. Per questo la relazione tra i corpi all'inizio era armonica e serena (*Gen 2, 15*). Sopravvenuto il peccato, la relazione si esprime nella paura e nell'ambiguità: cade sotto la forza della divisione, forza diabolica (*Gen 3, 7-23*). Dopo il peccato la sessualità, in un certo modo, perse il contatto con l'integrità dell'essere umano, diventando quasi una cellula impazzita desiderosa di vivere la propria esistenza in modo autonomo, ponendo in pericolo la stessa armonia dell'essere umano.

Con tutto ciò, la Bibbia non dimentica mai il valore positivo della relazione sessuale nel matrimonio. Il Cantico dei cantici si presenta come un canto di amore sessuale letto a livello teologico,

dove si insegna come vivere l'*eros* secondo il piano divino, in una libera e reciproca relazione che vede i due uno di fronte all'altra. Il Cantico può essere considerato la rivelazione dell'amore, dell'affetto, della sessualità rapportati con il piano divino.

I profeti molte volte vogliono rappresentare, nell'amore coniugale, l'amore che Dio ha verso il suo popolo. L'amore coniugale diventa segno dell'alleanza salvifica (Cfr. *Os* 1-3; *Is* 50, 1; 54, 1ss; *Ez* 16...).

In modo generale possiamo affermare che nell'AT la sessualità fu vista sempre in rapporto con la fecondità relazionale di Dio stesso, la cui immagine è l'uomo.

Gesù, a differenza dei rabbini dell'epoca, scelse una vita verginale. Tale scelta non indicò ostilità verso la donna né verso l'amore coniugale; non fu un esclusivo frutto di ascetismo. Con essa Gesù si prefisse di indicare la nuova realtà del Regno di Dio «dove non c'è maschio né femmina, perché tutti voi siete una cosa sola, in Cristo Gesù» (*Gal* 3, 28). Nel Regno di Dio annunciato e prefigurato da Gesù, esiste la possibilità di vivere pienamente la propria sessualità come relazione feconda con un "tu", anche se si deve rinunciare all'esercizio della genitalità.

6.8 Amare la propria vocazione e amare secondo la propria vocazione

La persona che è stata chiamata a vivere la verginità, innanzitutto deve amare la propria identità vocazionale. Deve aspirare alla realizzazione piena dell'Io ideale considerato come realtà posi-

tiva che realizza l'ideale personale di bellezza, bontà, libertà. Per vivere convenientemente la verginità non bastano i principi del piacere e della realtà. È indispensabile vivere il principio del valore. Conoscere in profondità la bellezza della realtà che la persona desidera vivere e coltivare la certezza che in quel valore si trova la propria identità personale. Se la mente vede nel valore un ideale di vita e la volontà percepisce la bontà intrinseca del medesimo valore, il cuore sceglie liberamente il valore come corrispondente ad un grande ideale di vita.

La persona consacrata che sceglie di amare la propria vocazione, sceglie di amare Dio sopra tutte le creature, per poter amare tutti con il cuore di Dio, nella piena libertà. Da una parte l'amore si concentra in una relazione privilegiata con Dio; dall'altra parte si estende in libertà e intensità verso tutti: da Dio alle creature, dalle creature a Dio.

La persona consacrata deve unire la capacità dell'autonomia con quella della comunione; deve vivere la solitudine, non solo senza compensazioni, ma in modo che sia apertura verso la comunione. Essa vive molte relazioni interpersonali non ponendosi al centro della vita di nessuno e non lasciando che altri si pongano al centro della propria vita. È questo il paradosso delle persone che hanno scelto di vivere sole perché gli altri non siano soli, che affermano la possibilità di amare tutti senza appartenere a nessuno.

6.9 *La verginità consacrata*

Molte volte si intende per verginità l'esclusiva integrità fisica o quella condizione sociale conseguita per motivi umani nobili e legittimi (politica, scienza, ...). In quest'ultimo caso, però, si dovrebbe parlare di celibato; difatti la verginità ha soprattutto un senso teologico.

La verginità come integrità fisica o come continenza non giustificerebbe la rinuncia al matrimonio che è un bene personale e socialmente superiore.

Il celibato in funzione di valori antropologici come la politica o la scienza, non può essere considerato progetto di vita superiore al matrimonio. Tutti i valori sociali, anche se socialmente importanti e prestigiosi, non sono equivalenti al valore reale della trasmissione della vita.

La verginità, fondamentalmente, è cristologica. Può essere intesa soltanto partendo dalla vita di Cristo condotta in verginità e dal messaggio del Regno da lui proclamato. Gesù visse in verginità per manifestare la radicale donazione al Padre, dando così inizio ad un nuovo stile di vita. Il celibato di Geremia (*Ger 16, 2*) fu solo una profezia in azione per indicare la sterilità del popolo nell'imminente rovina di Israele. Niente più della verginità scelta come stato permanente di vita manifesta la radicalità delle condizioni poste da Gesù a quelli che egli chiama alla sequela.

La verginità esprime una relazione immediata con Dio amato sopra tutte le creature. Si rapporta con la virtù teologale della carità. Non è un dono

che l'uomo fa a Dio, ma un dono che Dio fa all'uomo. Per tutto questo la verginità non può essere confusa con la castità, che è una virtù che interessa tutte le persone e che determina l'uso della genitalità secondo la vocazione di ciascuno, ed è obbligatoria secondo i vari stati. Meno ancora può essere confusa con la continenza.

Come dono di Dio, la verginità è una vocazione. Quando Dio chiama dà anche la capacità di rispondere. Quindi, oltre che essere un dono e una vocazione, la verginità è anche risposta della persona chiamata, una risposta di amore radicale: la scelta di Dio e del suo Regno prima di tutto. La verginità, allora, ha essenzialmente una connotazione positiva. La rinuncia è soltanto la conseguenza della scelta radicale di amore. Poiché Dio è l'oggetto dell'amore della persona che ha ricevuto il dono della verginità, in Dio la persona vergine ama tutti gli uomini, allo stesso modo che Dio ama, raggiungendo un tipo di amore cosmico che supera le limitazioni dell'amore che unisce un uomo ad una donna.

6.10 La complessità affettiva

La dimensione affettiva caratterizza in modo speciale la realtà umana. Da essa dipende tutta una serie di problemi. Rimuovere il problema, ignorandolo, non significa risolverlo. Non si tratta di un problema particolare ma universale. Per questo la persona deve risolverlo per non correre il rischio che sorga all'improvviso nei momenti meno opportuni.

La maggior ricchezza della persona umana - e il maggior rischio - è la capacità di amare e di essere amato. Nessuno può rinunciare a questa capacità senza perdere molto del suo essere umano. Ciascuno di noi è aperto ad un'altra persona per amarla ed esserne amato. L'oggetto proprio dell'amore umano è la persona, non le cose. Ma qualsiasi forma di amore, persino la più profonda, non può eliminare quella sorta di solitudine presente nel cuore umano e che risulta come apertura ad un "tu" che, solo, può soddisfare pienamente il cuore umano.

Dobbiamo anche pensare che la capacità di essere amati è maggiore di quella di amare. Nessuna persona può soddisfare pienamente il cuore di un'altra persona. Il dramma della vita di Agostino insegna che solo Dio può essere la pienezza del cuore umano. Dio è l'unico che può riempire il nostro vuoto. Egli, che è amore e comunione, è la soluzione a questo problema umano: «Il nostro cuore non ha pace sino a quando non riposa in te».

Poiché Gesù Cristo è Uomo-Dio, egli risponde pienamente alle aspirazioni dell'uomo. Cercare questa persona vivente significa porre il problema umano nella giusta luce. Come primo passo dobbiamo incontrare Cristo nella fede. Quindi convincerci, con convinzione pratica, che Cristo ci ama di un amore personale e gratuito. L'incontro personale con l'Uomo-Dio non esclude la possibilità di incontrarsi con altre persone. L'incontro con il "tu" divino diventa garanzia di tutti gli altri

possibili incontri umani. L'amicizia vera con Cristo è garanzia e sostegno di qualsiasi altra amicizia.

Ogni problema affettivo, essendo profondamente umano e personale, può essere risolto soltanto quando tutta l'affettività è orientata verso Cristo. Sino a quando non si arriva a questo amore generoso e disinteressato, da cui deriva l'amore generoso e disinteressato verso gli altri, qualsiasi altra soluzione è insufficiente.

La verginità consacrata orienta verso Cristo tutta la nostra capacità di amare e di essere amati. Si tratta di una passione; l'amore vero trasformato in passione che ha come risultati la totalità dell'abbandono, l'esclusività rispetto alla persona amata, la gratuità assoluta nel servirla.

La vita religiosa, che si caratterizza essenzialmente per la verginità, è una forma di amicizia personale con Cristo. Un impegno di amore mutuo e radicale, che racchiude le esigenze dell'alleanza biblica. L'amicizia con Cristo si traduce in fraternità con i fratelli. La verginità consacrata è la migliore realizzazione della dimensione affettiva della persona umana.

6.11 L'amicizia

L'amicizia è un argomento molto serio e non può essere dimenticato in un itinerario di formazione. La vera amicizia è una conquista che va progredendo continuamente. Cioè, non può essere perfetta al suo inizio. Essa esige una buona

maturità spirituale, psicologica e affettiva. Soltanto chi si possiede può donarsi agli altri. La vera amicizia ha per gli altri la medesima attenzione, il medesimo rispetto che si ha per se stessi. Si cerca l'amico per se stesso, non per il proprio vantaggio né per possederlo.

Quando la persona cerca il proprio interesse e non quello dell'altro - interesse umano e soprannaturale - non si può parlare di amicizia; c'è solo egoismo. E l'egoismo cerca solo la materializzazione della persona, che diventa un bene di consumo.

Per verificare se si tratta di una vera amicizia e non di un egoismo nascosto, bisogna osservare alcuni criteri:

* L'amicizia deve essere aperta. Desiderare che la persona amica sia benivolenta e amata da tutti e che anch'essa ami e voglia bene a tutti. La gelosia è la manifestazione più evidente dell'egoismo.

* Bisogna assumere una disponibilità totale di fronte al vero bene della persona amica e alle esigenze di Dio. Essere disposti a rinunciare alla presenza della persona, alle manifestazioni di affetto, se in ciò consiste il vero bene della persona e se le esigenze di Dio lo richiedono.

* L'amore mutuo spinge ad amare gli altri. Crescendo l'amore di amicizia, dovrebbe crescere anche la disponibilità ad amare e servire gli altri.

* Lo spirito non sia occupato e, meno ancora, preoccupato per il ricordo della persona amica.

Il ricordo, la parola, la presenza, dovrebbero produrre pace, non turbamento o distrazione.

* Il rapporto con la persona amica sia un invito ad essere migliori, ad indirizzarsi verso Dio, ad avere un amore sempre più intenso per Cristo, il vero amico. L'amico non dovrebbe aiutare a scendere ma a salire nella via della perfezione evangelica.

* L'amicizia tra persone consacrate dovrebbe portare sempre impresso il sigillo della verginità consacrata. La vera amicizia non ha bisogno di manifestazioni di affetto, soprattutto quando queste sono esagerate e, spesso, offensive della carità. Un'amicizia esclusiva, in una comunità religiosa, non è mai una vera amicizia che fa crescere le persone amiche, ma è una forma di egoismo che offende la comunità.

Quando questi criteri non sono osservati, non esiste la vera amicizia ma solo egoismo che tende a crescere continuamente sino a raggiungere forme pericolose. In questi casi nascono gli esclusivismi, le mancanze di carità, gli attaccamenti che molte volte non solo contraddicono la verginità in senso morale, ma anche la castità.

Tutto ciò che è stato detto rispetto all'amicizia, deve avere un rilievo particolare nel caso di amicizie eterosessuali.

La casa religiosa

In tutti i tempi la casa, l'abitazione dell'uomo, ha rappresentato: il rifugio contro i nemici del mondo esterno; il luogo in cui intessere relazioni di fraternità, di amore familiare, di intimità; il luogo in cui si incontra l'Assoluto.

Nella Bibbia si evidenzia soprattutto il nomadismo dell'uomo. Ma, nello stesso tempo, l'uomo non è perennemente nomade: egli va alla ricerca di una patria.

L'uomo abita nelle case, ma è anche pellegrino. Da un lato deve vivere inserito nel mondo; d'altro canto deve essere disposto a riavvolgere continuamente la propria tenda per andare oltre.

La casa religiosa, lungo i secoli, ha avuto connotazioni differenti che si manifestavano in simboli corrispondenti.

Il monastero è una casa nella quale si pretende costruire una comunione celibataria. La struttura stessa manifesta che si è superata la relazione coniugale tra sposo e sposa. Esiste una sala capitolare per riflettere, discutere e prendere decisioni, c'è un refettorio in cui tutti insieme consumano i pasti e si condivide la fraternità, c'è un oratorio per pregare in comunione.

Una delle conseguenze di questo modo di considerare la casa è la clausura. Nella casa si vive un mistero di comunione e di amore simile ai migliori

momenti di intimità di una famiglia. Nella casa si vuole vivere, godere, valorizzare la pienezza che scaturisce dalla comunione.

Per salvare questi aspetti, il monastero traccia una profonda divisione con il mondo esterno, molte volte considerato come luogo di peccato.

Cominciando con i mendicanti, i religiosi abbandonarono i grandi monasteri e costruirono case in mezzo alla gente, per aiutare il popolo nelle sue varie necessità. La casa religiosa divenne luogo missionario dove i fratelli si incontravano e vivevano insieme, ma per uscire, in seguito, a realizzare una missione comunitaria. Nella stessa linea si posero i Chierici Regolari. I Somaschi considerarono la casa religiosa come il luogo in cui condividere la vita con i ragazzi, facendo di questa specifica scelta il simbolo della totale offerta a Dio.

Nella situazione attuale la casa religiosa soffre la medesima crisi che tocca anche le famiglie manifestando alcune tendenze costanti.

* Ricerca di maggiore intimità.

Molte volte le vecchie case religiose non aiutavano la relazione interpersonale, diventando luogo di formalistica osservanza. Attualmente i religiosi cercano un rapporto interpersonale più profondo.

* Urgenza di libertà creatrice.

Prima tutto era minuziosamente previsto e non c'era margine per una iniziativa personale. Ora i religiosi cercano un proprio spazio di responsabilità personale nello svolgimento dell'attività apostolica.

* Grande importanza del lavoro.

Le case religiose erano dei grandi laboratori: tutto si realizzava in casa, possibilmente in autarchia.

Ora, in molti casi, il lavoro porta i religiosi fuori della casa e i loro rapporti si aprono ad un ventaglio molto più ampio.

* Inserimento in mezzo al popolo.

L'intuizione dei Mendicanti è portata a conseguenze pratiche prima non previste: la casa religiosa si confonde con le case civili, aprendosi a chiunque abbia bisogno dei religiosi.

Persistono degli elementi che possono essere considerati caratteristici di una casa religiosa?

La centralità della cappella. Non come centralità architettonica, ma come segno del primato di Dio. La ricerca di Dio, l'ascolto di Dio, sono elementi irrinunciabili di una casa religiosa.

La casa religiosa deve avere un luogo che aiuti la solitudine personale. Nelle case familiari esiste un luogo di intimità della coppia che non è aperto a tutti. In una comunità religiosa, celibataria, il luogo della intimità, dove la persona si incontra con Dio e con se stessa davanti al mistero, è la camera. La rinuncia alla sposa, alla famiglia non ha un senso funzionale. La persona ha bisogno di incontrarsi, nella solitudine, davanti al mistero.

Ciò nonostante, la casa deve essere il luogo dal quale si esce per incontrare il fratello bisognoso.

VII

**Non considerare nulla come proprio,
vivere in comune, sostentarsi non chiedendo
elemosina, ma col proprio lavoro**

7.1 Il valore strumentale dei beni naturali

Soffermandoci a considerare la povertà consacrata per il Regno di Dio, dobbiamo rivolgere la nostra attenzione ai beni naturali. Infatti, come si vedrà, la povertà abbraccia tutta la nostra realtà umana. Perciò, più che di beni materiali, parleremo di beni naturali, in quanto la povertà non si riferisce soltanto alla sfera esteriore: c'è una povertà interiore che ha come oggetto l'intelligenza, la volontà, la sensibilità e tutti i vari beni che riceviamo dal Creatore. Una povertà che, molte volte, è più difficile di quella che si riferisce esclusivamente ai beni materiali.

La persona umana si scopre come creatura sempre tendente alla completezza. Pur trovandosi al più alto gradino rispetto a tutti gli esseri creati, la persona umana ha coscienza di essere stata creata nel sesto giorno (cfr. *Gen 1, 26-31*), aperta alla pie-

nezza del settimo giorno. Perché questo sviluppo si realizzi, l'uomo ha bisogno di mezzi che lo stesso Dio gli ha offerto: sono i beni naturali, dal bene della terra sino al bene dell'intelligenza, necessaria per dominarla. Beni di cui l'uomo non è padrone ma amministratore: «Cerchiamo di non essere cattivi amministratori dei doni che ci furono concessi per la grazia divina, per non udire il rimprovero di Pietro: "Vergognatevi, voi che vi siete impadroniti di ciò che non è vostro"» (*San Gregorio Nazianzeno*).

Secondo l'AT - riflessione che poi fu sviluppata dai padri della Chiesa - la terra è di tutti e tutti hanno diritto di lavorarla per ricavarne il proprio sostentamento. Ma sin dagli inizi la rivelazione ci mostra l'uomo che cede alla tentazione di appropriarsi di ciò che non è suo, la sua somiglianza con Dio: i mezzi diventano fine; l'essere è sostituito dall'aver. Nel popolo di Dio i beni, che erano motivo di comunione e di felicità, diventano fonte di ingiustizia (cfr. *Is 5, 8*) e occasione di idolatria (cfr. *Os 13, 6*).

La distribuzione dei beni mostra il loro valore strumentale e ha un'unica finalità: tutti abbiano il necessario per sostentarsi e nessuno stia nel bisogno.

San Paolo approfondì questa riflessione considerando l'utilità comune di tutti i doni (carismi): offerti da Dio all'individuo, essi sono destinati all'utilità di tutta la comunità; l'individuo è solo amministratore dei carismi, mentre la destinazione ultima è la Chiesa.

San Girolamo si pose di fronte ai beni in tre momenti: amministrò i beni dei nipoti per pura carità; rinunciò a tutti i suoi beni restituendoli ai poveri; richiese la comunione dei beni nella comunità dei Servi dei poveri.

7.2 La comune legge del lavoro

L'uomo ha il grande compito di collaborare con Dio per mantenere in essere e fare sviluppare la creazione. Di qui deriva la grande dignità del lavoro umano.

Il dominio sulla natura fa sì che l'uomo, questa piccola creatura, si impegni nella ricerca scientifica, usi tutti i mezzi a sua disposizione per ricavare dalla natura il maggiore profitto, facendo in modo che la vita umana diventi sempre più degna. Il lavoro che sfrutta le ricchezze del creato, senza pretendere di esaurirle, è caratteristica propria dell'uomo e rende sempre più degna la sua vita. Quelli che pretendono di vivere alle spalle degli altri, impegnati in far nulla, non meritano l'attributo di persone umane.

Nella maggior parte dei casi la natura resiste al dominio dell'uomo. Il lavoro diventa duro, occasione di sofferenza, anche se il raccolto potrà essere motivo di gioia: «Andando, se ne va e piange, portando la semente da gettare; ma torna cantando di gioia, trasportando i suoi covoni» (*Sal 126*). Il lavoro, allora, diventa redentivo e partecipa del mistero di morte e vita, in comunione con il mistero pasquale di Cristo.

Ma il lavoro può diventare anche idolo, quando è realizzato unicamente per l'interesse personale o come espressione di dominio sopra gli altri. Per questo, anche il riposo è caratteristica propria dell'uomo, in quanto segno di libertà.

Il lavoro, insieme con il riposo, manifesta l'importanza e, nello stesso tempo, la relatività dei beni naturali, rispetto ai quali la persona deve mantenere la propria libertà. Per mezzo del lavoro l'uomo partecipa del mistero di Dio creatore che pone la persona umana sopra tutte le altre creature, ma (fino al sesto giorno) aperta alla pienezza riposante e alla completezza del settimo giorno.

7.3 La povertà di Cristo

Gesù di Nazaret, il Verbo fatto carne, manifestò la povertà secondo due coordinate: povertà interiore ed esteriore. Innanzitutto dobbiamo affermare che il Verbo divino non scelse la povertà in quanto valore: la povertà, in sé, non è valore e non corrisponde alla dignità umana. Scegliendo una vita di povertà il Verbo volle insegnarci due verità fondamentali: la fiducia totale nel Padre provvidente e la libertà rispetto ai beni naturali, la relatività dei beni.

Anche il religioso, professando la povertà, non vuole esaltare ciò che non rappresenta un valore umano; come Gesù, vuole manifestare la libertà rispetto ai beni e la piena fiducia nel Padre che veste i gigli del campo e dà da mangiare agli uccelli del cielo. La povertà religiosa ha senso soltanto partendo dalla pratica di Gesù.

7.3.1 La povertà interiore di Gesù

Si tratta della *kenosis* di Gesù, così come ci è rivelato nella lettera di san Paolo ai Filippesi: «Cristo Gesù, pur essendo di natura divina, non considerò suo bene esclusivo l'essere uguale a Dio; ma annientò se stesso prendendo la condizione di schiavo, diventando simile agli uomini. Riconosciuto nell'aspetto come uomo, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte, morte di croce» (*Fil 2, 6-8*).

Il Verbo rinunciò a manifestare la gloria che gli apparteneva come Figlio di Dio ed entrò nella storia degli uomini come un uomo qualsiasi, come il "figlio del carpentiere", assumendo tutti i limiti della persona umana, ad eccezione del peccato.

Di più: attuando la sua missione di rivelare il volto del Padre misericordioso, distruggendo l'immagine che i "puri" avevano di Dio, Gesù permise che gli si accostassero peccatori, pubblicani, prostitute, diventando egli stesso un escluso.

E finì cacciato fuori della città, terzo tra ladroni crocifissi con lui. Sulla croce non gli restò altro che la voce per perdonare: la *kenosis* fu totale.

7.3.2 La povertà esteriore di Gesù

Tra tutti i popoli che esistevano al tempo di Gesù, il Verbo scelse di farsi carne nel popolo più dimenticato, quasi perduto nel grande impero romano; scelse di nascere nella Galilea, una regione che, senza dubbio, non era tra le più pure della Palestina; nacque escluso dalla

società in una grotta, alla portata di altri esclusi, i pastori; abitò in un villaggio dal quale “non poteva venir fuori nulla di buono”, inserito in una famiglia che si sosteneva per il lavoro di Giuseppe. Egli stesso fu di appoggio alla famiglia con il proprio lavoro, sino al momento in cui lasciò tutto per dare inizio alla sua missione di maestro itinerante, senza avere neppure il tempo per mangiare e dipendendo in tutto dalla bontà degli altri ma, in realtà, dalla Provvidenza del Padre.

Il maestro, fratello di tutti quelli che non hanno una famiglia, non ha una casa, non ha alcuna sicurezza umana; ha solo una grande fiducia nel Padre.

7.4 L'insegnamento di Gesù

Innanzitutto Gesù insegnò che i beni sono relativi alla persona umana: «La vita non vale forse più del cibo?» (Mt 6, 25). Per questo l'uomo non deve cercare i beni “preoccupato”, ma deve abbandonarsi con fiducia filiale tra le braccia del Padre che sa di che cosa abbiamo bisogno, prima ancora che glielo chiediamo (Mt 6, 8).

Quando Gesù invita qualcuno a seguirlo, gli affida, nello stesso tempo, una missione che si riferisce direttamente al Regno dei cieli, cioè allo stesso Dio. Il chiamato, per dimostrare la totale fiducia in Dio, deve rinunciare a tutto: «Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua» (Mc 8, 34). La rinuncia è la con-

dizione previa per chi si decide a seguire Gesù, diventando operaio del Regno, degno del proprio salario. Attraverso la rinuncia, il discepolo afferma il primato di Dio e la relatività dei beni.

Oltre alla povertà esteriore, Gesù richiese anche quella interiore. Se vogliamo entrare nel Regno dei cieli dobbiamo essere come bambini, senza importanza né diritti (cfr. *Mt* 18, 2-4). Il discepolo che voglia seguire in tutto il suo maestro deve essere, come lui, servo di tutti (cfr. *Mc* 10, 45). Infine, Gesù si presentò come modello di umiltà e di mansuetudine (cfr. *Mt* 11, 29).

7.5 La povertà di san Girolamo e dei suoi primi compagni

Tutti i testimoni concordano quando affermano che san Girolamo e i suoi primi compagni vivevano la vera povertà. Partendo dalla contemplazione di Gesù crocifisso, il nostro Fondatore comprese la necessità di configurarsi con lui. La povertà divenne una scelta, uno stile di vita, la concretizzazione del carisma, in quanto esprimeva la configurazione con Cristo e la filiale fiducia nella paternità benigna di Dio.

Tre momenti esprimono questa scelta di vita:

- rinuncia a tutto, per testamento, entrando nella Compagnia;
- lavoro manuale per sostentarsi;
- comunione dei beni.

Nel processo di Milano del 1615, il testimone p. Girolamo Novelli afferma: «Il padre Girolamo vestiva molto poveramente, spoglio di qualsiasi

forma di orgoglio. Mangiava pane e legumi con acqua. Sceglieva per sé il pane più stantio e lasciava l'altro per gli orfani. Quando viaggiava non prendeva con sé né denaro né alcuna provvigione, affidandosi alla bontà di Dio. Viveva del lavoro delle proprie mani, procacciandosi il cibo con molti esercizi umili lavorando nei campi. Non contrattava per una paga, ma riceveva come elemosina quel che gli davano, sempre lodando Dio. Quando quello che riceveva non era sufficiente per sé e per gli orfani, chiedeva l'elemosina. [...] I discepoli di Girolamo seguirono l'esempio del Fondatore. Il padre Angiol Marco Gambarana fu minacciato di essere espulso dalla Compagnia se non avesse rinunciato ad alcune proprietà. Per non separarsi dalla Compagnia, il padre rinunciò a tutto in favore dei Barnabiti. [...] Il padre Agostani Barili, di famiglia nobile, essendo superiore degli orfani di Milano, mangiava i pezzi di pane che avanzavano agli orfani. [...] Il padre Girolamo dispose che i superiori, anche se sacerdoti, vivessero come gli orfani, vestendo poveramente e lavorando con le proprie mani. [...] Il padre Angiol Marco Gambarana, molto vecchio, si lamentava perché viveva indegnamente, mangiando il pane che altri guadagnavano. Ma, scrivendo, insegnando, consigliando, guadagnava più degli altri più giovani» (*Fonti*, 143-159).

Nei suoi insegnamenti san Girolamo insiste sulla necessità del lavoro inteso come mezzo necessario per sostenersi. Nella prima lettera chiede ai responsabili che cerchino lavoro per la

Compagnia (cfr. *1 Lett* 17-18). Secondo l'Anonimo, Girolamo esigea che si vivesse in comune, non chiedendo l'elemosina, ma lavorando. All'amico, Girolamo mostrava i lavori delle sue mani. Nella terza lettera dichiara: «Gli altri desiderano il lavoro a parole, noi abbiamo mostrato il medesimo desiderio con i fatti» (cfr. *3 Lett* 15-19). Per san Girolamo il lavoro è una grande difesa della carità: «Stia alla regola del lavorare, perché col non lavorare poco si confermano i fratelli nella carità di Cristo» (*1 Lett* 18). La povertà divenne uno stile di vita anche dopo la morte del Fondatore. Nel Libro delle Proposte (piccolo quaderno in cui sono registrate alcune proposte dei Capitoli dall'anno 1536, quando ancora viveva san Girolamo) leggiamo alcune decisioni che si riferiscono alla povertà: «Si stabilisce di preparare un avviso da affiggere in tutte le nostre case, affinché quelli che vogliono vivere la nostra vita sappiano che tutto deve essere posto in comune. Andando via, nessuno può pretendere qualcosa come propria. [...] Eccetto che per i malati e i vecchi, in nessun tempo dobbiamo comprare carne. [...] Se in casa non ci fosse companatico sufficiente, sia dato ai vecchi e agli orfani più piccoli. Esortiamo i fratelli della Compagnia all'osservanza di ciò che fu stabilito dal nostro Fondatore di beata memoria, rispetto alla povertà sia interna che esterna. [...] Chi volesse vivere più poveramente può ottenerne il permesso, non per orgoglio, ma per invitare gli altri fratelli ad imitare nostro Signore Gesù Cristo, nudo sulla croce» (*Fonti Somasche*, 208-215).

VIII

Dio vi dia la grazia di intendere la sua volontà e di praticarla

8.1 Il senso dell'obbedienza

Prima di addentrarci nella riflessione sopra l'obbedienza è bene fermarci brevemente per chiarire i termini e situare l'obbedienza religiosa al suo giusto posto.

La parola obbedienza, con il verbo da cui deriva, ha la sua radice nel corrispondente verbo latino *ob-audire* che traduce il greco *up-akouein*, che significa ascoltare con attenzione, ascoltare profondamente. Capiamo subito che l'obbedienza non è, come spesso si afferma, una virtù passiva, propria di quelle persone che non hanno una volontà autonoma e solo riescono ad esprimersi in totale dipendenza dagli altri. Perché la persona possa ascoltare in profondità, con attenzione, qualcosa che si riferisce alla sua vita, deve mobilitare tutte le potenze della intelligenza e della volontà. In seguito essa potrà realizzare un processo di autodeterminazione che la porterà ad un'azione libera, nella convinzione che, per agire

liberamente non è necessario avere ragione, ma avere delle motivazioni valide che potranno riferirsi anche solo al piano della fede.

Per realizzare un processo di ascolto profondo, è necessaria la presenza simultanea di due soggetti: Dio e io, la comunità e io, il superiore e io. Ma, in definitiva, il referente essenziale è lo Spirito santo che opera nella Chiesa e nella Congregazione per mezzo delle mediazioni strutturali e carismatiche.

L'obbedienza è strettamente connessa con la missione che, a sua volta, è manifestazione dell'attività missionaria della Trinità. Il Padre invia il Figlio che, risuscitato e glorioso, con il Padre invia lo Spirito santo. Lo Spirito invia la Chiesa dandole anche il carisma della vita consacrata e i vari carismi dei Fondatori. La Chiesa riceve questi doni dallo Spirito e invia le Congregazioni religiose, affidando loro una parte della sua missione. Le Congregazioni inviano le persone.

8.2 La dottrina delle mediazioni

Se è vero che il referente essenziale della persona obbediente è lo Spirito santo, è anche vero che lo Spirito interviene nella storia degli uomini per mezzo delle mediazioni.

In tutta la storia della salvezza Dio ha sempre agito per la mediazione di uomini scelti da Lui: Abramo, Mosè, i Giudici, i Re, i Profeti, fino ad arrivare al vero mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù di Nazaret.

Israele, come popolo dell'Alleanza, si mantenne in costante dialogo con il proprio Dio che parlava

per mezzo di mediatori, con atteggiamento di obbedienza (di ascolto profondo: cfr. quante volte nella Bibbia, risuona il verbo "ascolta"). Il popolo di Dio considerò anche gli eventi come mediazione della volontà di Jahve che, perfino attraverso la correzione, voleva rinnovare l'alleanza. Uno degli eventi più importanti, letto dai profeti come manifestazione della volontà di Dio, fu l'esilio di Babilonia (597-538 a.c.).

Nella vita religiosa ci sono molte mediazioni per mezzo delle quali Dio parla alle Congregazioni e agli individui: la Chiesa, i Fondatori, il Carisma di fondazione, le Costituzioni e Regole, i capitoli, i Superiori, la situazione dell'uomo concreto. I religiosi sono invitati ad ascoltare con profonda attenzione tutte queste mediazioni, per poter dare una risposta con la vita e l'attività apostolica.

Alcune di queste mediazioni sono legate maggiormente alla struttura giuridica: le Costituzioni, i Capitoli, i Superiori; altre portano più chiaramente il sigillo dello Spirito santo e sono carismatiche: il carisma, la spiritualità, la missione (espressione storica del carisma, e non solo attività). Nell'impegno di obbedienza a queste mediazioni i Capitoli, i Superiori, le comunità, i singoli religiosi hanno la maggiore responsabilità.

Perché l'ascolto della volontà di Dio nelle mediazioni sia efficace ed efficiente deve essere realizzata in forma sincronica: leggere la situazione dell'uomo concreto con l'aiuto degli orientamenti della Chiesa, nella luce del carisma della Congregazione,

rispettando le decisioni dei Capitoli. I religiosi non possono pensare di rispondere solo ad una provocazione dimenticando le altre. Ogni provocazione deve essere situata in stretta connessione con le altre: ne deriverà una sinergia di provocazioni e risposte. Allo stesso modo il singolo religioso non può pensare di rispondere da solo alle provocazioni, perché è sempre la Congregazione che è provocata.

8.3 Il dialogo

Considerare l'obbedienza come ascolto profondo, significa prendere l'abitudine di dialogare con lo stesso Dio e con tutte le mediazioni o, meglio, dialogare con Dio per mezzo delle mediazioni. Abbiamo già trattato del dialogo con Dio parlando della preghiera. Volendo ora approfondire il senso dell'obbedienza religiosa, abordiamo l'argomento del dialogo così come dovrebbe essere praticato nelle comunità religiose.

Il dialogo è una relazione orizzontale tra due soggetti: nasce dalla capacità di comunicare e genera una comunicazione sempre più profonda.

Innanzitutto il dialogo nasce da una vera capacità di comunicare. Il gradino più basso della comunicazione è quello fisico: due persone, per manifestare la propria presenza, hanno bisogno di sentirsi fisicamente; ancora non si è raggiunta una vera evoluzione nello stile della comunicazione che è rimasta a livello infantile. Il dialogo è possibile quando due persone hanno raggiunto un grado di comunicazione sufficientemente adulta. Ciò significa che la

persona è riuscita a realizzare una buona integrazione degli elementi essenziali della propria vita (preghiera, attività apostolica, vita di consacrazione) e ha la capacità di comunicare agli altri le esperienze personali.

Il dialogo è possibile quando due persone si uniscono nella fede, nella speranza e nell'amore, cercando qualcosa che le unisca. Una conversazione in cui una delle due persone, o ambedue, ha la preoccupazione di difendersi o di aggredire; nella quale ci si preoccupa soltanto del proprio modo di pensare senza ascoltare l'altro; nella quale le persone parlano insieme od enunciano alternativamente il proprio modo di pensare, non è dialogo.

Riusciremo ad entrare in dialogo quando, partendo dalla conoscenza di noi stessi, accetteremo la nostra realtà, disponendoci a manifestare all'altro la nostra vera immagine, senza finzioni o meccanismi di difesa. Atteggiamento che esige una totale fiducia nell'altro. Quando una delle due persone vuole usare la conversazione per interessi personali, impedisce qualsiasi tentativo di dialogo.

Perché si possa avere il dialogo bisogna:

- accettare l'altro così come è, resistendo alla tentazione della manipolazione;
- essere disposti ad ascoltare l'altra persona non solo per comprendere il senso delle parole, ma soprattutto per capire la situazione emotiva dell'interlocutore;
- essere disposti ad entrare in empatia con l'altra persona, perdendo la sicurezza delle proprie emozioni.

La comunicazione, il dialogo, sono condizioni preve perche le persone possano creare quella comunione che è necessaria nella ricerca del bene comune, da promuovere secondo la volontà di Dio.

8.4 L'autorità nella vita religiosa

Il Codice di Diritto Canonico è lo strumento che più chiaramente ci aiuta ad intendere questo argomento. Il canone 617, parlando dei superiori religiosi, afferma: «I superiori svolgono il loro compito ed esercitano il potere in accordo con il diritto universale e con quello particolare». Si capisce facilmente che i superiori non sono svincolati da qualsiasi legge. Ricevendo il loro incarico sono invitati a rispettare le leggi della Chiesa e del proprio Istituto. I superiori, quindi, dovrebbero precedere i fratelli nell'obbedienza, nell'ascolto profondo di quello che la Chiesa e la Congregazione propongono per il bene di tutti. Con ciò però i superiori - anche il superiore generale - non possono considerarsi padroni del carisma, della spiritualità, della missione. Il potere di interpretare il patrimonio spirituale della Congregazione appartiene alla stessa Congregazione rappresentata dal Capitolo generale.

Il potere dei superiori è un potere di governo, esecutivo; il potere legislativo appartiene al Capitolo generale, il giudiziario ai collegi. Il potere esecutivo termina con lo spirare del mandato.

Come i superiori dovrebbero esercitare il mandato affidato loro dalla Congregazione? Ancora una volta ci viene incontro il Codice di Diritto Canonico

con il canone 618: «I superiori esercitino in spirito di servizio il potere ricevuto da Dio per il ministero della Chiesa. Docili perciò alla volontà di Dio nel disimpegno dell'incarico, governino i sudditi come figli di Dio e promuovano, con tutto il rispetto della persona umana, la loro volontaria obbedienza; li ascoltino di buon grado e promuovano la loro collaborazione per il bene dell'Istituto e della Chiesa mantenendo, tuttavia, ferma la propria autorità di decidere e prescrivere ciò che deve essere fatto». La fonte dell'autorità è Dio, al quale appartengono la Chiesa e la Congregazione. Per questo l'esercizio dell'autorità è un atto morale che obbliga la responsabilità personale dei superiori, che dovranno rispondere a Dio prima che agli uomini.

L'incarico che il superiore riceve è in funzione della crescita dei fratelli, è ministeriale, e comporta l'impegno del rispetto alla persona umana e dell'ascolto. La partecipazione dei fratelli, perciò, non consiste nell'adesione alla volontà del superiore né nel contrattare l'obbedienza, ma nella tensione comune all'attuazione delle finalità proprie dell'Istituto.

Per capire sempre meglio il senso di queste riflessioni, ci aiuta il papa Giovanni Paolo II: «Nella vita consacrata, la funzione dei superiori, anche locali, ha avuto sempre una grande importanza, sia per la vita spirituale che per la missione. In questi anni di esperienze e di cambiamenti, alle volte si è sentito la necessità di una revisione di questo munus. Tuttavia bisogna riconoscere che colui che esercita l'autorità non può abdicare alla

sua missione di primo responsabile della comunità, in quanto guida dei fratelli e delle sorelle nel cammino spirituale ed apostolico.

Non è facile, in ambienti fortemente marcati dall'individualismo, far comprendere ed accettare la funzione che l'autorità svolge in beneficio di tutti. Ma si deve rafforzare l'importanza di questo compito che si rivela necessario esattamente per consolidare la comunione fraterna e per non rendere vana l'obbedienza professata. Se l'autorità deve essere, in primo luogo, fraterna e spirituale e, conseguentemente, colui che ne è stato rivestito, deve sapere associare con il dialogo, i fratelli e le sorelle al processo decisionale, conviene tuttavia ricordare che spetta all'autorità l'ultima parola come le compete, poi, far rispettare le decisioni prese» (VC 43).

8.5 La partecipazione alla vita comunitaria

L'obbedienza considerata in questo contesto esige dai religiosi che compongono la comunità una responsabile partecipazione alla sua vita. Perché i religiosi possano raggiungere questo obiettivo, sono necessari alcuni elementi basilari.

L'informazione

La comunità ha il diritto di partecipare a tutti gli eventi che interessano la vita della Congregazione, della provincia, della stessa comunità. Ciò non può verificarsi quando i religiosi non hanno una conveniente conoscenza di tali eventi. Quando il religio-

so non riesce a superare la siepe del proprio orto diventerà un religioso paralitico, impossibilitato a camminare con la Congregazione.

Le finalità dell'informazione possono essere:

- rispondere a questioni che riguardano la vita della comunità;
- prevenire situazioni indesiderate;
- impegnarsi nella formazione permanente dei religiosi.

Perché l'informazione sia completa - per ciò che si riferisce alla comunità - essa deve procedere nei due sensi di andata e ritorno: provocazione e risposta; deve abbracciare gli interessi vitali della comunità: vita spirituale, organizzazione comunitaria, attività apostoliche, amministrazione, il futuro della comunità, la formazione permanente.

L'unità degli obiettivi

La comunità ha bisogno di obiettivi comuni chiari che possono e debbono essere raggiunti da tutti, con modalità differenti. L'unità degli obiettivi richiede la partecipazione differenziata dei membri della comunità. Si possono evidenziare alcune forme di partecipazione differenziata.

Agire in maniera complementare

Non tutti possono né debbono fare tutto. Nessuno ha il diritto di monopolizzare qualche aspetto della vita comunitaria. Ognuno dei membri della comunità dovrebbe riconoscere con molta umiltà di aver bisogno degli altri. L'aiuto che gli

altri fratelli possono dare, si integrerà con le capacità del soggetto, completandosi.

Agire in corresponsabilità

La responsabilità personale è uno degli aspetti più importanti del nuovo modo di concepire la comunità. Favorisce lo spirito di iniziativa e fa in modo che tutti, singolarmente e comunitariamente, cerchino la soluzione dei problemi. A questo punto è bene ricordare che il problema non coincide con la difficoltà, ma con la differenza che intercorre tra l'ideale e la realtà. Cercare una soluzione significa domandarsi: perché questa differenza? Dipende da situazioni personali o dalle strutture? Cosa si può fare per eliminare la differenza e fare in modo che l'ideale corrisponda alla realtà? La corresponsabilità esige la divisione dei compiti e la possibilità, per ciascuno, di accedere ai mezzi di informazione, per arrivare a manifestare con chiarezza il proprio pensiero.

Agire secondo il criterio della sussidiarietà

Le conclusioni operative che scaturiscono dalle riflessioni condotte sino a questo momento esigono degli spazi propri, perché ciascuno possa esercitare la responsabilità personale. Una comunità che voglia vivere non può sostenersi su alcuni che sono considerati o si considerano "responsabili" mentre gli altri sono pecore di un gregge senza responsabilità. La sussidiarietà esige che siano rispettati gli spazi personali di responsabilità, senza interventi indebiti, fino a quando tutto procede rettamente.

Il centro deve intervenire sulla periferia soltanto quando appaiono difficoltà che la periferia non riesce a superare con i propri mezzi.

8.6 *Il discernimento*

L'obbedienza religiosa è un impegno comunitario posto in atto per ricercare la volontà di Dio, manifestata, in seguito, dal superiore e attuata da tutti nel rispetto della complementarità, della corresponsabilità, della sussidiarietà. Un lavoro di discernimento che deve essere realizzato dalla comunità, perché nessuno è padrone della verità.

Non possiamo pretendere di realizzare il discernimento con l'improvvisazione; questo impegno comunitario deve essere preparato anche individualmente:

- conoscendo l'argomento che la comunità deve trattare, per preparare gli interventi personali;
- creando un clima di libertà interiore: dobbiamo cercare ciò che è meglio per tutti; non possiamo pretendere che gli altri accettino necessariamente il nostro modo di vedere e di giudicare. La libertà è ancor più necessaria quando tra fratelli esiste qualche screzio;
- situando tutto il lavoro di ricerca, di comunicazione e di proposta alla luce della parola di Dio.

Esistono alcuni *criteri* per verificare la consistenza delle conclusioni alle quali la comunità è pervenuta per mezzo del discernimento

* *Evangelico:*

le conclusioni del processo di discernimento devono corrispondere alle esigenze evangeliche.

- * *Carismatico:*
le decisioni devono corrispondere al carisma della Congregazione.
- * *Ecclesiale:*
le decisioni devono essere in sintonia con gli orientamenti della Chiesa universale e di quella Chiesa particolare in cui è inserita la comunità.
- * *Realistico:*
il nostro Fondatore avverte: "Ogni volta che viene proposta una cosa buona, che non si possa fare, bisogna ritenere che è tentazione luciferina, perché Dio non fa nessuna cosa indarno" (3 Lett 15).

8.7 *L'obbedienza di Gesù Cristo*

Nonostante tutti i suggerimenti e i ricorsi umani, l'obbedienza religiosa ci inserisce nel mistero pasquale di Cristo.

Dopo il Concilio è cambiato, forse, il modo di esercitare l'autorità, ma l'obbedienza continua ad essere una croce soprattutto quando, in forza del voto, dobbiamo lasciare un posto per passare ad un altro, abbandonare un incarico per assumerne un altro. Anche in questo caso il religioso capisce il senso della obbedienza nella contemplazione di Cristo, obbediente fino alla morte e alla morte di croce. Ed è in forza di questa obbedienza che Gesù Cristo è diventato Signore, l'autorità alla quale tutti obbediamo.

Tutta la vita di Cristo fu contrassegnata dall'obbedienza al Padre. Subito al principio della sua vita

l'atteggiamento del Verbo incarnato fu, secondo l'autore della lettera agli Ebrei, di totale obbedienza: «Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo, invece, mi hai preparato [...]. Allora ho detto: Ecco, io vengo per fare, o Dio, la tua volontà» (*Eb* 10, 5-7).

L'atteggiamento obbediente di Gesù risalta anche dal vangelo di Marco. Trascorsa la notte in preghiera di discernimento, Gesù prese la decisione: «Andiamocene altrove, nei villaggi vicini, perché io predichi anche là; per questo, infatti, io sono venuto» (*Mc* 1, 38).

Ma è soprattutto nel vangelo di Giovanni che si evidenzia l'atteggiamento obbediente di Gesù: «Il mio cibo è che io faccia la volontà di colui che mi ha inviato e compie la sua opera» (*Gv* 4, 34). «Il Figlio da se stesso non può fare nulla, se non ciò che vede fare dal Padre» (*Gv* 5, 19). «Io non cerco la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato» (*Gv* 5, 30). «Io sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato» (*Gv* 6, 38). «Io faccio sempre le cose che gli sono gradite» (*Gv* 8, 29).

L'obbedienza di Gesù raggiunse il culmine nella passione e morte, diventando motivo di redenzione: «Come per la disobbedienza di un solo uomo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo, tutti saranno costituiti giusti» (*Rm* 5, 19). Un'obbedienza, quella di Gesù, appresa nella sofferenza: «Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì» (*Eb* 5, 8).

L'obbedienza di Cristo fu esemplare e redentrice. Gesù ci salva per l'obbedienza di amore al Padre. Essa diventa modello dell'obbedienza cristiana, perfino nelle modalità. Infatti Gesù obbedì al Padre non solo direttamente, ma anche obbedendo alle mediazioni umane, perfino a quelle ingiuste (cfr. *1Pt* 2, 18).

L'obbedienza religiosa partecipa al mistero pasquale a causa delle mediazioni umane. Difatti tutte le mediazioni hanno qualcosa dei due estremi; in questo caso, di Dio e degli uomini. Certamente i superiori non sempre manifestano con chiarezza la presenza di quel Dio che essi dovrebbero mediare. D'altra parte può accadere anche che il religioso usi occhiali oscuri e non riesca a scoprire nel superiore la presenza di Dio. Non sempre il superiore riesce a spogliarsi delle debolezze umane provenienti dalle proprie caratteristiche psicologiche o da qualche gioco politico. Allo stesso modo, non sempre il religioso riesce a spogliarsi dei propri attaccamenti. Nella fase interlocutoria il religioso può e deve esporre i motivi che lo porterebbero a non obbedire. Ma alla fine, nella fase decisionale, accetta l'ultima parola del superiore. I due, il superiore e il confratello, dovranno rispondere a Dio del proprio modo di agire.

Il modo proprio dei Somaschi di vivere i consigli evangelici

L'osservanza dei voti non è atipica. Ogni Istituto religioso ha un suo modo specifico che deve essere chiarito nelle Costituzioni: «Ogni Istituto, di accordo con l'indole e le finalità che gli sono propri, definisca nelle sue Costituzioni il modo secondo il quale saranno osservati, conforme al proprio tenore di vita, i consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza» (CDC can. 598 §1).

L'indole e il fine della Congregazione sono presentati dalle Costituzioni. Il fine consiste nell'offerta a Cristo, manifestata nel servizio ai poveri (CC 1). L'indole è espressa in CC 5, dove si mette in risalto la comunione di tutti i beni, l'integrazione dell'aspetto contemplativo con quello attivo, la tensione verso la perfezione della carità per mezzo della umiltà di cuore, la mansuetudine e la benignità, l'amore alla povertà e al lavoro, l'ardente desiderio di attrarre a Dio tutti gli uomini.

L'unificazione della persona

L'itinerario formativo tende ad 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 teologale e il senso della totalità.

La mentalità teologale

Poiché «Dio Padre, col dono continuo di Cristo e dello Spirito santo, è il formatore per eccellenza di chi si consacra a lui» (VC 66), 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 rappresentato dalla vocazione divina. Per questo il formando si eserciterà nel conoscere ed amare la propria vocazione e nell'amare secondo la propria vocazione (*La vita fraterna in comunità* 37), 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. «In tal modo sostenuto dall'aiuto di Dio, che gli infondeva ogni giorno maggior fervore, rapidamente riuscì a sradicare dal suo animo ogni pianta di vizio, e si rese atto a ricevere il seme della divina grazia» (*An*, 6, 1).

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» (VC 66).

Il frutto maturo di questa fase sarà - come lo è stato per san Girolamo - una forte opzione di vita: la scelta di Dio. «Il nostro fine è Dio, fonte di ogni bene, nel quale solo [...] dobbiamo fidare e non in altri» (2 *Lett* 3). La mentalità teologale che scaturisce da simile opzione di vita porterà a vedere «Dio in tutte le cose e ogni cosa in Dio» (VC 74).

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 Trinità: il Padre ama tanto il mondo da consegnare il suo Figlio (*Gv* 3, 16); il Figlio ama tanto da consegnarsi liberamente (*Gv* 10, 18), lo Spirito santo ama tanto da farsi consegnare (*Gv* 19, 30). 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 caratteristica della totalità» (VC 65). 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 perso-

na sta fuori di essa ed è Cristo. 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» (VC 18). 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 radicale (cfr. *At* 5). 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 porta a rinunciare a tutti gli idoli e a porre al centro del cuore il suo caro Maestro Gesù.

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 «raccolgere i frutti delle tappe precedenti continuando la propria crescita umana e spirituale con la pratica coraggiosa di ciò in cui si è impegnato» (PI 59). 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» (*La vita fraterna in comunità* 36).

1. La verginità feconda

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 che 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 aiutati dal 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» (CC 11). Questo numero evidenzia immediatamente l'origine divina della castità che, quindi, è 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 ed 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.

1.1 La formazione alla castità consacrata

Nel processo formativo è indispensabile puntare sull'amore per Dio partendo dai due modi essenziali che esprimono tale amore: quello mediato dalla partecipazione del partner e quello che vuole raggiungere Dio senza la mediazione

coniugale. È perciò 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 consacrata.

Inoltre sarà necessario, anche in vista del nostro modo specifico di vivere questo consiglio evangelico, 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 necessariamente 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 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 ai 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 relazio-

nale 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 quella famiglia di Dio di cui la comunità religiosa è segno e parabola.

La castità consacrata investe la capacità di amare e di essere amati, una delle dimensioni più profonde della natura umana. Si sarà capaci di trasferire tale capacità dall'ambito bipolare a quello multipolare soltanto quando si sarà raggiunta una sufficiente maturità umana ed affettiva. Ciò è ancora più necessario nella esplicazione della nostra specifica attività apostolica che ci pone a contatto con persone particolarmente carenti nella sfera affettiva. 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 indebita.

1.2 La connotazione somasca

La paternità spirituale richiesta 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 ed affettiva da perseguire costantemente lungo tutto l'arco dell'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 affettivamente matura. La dedizione verso i piccoli non può essere il surrogato di una paternità fisica mancata.

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» (CC 74). 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 dell'attività apostolica: 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 (CC 4), perché vivrà da somasco il suo voto di castità, stando costantemente davanti a Dio, in atteggiamento liturgico, con i fratelli più piccoli.

1.3 *L'aspetto profetico*

La nostra missione ci porta a vivere e a 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» (ET 13a), siamo mandati a parlare di bellezza, di libertà, di rapporti umani sereni e costruttivamente adulti; siamo mandati ad aiutare gli uomini perché «possano avvertire il fascino e la nostalgia della bellezza divina» (VC 20). «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» (CC 15). Invitandoci ad offrire al mondo la testimonianza chiara della castità, le nostre Costituzioni riportano questo 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 vocazione e, perciò, 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 reciproco delle tre persone divine ed 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 dono ci deve rendere abbastanza umili) ma la rivelazione della bontà paterna di Dio che in Gesù dichiara: «I tuoi peccati sono perdonati» (Lc 7, 48).

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.

2. *“Ardendo dal desiderio di seguire la via del Crocifisso e di imitare Cristo suo maestro, si fece povero e dedicò tutto se stesso a servire i poveri” (CC 1).*

La tradizione, quando tratta della povertà nella nostra Congregazione, 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 cristiana 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 lo pregava che volesse essergli salvatore e non giudice. Sul letto di morte esortava tutti a seguire la via del Crocifisso. E al Crocifisso si rifà la tradizione quando presenta Girolamo come modello da seguire: «Se qualcuno sarà ispirato dallo Spirito

del Signore a conformarsi al modo d'essere di quella felice memoria del nostro padre Girolamo rispetto alla povertà, non volendo portare camice di lino, sia provvisto di camice di lana. [...] E questo non per protagonismo, ma per incitare gli altri fratelli a seguire nostro Signore Gesù Cristo nudo in croce» (*Libro delle proposte, Fonti Somasche, 208-215*).

L'espressione via del Crocifisso -intesa partendo dal genitivo soggettivo- indica l'itinerario percorso dal Figlio che, dopo essersi svuotato, sulla croce ha fatto il dono supremo di tutto se stesso, non trattenendo nulla per sé. Questo è anche il modo d'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» (VC 21). 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 Gesù, identificarsi con i più abbandonati.

L'usanza dei nostri primi religiosi, di fare testamento "inter vivos", viene ora richiesto dal diritto universale e particolare. 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

fedele. Analogamente a quanto si verifica nella 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 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 Risorto.

Al distacco segue la comunione dei beni e della vita. Tra gli elementi più chiari per la identificazione di una persona vengono annoverati la fruizione dei beni ricavati col 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: ci identifichiamo come somaschi perché poniamo in comune tutti i beni, materiali e spirituali.

Alla riflessione e alla pratica siamo condotti dall'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» (CC 1569). La disponibilità a porre tutto in comune deve essere richiesta sin dai primi contatti avuti tra la Congregazione e i giovani che vogliono appartenervi: «Si scriva un avviso da leggersi a tutti quelli che entrano in casa, avvisandoli che quello che essi portano sarà posto in comune, non appartiene più a loro. Sappiano che distaccandosi dalla Compagnia, non possono richiedere nulla come proprio» (Cfr. *Libro delle proposte, Fonti Somasche*, 216).

Dalla contemplazione di Gesù crocifisso e del modo d'essere della comunità apostolica derivano le due conseguenze messe in luce sino a questo momento: spogliamento totale e messa in comune di tutti i beni. 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 prima comunità cristiana 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 Saffira a quello del forte dissenso sorto tra Paolo e Barnaba e alla conseguente separazione dei due grandi missionari (cfr. *At* 5; 15, 37-40).

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 possedeva (cfr. *At* 2, 42-48; 4, 32-25).

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: «Con questi io voglio vivere e morire». Secondo gli antichi ordinamenti, questo nostro modo di condividere la sorte degli ultimi rappresentava un'autentica pastorale vocazionale: «Questo è il buon esempio che si dà al mondo, questo è quello che tirerà molti alla nostra Congregazione, se persevereremo fedelmente nella nostra vocazione di ministri dei servi del Signore» (*Ordini generali per le Opere, Fonti Somasche*, 233). 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» (CC 19). 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 della vita.

3. 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 con tutte le forze il suo caro maestro Cristo Gesù»; 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 nata (*An*).

Ma la volontà di Dio non si riferisce soltanto alla 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 rispetto per il commesso e per i santi antichi ordini cristiani» (6 *Lett* 6). Oltre al progetto cristiano, la Congregazione determina un suo progetto che si viene stabilendo con le decisioni capitolari: «Io non ho autorità di darvela altrimenti, ma si deve trattare la cosa nel capitolo; ciò che si concluderà vi sarà comunicato, se ce lo richiederete» (3 *Lett* 27). 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» (CC 1555). Anche il vero obbediente è colui che si ispira a Cristo: «I nostri sacerdoti e fratelli emulino il vero obbediente, cioè colui che segue con sicurezza le orme di Cristo» (CC 1626). Gesù resta l'unico punto di riferimento e l'unica giustificazione di uno stile di vita liminale.

3.1 La formazione all'obbedienza

Nel contesto dell'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 mostrata 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 dal fatto che «nelle nostre case l'attività apostolica è comunitaria» (CC 69).

Formare all'obbedienza significherà soprattutto 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 nel 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 nel territorio. La decisione altrui viene assunta, motivata e fatta propria, e si trasforma in impegno della persona che obbedisce. Quando le Costituzioni affermano che, obbedendo, «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» (CC 22), non vogliono omologare la deresponsabilizzazione personale. L'impegno della persona diventa molto vivo nel processo di autodeterminazione e offre una maggiore opportunità di realizzazione personale.

3.2 *La connotazione 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 del messaggio della salvezza, a cui fa seguito l'adesione della fede, atteggiamento che caratterizzerà il modo di porsi di Maria di fronte alla Parola. Tutto 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 essi doni o carismi.

Il primo atto di obbedienza nel quale siamo tutti 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 del 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 e 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. È questo il campo privilegiato per la inculturazione del carisma. Entra, quindi, nell'obbedienza alla missione, il coraggio di rivisitare le opere tradizionali, per renderle sempre 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.

IX

Cristiani riformati

L'Anonimo definisce "cristiani riformati" quelle persone che, con san Girolamo, andavano per i campi mietendo il grano, raccogliendo il granturco, catechizzando i contadini (cfr. *An* 13, 3). Quelle stesse persone che, sempre secondo l'Anonimo, vivevano in comune, niente considerando come proprio. (cfr. *An* 9, 5) Sin dal primo momento, Girolamo e i suoi compagni si presentano come famiglia, non come persone isolate.

Il Concilio definisce l'uomo come un essere eminentemente sociale (GS 12), aggiungendo che «Dio ha creato gli uomini non perché vivessero individualisticamente, ma perché formassero una unione sociale» (*Ibidem* 32). La nostra Congregazione, sin dagli inizi, rispose a questa dimensione sociale.

L'apertura dei religiosi alla socializzazione ha le sue radici nello stesso Dio che, secondo la rivelazione del NT, è Trinità, è amore, è comunione, è famiglia che si apre ad accogliere tutti i figli di Dio, gli uomini. Qualsiasi famiglia, e soprattutto la Chiesa e

la stessa vita religiosa, può essere intesa soltanto partendo dalla Trinità, comunità di vita, di amore e di missione.

Perché il nostro Dio è amore, volle creare altri “amori”, altri esseri capaci di porsi con amore in relazione con il trascendente e tra di loro. La capacità di trascendersi, tipica di tutti gli uomini, non solo porta la persona umana a relazionarsi con Dio, ma anche con tutti gli altri esseri provvisti di apertura relazionale.

9.1 La comunità di Gesù

Quando Gesù diede inizio alla sua missione apostolica, subito chiamò a sé altri uomini che condividessero tutto con lui (cfr. *Mc 3, 14*). Questa chiamata non ebbe un senso funzionale; il Nazareno avrebbe chiamato persone più preparate, maggiormente disposte alla collaborazione; egli chiamò persone ignoranti, invidiose, facilmente irritabili. Con tutto ciò, Gesù volle fare dei dodici il fondamento del nuovo popolo di Dio. I discepoli saranno missionari, ma dopo aver imparato a convivere con Gesù: «Ne costituì dodici, perché restassero con Lui e per mandarli a predicare e avessero il potere di scacciare i demòni» (*Mc 3, 14-15*).

La formazione dei discepoli si realizzò giorno per giorno, nella convivenza con il maestro. A loro, nella intimità, Gesù spiega quel che gli altri non riescono a capire (cfr. *Mc 10, 13-27*). La formazione divenne anche specifica, quando il maestro inviò i discepoli perché continuassero la sua missione (*Mc 6, 6b-13*).

Formazione che si prolungò anche nella verifica di ciò che era accaduto in seguito a tale missione (*Mc* 10, 17-20). Ai discepoli Gesù aprì il proprio cuore, manifestando loro ciò che si sarebbe verificato a Gerusalemme (*Mc* 9, 44).

Ma non sempre i discepoli approfittarono degli insegnamenti e degli esempi del maestro, sino a mostrare, qualche volta la loro grande preoccupazione: chi sarà il più importante? Con loro Gesù mostrò una pazienza divina, insistendo, riprendendo, correggendo, ma amandoli sempre con amore di mamma (*Gv* 13, 33). Nonostante tutte le manifestazioni di ignoranza, i discepoli amavano il loro maestro. Lo Spirito santo farà in modo che ricordino tutto quello che il maestro aveva loro insegnato, inducendoli a mettere in pratica gli insegnamenti ricevuti con la parola e gli esempi.

La comunità apostolica, spesso umanamente immatura, è di grande aiuto per tutti quelli che, con altri fratelli, hanno ricevuto la chiamata a seguire più da vicino il maestro, Gesù. La vocazione non cambia l'essere profondo della persona. Soltanto la grazia divina, con la collaborazione del candidato, può cambiare una persona da individualista a persona integrata in un insieme comunitario.

9.2 *La comunità di Gerusalemme*

Come abbiamo già visto, gli Atti degli Apostoli ci mostrano l'ideale di un cuor solo e di un'anima sola (*At* 2, 42-47; 4, 32-37). Un ideale non sempre attuato; difatti, al di là di quelli che volevano realmente vive-

re la comunione, come Barnaba, altre persone erano spinte dai meccanismi di difesa a non accettare la realtà trasformandola, invece, secondo le proprie esigenze. Le stesse difficoltà della comunità di Gerusalemme, si riscontrano anche nelle altre comunità cristiane che si diffusero nel Medio Oriente, come si può ricavare dall'epistolario paolino.

La preoccupazione di difendere la propria immagine indusse Anania e Saffira a mentire allo Spirito santo. Davanti agli altri volevano mostrare l'immagine di persone impegnate nella nuova via del cristianesimo. In realtà stavano ancora attaccati ai propri interessi e praticamente discordavano con le nuove esigenze della comunità cristiana.

La sublimazione delle necessità personali fu l'altro inconveniente che apparve nella prima comunità. Il capitolo ottavo degli Atti narra di Simone il mago che stava sempre legato a Filippo per imparare la "magia" delle guarigioni, sino a voler comprare lo Spirito santo per usarlo nella propria arte magica.

L'intemperanza nel modo di rapportarsi portò alla divisione i grandi missionari Paolo e Barnaba. I due non concordarono circa la riammissione di Marco che si era allontanato dal gruppo (cfr. *At* 13, 13), e «si separarono l'uno dall'altro» (*At* 15, 36-40).

La politica di voler soddisfare tutti indusse lo stesso Pietro ad assumere comportamenti non corrispondenti alla verità. Egli già si era impegnato molto per accettare la libertà di Dio nei confronti delle esigenze della legge e finì col

mangiare di tutto insieme con i pagani che si erano convertiti. Ma, quando giunsero alcuni giudei, cambiò modo di fare. «Anche gli altri giudei cominciarono a fingere con lui in modo che anche Barnaba si fece coinvolgere nell'ipocrisia. Quando vidi che essi non stavano agendo rettamente, conforme la verità del vangelo, dissi a Pietro: "Se tu che sei giudeo vivi come i pagani e non alla maniera dei giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei giudei?"» (*Gal 2, 14*).

Tutte queste inconsistenze mostrano che le caratteristiche personali, e addirittura le inconsistenze psicologiche, non furono eliminate dalla vocazione alla sequela di Gesù Cristo, il Signore. Neppure le attuali comunità religiose hanno raggiunto l'ideale di un sol cuore e di una sola anima perché non esiste la comunità perfetta; tutti siamo chiamati a costruire insieme, giorno per giorno, comunità di vita che si avvicinino all'ideale della comunità apostolica e della primitiva comunità di Gerusalemme.

9.3 La comunità di Girolamo

«Questi pregano con me, sono spirituali e ricevono grandi grazie dal Signore; quelli leggono bene e sanno scrivere, quegli altri lavorano; colui è molto obbediente, quell'altro osserva molto bene il silenzio; ecco i loro capi e il padre che li confessa» (*An 10, 3*). In queste parole abbiamo un'immagine della comunità o, meglio, della

famiglia nella quale vivevano il nostro Fondatore e i suoi primi compagni. Laici e sacerdoti uniti nell'unico desiderio di cercare il bene dei piccoli, nei quali volevano servire lo stesso Cristo crocifisso. Un desiderio tanto grande che li induceva a lasciare tutto per vivere giorno e notte con i più piccoli tra i poveri di Cristo, cioè con Cristo che vuole essere soccorso in questi poveri (cfr. *Mt 25, 31ss*).

Dopo la morte del santo, le comunità continuarono ad organizzarsi secondo quello stile che egli stesso aveva indicato quando era vivo. Il responsabile principale era il sacerdote (Girolamo, "primo padre di questi poveri" apponeva la sua firma dopo quella dei sacerdoti e accettava l'autorità del p. Barili). Il sacerdote doveva dare a tutti l'alimento spirituale; fare in modo che tutti - interni ed esterni - vivessero nella pace; intervenire in tutte le attività dei minori; non assumere impegni fuori casa senza prima aver rispettato gli impegni della casa; usare benignità con il "commesso" e concordare tutto con lui; amare i fratelli della Compagnia più che i fratelli di sangue (*Ordini per le opere, Fonti Somasche, 227*).

Il "commesso" era il responsabile della organizzazione generale della casa. Doveva vigilare che tutto riuscisse bene e che i bambini approfittassero di tutti gli insegnamenti; doveva provvedere alle necessità di tutti, vigilare che i minori che avevano alcune responsabilità agissero bene. Tutti i giorni il "commesso" doveva organizzare incontri di verifica con i minori. In modo particolare doveva man-

tenere la concordia con il sacerdote: formare con lui una sola anima in due corpi e due anime in una sola volontà (*Ibidem* 228).

Altre responsabilità erano assunte da altri, o della Congregazione o esterni, o dagli stessi ragazzi: i più grandi dovevano aiutare i più piccoli.

Fuori delle "opere" vivevano e lavoravano quelli che appartenevano alla Compagnia degli orfani e i protettori, laici che, pur vivendo nella propria famiglia, si impegnavano a favore dei giovani, preoccupandosi in modo speciale degli aspetti che riguardavano il lavoro, l'amministrazione e l'economia. Essi dovevano vivere *sobrie* = modestamente; *pie* = avere una buona devozione; *juste* = mantenere un rapporto onesto con tutti (per tutto questo argomento v. *Costituzioni che si osservano nella Congregazione di Somasca e Ordini generali per le opere, Fonti Somasche, 224-239*).

L'organizzazione del Miani, quindi, prevedeva al centro Cristo crocifisso nella persona dei piccoli bisognosi. I principali responsabili appartenevano alla Compagnia (sacerdote e commesso); altre persone lavoravano fuori dell'opera e appartenevano alle Compagnie degli orfani; infine i Protettori.

La necessità di convivere con i ragazzi, pose termine all'esperienza che vide insieme Somaschi e Teatini. L'esperienza dell'unione ebbe inizio l'8 novembre 1546. Ma il 23 dicembre 1555, Paolo IV (Gian Paolo Carafa, direttore spirituale di san Girolamo, teatino, che l'aveva appoggiata) separò di nuovo le due realtà per-

ché i teatini potessero «attendere meglio all'osservanza della vita clericale, nella pace e nella tranquillità» (*Breve di Paolo IV, Fonti Somasche, 278-280*).

Tutto andò bene nelle comunità di san Girolamo? Il nostro santo soffrì molto per il modo di vivere di alcuni della Compagnia. Quando si rese necessario il suo ritorno a Venezia, la Compagnia visse un momento di sfiducia. Secondo san Girolamo, i servi si trovavano di fronte a queste alternative: tornare alle cose del mondo o perseverare con fede (cfr. 2 *Lett* 6). I superiori alle volte avevano difficoltà ad usare l'evangelica correzione fraterna (cfr. 3 *Lett* 2). Non conosciamo esattamente il fatto, ma risultò qualche inconveniente con il sacerdote Zanon (*Ibidem* 13). Non tutti i ragazzi erano come quelli messi in vista dall'Anonimo Girolamo prevede il castigo medicinale: fino a quando non ci sia un miglioramento (*Ibidem* 25). Sembra che Giovanni Battista Scaini non voglia intendere la volontà di Dio e viva nella illusione di vivere bene (cfr. 5 *Lett* 7). Infine, la sesta lettera parla molto chiaramente di disordini gravi nella Compagnia.

9.4 *Una realtà complessa*

Nelle comunità di Gesù, di Gerusalemme, di san Girolamo, apparvero alcuni aspetti negativi dovuti a immaturità umana (dobbiamo ricordare che una accettabile maturità umana è la condizione indispensabile perché possiamo costruire comunità). Con tutta certezza, noi non incontreremo comunità ideali ma dobbiamo lavorare per costrui-

re, giorno per giorno, comunità di fede, di vita e di lavoro. In questo campo, in modo speciale, si evidenzia il principio della incarnazione: la semente divina deve essere accolta in un terreno ben disposto a riceverla; dal momento che l'elemento divino ha una sua intrinseca potenza, l'elemento umano dovrà essere curato con molta attenzione.

Quelli che furono chiamati a vivere in comunità, condividendo con altri candidati vocazione, consacrazione, carisma e missione, devono innanzitutto impegnarsi nella educazione. Questa parola deriva dal latino *e-ducere* e, etimologicamente significa tirar fuori ciò che sta ben nascosto nel profondo del nostro essere. Evidentemente questo impegno interessa l'io reale, o attuale; tirar fuori tutto ciò che, presente nel profondo del nostro essere, può impedire o ritardare la piena realizzazione del nostro essere religioso.

Dobbiamo raggiungere due tappe:

- il momento della verità. Avere il coraggio di chiamare con il proprio nome qualsiasi emozione, qualsiasi sentimento. Sensazioni come gelosia, invidia, sensualità, orgoglio, non possono essere chiamate con altri nomi, nel tentativo infantile di negarle;
- il momento della critica e della presa di coscienza che le emozioni possono essere controllate. Avere il coraggio di chiedersi: il mio atteggiamento è evangelico? Corrisponde all'io ideale della mia vocazione? Nello stesso tempo avere la certezza che la propria realtà umana può essere modellata secondo l'ideale.

Nell'itinerario formativo è indispensabile che il candidato dia questo primo passo della educazione per non correre il rischio di arrivare alla fine del cammino senza aver raggiunto nessuna tappa formativa, soltanto perché non ha avuto il coraggio di affrontare l'impegno della educazione.

È anche necessario che il candidato "tiri fuori" le proprie aspettative, chiamando ancora con il proprio nome le emozioni sottostanti. Difatti le aspettative proclamate, qualche volta nascondono inconsistenze psicologiche che devono essere scoperte. Quando il processo di educazione non si verifica la persona potrebbe essere indotta ad accusare sempre la comunità, cercando fuori di essa relazioni privilegiate. Molto spesso questo atteggiamento si manifesta subito all'inizio del cammino formativo: tutto quello che si fa in casa non va bene, mentre è prestigioso tutto ciò che si realizza in altri ambienti; poca attenzione per i lavori di casa; poca stima per i fratelli di casa; la facilità con cui si giudica tutto negativamente, anche con persone che non appartengono alla famiglia. Ci sono persone che pensano di non avere bisogno della comunità. Qualche esperienza negativa le ha portate a perdere la fiducia negli altri e ad entrare in comunità sapendo che non devono fidarsi di nessuno. Altre persone sognano la comunità perfetta perché proiettano nella comunità il loro bisogno di attenzione, di benevolenza: le comunità dovrebbero stare sempre molto unite, mentre i religiosi che in esse

vivono, dovrebbero passare molto tempo in incontri.

Molte volte, purtroppo, nelle comunità religiose regna un grande individualismo, che diventa ancora più evidente quando si tratta di condividere beni spirituali. Nella maggior parte dei casi la comunità si raduna per organizzare, per programmare, ma non per comunicare nella fede, nello Spirito, ciò che, invece, dovrebbe essere più corrispondente alla vocazione che professiamo.

9.5 La formazione alla vita fraterna in comunità

Nessuno può vivere convenientemente la vita fraterna se non avverte con forza il senso di appartenenza alla comunità congregazionale, provinciale, locale. E il senso di appartenenza deriva dalla chiara coscienza che il candidato ha, di aver ricevuto da Dio il carisma proprio della Congregazione. Nella persona esiste il germe dell'uomo nuovo che deve svilupparsi sino a raggiungere la confluenza tra l'io ideale e l'io reale. Nel raggiungimento di questa coscienza, il formando dovrebbe essere aiutato dal formatore che, verificata la presenza germinale del carisma nell'individuo, dovrebbe porre in atto tutti gli strumenti necessari per sollecitarne lo sviluppo. Quanto più la persona percepisce questa presenza, con tanto maggiore entusiasmo vi si consacrerà con coerenza. Dalla coscienza chiara di essere potenziale possessore del carisma deriva il senso di appartenenza che non può esistere senza una

chiara identità. Appartenere ad una comunità vorrà dire appartenere affettivamente ed effettivamente ad una famiglia religiosa nella quale il carisma è chiaramente manifestato nella vita di altre persone che diventano fratelli, perché tutti generati dallo stesso Spirito.

Nello stesso tempo, il carisma presente nella famiglia religiosa, nelle Costituzioni, nella tradizione, diventa una realtà che l'individuo avverte corrispondente alle proprie aspirazioni di realizzazione personale. Per questo, sin dai primi momenti della formazione il giovane deve avvicinarsi al carisma, alla tradizione dell'Istituto, con una meditazione attenta e piena di gratitudine. Senza questo sfondo la sua vita sarebbe incomprensibile. Se l'identità apre all'appartenenza, questa a sua volta genera l'identità. Appartenere ad una comunità vorrà dire accettare queste persone concrete, con le proprie ricchezze e debolezze, sapendo che esiste un progetto che Dio ha affidato a ciascuna di esse, un progetto che diventa sempre più chiaro nella convivenza.

Se la percezione del carisma non è chiara e se l'individuo non vedrà la corrispondenza tra il carisma e la propria realizzazione, il candidato non avrà un sufficiente senso di appartenenza. Parteciperà esteriormente alla vita della comunità senza dividerne gli interessi. Anche l'interpretazione individualistica del carisma porterà ad una appartenenza debole, non avendo molta importanza, per l'individuo, la relazione interpersonale con gli altri fratelli.

9.6 Una comunione per la missione

San Girolamo attribuiva grande importanza all'aspetto comunitario. Molte osservazioni di quelle che troviamo nelle lettere, interessano la Compagnia. Il nostro Fondatore arriva a chiedere anche decisioni radicali: «Se ci fosse qualcuno che non si lascia guidare, non abbiate riguardo a prendere provvedimenti, senza riguardo alcuno, perché è meglio che uno patisca, che tutta la Compagnia sia turbata o nasca qualche cattiva usanza» (2 *Lett* 18).

Nella Compagnia ci fu sempre uno strumento privilegiato per mantenere e rafforzare la comunione, per determinare l'osservanza delle norme e per correggere le deviazioni: il capitolo, che si celebrava tutti gli anni. Anche nelle Opere, il luogo per la programmazione, la verifica, prendere le decisioni era l'udienza per i più piccoli e la congrega per i più grandi. San Girolamo mostra il suo desiderio di sottomettersi alle decisioni del Capitolo quando, nella terza lettera, afferma: «Per ora, non come norma ordinaria, do il mio consenso; l'argomento deve essere trattato in Capitolo».

Capiremo meglio il senso della comunione se la metteremo in rapporto con la missione: la comunione è la strada e la condizione della missione. Difatti la fonte delle due realtà è sempre il mistero trinitario. Dalla comunione intratrinitaria scaturisce la comunione di Dio con gli uomini e la comunione degli uomini tra di loro, perché essi possano raggiungere la comunione definitiva con la Trinità. Questo progetto di Dio indica che sono possibili nuove relazioni umane fondate sull'attenzione al mistero dell'altro e sopra il rispetto della sua

dignità. Questa comunione fa comprendere che il Regno ha già avuto inizio; suscita la passione per la trasformazione della realtà per mezzo della giustizia e della difesa dei più poveri; induce a creare società alternative alle attuali, molte volte oppressive.

Questa missione che parte da Dio e tocca la società non può scaturire da una comunità religiosa divisa che si presenterebbe come controtestimonianza degli ideali che vorrebbe raggiungere.

La comunione per la missione non esiste quando i religiosi considerano la casa religiosa come un albergo dal quale partire per realizzare progetti personali: essi trovano nella comunità quei mezzi che, forse, non avrebbero trovato altrove. La comunione per la missione non esiste quando una parte della Congregazione pecca di individualismo collettivo che la porta a separarsi dall'insieme a causa di comportamenti e ideologie che non hanno nulla a che vedere con l'identità della Congregazione. La comunione per la missione non esiste quando i superiori, con il proprio magistero, non orientano le varie esperienze rendendosi corresponsabili, così, della perdita dell'identità.

9.7 *Per una comunione universale*

Dopo la conversione Girolamo diede i primi passi nella vita cristiana rinnovata, nel "movimento ecclesiale" del *Divino Amore*, nel quale confluivano molte persone che desideravano ardentemente la riforma della Chiesa. Un tale amore appassionato per la Chiesa accompagnò sempre il nostro santo, ispirandogli anche quella preghiera che i bambini

recitavano due volte al giorno: «Dolce padre nostro Signore Gesù Cristo, ti preghiamo per la tua infinita bontà di riformare il popolo cristiano a quello stato di santità che fu al tempo dei tuoi apostoli»; si chiede che la Chiesa riproduca l'ideale della comunità di Gerusalemme.

Quando Dio gli chiese la totale disponibilità, Girolamo si impegnò a creare la comunione intorno alle Opere. Come abbiamo già visto, esisteva una rete di collaboratori, impegnati a servire Cristo crocifisso nei giovani. Ma altre persone si interessavano benevolmente alle Opere, anche se non in modo diretto. Donna Lodovica conosce la preoccupazione di Girolamo nella ricerca di lavoro (cfr. 3 Lett 16); il Fondatore chiede che i bambini preghino per il cardinale Carafa, Gaetano Tiene, fra Paolo, madre Angela, suor Arcangela, suor Bonaventura, donna Elisabetta, donna Cecilia (*Nostra Orazione*). Anche alcuni religiosi, domenicani e cappuccini, aiutavano le nostre Opere. Uno di loro, fra Girolamo Molfetta, cappuccino, collaborò molto con il nostro Fondatore; di lui abbiamo una preziosa testimonianza. Un frate domenicano e un frate cappuccino furono presenti alla morte del santo.

L'opera di san Girolamo o, meglio, Cristo crocifisso presente nei piccoli, divenne il centro di attrazione per molte persone: alcune di esse lavoravano direttamente a favore degli orfani, altre, continuando nello stile di vita proprio della vocazione di ciascuno, divennero amici delle Opere disposti a collaborare con modalità differenti.

Quando la Compagnia dei servi dei poveri divenne un Ordine religioso clericale, le Opere

si trasformarono in laboratori autonomi, organizzati esclusivamente dalla comunità religiosa. Secondo l'ecclesiologia del tempo, i laici costituivano la base della piramide, una forza inerte dipendente dai chierici. L'ecclesiologia del Vaticano II ha restituito ai laici l'originale dignità, riconoscendo la loro missione nella Chiesa, proveniente dal proprio essere cristiani.

Negli ultimi tempi i laici sono entrati anche nella nostra Congregazione. Forse il motivo principale è stata la riduzione numerica dei religiosi (contemporaneamente sono aumentate le opere). Ma ora sta sviluppandosi una riflessione teologica che riconosce la destinazione del carisma a tutta la Chiesa. Stiamo ricuperando elementi specifici della nostra tradizione, ampliando il senso della comunione.

In questo momento è fondamentale che i religiosi e i laici siano fedeli alla propria identità vocazionale, senza chiusure, disposti a condividere -anche se con modalità differenti- gli elementi più ricchi del nostro patrimonio spirituale: il carisma, la spiritualità e la missione.

X

Con questi miei fratelli voglio vivere e morire

10.1 Il senso della missione

In un modo generale, la missione non è esclusiva caratteristica del cristianesimo. Potemmo affermare che la missione precede il cristianesimo. All'inizio della vita umana Dio ha affidato all'uomo la missione di essere sua immagine e, come tale, presiedere l'evoluzione della creazione. Tutti, uomini e donne, sentono di avere la missione di trasformare continuamente il mondo perché sia sempre più umano; una missione che li fa collaboratori di Dio.

L'umanizzazione del Verbo ha dato a questa missione generale un nuovo senso: divinizzare il mondo in Cristo Gesù, fare di questo mondo l'anticipazione del Regno di Dio. Lo sfondo della missione è il progetto di Dio: stabilire un'Alleanza definitiva con l'umanità intera, facendo in modo che il Regno includa tutte le nazioni. Dio realizza per gradi questa missione: in un primo momento stabilendo l'alleanza con il popolo di Israele; in esso, nella pienezza dei tempi, la Parola si fa carne,

la promessa diventa realtà e raggiunge definitivamente l'umanità intera.

Prima di ascendere al cielo Gesù affidò un importante compito ai suoi discepoli: «A me è stato dato pieno potere in cielo e sulla terra. Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28, 18-20).

La missione affidata agli apostoli è il prolungamento di quella che Gesù stesso ha ricevuto dal Padre: «Come tu hai mandato me nel mondo, anch'io ho mandato loro nel mondo» (Gv 17, 18). Nello stesso tempo in cui Gesù affida la missione, apre uno spiraglio sulla vita intratrinitaria, nella quale le missioni caratterizzano le Persone divine. Per mezzo dei discepoli Gesù affida la missione alla Chiesa: «Ne deriva, per la Chiesa, il dovere di propagare la fede e la salvezza di Cristo. [...] Obbediente al mandato di Cristo e mossa dallo Spirito santo, la Chiesa compie la sua missione quando in atto pieno si fa presente a tutti gli uomini o popoli, per portarli alla fede, alla libertà e alla pace di Cristo, con l'esempio della vita, i sacramenti e gli altri mezzi della grazia» (AG 5). Ma «la missione della Chiesa non consiste solo nel portare agli uomini il messaggio di Cristo e la sua grazia, ma anche nel penetrare di spirito evangelico le realtà temporali e perfezionarle» (AA 5).

La missione della Chiesa si presenta complessa, come essa stessa è complessa, visibile e invisibile, umana e divina (cfr. LG 8). La missione è azione escatologica di Dio e liberazione umana; è procla-

mazione della Parola e anche testimonianza silenziosa; è liberazione spirituale, ma anche liberazione storica incarnata; la missione è salvezza, ma anche giudizio; è dialogo e rottura con il mondo; è estroversa e introversa; è azione e, soprattutto, passione.

Tutti questi principi generali ci aiutano a ricavare alcune conclusioni.

Il soggetto della missione cristiana è la Chiesa che riceve il compito missionario dallo stesso Cristo, nella persona degli apostoli. La missione è, essenzialmente, evangelizzazione; un'evangelizzazione, però, che non può tralasciare le realtà terrene che dovranno essere perfezionate continuamente con lo spirito evangelico; una evangelizzazione che può essere espressa con la parola e con il silenzio, con la carità e con la promozione umana.

Nella Chiesa tutti i cristiani sono "missionari": «Si impone a tutti i cristiani il dovere luminoso di collaborare perché il messaggio divino della salvezza sia conosciuto da tutti gli uomini in tutti i luoghi» (AA 3). Per questo lo Spirito santo arricchisce di carismi tutti i cristiani. Ma «il giudizio sulla autenticità dei carismi e il suo ordinato esercizio, spetta a coloro che governano la Chiesa» (LG 12). Quando la Chiesa approva la fondazione di una Congregazione - giudicando autentico il carisma del fondatore e approvando le Costituzioni - le affida una parte della propria missione che dovrà essere realizzata in forma "estroversa".

La missione delle Congregazioni è essenzialmente evangelizzazione; evangelizzare con la vita e le opere: «Nella vocazione dei consacrati è incluso il

dovere di dedicarsi totalmente alla missione. [...]. La missione, prima di essere caratterizzata dalle opere esterne, si definisce per il fatto di rendere presente lo stesso Cristo nel mondo, attraverso la testimonianza personale» (VC 72). La missione di una Congregazione è la sua stessa identità in esercizio. Appare chiaramente la necessità di non confondere la missione con le attività, l'apostolato con le opere: «Il fine della Chiesa è di espandere il Regno di Cristo sopra la terra, per la gloria di Dio Padre, facendo che tutti gli uomini partecipino della redenzione salutare e orientando di fatto, per mezzo loro, il mondo intero verso Cristo. Tutto lo sforzo del corpo mistico di Cristo che tende a tale scopo, riceve il nome di apostolato» (AA 2).

10.2 La missione della vita consacrata

Nelle sue varie forme la vita consacrata ha realizzato e continua a realizzare molti servizi nella Chiesa universale e nelle chiese particolari. Ma la vera missione della vita consacrata va molto al di là dei servizi e consiste nel ripresentare in modo sacramentale - visibile, vero e reale - Cristo vergine, povero e obbediente, che condivide la vita e la missione con gli apostoli. Per mezzo della vita consacrata la Chiesa presenta chiaramente il mistero della "pro" esistenza di Cristo: una esistenza dedicata totalmente al Padre e ai fratelli.

La ripresentazione sacramentale di Cristo vergine, povero e obbediente, totalmente dedito al Padre e ai fratelli, esercita una funzione critica,

simbolica, trasformatrice; fa proprie e interpreta le speranze più vive dell'umanità. Una funzione profetica che fa della vita consacrata una parabola vivente di quella che dovrebbe essere la vita dell'uomo, sia o non sia cristiano.

Come profezia, la vita consacrata assume il compito di denunciare e annunciare.

Denuncia.

Di fronte ad un mondo sempre più secolarizzato, i consacrati del terzo millennio saranno testimoni di una forte esperienza di Dio che li accompagna in tutti i tempi e luoghi: sempre e con tutti essi saranno testimoni del primato di Dio. Il religioso è fondamentalmente uomo di Dio, specialista di Dio e dà la dovuta importanza alla dimensione contemplativa che si esprime nell'ascolto e nella meditazione della parola di Dio, nella comunione con la vita divina trasmessa per mezzo dei sacramenti - particolarmente per mezzo dell'eucaristia - nella preghiera liturgica individuale e comunitaria.

Di fronte ad un mondo nel quale gli uomini vivono interiormente divisi perché mancano di un punto di riferimento certo, i consacrati del terzo millennio saranno testimoni di una vita unificata in Cristo. Il religioso è uomo dello Spirito; da lui riceve il carisma che esige una speciale sequela di Cristo e che realizza una profonda e armonica unità.

Di fronte ad un mondo pieno di conflitti, violenze e intemperanze di ogni tipo, i consacrati del terzo millennio, esperti in comunione, saranno testimoni della accettazione, della tolleranza, di un amore che è più forte della disunione. I religiosi

del terzo millennio realizzeranno tutto questo nelle proprie comunità per comunicare, in seguito, alla società il risultato dell'impegno comunitario.

Annuncio.

Oltre che denunciare, i religiosi del terzo millennio, annunceranno la nuova speranza.

Essi saranno uomini e donne del proprio tempo, accogliendo nel cuore le aspirazioni e le angustie della società contemporanea. Come i profeti, anche i religiosi riescono a leggere negli avvenimenti le contraddizioni del cuore umano e hanno la capacità di precedere gli altri uomini nelle vie della storia. L'inserimento nel mondo, per evangelizzarlo, non deve però pregiudicare la identità carismatica dei religiosi. Soltanto i religiosi che saranno fedeli alla identità carismatica potranno essere realmente efficaci perché risponderanno a ciò che lo Spirito voleva quando li suscitava nella Chiesa.

I religiosi del terzo millennio saranno uomini e donne appassionati della parola di Dio. Se essi hanno accettato di vivere secondo le esigenze evangeliche, non possono non lasciarsi illuminare continuamente dalla Parola che comunicherà loro la forza per entrare nel piano divino della salvezza. La Parola sarà l'alimento necessario dei religiosi del terzo millennio, perché riescano a lanciare uno sguardo di amore sul mondo. I religiosi non possono dimenticare che gli avvenimenti umani sono, anche, manifestazione della volontà di Dio. Leggere i segni dei tempi significa leggere la parola che Dio pronuncia nella storia dell'uomo.

I religiosi del terzo millennio saranno uomini e donne di profonda amicizia. Non avranno paura dei sentimenti umani perché li troveranno puliti e sereni nel cammino della croce di una profonda ascesi.

In questo modo i religiosi del terzo millennio saranno contestatori profetici del mondo nel quale essi vivono, denunciando i non valori, le divisioni, il razzismo, le ingiustizie, le oppressioni di ogni tipo.

D'altra parte essi annunceranno i valori della fraternità, i segni della speranza nella notte dell'egoismo che invade il mondo. I religiosi del terzo millennio, nonostante i limiti individuali e comunitari, saranno testimoni umili ed efficaci di una vita unificata, nella quale l'amore per i fratelli e il desiderio ardente di Dio confluiranno in una sola aspirazione: incontrare Dio negli uomini alimentando tutti i giorni la propria fede nella comunione con Cristo, unica giustificazione di una vita di consacrazione vissuta nella fraternità per la missione.

10.3 La missione di una vita liminale

Nella storia degli uomini ci sono state sempre delle persone con vocazione liminale che si pongono ai margini del sistema che omogeneizza tutto; persone che hanno una particolare capacità simbolica, profetica, trasformatrice. Queste persone sono necessarie per il popolo, perché sono portatrici di messaggi di speranza.

Liminality è oggi un concetto antropologico molto comune che manifesta la tendenza dello spirito umano a radicalizzare i valori che l'uomo maggiormente apprezza. Gruppi minoritari, credendo fermamente in questi valori, li accolgono

e, vivendoli, li trasmettono a costo di marginalizzazione e separazione sociale.

Sin dagli inizi, la vita religiosa fu marginale. Anche il nostro Fondatore, abbandonando la vita "normale", separandosi dai suoi amici - perfino dagli amici del *Divino Amore* - e vivendo e operando dove il potere civile non era presente, divenne marginale. Ma fu esattamente partendo da questa marginalità che egli influenzò la società del suo tempo.

La marginalizzazione della vita religiosa si esprimeva nel deserto, dove nessuno voleva andare. Fu così che in seguito si fece presente negli ospedali, nelle scuole, al lato dei malati terminali, nella promozione dei più piccoli tra i poveri di Cristo, pronta a lasciare il posto una volta che il potere civile si sarà svegliato. La marginalizzazione si esprime nella periferia, dove non esiste il potere, dove il religioso non vive di privilegi ma, facendo propria la condizione degli esclusi della società, manifesta la totale fiducia in Dio, non negli appoggi umani. La marginalizzazione si esprime nella frontiera, dove il religioso non vive di abitudini. Nella frontiera il religioso deve denunciare il peccato che, alle volte, neppure la Chiesa riesce più a vedere; deve immaginare soluzioni inedite, deve realizzare nuove esperienze, a costo di affrontare i rischi che accompagnano l'annuncio del Vangelo.

Quando la vita religiosa vive coerentemente gli ideali evangelici, diventa liminale, provocatrice, critica e, per ciò stesso, costruttrice di situazioni umane nuove, alternative.

10.4 La missione di Girolamo

Abbiamo già notato che la missione non può essere confusa con le opere, con le attività, essendo essa evangelizzazione, espansione del Regno di Dio.

In momenti in cui la Chiesa dimentica di avere il fondamentale compito di evangelizzare - o quando c'è bisogno di rafforzarlo - lo Spirito di Dio suscita persone carismatiche che si impegnano a svegliare la Chiesa, ricordandole che Gesù Cristo le ha affidato la missione evangelizzatrice.

San Girolamo fu una di queste persone carismatiche. La missione che il nostro Fondatore ricevette fu quella di riformare la Chiesa. Un desiderio che condivise con gli amici del *Divino Amore* e che egli realizzò in una forma originale: vivere l'ideale della primitiva comunità di Gerusalemme. Tutte le volte che nella Chiesa sorge un movimento di riforma, l'attenzione è sempre rivolta all'ideale degli Atti degli Apostoli. Ma l'originalità di san Girolamo sta nel fatto che egli volle realizzare quell'ideale insieme con i bambini che egli aveva raccolti nelle strade. In questo il nostro Fondatore manifestò alcune profonde intuizioni evangeliche: Dio rivela ai piccoli i segreti del Regno (*Mt* 11, 25); entrare nel Regno significa affermare il primato di Dio; votare allo sterminio tutto ciò che può essere occasione di idolatria (cfr. *Mc* 8, 34-37); se Dio è amore, la presenza di Dio si manifesta dove regna l'amore (cfr. *1 Gv* 4, 7-12).

Pregheiera e azione si fusero nell'impegno di riformare la Chiesa, assunto da Girolamo: «Io chiedo al Signore che accenda nei vostri cuori

quel fuoco di amore divino, perché anche voi possiate lavorare con maggiore generosità nelle opere di misericordia; così come voi state seguendo l'esempio di Girolamo, altri possano seguire il vostro esempio e possa essere raggiunta la riforma universale della Chiesa, per la quale egli ordinò anche una particolare preghiera» (*Lettera dedicatoria del Molfetta, Fonti Somasche*, 38).

Tre furono i mezzi che san Girolamo usò per raggiungere la riforma, partendo dal piccolo gruppo di cristiani riformati da lui animati: la devozione, il lavoro e la carità (la vita nello Spirito, la povertà, il servizio; castità, povertà, obbedienza; la pietà, la sobrietà e la giustizia). Tre mezzi da usarsi sincreticamente, resistendo alla tentazione di privilegiare uno di essi a scapito degli altri.

Costante dialogo amoroso con Dio – povertà radicale che manifesti il primato assoluto di Dio – affidamento totale a Dio: sono gli aiuti per la divinizzazione della nostra umanità di persone consacrate, chiamate a seguire più da vicino Gesù Cristo; manifestazione dell'amore misericordioso di Dio verso i più piccoli – rispetto della natura e sua trasformazione per mezzo del lavoro – concorde apertura verso tutti gli uomini di buona volontà: sono gli strumenti per la umanizzazione della società; questa è la missione che anche ora Dio affida ai Somaschi che vogliono seguire con amore le orme del loro santo. Essere nella Chiesa di Dio e nel popolo di Dio fermento di divinizzazione e di umanizzazione.

10.5 L'apostolato di Girolamo

Il grande desiderio di attrarre a Dio tutti gli uomini in una Chiesa "riformata", fece in modo che Girolamo si impegnasse in un lavoro di recupero dei piccoli abbandonati, ai quali nessuno pensava. Quantunque fosse impossibile ricostituire la famiglia che i bambini avevano perduta, il nostro Fondatore creò intorno a loro un ambiente familiare nel quale essi potessero ritrovare la propria dignità di figli di Dio e affrontare il futuro con maggiore sicurezza.

Le lettere di san Girolamo ci aiutano a capire un poco lo stile di intervento che egli usava nei confronti dei piccoli. Ma furono soprattutto i suoi successori che lasciarono qualche testimonianza in più perché potessimo conoscere il modo con cui i primi compagni del Fondatore esercitavano l'apostolato caritativo della educazione per raggiungere l'ideale della riforma della Chiesa.

5.1 La necessità della comunione

La formazione dei giovani esige un ambiente sereno nel quale i responsabili vivano quella comunione che essi pretendono indicare come meta formativa. Non solo i religiosi impegnati nella formazione (come il padre e il "commesso"), ma anche i laici e tutti quelli che hanno una qualsiasi responsabilità rispetto ai bambini, devono fare di tutto per vivere una vera comunione nella scelta degli obiettivi e dei mezzi da

usare. Dove non c'è comunione tra i responsabili, si scatenerà il peggiore individualismo tra i giovani. La ricerca della comunione è possibile quando gli adulti avranno raggiunto una sufficiente maturità umana e affettiva integrando tutte le qualità personali intorno ad un forte ideale.

5.2 Infondere sicurezza

La maturità di cui si parlava è indispensabile perché coloro che lavorano con i bambini diventino "piccoli con i piccoli" e vivano con i bambini con amore e tenerezza di padri (cfr. CC 74). L'adulto che ha raggiunto questa maturità stabilisce con i bambini una serena relazione interpersonale. Nello stesso tempo il giovane acquista un sentimento positivo di autostima che lo situa efficacemente nel gruppo e nella società. Dalla comunione degli adulti impegnati nella formazione scaturisce per il giovane quella sicurezza su cui è possibile impostare il processo di maturità umana. Per questo le nostre Costituzioni ci impongono: «Manifestino l'amore che infonde sicurezza e fiducia reciproca» e le nostre Regole richiedono momenti di partecipazione di tutti, come mezzo di formazione alla maturità umana: «Si dia importanza a quei momenti in cui educatori e assistiti promuovono insieme la loro crescita umana e cristiana» (CC 74/A).

5.3 Favorire l'integrazione di tutte le dimensioni della persona

L'obiettivo primario di tutta la formazione è l'evoluzione armonica e integrale della personalità del giovane. Come accadeva con san Girolamo e i suoi primi compagni, anche il Somasco deve lavorare per «meglio conoscere, educare e aiutare ciascuno» (CC 74). In un primo momento è necessario convivere con i bambini per conoscerli individualmente. In un secondo momento sarà necessario porre attenzione alle loro manifestazioni, per decodificarle, raggiungendo una conoscenza più profonda dell'individuo. Tutto ciò è necessario perché il giovane possa sviluppare tutte le sue qualità. Naturalmente, perché la formazione sia vera, non può essere settoriale, ma deve abbracciare tutte le dimensioni della personalità del giovane: spirituale, affettiva, intellettuale, sociale.

5.4 Volgere lo sguardo al futuro

San Girolamo e i suoi primi compagni non consideravano completata la loro opera quando riuscivano a rispondere alle necessità primarie dei bambini. Certamente di fronte a queste non conveniva sviluppare un'analisi sulla situazione dell'uomo. I nostri primi religiosi rispondevano alle necessità primarie dei bambini ma, nello stesso tempo, si preoccupavano di lanciare ponti verso il loro futuro.

Ai nostri giorni questo tipo di apostolato deve affrontare gravi sfide: l'insicurezza occupazionale, la mancata corrispondenza tra la preparazione pro-

fessionale e il lavoro trovato, lo sfruttamento della mano d'opera minorile. Più che scoraggiarci di fronte a queste difficoltà dovremmo svegliare in noi la volontà di sensibilizzare l'ambiente sociale e politico in cui viviamo, perché possano essere lanciati i fondamenti per una società più giusta. Abbiamo bisogno dell'opera preziosa dei laici che non devono essere amici di qualche religioso, ma dei giovani. Con noi, i laici devono lavorare perché Cristo sia convenientemente servito nei giovani bisognosi.

Formare il somasco vorrà dire possedere con sicurezza il patrimonio spirituale che ci identifica, per comunicarlo con passione ai giovani di tutte le latitudini. L'inculturazione non è un attentato alla identità ma l'arricchimento del patrimonio "genetico" del somasco.

APPENDICE

Preghiera delle diciotto benedizioni Tefillah

1. Sii benedetto, Signore Dio nostro e Dio dei nostri padri, Dio di Abramo, di Isacco e Dio di Giacobbe, Dio grande, forte e venerando, Dio eccelso, che dai la ricompensa e crei tutte le cose; ricordati della pietà dei padri e fa che il redentore venga per i figli dei loro figli, per la gloria del tuo Nome, con amore. Re liberatore che aiuti, salvi e difendi. Sii benedetto, Signore, scudo di Abramo.

2. Tu sei potente, per sempre, Signore che risusciti i morti, che sei magnanimo nel concedere la salvezza. Egli alimenta i vivi con bontà, con grande misericordia fa risorgere i morti, sostiene coloro che stanno per cadere, libera i prigionieri, è fedele alle sue promesse per coloro che giacciono nel sepolcro. Chi, come te, è potente? Chi è simile a te, o re che fai morire e risorgere, e fai scaturire la salvezza per noi? Tu sei fedele nel far risorgere i morti. Sii benedetto, Signore, che risusciti i morti.

3. Proclameremo la regalità di Dio di generazione in generazione, perché solo Lui è eccelso e santo. Le nostre labbra non cessino mai di cantare la tua lode, perché tu sei un Dio grande e santo.

4. *Tu concedi all'uomo il dono della conoscenza e doni l'intelletto alla creatura mortale. Concedici gratuitamente conoscenza, intelletto e discernimento. Sii benedetto, Signore, che ci dai il dono della conoscenza.*
5. *Padre nostro, fa che osserviamo la tua Legge e amiamo i tuoi precetti. Fa, o nostro re, che esercitiamo il nostro culto e che torniamo alla tua presenza con cuore contrito. Sii benedetto, Signore, tu che gradisci la penitenza.*
6. *Perdonaci, Padre nostro, perché abbiamo peccato; assolvici, o nostro re, perché ci siamo ribellati contro di te. Difatti tu sei Dio benevolo, disposto al perdono. Sii benedetto, Signore, tu che sei pietoso e perdoni con magnanimità.*
7. *Guarda alla nostra miseria, ti preghiamo, e difendi la nostra causa, e accorri in nostro aiuto, o nostro re, per la gloria del tuo Nome, perché tu sei potente e redentore. Sii benedetto, Signore e redentore di Israele.*
8. *Curaci, o Signore nostro Dio e saremo curati; salvaci e saremo salvi, perché tu sei la nostra gloria; concedi cura perfetta per tutti i nostri mali, tu, Dio che curi, misericordioso e fedele. Sii benedetto, Signore che curi i mali del tuo popolo Israele.*
9. *Benedici, Signore nostro Dio, questo raccolto e ogni tipo di raccolto per il nostro bene. Manda il sereno (o la pioggia) come una benedizione su tutta la superficie della terra e sazia con la tua benedizione il mondo intero. Concedi benedizione, abbondanza e successo a tutte le opere delle nostre mani, e benedici i nostri raccolti, migliori e più abbondanti di tutti. Sii benedetto, Signore che benedici i raccolti.*

10. *Fa che risuoni il grande Shofar per la nostra libertà e innalza la bandiera per riunire i nostri che sono dispersi. Radunaci dai quattro angoli della terra nella nostra Terra. Sii benedetto, Signore, che raduni i dispersi del tuo popolo Israele.*

11. *Fa che ritornino i nostri Giudici, come era anticamente, e i nostri consiglieri come era al principio e stabilisci subito soltanto il tuo regno su di noi, con grazia e misericordia, con amore e giustizia. Sii benedetto, Signore, Re che ami la carità e la giustizia.*

12. *Che non ci sia speranza per i calunniatori e gli eretici e che tutti muoiano all'istante; che i tuoi nemici siano immediatamente distrutti, che essi siano immediatamente umiliati ai nostri giorni. Sii benedetto, Signore, che distruggi i nemici e umili i superbi.*

13. *Signore nostro Dio, rinnova la tua misericordia verso gli uomini pii e giusti e verso il resto del tuo popolo, la casa di Israele. Concedi generosa ricompensa a quelli che confidano sinceramente nel tuo Nome e fa che eternamente abbiamo parte con loro. Fa' che non restiamo confusi perché confidiamo in te, Re di tutti i mondi. Sii benedetto, Signore, appoggio e fiducia dei giusti.*

14. *Volgiti con misericordia verso Gerusalemme, la tua città; riedificala come edificio eterno, rapidamente, ai nostri giorni. Sii benedetto, Signore, che riedifichi Gerusalemme.*

15. *Fa che il virgulto di Davide, tuo servo, fiorisca subito ed esalta la sua potenza con la tua salvezza, perché aspettiamo tutto dalla tua salvezza. Sii benedetto, Signore, che fai prosperare la potente salvezza.*

16. *Ascolta la nostra voce, Signore nostro Dio, abbi pietà e usa con noi grazia e misericordia. Accogli con misericordia e benevolenza la nostra preghiera e la nostra supplica, perché tu sei un padre ricco di grande misericordia. Egli è eterno e non ci allontaneremo dalla sua presenza a mani vuote, perché tu sei un Dio che ascolta la preghiera. Sii benedetto, Signore, che ascolti le preghiere.*

17. *Signore nostro Dio, possa tu trovare gradimento nel tuo popolo Israele, e ascoltare la nostra preghiera; restaura il tuo culto nel santuario della tua casa, e accetta prontamente, con bontà, i sacrifici di Israele tuo popolo. Che i nostri occhi possano vedere il tuo ritorno a Sion e a Gerusalemme, tua città, con misericordia, come era anticamente. Sii benedetto, Signore, che fai tornare la tua Gloria in Sion.*

18. *Noi ti ringraziamo perché sei il Signore nostro Dio e il Dio dei nostri padri; noi ti ringraziamo per la nostra vita che affidiamo alle tue mani, e per le nostre anime consegnate a te, e per i prodigi che ogni giorno operi per noi e per le cose meravigliose e per le opere di bontà che realizzi continuamente, di sera, di mattino, a mezzanotte. Difatti tu sei buono e la tua misericordia non diminuisce, tu sei misericordioso, e la tua carità non si esaurisce mai. Da sempre abbiamo sperato in te e mai ci hai lasciati delusi. Signore nostro Dio, non ci hai abbandonati e non hai allontanato il tuo sguardo da noi. Sii benedetto, Signore, il cui Nome è ottimo; a te si addice ogni lode.*

19. *Dà a noi e a tutto il tuo popolo Israele, pace, benedizione, grazia, carità e misericordia. Benedici, o Padre nostro, tutti noi qui riuniti, con lo splendore del tuo*

Volto, poiché con questa luce, o Signore, ci hai dato la Legge della vita, amore, grazia, carità, benedizione e misericordia, e vita e pace. Che ti piaccia benedire noi e tutto il popolo di Israele, sempre, in ogni tempo e in questo momento, nella tua pace. Sii benedetto, Signore, che benedici il tuo popolo di Israele nella pace. Amen.

Abbreviazioni e sigle usate

Testi biblici

I testi biblici sono tratti dalla Bibbia CEI. *AT*, Roma 1974; *NT*, Roma 1997

Documenti del Concilio Vaticano II

| | |
|-----------|---------------------------------|
| <i>AA</i> | <i>Apostolicam actuositatem</i> |
| <i>AG</i> | <i>Ad gentes</i> |
| <i>GS</i> | <i>Gaudium et spes</i> |
| <i>LG</i> | <i>Lumen gentium</i> |
| <i>PC</i> | <i>Perfectae caritatis</i> |
| <i>SC</i> | <i>Sacrosantum concilium</i> |

Documenti sulla vita consacrata

| | |
|-----------|--------------------------------|
| <i>ET</i> | <i>Evangelica testificatio</i> |
| <i>MR</i> | <i>Mutuae relationes</i> |
| <i>PI</i> | <i>Potissimum institutioni</i> |
| <i>VC</i> | <i>Vita consecrata</i> |

Altri documenti della Chiesa

| | |
|------------|--|
| <i>CCC</i> | <i>Catechismo della Chiesa cattolica</i> |
| <i>CDC</i> | <i>Codice di diritto canonico</i> |

Documenti della tradizione somasca

| | |
|---------------------------|---|
| <i>1 (2, 3 ecc.) Lett</i> | <i>Prima (seconda, terza ecc.) lettera di san Girolamo Emiliani, "Documenti di spiritualità somasca", Roma 1985, pagg. 7-18</i> |
|---------------------------|---|

- An* *Vita di Girolamo Miani Nobile Signore Veneziano*, (secondo il testo e la divisione in: Documenti di spiritualità somasca, 2)
- CC* *Costituzioni e Regole dei Chierici Regolari Somaschi*, Roma 1983
- NsOr* *La "nostra orazione"*, "Documenti di spiritualità somasca", Roma 1985, pagg. 19-21

Testi consultati

Documenti del Magistero

Documenti del Concilio Vaticano II

Paolo VI *Evangelica testificatio*

Codice di Diritto Canonico

Catechismo della Chiesa Cattolica

Giovanni Paolo II *Vita consecrata*

Congregazione istituti di vita
consacrata e Congregazione per
i vescovi *Mutuae relationes*

Congregazione istituti di vita
consacrata *Potissimum institutioni
Vita fraterna in comunità*

Documenti della Congregazione somasca

(a cura) Curia generale *Costituzioni e Regole* (con appendici)

(a cura) Curia generale *“Quaderni”*

(a cura) Curia generale *Ratio institutionis*

(a cura) Curia generale *Vita di Girolamo Miani* (“Documenti
di spiritualità somasca”, 2)

(a cura) Curia generale *“Somascha”*

(a cura) Provincia romana *Fonti somasche*

Dizionari

APARICIO RODRÍGUEZ A.: *Diccionario teológico de la vida
consagrada*

SARTORE D. – TRIACA A. *Nuovo Dizionario di Liturgia*

Autori

| | |
|------------------------|---|
| ALONSO RODRÍGUEZ S. M. | <i>Identidad teológica de la vida consagrada</i> |
| ÁLVAREZ GÓMEZ J. | <i>Vida consagrada para el tercer milenio</i> |
| ANDRÉS GUTIÉRREZ D. J. | <i>El derecho de los religiosos</i> |
| ANONIMO | <i>La nube della non conoscenza</i> |
| AZEVEDO M. | <i>Vidas consagradas –Rumos e encruzilhadas</i> |
| BERNARD C. A. | <i>Teologia spirituale</i> |
| CENCINI A. | <i>Amerai il Signore Dio tuo</i> |
| » | <i>Come rugiada dell'Ermon</i> |
| » | <i>Fraternità in cammino</i> |
| » | <i>I sentimenti del figlio</i> |
| » | <i>Vivere riconciliati</i> |
| CIARDI F. | <i>In ascolto dello Spirito</i> |
| FERNÁNDEZ GARCÍA B. | <i>En Cristo del seguimiento</i> |
| FERRARI A. | <i>Religiosi e formazione permanente</i> |
| FINKLER P. | <i>Comprenderse a sí mesmo y entender a los demás</i> |
| » | <i>Cuando el hombre ora...</i> |
| » | <i>Unificación de la vida en la comunidad religiosa</i> |
| FORTE B. | <i>Teologia della storia</i> |
| GALILEA S. | <i>O caminho da espiritualidade</i> |
| GUTIÉRREZ-VEGA L. | <i>Teologia sistemática de la vida consagrada</i> |
| LAZZATI G. | <i>La preghiera del cristiano</i> |
| LOPEZ AMAT A. | <i>El seguimiento radical de Cristo (2 voll.)</i> |
| MANENTI A. | <i>Vocazione, psicologia e grazia</i> |
| MARTÍNEZ FERNÁNDEZ M. | <i>Los proyectos personales y comunitarios</i> |
| MASINI M. | <i>Iniziazione alla Lectio divina</i> |
| MÉZERVILLE (DE) G. | <i>Maturidade sacerdotal e religiosa (2 voll.)</i> |
| PELLEGRINI C. | <i>San Girolamo Miani. Contributo alla conoscenza della preriforma cattolica ("Somascha", 2000)</i> |

PIKAZA IBARRONDO X.

RAVASI G.

SECONDIN B.

SOVERNIGO G.

VAGAGGINI C.

Tratado de vida consagrada

I salmi

Per una fedeltà creativa

Religione e persona

Il senso teologico della Liturgia

INDICE

| | |
|---|--------|
| Presentazione | pag. 3 |
| Introduzione | » 5 |
| I Dio gli toccò il cuore | |
| 1.1 La Chiesa ha bisogno di essere riformata | » 7 |
| 1.2 Dio e Girolamo: un dialogo di amore | » 12 |
| 1.3 Raggiungere l'io ideale partendo dall'io reale | » 16 |
| 1.4 Progettare la propria vita rispondendo agli appelli di Dio | » 19 |
| 1.5 Elaborare il progetto di vita | » 21 |
| 1.6 Il progetto di vita e il cammino ascetico | » 23 |
| II Dolce Padre nostro | |
| 2.1 Dalla religione al Vangelo | » 30 |
| 2.2 La persona consacrata e il senso del mistero | » 32 |
| 2.3 La preghiera cristiana | » 34 |
| 2.4 La preghiera dei salmi | » 37 |
| 2.5 La meditazione | » 38 |
| 2.6 La preghiera liturgica | » 46 |
| 2.7 L'azione di Dio e la mediazione della Chiesa | » 52 |
| 2.8 Il sacramento della Presenza | » 55 |
| 2.9 La Madre delle grazie | » 57 |
| III Cercava la compagnia di quelli che potevano aiutarlo | |
| 3.1 La vocazione universale alla santità | » 60 |
| 3.2 La reciproca relazione tra le varie forme di vita cristiana | » 61 |
| 3.3 Il carisma della vita consacrata nell'insieme dei carismi della Chiesa | » 64 |
| 3.4 I carismi degli Istituti religiosi nel carisma della vita consacrata | » 69 |

| | | |
|------------|---|---------|
| IV | La beata vita del Vangelo | |
| 4.1 | La rivelazione nel Crocifisso della paternità misericordiosa di Dio | pag. 74 |
| 4.2 | Dio, Padre provvidente | » 77 |
| 4.3 | L'uomo bisognoso di redenzione | » 80 |
| 4.4 | L'uomo, icona del Crocifisso | » 83 |
| | Documento | |
| | Il carisma somasco secondo la descrizione offerta dal Capitolo generale del 1999 | » 85 |
| | Approfondimento I | |
| | Il valore delle Costituzioni | » 86 |
| V | Si sono offerti a Cristo | |
| 5.1 | Il senso giuridico della consacrazione | » 90 |
| 5.2 | La consacrazione cristiana | » 90 |
| 5.3 | La consacrazione religiosa | » 92 |
| 5.4 | La consacrazione battesimale e la consacrazione religiosa | » 94 |
| | Approfondimento II | |
| | I voti | » 96 |
| VI | Rispondiamo all'amore con l'amore | |
| 6.1 | La sessualità | » 103 |
| 6.2 | La genitalità | » 104 |
| 6.3 | La continenza | » 105 |
| 6.4 | La castità | » 106 |
| 6.5 | Il celibato | » 106 |
| 6.6 | La verginità | » 107 |
| 6.7 | La sessualità nella Bibbia | » 108 |
| 6.8 | Amare la propria vocazione e amare secondo la propria vocazione | » 110 |
| 6.9 | La verginità consacrata | » 111 |
| 6.10 | La complessità affettiva | » 112 |
| 6.11 | L'amicizia | » 114 |
| | Approfondimento III | |
| | La casa religiosa | » 117 |
| VII | Non considerare nulla come proprio, vivere in comune, sostentarsi non chiedendo elemosina, ma col proprio lavoro | |
| 7.1 | Il valore strumentale dei beni naturali | » 121 |
| 7.2 | La comune legge del lavoro | » 123 |
| 7.3 | La povertà di Cristo | » 124 |