

italia FRANCESCANA

RIVISTA DELLA CONFERENZA ITALIANA DEI MINISTRI PROVINCIALI
DEI FRATI MINORI CAPPUCCINI

QUADRIMESTRALE
ANNO XC, N. 1, GENNAIO-APRILE 2015

ISSN 0391-7509

LA VITA CONSACRATA TRA PROFEZIA E PERSEVERANZA

Editoriale

APPROFONDIMENTI

Mons. Paolo Martinelli, *La dimensione carismatica della Chiesa e la vita consacrata*

Luca Fallica, «I figli sono liberi» (Mt 17,26). *La vita religiosa come segno di libertà filiale, tra prossimità e altrove*

Alceo Grazioli, *La profezia nascosta nella fragilità della perseveranza. Contributi dai documenti della Santa Sede sulla vita consacrata nella "cultura del provvisorio"*

Luciano Lotti, *La paternità di Dio in Francesco d'Assisi e Pio da Pietrelcina*

CONTRIBUTI

Giovanni Spagnolo, *Il servo di Dio Cirillo Giovanni Zohrabian (1881-1972), vescovo cappuccino nella diaspora armena*

Antonio Picciallo, *L'orazione mentale nella vita dei Cappuccini del XVI secolo*

Rinaldo Cordovani, *Malattia, morte e sepoltura del Principe Alessandro Sobieski e i cappuccini*

RECENSIONI

LIBRI

Antonio Belpiede, *La Ferita e la Parola. Scritti tra il costato di Cristo e i solchi della terra* (Giovanni Spagnolo)

Alfredo Di Napoli, *Valeriano Magni da Milano e la riforma ecclesiastica in Boemia attraverso la corrispondenza della Congregazione de Propaganda Fide (1626-1651)* (Giovanni Spagnolo)

Recensioni varie www.italiafrancescana.it

18.00

2015 · 1

italia FRANCESCANA

ITALIA FRANCESCANA - anno XC - n. 1, gennaio-aprile 2015

Poste Italiane Spa - Spedizione in abbonamento postale 70% - DCB Roma



La vita consacrata
tra profezia e perseveranza

italia FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana
dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini

Quadrimestrale
anno XC - n. 1, gennaio-aprile 2015
www.italiafrancescana.it

italia

FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini
quadrimestrale, anno XC, numero 1, gennaio-aprile 2015
ISSN 03917509

Amministrazione

CIMPCap

via Card. Guglielmo Massaia, 26 - 00044 Frascati (RM)

tel. (06) 94286601 - fax (06) 94286644

e-mail: cimpcap@ofmcap.org

P.IVA e codice fiscale 04874861000

Direzione

FF. MM. Cappuccini

Giudecca, 194 - 30133 Venezia

tel. 041.5224348 - fax 041.5212773

e-mail: angelo.borghino@fraticappuccini.it

Direttore responsabile

Fra Virgilio Di Sante ofm cap

Direttore editoriale

Fra Angelo Borghino ofm cap (Venezia)

Consiglio di redazione

Fra Antonio Belpiede

Fra Carlo Calloni

Fra Fabrizio Congiu

Fra Mario Cucca

Fra Luciano Lotti

Fra Paolo Martinelli

e-mail: italia.francescana@fraticappuccini.it

Hanno collaborato a questo numero

Rinaldo Cordovani, Luca Fallica, Alceo Grazioli, Luciano Lotti, Mons. Paolo Martinelli,
Antonio Picciallo, Giovanni Spagnolo

Autorizzazione del Tribunale di Teramo n. 379 del 26.07.1995

Poste Italiane Spa - Spedizione in abbonamento postale 70% - DCB Roma

Abbonamento annuo € 50.00

versato su conto corrente postale intestato a CIMP Cap Associazione

n. 91277376 Codice IBAN IT23 I076 0103 2000 0009 1277 376

Stampato da Città Nuova Tipografia della P.A.M.O.M. - Roma

Tel. 066530467 - e-mail: segr.tipografia@cittanuova.it



Associato all'USPI
Unione Stampa Periodica Italiana

Sommario

Editoriale	p.	7
------------------	----	---

APPROFONDIMENTI

MONS. PAOLO MARTINELLI

<i>La dimensione carismatica della Chiesa e la vita consacrata</i>	»	13
--------------------------------------------------------------------------	---	----

LUCA FALLICA

<i>«I figli sono liberi» (Mt 17,26). La vita religiosa come segno di libertà filiale, tra prossimità e altrove</i>	»	33
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---	----

ALCEO GRAZIOLI

<i>La profezia nascosta nella fragilità della perseveranza. Contributi dai documenti della Santa Sede sulla vita consacrata nella "cultura del provvisorio"</i>	»	63
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---	----

LUCIANO LOTTI

<i>La paternità di Dio in Francesco d'Assisi e Pio da Pietrelcina</i>	»	123
-----------------------------------------------------------------------------	---	-----

CONTRIBUTI

GIOVANNI SPAGNOLO

<i>Il servo di Dio Cirillo Giovanni Zohrabian (1881-1972), vescovo cappuccino nella diaspora armena</i>	»	155
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---	-----

ANTONIO PICCIALLO

<i>L'orazione mentale nella vita dei Cappuccini del XVI secolo</i>	»	161
--------------------------------------------------------------------------	---	-----

RINALDO CORDOVANI

<i>Malattia, morte e sepoltura del Principe Alessandro Sobieski e i cappuccini</i>	»	181
------------------------------------------------------------------------------------------	---	-----

RECENSIONI

LIBRI

ANTONIO BELPIEDE, <i>La Ferita e la Parola. Scritti tra il costato di Cristo e i solchi della terra</i> (Giovanni Spagnolo)	»	201
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---	-----

ALFREDO DI NAPOLI, <i>Valeriano Magni da Milano e la riforma ecclesiastica in Boemia attraverso la corrispondenza della Congregazione de Propaganda Fide (1626-1651)</i> (Giovanni Spagnolo)	»	203
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---	-----

AUTORI

Rinaldo Cordovani, ofm cap (Prov. di Roma), laureato in lettere classiche all'Università Cattolica del Sacro Cuore a Milano, è incaricato dell'archivio storico dei cappuccini romani ed è autore di alcune pubblicazioni di carattere storico e di ricerca archivistica. È direttore della rivista bimestrale «La Posta di Padre Mariano», da lui fondata nel 1984, e collabora a varie riviste e periodici.

Convento Frati Cappuccini, Via Vittorio Veneto, 27 - 00187 Roma

Luca Fallica, priore della Comunità Monastica benedettina Ss. Trinità di Dumenza (Va), è conferenziere ricercato e autore di più volumi a carattere biblico, liturgico, pastorale. Comunità Monastica Ss. Trinità, località Pragaletto, 3 - 21010 Dumenza (VA)

Alceo Grazioli, TOR, ha conseguito il dottorato in Teologia spirituale presso la Pontificia Università Antonianum e insegna presso l'Istituto Francescano di Spiritualità della stessa Università e presso l'Istituto Teologico di Assisi. Nella sua Provincia religiosa svolge il servizio di animatore vocazionale e formatore dei postnovizi. Collabora da anni con l'Ufficio Nazionale per la pastorale delle vocazioni della CEI. Con le EDB ha recentemente pubblicato: *Fragili e perseveranti. La vita consacrata al tempo della precarietà*, Bologna 2015.

alceograzioli@gmail.com

Luciano Lotti, ofm cap (Prov. di Foggia), ha conseguito il dottorato in Teologia Spirituale e la Licenza in Teologia Dogmatica. Docente e direttore dell'ISSR di Foggia, Bibliotecario generale della Facoltà Teologica Pugliese. Giornalista, è direttore della Rivista *Studi su Padre Pio*. È autore di più libri e saggi su Padre Pio da Pietrelcina.

Convento Cappuccini - Piazzale Cappuccini 1 - 71016 San Severo (FG)

padrelucianolotti@hotmail.com

Mons. Paolo Martinelli, ofmcap (Prov. di Lombardia), ha conseguito il dottorato in Teologia ed è docente di teologia presso l'Università Gregoriana e presso l'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum. È autore di alcune monografie e di diversi contributi su varie riviste teologiche. Dal giugno 2014 è vescovo ausiliare dell'Arcidiocesi di Milano.

P. le Velasquez, 1 - 20148 Milano

paolo.martinelli@fraticappuccini.it

Antonio Picciallo, ofm cap (Prov. di Toscana), ha conseguito il master come formatore presso l'Istituto Francescano di Spiritualità dell'Antoniano di Roma. È impegnato nell'ambito della formazione iniziale del suo Ordine.

Convento Frati Cappuccini - 02016 Leonessa (RI)

antonio.picciallo@inwind.it

Giovanni Spagnolo, ofm cap (Prov. di Palermo), è specializzato in Spiritualità francescana e laureato in Lettere moderne. Ha diretto le riviste *Fiamma Serafica*, *Continenti* e *Notiziario cappuccino*, ed ha all'attivo numerose pubblicazioni, saggi ed articoli, soprattutto a carattere storico-agiografico.

Convento Frati Cappuccini, piazza Cappuccini, 1 - 90129 Palermo

spagnolo.giovanni@alice.it

La vita consacrata tra profezia e perseveranza

«Svegliate il mondo!». Con questo titolo la *Civiltà Cattolica* riportava uno stimolante dialogo tenuto da papa Francesco con i Superiori generali degli Ordini e Istituti religiosi il 29 novembre 2013; in tale occasione venne annunciata la celebrazione di un anno speciale da dedicarsi alla vita consacrata nella Chiesa. Iniziato il 30 novembre 2014, prima domenica di Avvento, si concluderà il 2 febbraio 2016, festa della Presentazione di Gesù al Tempio. L'obiettivo non è certo quello di una celebrazione autoreferenziale, quanto piuttosto di guardare alla presenza dei consacrati nella Chiesa e la loro significatività per il mondo. Emblematico è il titolo scelto per questo anno: *La vita consacrata nella Chiesa: vangelo, profezia, speranza*. Pur condividendo con tutti i battezzati queste tre parole, i consacrati sono chiamati con la loro particolare forma di vita a dire la 'buona notizia', a essere 'profeti' e testimoni di 'speranza', a favore di tutta la Chiesa e dei fratelli uomini.

In questo anno speciale il primo fascicolo del 2015 di **ITALIA FRANCE-SCANA** intende offrire qualche semplice spunto di riflessione sulla realtà della vita consacrata oggi nella Chiesa e nel mondo, inserendosi sulla scia della *Lettera apostolica* che papa Francesco ha inviato a tutti i consacrati (28.11.2014) indicando tre obiettivi che i consacrati sono chiamati a tenere presenti: una «gratitudine per il proprio *passato*»; un invito a «vivere il *presente* con passione» in ascolto di ciò che lo Spirito dice oggi alla Chiesa; la capacità di «abbracciare il *futuro*» in un atteggiamento di speranza.

La sezione **APPROFONDIMENTI** presenta quattro contributi. Partendo dalla domanda su come si colloca la vita consacrata nella Chiesa "in uscita", S.E. MONS. PAOLO MARTINELLI individua, all'interno della dimensione carismatica della Chiesa, il *proprium* della vita consacrata come vocazione *particolare* all'interno dell'*universale* vocazione cristiana, che origina dal battesimo, in vista di un compito peculiare, trovando il suo fondamento nella *forma stessa di vita* con la quale Cristo, obbediente, povero e casto, ha compiuto la salvezza del mondo. Alla luce della comunione ecclesiale e della relazione tra i diversi stati di vita, l'Autore rilegge la classica relazione matrimonio – verginità dal punto di vista del contributo escatologico sponsale della vita secondo i consigli evangelici, evidenziandone l'istanza

antropologica e con questo il suo essere per il mondo. Nel secondo contributo LUCA FALLICA, monaco benedettino, si domanda come la vita religiosa può offrire la sua testimonianza in un tempo di crisi e che cosa è chiamata a custodire e a rivelare in un tempo di prova. Lasciandosi provocare da queste domande, indica la vita consacrata come realtà chiamata a custodire e rivelare l'immagine di Cristo, di cui segnala più dimensioni, a partire da quella fondamentale del suo mistero personale, la dimensione filiale o, meglio, il mistero della sua 'libertà filiale'. In un terzo corposo contributo, fra ALCEO GRAZIOLI, formatore e docente, affronta la questione della fedeltà e perseveranza all'interno della vita consacrata in una cultura del provvisorio che appare rendere fragile fino alla radice ogni scelta di vita che abbia la prospettiva del "per sempre". Attraverso una disanima puntuale dei documenti della Chiesa, a partire dal Vaticano II, l'Autore fa emergere come la perseveranza si dimostri la custode della stessa identità del consacrato, in quanto essa esprime autenticamente la sua *sequela Christi*. La professione dei voti apre al consacrato una prospettiva di scoperta e approfondimento della propria identità nell'appartenenza a Dio, scelto come unico bene essenziale della propria esistenza, un bene da continuare a ricercare ogni giorno, in ogni situazione, oltre ogni prova. Infine, al rapporto tra il riconoscersi figli (di Dio) e il vivere una profonda paternità 'spirituale' è dedicato il contributo, articolato e analitico, di FRA LUCIANO LOTTI, direttore della rivista "Studi su Padre Pio", che considera tale rapporto nell'esperienza di Francesco d'Assisi e di padre Pio da Pietrelcina. L'Autore mette in luce come per entrambi il poter dire «Padre nostro che sei nei cieli...», resta una schiavitù se costituisce una fuga dal tempo e dal mondo, ma diventa un vero cammino di libertà, quando si è disposti ad accettare un popolo, una paternità che porta continuamente a generare e custodire nuovi figli.

Nella sezione **CONTRIBUTI** si offrono tre testi di diverso taglio. In occasione del centenario (1915-2015) di quello che gli Armeni chiamano *Metz Yeghern* (*Il grande male*), «il primo genocidio del XX secolo» (papa Francesco), FRA GIOVANNI SPAGNOLO, saggista e docente, tratteggia brevemente la figura di un testimone di questa immane tragedia, il servo di Dio Cirillo Giovanni Zohrabian, frate cappuccino e vescovo (1881-1972), che ha dedicato la sua lunga vita a curare le ferite dei suoi connazionali nella diaspora. Nel secondo contributo FRA ANTONIO PICCIALLO, formatore, presenta la prima parte di uno studio sull'«orazione mentale», una pratica che, da sempre parte della tradizione e identità del frate cappuccino fin dagli inizi della riforma cappuccina, sembra oggi caduta in disuso o, comunque, poco praticata, a favore di altre modalità di preghiera e meditazione. L'Autore analizza le indicazioni offerte in tal senso dalla primitiva legisla-

zione cappuccina, per poi appuntare la sua attenzione sui testi di una figura significativa della spiritualità e della mistica cappuccina del XVI-XVII secolo, il beato Tommaso da Olera. In un terzo contributo FRA RINALDO CORDOVANI, agiografo, analizza la documentazione relativa agli ultimi giorni di vita e alla morte del principe Alessandro Sobieski (1667-1714), figlio di Giovanni III Sobieski, re di Polonia, il cui monumento sepolcrale si trova all'interno della chiesa dell'Immacolata Concezione in Roma, dei frati cappuccini, chiesa che agli inizi del XX secolo venne preservata proprio grazie alla presenza di tale monumento.

La sezione **RECENSIONI** **L** presenta la recensione di due volumi.

Nell'anno 2015 la rivista *Italia Francescana* raggiunge la significativa meta di 90 anni di pubblicazione; un'occasione favorevole per ricordare con gratitudine tutti coloro che hanno reso possibile questo traguardo (non ultimi i lettori!) e per guardare con altrettanta tenacia e fedeltà al futuro, nella speranza di essere strumento di formazione e di riflessione per i nostri lettori. *Ad multos annos!*



LA VITA CONSACRATA
TRA PROFEZIA E PERSEVERANZA

Illustrazione di copertina tratta dal volume *Francesco d'Assisi attraverso l'immagine*, a cura di S. Gieben e V. Criscuolo, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1992; tale volume riproduce un codice medievale che si trova nel Museo Francescano in Roma (Codice inv. nr. 1266). L'immagine rappresenta san Francesco che riceve il dono delle Stimmate alla Verna. Nella numerazione progressiva delle immagini, la figura corrisponde al n. 154, a p. 74 'recto' del codice.

Paolo Martinelli

LA DIMENSIONE CARISMATICA DELLA CHIESA E LA VITA CONSACRATA*

Una delle affermazioni più radicali di Papa Francesco nella Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium* consiste nell'invito impellente e radicale ad "uscire" e a portare a tutti la gioia del Vangelo. Nell'essere "missione" si gioca l'identità fondamentale della Chiesa¹.

Come si colloca la vita consacrata nella Chiesa *in uscita*, ossia "in missione"? Credo che per rispondere a questa domanda sia necessario cogliere la vita consacrata al cuore della dimensione carismatica della Chiesa. Per questo innanzitutto è necessario chiarire quello che può essere inteso nella vita della Chiesa come "dimensione carismatica" nella sua relazione originaria con la realtà istituzionale, in particolare con la gerarchia. All'interno di questa dimensione cercherò di identificare il *proprium* della vita secondo i consigli evangelici all'interno della comunione e missione ecclesiale e della relazione tra i diversi stati di vita; infine cercherò di mostrare una verifica di questo *proprium* comunionale cercando di rileggere la relazione matrimonio - verginità dal punto di vista del contributo escatologico sponsale della vita secondo i consigli evangelici, evidenziandone l'istanza antropologica e con questo il suo essere *per* il mondo.

* Il testo riporta una conferenza tenuta dall'Autore al Sacro Convento di Assisi il 14 novembre 2014 e riproposta al Santuario di San Leopoldo Mandic a Padova il 26 novembre 2014 come Prolusione all'anno accademico 2014-2015 dello Studio Teologico Interprovinciale *Laurentianum* di Venezia.

¹ Cf. FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, 20-24.

1. INDIVIDUAZIONE DELLA DIMENSIONE CARISMATICA DELLA CHIESA

Bisogna riconoscere che in ambito ecclesiologicalo la riflessione sui carismi è molto segnata nella storia della teologia dal confronto problematico con la dimensione istituzionale della Chiesa. E' impossibile infatti individuare adeguatamente la dimensione carismatica a prescindere dalla storia e dal dibattito teologico occorso a questo proposito.

1.1 *Un percorso storico complesso*

Iniziamo con una breve considerazione di carattere biblico: la Sacra Scrittura non presenta sicuramente un uso univoco del termine «carisma». Il suo uso nel Nuovo Testamento si presenta pluriforme, anche se ciò non impedisce di poter individuare un certo arco semantico. I passaggi in cui l'espressione appare, tutti paolini eccetto la *1Pt*, rivelano contesti assai diversi tra loro². In buona sostanza il termine «carisma» può indicare un dato, un dono elargito con generosità da Dio in senso molto ampio³ oppure limitato e circoscritto⁴ fino ad assumere in taluni casi un senso molto specifico⁵. I carismi risultano essere in ogni caso in relazione con il termine più universale della grazia, la *charis*. Pertanto non sono intelleggibili al di fuori di un contesto di fede e di relazione comunionale tra credenti. Il termine può indicare, dunque, dal punto di vista neotestamentario, doni sensazionali e doni ordinari, ministeri gerarchici e ordinati. Il carisma è dono "generoso", dato per l'edificazione della Chiesa; il suo esercizio implica un beneficio comunitario (1 Cor 12,7), anche se non in senso esclusivo. In nessun caso dal punto di vista neotestamentario si può parlare di una contrapposizione strutturale tra carisma e istituzione.

Si deve tuttavia subito aggiungere che il termine carisma tende come tale a scomparire nel suo uso già nell'epoca patristica⁶ e fino all'epoca moderna nella letteratura non è stato particolarmente tematizzato, anche se

² Cf. Rom 1, 11; 5, 15-16; 6, 23; 11, 29; 12, 6; 1Cor 1,7; 7,7; 12, 4.9.28.30-31; 2Cor 1, 11; 1Tim 4, 14; 2Tim 1, 6; 1Petr 4, 10.

³ Rm 5,15; 6,23; 11,29.

⁴ 2 Cor 1,11; 1Cor 12,9.28.30.

⁵ Rm 12,6; 1 Cor 12,4.31; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; 1 Pt 4,10. È bene considerare che Paolo stesso non si fissa nemmeno sul termine "carisma"; egli ricorre anche ad altri termini per indicare doni analoghi: A. VANHO E, *I carismi nella comunità di Corinto*, in AA.VV., *Carisma e Istituzione. Lo Spirito interroga i religiosi*, Roma 1983, 11-40.

⁶ Il termine stesso non è molto presente nei Padri Apostolici. Cf. la voce *Carismi*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, I, Casale Monferrato 1983, 590s; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1968, 1568.

il suo odierno significato è sicuramente rintracciabile lungo la storia teologica della Chiesa, seppure con espressioni linguistiche differenti ed in diversi contesti teologici⁷. Il motivo è con tutta probabilità da individuarsi nel carattere problematico spesso vissuto all'interno di coloro che nella Chiesa, in forza di una esperienza peculiare dello Spirito, sollevavano la pretesa di emanciparsi dalla struttura sacramentale. Il fenomeno assai variegato degli "spirituali", presente in modalità differenti in tutta la storia del cristianesimo, hanno destato una ombra lunga di sospetto su quanto è da considerarsi "carismatico".

Arrivando rapidamente alla sua tematizzazione moderna e contemporanea in ambito teologico, non a caso troviamo innanzitutto le problematiche sorte all'interno della teologia della Riforma alla fine del XIX secolo circa la comprensione dei carismi nelle origini cristiane. Occorre ricordare soprattutto la nota discussione tra R. Sohm e A. von Harnack⁸.

Inoltre è da tenere presente la tendenza cattolica, particolarmente del magistero del XIX secolo, di non utilizzare il vocabolo «carisma», ritenuto realtà eccezionale o specifica dell'età apostolica, se non in riferimento a doni speciali, come ad esempio l'infallibilità del sommo Pontefice⁹. In ogni caso si tendeva a fondare la costituzione della Chiesa unicamente sull'istituzione, ed in particolare sulla autorità apostolica.

La discussione non ha mancato di segnare il dibattito ecclesologico anche del XX secolo, sia in ambito protestante con Käsemann e la sua rilettura carismatica dell'ordine giuridico, che in quello cattolico, ed ha reso particolarmente complesso il lavoro di un'equilibrata organizzazione della materia in ecclesiologia. Nella prima metà del XX secolo, in ambito cattolico è da segnalare dapprima la lettura di Joseph Brosch, che parla per la

⁷ Cf. M. NARDELLO, *I carismi forma dell'esistenza cristiana. Identità e discernimento*, Bologna 2012.

⁸ Entrambi partono da una critica alla teoria del *Konsensus* protestante, per cui la comunità locale sarebbe stata frutto della comune decisione dei singoli e la Chiesa come risultato della convergenza di diverse comunità. Von Harnack afferma la duplice struttura della comunità primitiva, quella della relazione presbiteri-discepoli, di tipo organizzativo interno) e quella episcopale (a scopo missionario); alla quale successivamente vede connessa anche la struttura dei predicatori abilitati in via carismatica ad esercitare autorità in ambito religioso e spirituale (cf. A. VON HARNACK, *Analecten*, in E. HATSCH, *Die Gesellschafts-verfassung der christlichen Kirchen in Altertum. Uebersetzung besorgt und mit Excursen verstehen von Harnack*, 1883; ID., *Die Lehre der zwölf Apostel*, Leipzig 1884; ID., *Das Wesen der Christentums*, Leipzig 1990). Rudolph Sohm, invece, afferma che la Chiesa delle origini conosce solo una struttura intorno alla predicazione e al magistero che è esclusivamente di tipo carismatico (R. SOHM, *Kirchenrecht*, I, Leipzig 1893).

⁹ Cf. CONCILIO VATICANO I, *Pastor Aeternus*, 1870; DS 3065-375.

comunità primitiva di carismi di natura esclusivamente pneumatica e carismi legati alla gerarchia, che formano due entità senza possibilità di integrazione¹⁰. Intervento molto significativo, che segna una fase più equilibrata dell'affronto del tema, è quello di K. Rahner con la sua riflessione su *Das Charismatische in der Kirche*¹¹ in cui si sostiene il fatto che se durante la storia della Chiesa l'istituzione ecclesiastica ha dovuto difendersi dagli eccessi di entusiasmo dei carismatici, ora sia venuto il tempo di tutelare l'esigenza contraria affinché il peso dell'istituzione non soffochi la libertà del singolo fedele. Anche von Balthasar ed altri teologi cattolici si cimenteranno in sintesi innovative sul nostro tema¹².

In estrema sintesi, si deve riconoscere, soprattutto nel tempo immediatamente precedente al Concilio Vaticano II e poi nel dibattito successivo, significativi interventi della ricerca biblica¹³ e della riflessione teologica che hanno soprattutto colto il valore dei carismi nell'ambito della *ecclesio-logia di comunione*.

Per quanto riguarda la presenza del nostro tema negli interventi del magistero recente occorre ricordare la progressiva ricezione di un più ampio significato del termine carisma. Già nella *Mystici Corporis* (1943)¹⁴ vi è una considerazione ampia dei doni carismatici, considerati non più ad esclusivo vantaggio della Chiesa primitiva e non percepiti unicamente nel loro carattere straordinario, ma anche normale ed ordinario e distribuiti alle membra del corpo mistico.

Uno spazio rilevante e decisivo ai doni carismatici viene riservato indubbiamente nei testi del Concilio Vaticano II. I passaggi decisivi a questo proposito¹⁵ indicano nella vita della Chiesa, oltre i sacramenti e il ministero gerarchico ordinato, la presenza di doni, di grazie speciali o carismi, elargiti dallo Spirito tra i fedeli di ogni condizione perché siano resi capaci di contribuire al rinnovamento e alla diffusione della Chiesa nel mondo. Tale realtà si rispecchia emblematicamente in *Lumen Gentium* 4:

¹⁰ J. BROSCH, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, Bonn 1951.

¹¹ *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1958, pubblicato originariamente in *Stimmen der Zeit* nel 1957.

¹² Per von Balthasar in particolare si veda P. MARTINELLI, *Il rapporto tra carisma e istituzione nella Teologia di Hans Urs von Balthasar*, in *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio* 167-168 (1999) 147-163.

¹³ Per la fuoriuscita dalla dialettica in termini negativi tra carisma-istituzione segnata dalla disputa tra Sohm e Harnack sono decisivi gli studi esegetici di H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg-Basel-Wien 1966 ed ampliato in *Ek-klesiologie des neuen Testaments*, in *Mysterium Salutis*, IV, 1972, 101-221.

¹⁴ Cf. AAS 35 (1943) 200-243; DS 3800-3822.

¹⁵ Si vedano LG 4; 7; 11; 12; 25; 30; 50; DV 8; AA 3; 4; 30; PO 4; 9.

Lo Spirito [...] guida la Chiesa verso la verità tutta intera (cf. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel servizio, la costruisce e la dirige mediante i diversi doni gerarchici e carismatici, e la arricchisce dei suoi frutti (cf. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22) (LG 4)¹⁶.

È interessante notare a questo proposito la presentazione duale, ma in prospettiva fortemente unitaria, effettuata in questo testo, in cui i doni dello Spirito vengono distinti in «*gerarchici*» e «*carismatici*».

Se dal precedente testo risulta evidente la dualità tra i doni elargiti dal medesimo Spirito nella Chiesa, particolarmente importante appare la teologia dei carismi affermata in *Lumen Gentium* n. 12, in cui se ne riconosce l'origine nello Spirito Santo, la loro odierna presenza nella comunità ecclesiale, l'utilità attuale per la missione della Chiesa, la loro diversità e pluriformità ed anche l'esigenza del loro riconoscimento e della loro pratica¹⁷:

Lo Spirito Santo non si limita a santificare e a guidare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, e ad adornarlo di virtù, ma "distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui" (1 Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa secondo quelle parole: "A ciascuno la manifestazione dello Spirito è data perché torni a comune vantaggio" (1 Cor 12,7). E questi carismi, dai più straordinari a quelli più semplici e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto adatti alle necessità della Chiesa e destinati a rispondervi, vanno accolti con gratitudine e consolazione (LG 12).

Questo testo, molto ricco, mostra come i carismi, straordinari o semplici, rendano i fedeli capaci di assumere incarichi peculiari e soprattutto sottolinea come tali carismi corrispondano ad un bisogno nella Chiesa.

Nel periodo seguente al Concilio Vaticano II non sono mancati interventi significativi del magistero a questo proposito, stimolato da una parte dalla ricerca teologica e dall'altra dalla vitalità dei nuovi movimenti ecclesiali, di indole carismatica, e dalla esigenza di precisare la collocazione del carisma della vita consacrata all'interno della vita della Chiesa.

Un momento particolarmente significativo è stato, a questo proposito, l'approfondimento della relazione tra il carisma particolare della vita religiosa e la gerarchia, quale caso paradigmatico della relazione tra un particolare carisma e l'istituzione ecclesiastica, che ha prodotto il testo inter-

¹⁶ Cf. AG 4.

¹⁷ LG 12.

dicasteriale *Mutuae Relationes* (4 Maggio 1978) in cui, tra le molte cose significative, spicca una chiara indicazione verso la relazione costitutiva di reciprocità tra carismi particolari e istituzione nella Chiesa¹⁸. Si tratta di un primo passo che cerca di recepire la ricchezza delle considerazioni conciliari sui carismi applicate alla vita religiosa nel suo rapporto con i vescovi e le diocesi, che oggi chiede giustamente di essere riscritto in termini maggiormente unitari.

In questa prospettiva, sicuramente uno dei vertici degli interventi del magistero a questo proposito va individuato nella introduzione da parte di san Giovanni Paolo II, già all'inizio degli anni '80, della categoria della *coessenzialità*, ripresa costantemente lungo tutto il suo pontificato. Secondo la sua visione, nella Chiesa non si dà «contrasto o contrapposizione tra la dimensione istituzionale e la dimensione carismatica, di cui i movimenti sono un'espressione significativa. Ambedue sono coesenziali alla costituzione divina della Chiesa fondata da Gesù, perché concorrono insieme a rendere presente il mistero di Cristo e la sua opera salvifica nel mondo»¹⁹. In ciò si afferma come l'istituzione implichi originariamente la dimensione carismatica e viceversa; ugualmente si afferma come il valore della categoria della "costituzione divina" della Chiesa sia più ampia rispetto alla istituzione in quanto include, come coesenziale, la dimensione carismatica.

Papa Benedetto XVI, oltre a ribadire la coessenzialità, ha affermato che «nella Chiesa anche le istituzioni essenziali sono carismatiche e d'altra parte i carismi devono in un modo o nell'altro istituzionalizzarsi per avere coerenza e continuità. Così ambedue le dimensioni, originate dallo stesso Spirito Santo per lo stesso Corpo di Cristo, concorrono insieme a rendere presente il mistero e l'opera salvifica di Cristo nel mondo»²⁰.

Papa Francesco, infine, ha richiamato le aggregazioni carismatiche all'apertura missionaria, alla necessaria obbedienza ai pastori²¹ e alla immanenza ecclesiale, sottolineando come lo Spirito Santo, che sta all'origine di tutto i doni nella Chiesa, formi quell'armonia che è la comunione tra tutti i fedeli²².

¹⁸ *Mutuae relationes*, 34.

¹⁹ *Messaggio del Santo Padre ai partecipanti al congresso mondiale dei movimenti ecclesiali*, n. 5, in *L'Osservatore Romano*, 28 Maggio 1998, 6. Sul concetto di costituzione della Chiesa in relazione alla istituzione e dimensione carismatica cf. E. CORECCO, *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, II, Casale Monferrato 1997, 143-245.

²⁰ *Discorso ai partecipanti al pellegrinaggio promosso dalla fraternità di Comunione e Liberazione*, (24 marzo 2007): *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III,2 (2007) 556-558.

²¹ *Omelia 19 maggio 2013: L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 20-21 maggio 2013, 5.

²² FRANCESCO, *Udienza Generale*, 1 ottobre 2014.

1.2 Uno sguardo sintetico: *charis* e *charisma*

L'esistenza di un'unità duale tra Istituzione e carisma, o più specificamente tra doni gerarchici e carismatici, come afferma il Vaticano II, può essere approfondita a mio parere a partire da un'intuizione felice di Hans Urs von Balthasar riguardo alla relazione analogica tra *Charis* e *Carisma*²³. A questo proposito, tenendo conto delle osservazioni del teologo basileese, è essenziale considerare innanzitutto l'opera dello Spirito Santo all'interno dell'unica economia salvifica, in unità inscindibile con l'evento di Gesù Cristo, che si attesta nella sua missione contemporaneamente come colui che *universalizza in modo obiettivo* la salvezza operata da Cristo morto e risorto, e che *distribuisce i doni più particolari e personalizzanti*.

Tale azione duplice dello Spirito Santo è da considerarsi a tal punto indivisibile da doversi osservare come, in effetti, non vi sia alcuna azione universale obiettiva della grazia - Sacramenti, Parola di Dio e Magistero - che non implichi anche una sua particolarizzazione soggettiva, attraverso i carismi particolari. All'azione indivisibile della grazia corrisponde la particolarità di un carisma. Allo stesso modo occorre rilevare che ogni carisma, per essere veramente tale, deve implicare l'universalità della grazia.

Ancora von Balthasar suggerisce di vedere nell'azione obiettiva della grazia, propria dell'elemento istituzionale, la dimensione dell'*egressus* con cui l'atto indivisibile della grazia stessa si comunica incondizionatamente e raggiunge il singolo, mentre l'elemento particolare - i diversi carismi - si pone indivisibilmente come dono che sta dalla parte del *regressus*, come modalità con cui la libertà, aderendo alla salvezza obiettivamente offerta, collabora alla edificazione dello stesso corpo di Cristo. Infatti il dono obiettivamente trasmesso da Cristo ed offerto alla mia libertà chiede di essere riconosciuto, accolto e restituito in modo fecondo attraverso l'offerta di sé e la testimonianza della vita.

Quanto affermato circa l'attestarsi obiettivo della grazia e la soggettiva risposta, trova ulteriore approfondimento e fondazione nell'ambito propriamente cristologico e trinitario. L'unità duale tra azione istituzionale e soggettiva distribuzione di doni particolari ha la sua radice trinitaria nella relazione tra il Logos incarnato e lo Spirito, che è sempre Spirito di Gesù e del Padre. Lo Spirito Santo, infatti, è sempre all'opera nella missione di

²³ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La grazia e il carisma*, in ID., *Sponsa Verbi*, Brescia, 1969, 297-309.

Gesù²⁴; ma questi è anche il medesimo Spirito che Gesù stesso può effondere sulla Chiesa nella pienezza della sua umanità risorta²⁵.

In sintesi la dimensione carismatica indica quell'azione dello Spirito che rende possibile nel fedele non solo di essere raggiunto dall'evento di Cristo ma la possibilità di rispondere alla grazia come testimonianza e edificazione della Chiesa.

2. LO SPECIFICO DELLA VITA CONSACRATA NELLA DIMENSIONE CARISMATICA DELLA CHIESA

2.1 La "quaestio disputata"

Cerchiamo ora di individuare il *proprium* della vita consacrata all'interno della dimensione carismatica, ossia quella dimensione di doni particolari che permette alla libertà credente di riconoscere, accogliere e corrispondere al dono obiettivo della grazia. In ciò emerge anche la domanda circa il fatto che il dono della vita consacrata debba essere riconosciuto come necessario, in qualche modo, alla vita della Chiesa oppure semplicemente possibile o auspicabile.

Due sono le espressioni magisteriali a riguardo, cui in genere ci si riferisce. Innanzitutto il noto passaggio di *Lumen Gentium* 44:

Lo stato, dunque, che è costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non riguardando [non spectet] la struttura gerarchica della Chiesa, appartiene [pertinet] tuttavia indiscutibilmente alla sua vita e santità (LG 44).

Che appartenga alla sua vita - si commenta - non vuol dire che *debba* per forza esserci perché ci sia Chiesa, ricordando a questo proposito le parole del Relatore (Mons. Charue) sul cap. IV dello Schema (1963) della Costituzione sulla Chiesa al Vaticano II: «[I religiosi] sono una struttura *nella* Chiesa ma non *della* Chiesa»²⁶.

L'altra espressione del magistero in proposito è contenuta in *Vita Consecrata* 29, che riprendendo proprio l'insegnamento conciliare di *Lumen Gentium* 44 afferma:

²⁴ Cf. ad es.: Lc 1,35; 4,14.18; Mt 1,18.20; 12,18; Mc 1,10.12; Gv 1,29-34.

²⁵ Cf. Gv 20,22.

²⁶ L'intervento è del 25 ottobre 1963: AS II/III, 383. G. CANOBBIO, *La vita consacrata nelle esortazioni apostoliche postsinodali. Dalla Christifideles Laici ad oggi*, in AA.VV., *Chiesa Locale, vita consacrata e territorio: un dialogo aperto*, Roma 2004, 43-60.

La concezione di una Chiesa composta unicamente da ministri sacri e da laici non corrisponde [...] alle intenzioni del suo divino Fondatore quali ci risultano dai Vangeli e dagli altri scritti neotestamentari (VC 29)²⁷.

Molti altri testi anche più recenti del Magistero suffragano questa posizione²⁸. Qui esplicitamente si afferma l'originaria appartenenza della vita consacrata alla Chiesa in forza di Gesù Cristo stesso. A tal proposito ci si interroga su cosa voglia dire l'espressione: "intenzioni del suo divino Fondatore". Quale l'intenzione di Cristo rispetto alla vita religiosa? Si pone così il problema relativo alla identificazione della vita religiosa nel suo carattere specifico. La difficoltà ad identificare l'«essenza» della vita religiosa implicherebbe la difficoltà a comprenderla come «essenziale» per la Chiesa, identificando propriamente una "intenzione" di Cristo a tale scopo.

Il problema sembra duplice: da una parte, le caratteristiche attribuite tradizionalmente alla vita religiosa (ad es. valore escatologico, *sequela Christi*, santità, conformità, etc.) in realtà sarebbero ormai considerate con il Vaticano II proprie di tutta la Chiesa e di ogni cristiano. Dall'altra parte, l'individuare una caratteristica specifica, che la distingua dal resto del popolo di Dio (ad. es. la professione dei consigli evangelici), la renderebbe una modalità di vivere la sequela, non assumibile a paradigma della vita cristiana come tale²⁹; si tratterebbe di una sorta di variabile facoltativa della vocazione battesimale.

²⁷ Ad alcuni sembra che non si possa «forzare il dato dogmatico al punto di ritenere la vita consacrata propriamente costitutiva dell'essenza della Chiesa (come si può e si deve dire del ministero ordinato), poichè l'affermarlo significherebbe negare il carattere di Chiesa ad una comunità cristiana che di fatto non registrasse al suo interno cristiani viventi in questo stato di vita»: S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002, 506.

²⁸ Emblematico questo passaggio di Benedetto XVI ai vescovi brasiliani in visita *Ad Limina*: «Sappiamo bene, cari vescovi, che le varie famiglie religiose, dalla vita monastica alle congregazioni religiose e alle società di vita apostolica, dagli istituti secolari alle nuove forme di consacrazione, hanno avuto la propria origine [inizio] nella storia, ma la vita consacrata come tale ha avuto origine con il Signore stesso che scelse per sé questa forma di vita verginale, povera e obbediente. Per questo la vita consacrata non potrà mai mancare né morire nella Chiesa: fu voluta da Gesù stesso come porzione irrimovibile della sua Chiesa» (5 novembre 2010).

²⁹ Tipica è l'affermazione circa il fatto che qualsiasi sia la definizione di vita religiosa/consacrata, essa varrebbe di per sé anche per ogni fedele e per la Chiesa come tale: si pensi per esempio alla dimensione "escatologica": il popolo di Dio è un popolo escatologico (LG VII), dunque, non solo i consacrati. La "sequela Christi" come tale riguarda ogni forma vocazionale, etc. La vita religiosa/consacrata non sarebbe che *un modo* di viverla. Se poi si afferma che la vita religiosa raffigura la santità, ad essa si risponde facilmente che i consigli evangelici non possono esserne considerati il paradigma, in quanto anche il matrimonio

Alcune delle questioni sollevate di per sé non dovrebbero costituire un'obiezione, se comprese adeguatamente, all'identificazione della vita consacrata nella sua essenzialità per l'esperienza ecclesiale. Ad esempio, è tratto proprio della logica di comunione e della storicità della vita cristiana che una dimensione propria della Chiesa nella sua *universalità* venga espressa formalmente da un *particolare* stato o vocazione³⁰. Questo è anche l'impianto sottostante alle tre esortazioni postsinodali sulle diverse vocazioni nella Chiesa: ogni forma vocazionale (ministro, consacrato, laico) esprime ciò che è essenziale all'altra. Si pensi alla felicissima formulazione di *Christifideles Laici* 55:

Lo stato di vita *laicale* ha nell'indole secolare la sua specificità e realizza un servizio ecclesiale nel testimoniare e nel richiamare, a suo modo, ai sacerdoti, ai religiosi e alle religiose il significato che le realtà terrene e temporali hanno nel disegno salvifico di Dio. A sua volta il sacerdozio *ministeriale* rappresenta la permanente garanzia della presenza sacramentale, nei diversi tempi e luoghi, di Cristo Redentore. Lo stato *religioso* testimonia l'indole escatologica della Chiesa, ossia la sua tensione verso il Regno di Dio, che viene prefigurato e in qualche modo anticipato e pregustato dai voti di castità, povertà e obbedienza (ChL 55).

Qui a mio parere troviamo risposta alla questione relativa alla cosiddetta "eccellenza obiettiva" della professione dei consigli, affermata più volte da *Vita Consecrata* (nn. 18.32) e che tanto scandalo ha destato tra alcuni teologi, in quanto sembrerebbe negare il V capitolo della *Lumen Gentium* circa l'universale chiamata di tutti i battezzati alla santità.

Credo che la posizione migliore a questo proposito sia espressa da Balthasar quando dice che *ogni stato di vita ha una sua eccellenza* rispetto all'altro a seconda del punto prospettico in cui viene guardato. Questo va contro l'appiattimento omologante tra le forme vocazionali della Chiesa e garantisce uno specifico di ciascuno, essenziale all'altro³¹. Il matrimonio è

deve essere considerato via alla santità. Essa è realtà che riguarda tutti i battezzati e non solo un gruppo di fedeli (LG V).

³⁰ La formula "particolare dell'universale" e "particolare nell'universale" è balthasariana: cf. H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, II, Brescia 1972, 422 e 425. La sua radice teoretica si trova nelle problematiche riguardanti la teologia della storia, o più propriamente nella necessità di cogliere il nesso tra la particolarità singolare dell'evento di Cristo e sua pretesa di valore definitivo ed universale.

³¹ È questa la posizione espressa complessivamente in H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1984.

essenziale alla verginità e viceversa, come il ministero ordinato è essenziale al sacerdozio comune e viceversa.

Nello specifico, il testo di *Christifideles Laici* attribuisce alla vita religiosa/consacrata il compito di esprimere come forma di vita la dimensione escatologica della vita cristiana. *Vita Consecrata* sembra maggiormente oscillare tra l'identificare il suo specifico nella anticipazione escatologica³² e l'assunzione della *forma Christi*³³.

2.2 *Necessità di superare la difficile eredità del "canone moderno"*

Inoltre, per la nostra problematica è essenziale riferirsi alla storia della modernità nel suo influsso sulla comprensione degli stati di vita nella Chiesa. Infatti, è noto lo sbilanciamento vocazionale nella Chiesa a favore delle figure presbiterale e religiosa a partire dal Concilio di Trento, costruito in risposta alla questione della Riforma protestante che misconosceva il sacramento dell'Ordine, l'eccellenza dello stato monastico, ma anche il carattere sacramentale del matrimonio.

Certamente la separazione tra gli stati di vita era presente anche nel medioevo, ma a mio parere per motivi diversi, dipendenti dall'ecclesiologia e dalla filosofia sottostante³⁴. Il fenomeno post-tridentino, invece, tra-

³² VC 16: «I *laici*, in forza dell'indole secolare della loro vocazione, rispecchiano il mistero del Verbo Incarnato soprattutto in quanto esso è l'Alfa e l'Omega del mondo, fondamento e misura del valore di tutte le cose create. I *ministri sacri*, da parte loro, sono immagini vive di Cristo capo e pastore, che guida il suo popolo nel tempo del «già e non ancora», in attesa della sua venuta nella gloria. Alla *vita consecrata* è affidato il compito di additare il Figlio di Dio fatto uomo come il *traguardo escatologico a cui tutto tende*, lo splendore di fronte al quale ogni altra luce impallidisce, l'infinita bellezza che, sola, può appagare totalmente il cuore dell'uomo».

³³ VC 31: «Alla missione dei *laici*, dei quali è proprio «cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio», è fondamento adeguato la consacrazione battesimale e cresimale, comune a tutti i membri del Popolo di Dio. I *ministri ordinati*, oltre a questa consacrazione fondamentale, ricevono quella dell'Ordinazione per continuare nel tempo il ministero apostolico. 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 nell'obbedienza – la forma di vita praticata personalmente da Gesù, e da Lui proposta ai discepoli. Pur essendo, queste diverse categorie, manifestazione dell'unico mistero di Cristo, i laici hanno come caratteristica peculiare, anche se non esclusiva, la secolarità, i pastori la ministerialità, i consacrati la speciale conformazione a Cristo vergine, povero, obbediente».

³⁴ Si pensi all'influsso neoplatonico e alla visione della Chiesa emergente dallo Pseudo Dionigi (*De celeste lerarchia* e *De Ecclesiastica lerarchia*).

scrive a livello vocazionale la separazione in atto nell'epoca moderna tra natura e grazia (impensabile nei padri e nel medioevo)³⁵.

In tal modo sorge la grande difficoltà a comprendere positivamente dal punto di vista ecclesiale la figura del laico, se non come fruitore passivo dei servizi "graziosi" offerti dai sacerdoti, ed in attesa della meta escatologica, indicata dai religiosi³⁶. Lo "spazio teologico" riservato alle vocazioni religiose e sacerdotali risente in tal modo del "canone moderno" che relaziona gli elementi propri del cristianesimo con l'umano in senso *separato*³⁷.

Per questo, per affermare oggi plausibilmente il senso della vita consacrata occorre *partire dalla riscoperta della figura centrale del cristiano*, non in antagonismo concorrenziale ad essa, effettuata dapprima (anche se in modo insufficiente) attraverso la teologia del laicato (Congar e altri), essenzialmente fatta propria dal Concilio Vaticano II, e soprattutto dalla teologia del *christifidelis* (von Balthasar, G. Colombo, A. Scola e altri), che a mio avviso ha recepito nel modo migliore la teologia della vocazione alla santità di tutti i battezzati, affermata nella *Lumen Gentium*³⁸.

Infatti, è a partire dal recupero pieno della figura del battezzato come tale, come centro del piano di Dio sul mondo, che si può riscoprire l'essenza e la essenzialità della vita religiosa/consacrata per la Chiesa. Il Concilio stesso aveva posto chiaramente questo nesso quando affermava come scopo della professione dei consigli evangelici il "*poter raccogliere in più grande abbondanza i frutti della grazia battesimale*" (LG 44). Pertanto un'as-

³⁵ Cf. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978; A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADES LOPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Milano 2000, 195-203; L.F. LADARIA, *Antropologia Teologica*, Casale Monferrato 1995, 174-202.

³⁶ Sulla ricostruzione storica si veda G. CANOBBIO, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistemati per una descrizione del cristiano laico. Seconda edizione riveduta e ampliata*, Brescia 1997 e G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - G.P. MONTINI (ed.), *Gli stati di vita del cristiano*, Brescia 1995.

³⁷ Sintomo tipico della questione è l'interpretazione rigida dei voti come "secondo battesimo". A questa teologia si connette il conseguente "cambiamento del nome" con l'entrata in religione, che va assai al di là del senso biblico o del suo utilizzo tradizionale di tale atto (ad esempio il volersi mettere sotto la protezione di un santo), implicando un certo oscuramento della soggettività battesimale. Il fenomeno non a caso diviene massiccio con le riforme post tridentine: cf. AA.VV., *Nome di religione*, in G. ROCCA (ed.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VI, Roma 1980.

³⁸ Cf. A. SCOLA, *Laici nella Chiesa*, in AA.VV., *I laici e la missione nella Chiesa*, Milano 1987, 47-65, G. COLOMBO, *La «Teologia del laicato»: bilancio di una vicenda storica*, in AA.VV., *I laici nella Chiesa*, Leumann-Torino 1986, 9-27; M. VERGOTTINI, *La teologia e i «laici». Una ipotesi interpretativa e la sua ricezione nella letteratura*, in *Teologia* 18 (1993) 166-186.

senza di una adeguata teologia del battezzato rende ultimamente impraticabile e incomprensibile anche una teologia dei consigli evangelici.

Tuttavia si deve anche dire che senza una considerazione adeguata dei consigli la teologia del battesimo rimane incompiuta. Ciò è in fondo richiesto anche dal fatto che il Vaticano II ha collocato la prima trattazione dei consigli evangelici nel capitolo V di *Lumen Gentium* (n. 42), mostrando la pertinenza battesimale dei consigli, prima ancora di tematizzare i religiosi al capitolo VI.

Il fatto centrale certamente è dato dalla figura del cristiano, in quanto battezzato, chiamato alla santità nella condizione comune di ogni uomo. Nella figura del cristiano "laico"³⁹ il cristianesimo si mostra pertinente all'umano come tale, alle domande costitutive dell'uomo sul senso della propria vita, del proprio lavoro e dei propri affetti. Questo fa capire come sia sconveniente nella Chiesa ogni tentativo di clericalizzare i laici, considerandoli per esempio solo per i servizi che possono compiere nell'ambito delle iniziative intraecclesiali. Il cristiano laico è tale perché è battezzato e condivide con tutti le comuni condizioni dell'esistenza.

In questa prospettiva mi sembra decisivo il fatto che il recente sinodo straordinario sulla famiglia nella *relatio synodi* abbia affermato che la famiglia non deve essere tanto destinataria della cura pastorale quanto *soggetto di pastorale e di evangelizzazione*⁴⁰. La famiglia è chiamata ad essere soggetto pastorale in quanto famiglia: la figura laicale e matrimoniale in particolare è decisiva oggi per superare l'estraneità tra la vita e la fede, la natura e la grazia, che il cristianesimo ha ereditato dal processo della modernità. Questo compito non può essere assolto in prima battuta dai religiosi, i quali nell'epoca moderna hanno perlopiù assolto il compito di rappresentare simbolicamente il congedo della Chiesa dal "mondo mondano". È la figura del laico cristiano ed in particolare della famiglia a mostrare immediatamente la pertinenza della grazia di Cristo alla condizione comune degli uomini, vincendo così sul terreno della vita quotidiana la divisione tra fede ed esistenza.

La grazia salvifica e l'annuncio del vangelo cessano in questa dinamica di essere percepiti come *superadditum*, ponendo in tal modo fine ad ogni figura estrinsecista prodotta in teologia. Cristo, infatti, è venuto a salvare l'uomo concreto, che desidera amare, lavorare e costruire la vita secondo uno scopo ultimo. Il cristiano sa che Dio ha creato l'uomo per un disegno

³⁹ Cf. G. COLOMBO, *La «Teologia del laicato»: bilancio di una vicenda storica*, in AA.VV., *I laici nella Chiesa*, Leumann-Torino 1986, 9-27.

⁴⁰ Cf. III ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relatio Synodi*, 2.30.43.

buono, in vista dell'adozione a figlio in Cristo (Ef 1,5), e si è piegato sulla dolorosa condizione umana assumendo su di sé il suo peccato e riabilitando l'umana libertà al proprio compimento (Col 1,13s. 20).

2.3 Verso una identificazione dinamica del *proprium* dello stato dei consigli evangelici

Se la figura centrale del cristiano è quella del battezzato, allora lo stato di vita del sacerdozio ordinato e dei consigli evangelici sono da comprendersi come vocazioni *particolari* all'interno dell'universale vocazione cristiana: "il ministero ordinato e la vita consacrata suppongono ciascuno una distinta vocazione ed una specifica forma di consacrazione, in vista di una missione peculiare" (VC 31).

La vocazione qualificata al sacerdozio ordinato si colloca evidentemente al cuore della *dimensione sacramentale* del mistero ecclesiale⁴¹. In tal modo Cristo prolunga sacramentalmente il suo gesto salvifico, in modo che, nel tempo e nello spazio, ad ogni libertà credente sia posta di fronte la pienezza del dono di Dio, senza alcuna riduzione.

La vocazione particolare allo stato dei consigli evangelici trova, invece, fondamento nella *forma stessa di vita* con la quale Cristo ha compiuto perfettamente la salvezza del mondo nel suo corpo dato per noi sulla croce, che in realtà coincide con il Definitivo, l'Escatologico⁴². In tal senso la *Forma Christi* nella sua singolarità è la forma dell'escatologico cristiano.

La *forma della libertà di Cristo* si configura come *obbedienza* di chi sceglie la volontà del Padre, comunque si manifesti, come *povertà* di chi, non anticipando nulla per se stesso, si riceve dal Padre istante per istante nella forma della missione; come *verginità*, ossia come forma simbolico-reale della sponsalità escatologica.

Lumen Gentium 44 a questo proposito afferma, ben trent'anni prima di *Vita Consecrata*:

Lo stato religioso imita più fedelmente e rappresenta continuamente nella Chiesa la forma di vita che il Figlio di Dio abbracciò venendo nel mondo per fare la volontà del Padre e che propose ai discepoli che lo seguivano (LG 44); I consigli [...] sono capaci di assicurare al cristiano una conformità più grande col genere di vita verginale e povera che Cristo Signore si scelse per sé e che la vergine Madre sua abbracciò (LG 46).

⁴¹ Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 888-896.

⁴² Cf. VC 31 et passim.

Quest'ultima qualità permette di rileggere l'intera triade nella relazione sponsale tra Cristo e la Chiesa⁴³. Maria, protocellula della Chiesa, appare qui come la libertà creaturale perfettamente reciproca a quella di Cristo. Pertanto al centro della Chiesa sta proprio la relazione verginale Cristo - Chiesa, come paradigma di tutta la vita cristiana⁴⁴. Detto con le parole di Balthasar:

La vita religiosa è il segno visibile, quasi sacramentale, del voto di tutta la Chiesa, e senza questo «sacramentum» non esiste la «res» della Chiesa. Infatti la Chiesa stessa ha in Maria allo stesso tempo la sua realtà più interiore e il suo simbolo: *res et sacramentum*. Perciò la presenza di uomini totalmente presi e consacrati a Cristo non è solo auspicabile, ma anche necessaria per la Chiesa, necessaria nell'essere stesso dei consacrati più che nella loro attività ministeriale o di altro genere⁴⁵.

Maria è qui considerata al contempo come immagine originaria della Chiesa e della vita consacrata, in quanto corrispondenza piena all'umano di Cristo. La sua maternità verginale ed il suo essere sposata mostrano chiaramente la pertinenza della verginità al matrimonio e alla vita cristiana tutta. In tal senso ogni cristiano vede espressa nella professione dei consigli ciò che egli si trova ad avere di più intimo nella propria libertà a causa del battesimo, ossia la forma paradigmatica con cui si dà il legame Cristo - Chiesa.

L'analogia che si potrebbe evocare a questo proposito è quella della funzione del martire: *tutti* sono chiamati a rendere testimonianza a Cristo; *alcuni* attraverso un dono peculiare, sono chiamati a rendere l'estrema testimonianza dell'effusione del sangue. *Tutti* sono chiamati a radicalismo evangelico nella propria forma di vita; *alcuni* per un dono specifico (carisma) sono chiamati ad assumere, per quanto possibile, i tratti dell'umano di Cristo casto, povero ed obbediente.

Certamente le singole forme di vita consacrata sono relative alla propria storia contingente (come, peraltro, ogni forma spirituale di vita cristiana), ma non lo è ciò che esse indicano. Qualunque sia la condizione in cui il cristiano vive, laico, sposato o presbitero, non potrà prescindere dalla forma della libertà di Cristo che lo stato dei consigli indica e rappresenta con la professione dei consigli evangelici.

⁴³ Cf. su questo P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Roma 2001, 316-340.

⁴⁴ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1984, 157-216.

⁴⁵ H.U. VON BALTHASAR, *La vocazione cristiana. Un percorso attraverso la regola di san Basilio*. A cura di Elio Guerriero, Milano 2003, 29s.

3. UNA VERIFICA DECISIVA: MATRIMONIO E VERGINITÀ

Concludo questa riflessione provando a rileggere nella chiave appena delineata un tema classico a proposito della relazione tra le diverse forme vocazionali, quello tra il matrimonio e la verginità, presente già nella sacra Scrittura (cf. 1 Cor 7), nel pensiero patristico e riproposto nell'epoca moderna dopo le affermazioni del Concilio di Trento a proposito della eccellenza della verginità sul matrimonio⁴⁶.

Anche qui si deve incominciare con il dire che il senso del battesimo e quello del matrimonio risultano essere essenziali alla comprensione della verginità cristiana; come il significato proprio della verginità deve essere essenziale per comprendere il senso complessivo del matrimonio cristiano. Con ciò si vorrebbe tentare una lettura anche del famoso *Canone* 10 del Decreto sul Matrimonio del Concilio di Trento in cui "si nega la negazione", di matrice luterana, del "meglio" della verginità sul matrimonio.

È chiaro che tale affermazione di carattere dogmatico è stata foriera di ermeneutiche ambigue nel momento in cui ha voluto dire non cogliere più il senso cristiano del matrimonio per gli sposati e del corpo sessuato per coloro che professano la verginità consacrata. Oggi potrebbe essere giunto il momento per una rilettura antropologica e teologica più adeguata del "mistero nuziale" sia del matrimonio che della verginità⁴⁷.

A tal proposito si dovrebbe richiamare innanzitutto il valore positivo ed insuperabile della differenza sessuale, affermato nella rivelazione ebraico cristiana. Il racconto biblico della creazione dell'uomo e della donna nelle due tradizioni che possediamo attribuisce direttamente alla volontà diretta di Dio non solo la creazione dell'uomo nella sua concreta corporeità, ma anche il suo essere «maschio e femmina» (Gen 1,27-31). Al contrario della tradizione inaugurata dal *Convivium* nella beffa aristofanea, e confermata dall'attuale diffuso pensiero androginista, qui la differenza è positiva, fa parte del «molto buono» della creazione dell'uomo.

Sebbene la tradizione teologica ed esegetica non sia stata unanime lungo i secoli, tuttavia è particolarmente significativo che la differenza tra l'uomo e la donna possa essere descritta come qualità dell'essere ad *imma-*

⁴⁶ Riprendo qui, talvolta letteralmente, talune considerazioni affrontate sistematicamente altrove: P. MARTINELLI, *Differenza uomo-donna e verginità consacrata: tra testimonianza cristiana ed ermeneutica del carisma*, in P. MARTINELLI (ed.), *Maschile e femminile, vita consacrata, francescanesimo. Scritti per l'VIII centenario dell'Ordine di Santa Chiara*, Bologna 2012, 233-257.

⁴⁷ Con mistero nuziale mi riferisco ad una dimensione di ogni amore, elaborata da A. Scola, costituita dall'intreccio insuperabile di differenza, dono e fecondità: cf. A. SCOLA. *Il mistero nuziale. Uomo-donna. Matrimonio-famiglia*, Venezia 2014.

gine e somiglianza di Dio. È questa soprattutto la tesi che viene affermata nel magistero di Giovanni Paolo II, nella *Mulieris Dignitatem*: non solo sia l'uomo che la donna, in egual misura, sono stati creati ad immagine e somiglianza di Dio, ma anche l'«unità dei due» esprime questa realtà come mistero di comunione⁴⁸.

Ciò permette alla dottrina cristiana di affermare tutta la positività del rapporto tra l'uomo e la donna, includendo in ciò anche il senso della fecondità. Infatti, l'espressione «siate fecondi e moltiplicatevi» (Gen 1,28) è posta nel racconto biblico all'inizio della creazione, prima del peccato che infrange la comunione con Dio (Gen 3). Se è vero che la condizione umana è segnata anche dal peccato e che gli affetti e la generazione sono segnati da questo carattere ambivalente, tuttavia la rivelazione ebraico-cristiana ne salva il valore originariamente positivo. Infatti, mentre differenza, dono e fecondità del mistero nuziale appaiono originarie, non così la percezione della finitezza mortale dell'uomo, l'insorgere del pudore a difesa della oggettivazione dello sguardo dell'altro ed il rischio della dominazione e della seduzione nelle relazioni affettive.

Ma che cosa vuol dire per gli affetti, per la relazione tra l'uomo e la donna l'annuncio che Dio interviene in questa storia, assume pienamente la differenza sessuale e vince la morte con il dono del suo Figlio? Risuonano così le espressioni decisive della Lettera agli Ebrei: «Poichè dunque i figli hanno in comune il sangue e la carne, anch'egli ne è divenuto partecipe, per ridurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo, e liberare così quelli che per timore della morte erano soggetti a schiavitù per tutta la vita» (Eb 2,14s).

In effetti, l'evento cristologico si presenta a noi come assunzione, guarigione e compimento dell'uomo nella sua condizione concreta. L'annuncio cristiano appare innanzitutto in relazione con la carne (Gv 1,14). Il mistero dell'incarnazione assume l'umano come espressione della vita divina che redime, salva e porta a compimento il prestabilito disegno del Padre. Qui è posta obiettivamente la fine di ogni possibile dualismo tra lo spirituale e il carnale che spesso segna la storia della spiritualità, quando viene determinata più da schemi platonizzanti che dal dato biblico.

San Paolo stesso descrive l'evento di Cristo come redenzione *del* corpo e non *dal* corpo (Rm 8,23). Esso infatti non è «carcere» da cui liberarsi, ma, secondo la celeberrima espressione di Giovanni Paolo II, «sacramento della persona»⁴⁹.

⁴⁸ Cf. MD 7.

⁴⁹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna li creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985, 90ss.

Il centro della rivelazione cristiana, nel mistero pasquale, liberando l'uomo dal peccato, comunica al contempo la verità dell'amore nuziale, in cui Cristo stesso si presenta come lo sposo che dà la vita per la sua sposa. Dove questo «dare la vita» consiste propriamente nel dono sponsale del proprio corpo.

Il mistero eucaristico esprime massimamente questo evento: un corpo sponsale donato fino all'estremo, fino alla morte. La Chiesa, a sua volta, appare come la Sposa che accoglie questo corpo donato fino alla fine per renderlo fecondo in s, in favore di tutta l'umanità. Da qui scaturisce anche la liberazione dalla paura della morte che condiziona le relazioni e gli affetti. Dal mistero pasquale, contemplato come mistero nuziale, gli affetti trovano una loro nuova forma in forza della vittoria sulla morte che trasfigura il senso dell'umana fecondità. Infatti, il dono di Cristo manifesta la sua fecondità più forte della morte nella risurrezione della carne (Mt 28,6).

È nel corpo risorto di Cristo e nella promessa della risurrezione per ciascuno di noi che trova finalmente la sua stabilità l'unità integrale di ogni persona; tutta la persona, nella sua unità di anima e di corpo, è destinata a partecipare alla vita della Trinità in unione al corpo glorioso di Cristo risorto e asceso alla destra del Padre. In tal modo nel medesimo mistero anche la differenza tra l'uomo e la donna trova la sua stabilità e il suo compimento, mentre la fecondità viene restituita alla sua originaria bontà in quanto collocata nell'orizzonte della vittoria sulla morte.

Qui sorge il carisma della verginità cristiana che prende le mosse dal mistero pasquale. Che cosa testimonia colui o colei che è chiamata a seguire Cristo casto povero ed obbediente in relazione al senso degli affetti, della differenza tra uomo e donna e della fecondità? Certamente questa scelta implica la non generazione di figli dalla propria carne. Dunque, il vergine o la vergine interrompe obiettivamente in se stesso il ciclo della generazione. Non si sposa, non ha una sua moglie o un suo marito. È una obbiettiva *rinuncia*, come direbbe K. Rahner. Tale scelta non viene giustificata per un giudizio negativo n sul corpo, n sulla differenza sessuale e nemmeno sulla fecondità che, come avviene in talune forme ascetiche, viene sentita come generazione di nuovo dolore e di ulteriore esposizione alla morte.

Al contrario, la verginità cristiana ha la sua origine nel fatto che la morte è stata definitivamente sconfitta. Colui che è chiamato alla verginità afferma con la forma della sua stessa vita che il compimento della propria vita futura non è riposto n nell'uomo o nella donna, nemmeno nel figlio che nasce dalle proprie viscere. Il compimento della vita è assicurato da Cristo morto e risorto, che ci ha rivelato l'amore più grande. È lui la vera speranza. Cristo morto e risorto è la «speranza affidabile».

Vivere autenticamente il rapporto con Cristo come vera speranza del mondo indica obiettivamente la fine della tirannia prodotta dalla morte e

dal suo ricatto nelle relazioni affettive. La speranza non è nella persona amata che si afferra e trattiene, nemmeno nel figlio sul quale si investe la sicurezza per il proprio futuro. Non si pone la speranza in ciò che a propria volta è fragile ed ha bisogno di essere salvato.

Infatti, non la donna per l'uomo, non l'uomo per la donna, come nemmeno i figli per i genitori possono assicurare la vittoria sulla morte e dunque la felicità vera. Questo dato spiega la pretesa che spesso ferisce i rapporti affettivi sentiti come fonte di illusione prima e di delusione poi. Colui che è chiamato alla verginità rinuncia al matrimonio e alla generazione di figli dalla propria carne come forma dell'annuncio della vittoria di Cristo in cui è assicurato il compimento della storia di ogni uomo e di tutta la storia dell'umanità. La persona chiamata alla consacrazione verginale è autorizzata da un carisma specifico a non generare nella carne perché sa della risurrezione che vince la morte.

Liberando i rapporti affettivi dalla paura della morte e dalla pretesa che l'altro debba essere la fonte della propria felicità, la verginità introduce per tutti una nuova qualità degli affetti, proprio a cominciare dal rapporto tra l'uomo e la donna: *la gratuità come ideale per ogni relazione*. L'altro e l'altra sono amati nella prospettiva della risurrezione, vengono riconosciuti ed accolti come segno evocativo di quel Mistero che solo è in grado di compiere l'umano, ossia Cristo risorto, presente efficacemente nella comunità dei credenti. Il distacco che la scelta della verginità chiede nei rapporti, diviene così fonte di una relazione più profonda e definitiva con le persone e con le cose; indica e anticipa in forma simbolica la modalità libera ed amorosa con cui Cristo stesso è in rapporto con il mondo.⁵⁰

Il vergine ricorda con la sua testimonianza a chi è sposato perché è bene che ci si sposi e si generino figli: *non per paura della morte, ma perché la morte è stata vinta*, non a causa della morte ma perché Cristo è risorto. Come il martire, morendo, testimonia il motivo per cui vivere, così il vergine, non generando nella carne dice il senso ultimo di quella generazione. In tal modo il figlio che nasce viene generato nella speranza della risurrezione, che si attesta sacramentalmente nel gesto del battesimo. Nel battesimo infatti il desiderio di comunicare la vita al figlio si unisce alla certezza della vittoria sulla morte.

Infine, a quanto affermato occorrerebbe esplicitare, anche se solo per accenno, una dimensione decisiva, di per sé già implicata nella relazione tra differenza sessuale e fecondità. Se, infatti, la complementarità delle due forme vocazionali, matrimonio e verginità, affermano la redenzione della fecondità umana, allora, tutto ciò non può che gettare una profon-

⁵⁰ Cf. L. GIUSSANI, *Il tempo e il tempio*, Milano 1995, 11-35.

dissima luce anche sul mistero della *paternità* e della *maternità* cui sia gli sposi che i consacrati sono chiamati, sebbene in modalità differenti. La paternità e la maternità diventano essenzialmente forme testimoniali della paternità di Dio. Padre e madre sono ultimamente i testimoni del Risorto. La procreazione trova il suo centro ultimamente nella testimonianza di Colui dal quale ogni paternità prende il nome (Ef 3,15) e quindi nella affermazione gratuita dell'altro, la cui forma suprema è l'accoglienza: *ospitare l'altro*, dove ognuno diventa segno vibrante del mistero dell'amore trinitario presente.

SOMMARIO

Come si colloca la vita consacrata nella Chiesa "in uscita"? Partendo da questa domanda, l'Autore si sofferma sulla dimensione carismatica - all'interno della quale va individuata la presenza della vita consacrata - considerata nella sua 'co-essenzialità' alla costituzione della Chiesa insieme con la dimensione istituzionale. All'interno di questa dimensione, poi, l'Autore identifica il *proprium* della vita consacrata come vocazione *particolare* all'interno dell'*universale* vocazione cristiana, che origina dal battesimo, in vista di un compito peculiare. La vocazione allo stato dei consigli evangelici trova il suo fondamento nella *forma stessa di vita* con la quale Cristo, obbediente, povero e vergine, ha compiuto la salvezza del mondo; forma di vita che, in realtà, appartiene ad ogni battezzato, ma viene indicata e richiamata dai consacrati. Infine, l'Autore rilegge il rapporto tra matrimonio e vita consacrata, sottolineando in modo suggestivo che se il senso del battesimo, vissuto normalmente nel matrimonio, è essenziale alla comprensione della verginità cristiana, così il significato proprio della verginità risulta essenziale per comprendere il senso complessivo del matrimonio.

Today the crisis which religious life is going through is a frequent theme of discussion. Questions are asked as to what needs to be changed or renewed in the way religious communities function, and – even more basically – just how can religious life be defined today. Perhaps we should look at this from another point of view and candidly ask ourselves: how can religious life offer Christian witness in a similar period of crisis? What, under these circumstances, should be retained and subsequently revealed. The Author does not shy away from these uncomfortable issues. He upholds the opinion that consecrated life is called to safeguard, treasure and reveal the 'pure and wonderful face of Christ', a multi-faceted reality, and this can only take its start from the unfathomable mystery that is Christ, Son of God, with the mystery of his liberty thus implied.

Luca Fallica

«I FIGLI SONO LIBERI» (MT 17,26)
**La vita religiosa come segno di libertà filiale,
 tra prossimità e altrove**

1. CUSTODIRE E RIVELARE

Che cos'è un monaco? Questa parola, ai nostri giorni, tra gli ambienti colti, viene pronunciata da taluni con ironia, da altri anche come ingiuria. E ogni giorno di più. [...] Quanti sono fra i monaci gli umili e i miti, che hanno sete di solitudine e di ardente e silenziosa preghiera! Non li si vede; allora li passano sotto silenzio. [...] Nel loro isolamento, custodiscono ancora, stupenda e intatta nella purezza della verità divina, l'immagine di Cristo, ricevuta dagli antichi padri apostoli e martiri, e quando occorrerà la riveleranno al mondo scosso nella sua fede. [...] Si ride magari dell'obbedienza, del digiuno e della preghiera, ma qui intanto sta la sola via che conduce alla vera, schietta libertà.¹

Queste parole Dostoevskij le pone in bocca allo *starec* Zosima nel suo romanzo *I fratelli Karamazov*. In esse si fa riferimento al 'monaco' perché questa è l'unica forma di 'vita religiosa' (per usare la nostra terminologia) presente nella Chiesa ortodossa, ma possiamo estendere quanto afferma Zosima all'intera vita consacrata, anche se a redigere questo articolo è un monaco benedettino, e dunque la sua prospettiva non può che essere determinata dall'esperienza monastica che vive.

Due verbi emergono e si impongono alla nostra attenzione in quanto scrive Dostoevskij: 'custodire' e 'rivelare'. Il loro contenuto, ciò che deve esse-

¹ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Parte seconda, Libro sesto, Capitolo Terzo.

re custodito e rivelato, è l'immagine di Cristo, e occorre farlo «al mondo scosso nella sua fede». Oggi spesso ci interroghiamo sulla crisi che la vita religiosa sta attraversando, su come affrontarla, su quali siano le esigenze di cambiamento o di rinnovamento che essa pone alle nostre comunità, o all'identità stessa della vita religiosa. Forse è necessario uno sguardo differente e integrare queste domande con un altro interrogativo, altrettanto impellente: come la vita religiosa può offrire la sua testimonianza in un tempo di crisi? Che cosa è chiamata a custodire e a rivelare in un tempo di prova? Come l'immagine di Cristo, «ricevuta dagli antichi padri apostoli e martiri», può essere resa presente, «in un mondo scosso nella sua fede», non in modo astratto o disincarnato, ma attraverso una precisa forma di vita? E come questa forma può condurre alla «vera, schietta libertà»?

Prima di azzardare qualche risposta, ricordo con un rapido cenno, a premessa di questa riflessione, quanto già scritto in un precedente articolo su *Italia Francescana*.² A custodire e rivelare nella sua purezza l'immagine di Cristo è la Chiesa nel suo insieme, come corpo di Cristo, secondo la nota metafora di san Paolo (cfr. Rom 12,4-8 e 1Cor 12,12-31). Un corpo nel quale «a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune» (1Cor 12,7), il che significa anche che ciascuno è chiamato a vivere e a donare all'intero corpo ecclesiale non un qualche aspetto che gli apparterebbe in modo proprio ed esclusivo; deve piuttosto incarnare, in modo simbolicamente evidente e persuasivo, ciò che è di tutti affinché tutti possano riconoscerlo come proprio, anche se ciascuno dovrà poi dargli una forma più determinata nella propria peculiare condizione di vita. Se c'è un sacerdozio ministeriale è perché l'intero corpo di Cristo, nell'insieme delle sue membra, possa vivere il suo sacerdozio battesimale, a tutti comune. Se c'è un matrimonio sacramentale, è affinché tutta la Chiesa custodisca la consapevolezza del proprio rapporto sponsale con Cristo, secondo il 'mistero grande' al quale Paolo allude in Efesini 5,32. Qualcosa di analogo può essere detto per la vita religiosa: anch'essa è chiamata a 'custodire e rivelare' ciò che è di tutti affinché tutti possano riconoscerlo come proprio e viverlo, ciascuno secondo la propria specifica modalità di appartenenza al corpo di Cristo, nel quale non tutte le membra svolgono le medesime funzioni, pur godendo di pari dignità.³ Infatti

² L. FALLICA, «Vino nuovo in otri nuovi. La vita religiosa e l'annuncio dell'Evangelo», *Italia Francescana* 88 (2013) 25-52.

³ Questa mi pare essere anche la prospettiva che emerge da LG 42. Cfr. ad esempio questo passaggio: «La santità della Chiesa è ancora in modo speciale favorita dai molteplici consigli di cui il Signore nel Vangelo propone l'osservanza ai suoi discepoli». La via dei

il loro valore e significato non è dato da ciò che sono o da ciò che fanno, ma dal corpo di Cristo al quale appartengono. Non sono le singole membra, colte nella loro specificità prima e nel loro compaginarsi poi, a dire il significato del corpo; accade piuttosto il contrario: è il corpo, nella sua unità armonica e differenziata, a dire il significato, il valore, la dignità di ciascuna delle sue membra.

Questa consapevolezza presuppone il superamento definitivo della concezione della vita religiosa come 'stato di perfezione' o addirittura di 'maggiore perfezione' rispetto ad altre forme nelle quali si vive l'esperienza battesimale, secondo quella che è stata, nella tradizione passata, la suddivisione tra la 'via dei precetti' e la 'via dei consigli', che il Concilio Vaticano II costringe a ripensare radicalmente, alla luce dell'universale chiamata alla santità per tutti i battezzati.⁴ Infatti,

il Signore Gesù, maestro e modello divino di ogni perfezione, a tutti e a ciascuno dei suoi discepoli *di qualsiasi condizione* ha predicato quella santità di vita, di cui egli stesso è autore e perfezionatore: «Siate dunque perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste» (Mt 5,48). [...]

È dunque evidente per tutti, che tutti coloro che credono nel Cristo di qualsiasi stato o rango, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità e che tale santità promuove nella stessa società terrena un tenore di vita più umano (LG 40).

Nella Chiesa, «intesa essenzialmente come comunione», «non ci sono affatto due classi quasi separate di cristiani, ma un popolo di battezzati».⁵ Se il Decreto conciliare sul rinnovamento della vita religiosa reca il titolo di *Perfectæ Caritatis*, non è per riservare la perfezione della carità a questo stato di vita, ma per affermare che la professione dei consigli evangelici non ha altro fine che quello di consentire il raggiungimento di quella carità perfetta che, come ricorda il testo di *Lumen Gentium* sopra citato, è la vocazione di tutti coloro che credono in Cristo. Gli stessi consigli evangelici, di conseguenza, non sono una via speciale e migliore per giungere a questa perfezione dell'amore e nell'amore; semmai sono anch'essi un se-

consigli evangelici non è dunque volta unicamente alla santità del proprio stato di vita, ma a consentire e sostenere il cammino di tutti verso quella santità, che costituisce l'universale vocazione nella Chiesa, come afferma il titolo del Capitolo V, al quale appartiene questo numero della *Lumen Gentium*.

⁴ Corsivo nostro.

⁵ G. FROSINI, «Perfectæ Caritatis. Decreto sul rinnovamento della vita religiosa», in *Perle del Concilio. Dal tesoro del Vaticano II*, a cura di M. VERGOTTINI, Bologna 2012, 353.

gno chiamato a custodire e rivelare quello che appartiene a tutti, perché tutti lo possano vivere nella modalità loro propria.⁶

La tradizione teologica e spirituale ortodossa può venire in nostro aiuto, avendo conservato con maggiore vigilanza la consapevolezza dell'unità della vita teologale in Cristo mediante lo Spirito.

L'Occidente ha sancito il monachesimo e la laicità come due forme di vita: una che risponde ai *consilia*, consigli, l'altra, ai *præcepta*, precetti, del Vangelo. L'unico assoluto si è trovato quindi a essere frammentato. Da una parte avanzano i perfetti, dall'altra rimangono i deboli, che vivono mezze misure. Un certo modello ascetico giustifica la vita coniugale solo perché essa genera vergini e popola i conventi.

Il carattere estremamente omogeneo della spiritualità orientale ignora la differenza tra "precetti" e "consigli" evangelici. Il Vangelo si rivolge a tutti e a ciascuno nella sua interezza.⁷

Come superare questa frammentazione dell'unico assoluto, senza cadere d'altra parte in una vuota e generica indeterminatezza, che non sa dare conto della specifica identità della vita religiosa, come membro singolare dell'unico corpo di Cristo? Ascoltiamo ancora Evdokimov:

«Voi non siete di questo mondo, siete nel mondo». Queste parole del Signore preconizzano un ministero molto particolare che consiste nell'essere segno, riferimento al "totalmente altro"; un tempo ciò è stato realizzato in modo diverso qua e là, attualmente il segno – sembra – si mostra al di sopra della Città e del Deserto, perché chiamato ad andare al di là di ogni forma, per potersi esprimere in ogni luogo e in ogni circostanza.⁸

Evdokimov afferma tutto questo in riferimento a due modelli che in passato hanno tentato di disegnare un rapporto tra vita cristiana e mondo, che oggi occorre considerare tramontati.

⁶ Cfr. quanto afferma LG 44: «La professione dei consigli evangelici appare dunque come un segno, che può e deve attirare efficacemente tutti i membri della chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana. Poiché infatti il popolo di Dio non ha qui città permanente, ma va in cerca della futura, lo stato religioso, che rende più liberi i suoi seguaci dalle cure terrene, rende visibile per tutti i credenti la presenza, già in questo mondo, dei beni celesti, meglio testimonia la vita nuova ed eterna, acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannuncia la futura resurrezione e la gloria del regno celeste».

⁷ P. EVDOKIMOV, «Il monachesimo interiorizzato», in *Monachesimo nel mondo. Testimonianze di santità laica nella tradizione spirituale russa*, a cura di A. PIOVANO, Milano 2010, 303-339, qui p. 316.

⁸ *Ivi*, 315-316.

La storia ci pone davanti a due soluzioni. La prima, monastica, invoca una separazione completa dalla società, che vive secondo “gli elementi di questo mondo”, e dai suoi problemi politici, economici e sociologici. È la “fuga nel deserto” e, in seguito, l’esistenza autonoma delle comunità che rispondono a tutti i bisogni dei membri che le compongono. [...] Poichè questa vocazione non può in alcun caso essere condivisa da chiunque, è perfettamente chiaro che la soluzione monastica resta limitata, non è la soluzione per il mondo nella sua totalità.

La seconda soluzione cerca di cristianizzare il mondo senza uscirne, per costruire la Città cristiana. I teocratici, sia in Oriente, sia in Occidente, manifestano questo grandissimo sforzo nell’ambigua forma degli imperi e degli stati cristiani. Il clamoroso fallimento di questo tentativo dimostra che il Vangelo non può mai essere imposto dall’alto, che la sua grazia non può essere prescritta come una legge.⁹

La terza soluzione, che Evdokimov propone, va appunto nella linea di un essere nel mondo senza essere del mondo che esige una incarnazione nella storia rimanendo segno del ‘totalmente altro’. Oggi, secondo il grande teologo della diaspora russa, questo segno è chiamato a mostrarsi al di sopra della Città e del Deserto, non è dunque requisibile né dalla soluzione monastica né da quella teocratica, occorre piuttosto viverlo nella linea di quello che definisce un ‘monachesimo interiorizzato’.

La testimonianza della fede cristiana nell’ambito del mondo moderno presuppone la vocazione universale del *monachesimo interiorizzato*.¹⁰

Tutti sono chiamati a interiorizzare un segno, che però, proprio per poter essere assunto, va offerto loro nella sua visibilità storica e nella verità della sua incarnazione; d’altra parte, coloro che Dio ha scelto e chiamato alla vita religiosa sanno di dover custodire e rivelare ciò che a tutti è necessario per vivere con autenticità la propria vocazione battesimale.

Un’ultima precisazione introduttiva: parlando di segno non dobbiamo pensare a qualcosa che attenga solamente all’ordine dell’apparenza o dell’esteriorità. Il segno esprime e manifesta la dimensione ontologica di ciò che si è. La chiamata del Signore, infatti, afferra la persona nella sua interezza e la trasforma. Non le chiede anzitutto di fare qualcosa o di prestare dei servizi o di impegnarsi in una missione singolare; le chiede piuttosto di essere ciò che è chiamata a essere (e dunque le viene donato) e di

⁹ *Ivi*, 315.

¹⁰ *Ivi*, 315.

far trasparire la verità della propria identità. È sempre utile, a questo riguardo, richiamare le due piccole immagini con le quali il Signore definisce il discepolo e il suo impegno nella storia: il sale e la luce.

Voi siete il sale della terra; ma se il sale perde il sapore, con che cosa lo si renderà salato? A null'altro serve che ad essere gettato via e calpestato dalla gente.

Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città che sta sopra un monte, né si accende una lampada per metterla sotto il moggio, ma sul candelabro, e così fa luce a tutti quelli che sono nella casa (Mt 5,13-15).

«Voi siete...»: non si tratta di fare o di esibire, ma di essere. E lo si è già in virtù della grazia battesimale. Se si è ciò che si deve essere secondo il dono del Signore, è la verità della propria identità costitutiva, vissuta in fedeltà e coerenza, a divenire trasparente e luminosa per altri, sino a rischiare l'oscurità della notte che il mondo nel suo insieme può vivere. In questo modo la vita religiosa viene liberata dall'ansia delle prestazioni o dall'accentuazione eccessiva sulle opere da compiere, sui servizi da rendere, per recuperare la bellezza originaria del suo essere, in cui trova il suo fondamento e il suo significato. Illuminante a questo riguardo quanto sostiene padre Marco Ivan Rupnik:

Ci hanno inchiodato sull'etica e sulla morale, sul bene, ma una Chiesa *brava* non attira nessuno, perché è solo una Chiesa *bella* che fa innamorare. Abbiamo una Chiesa intraprendente, stanca per quanto bene realizza, che però non affascina nessuno e dietro la quale non si incammina nessuno. Siamo bravi, ma nessuno ci vuole seguire.¹¹

2. SEGNO DELLA LIBERTÀ FILIALE

Alla luce di queste premesse, entro subito nel tema con una considerazione: mi pare che ciò che la vita religiosa sia chiamata oggi, in questo tempo di crisi,¹² a custodire e rivelare della «pura e stupenda immagine di Cristo» sia soprattutto la dimensione filiale del suo mistero personale. Potremmo anche dire meglio: il mistero della sua 'libertà filiale'.

Se c'è un punto comune a tutta la tradizione neo-testamentaria della libertà, è il fatto che essa è intimamente legata all'esperienza della «filiazione»: «I

¹¹ M.I. RUPNIK, *Quando la bellezza giudicherà il bene*, in «Avvenire», 3 giugno 2015, 22.

¹² 'Crisi' nel senso originario del termine, come tempo di svolta che esige un discernimento e una decisione.

figli sono liberi» (Mt 17,26), afferma Gesù a Cafarnaò nella scena in cui viene interrogato sulle imposte e le tasse; e Paolo confida ai romani: «Voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi (Rm 8,15) – «la libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,21) è qui sottintesa. Essere *di Dio*, e scoprirsi tali, è liberante. Ora, questa fondamentale esperienza non è un dato immediato della nostra esistenza, ma è legata a un *avvenimento* che può prodursi sull'itinerario di tutti e di ciascuno; non nasciamo liberi, ma lo diventiamo grazie a un *incontro* storicamente situato, che le Scritture definiscono «*chiamata*», rivolta sempre da qualcuno a qualcun altro.¹³

Come ricorda san Paolo ai Galati: «Voi, fratelli, siete stati chiamati a libertà» (Gal 5,13). Già all'inizio di questo capitolo quinto aveva con forza affermato: «Cristo ci ha liberati per la libertà» (v. 1). Ritroviamo in questa duplice espressione di Paolo la dinamica tipica della vita cristiana e dell'esperienza di Dio. Ogni dono di Dio offerto alla nostra vita diviene chiamata, vocazione, dunque appello che esige una risposta, una corrispondenza. Tutto questo significa inoltre che la libertà ha una costitutiva dimensione relazionale. Libertà è essere *in relazione con*. Anzitutto in relazione con colui che ci libera e che ci chiama alla libertà. La dimensione filiale della vita cristiana condivide questo carattere relazionale della libertà, poiché si è figli non di se stessi, ma di qualcun altro, tanto nel senso che non ci si dona la vita da soli ma la si riceve – così come la libertà la si accoglie da chi ci libera – quanto nel senso che la libertà matura e fiorisce in tutte le sue potenzialità non quando è vissuta come semplice autodeterminazione, in solitaria autosufficienza, ma dentro un dialogo di risposta-chiamata, che sollecita a un esodo da se stessi e dalle proprie chiusure autoreferenziali. Tale è la dinamica filiale, poiché il figlio non è soltanto chi ha ricevuto la vita da un padre e da una madre, ma chi rimane con l'orecchio aperto, proteso nell'ascolto dell'Altro/altro/altra.

L'esperienza della liberazione è essenzialmente *relazionale*; ma sottolineo subito che la struttura relazionale è paradossale: poiché si tratta della nostra capacità di vedere e soprattutto di ascoltare, nessuno può diventare libero al posto di un altro; e, però, non esiste libertà che non sia stata generata da altri, persino da molti altri. Nel campo della libertà, unicità e relazione crescono in parti uguali; punto fondamentale che dovremo tenere presente quanto ci interrogheremo sull'autorità a servizio della libertà; noi siamo tentati, infatti, di concepire l'obbedienza come un meno di libertà, mentre essa ne è l'espressione più alta. Ciò che è fondamentale da un punto di vista antropologico appare in piena luce al seguito di Gesù di Nazaret: la sua chiamata è un invito as-

¹³ C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, Bologna 2010, 43.

solamente singolare a seguire *lui*; ma è impossibile seguirlo senza essere con-discepoli con coloro, donne e uomini, che Giovanni chiama i «suoi» e che, nell'ascolto della chiamata, faccio «miei».¹⁴

L'esperienza filiale è perciò inseparabile da quella fraterna: anche questo legame appartiene al segno tipico che la vita religiosa deve testimoniare profeticamente nella comunità ecclesiale e nel mondo.¹⁵ Mi pare che nella vita di Gesù tutto questo appaia emblematicamente nel modo in cui la tradizione sinottica descrive l'inizio del suo ministero pubblico. Infatti, se è vero che la «vita consacrata come tale ha avuto origine con il Signore stesso che scelse per sé questa forma di vita verginale, povera e obbediente»,¹⁶ è altrettanto vero che non possiamo comprendere l'obbedienza, la povertà e la castità di Gesù in modo disincarnato, avulso dalla storia concreta in cui egli ha vissuto il suo essere obbediente, povero e casto. Dobbiamo fare attenzione al *come* Gesù li ha vissuti nella sua vicenda umana. Iniziamo a farlo fissando lo sguardo sugli inizi della sua predicazione del Regno. Anche per Gesù, nello spessore storico della sua incarnazione, nella quale però si irradia e traspare quella che è la relazione stessa che il Figlio da sempre vive con il Padre nello Spirito, l'esperienza della libertà filiale matura dentro un dialogo e una chiamata. «Tu sei il Figlio mio, l'amato; in te ho posto il mio compiacimento» (Mc 1,11 e par.). Gesù ascolta questa parola del Padre e le risponde, ed è in questo dialogo che riceve la sua libertà filiale. Al tempo stesso, ascolta questa parola nel momento in cui accetta di immergersi nel modo più radicale possibile nella fraternità dei peccatori, accettando, anche qui nella sua libertà obbediente,¹⁷ di ricevere, lui l'unico Giusto, lo stesso battesimo di penitenza e di conversione dei suoi fratelli peccatori. Com-

¹⁴ *Ivi*, 45-46.

¹⁵ Basti ricordare quanto afferma papa Francesco nella sua Lettera apostolica a tutti i consacrati in occasione dell'Anno della vita consacrata, del 28.11.2014: «Vivere il presente con passione significa diventare 'esperti di comunione', testimoni e artefici di quel 'progetto di comunione' che sta al vertice della storia dell'uomo secondo Dio. In una società dello scontro, della difficile convivenza tra culture diverse, della sopraffazione sui più deboli, delle disuguaglianze, siamo chiamati ad offrire un modello concreto di comunità che, attraverso il riconoscimento della dignità di ogni persona e della condivisione del dono di cui ognuno è portatore, permetta di vivere rapporti fraterni» (I,2; cfr anche II,3).

¹⁶ Discorso del Santo Padre Benedetto XVI ai Vescovi della Conferenza Episcopale del Brasile (Regione Sul II) in visita «ad limina apostolorum», 5 novembre 2010.

¹⁷ È soprattutto il racconto di Matteo a evidenziare questo aspetto, attraverso il dialogo tra Gesù e Giovanni: «Lascia fare per ora, perché conviene che adempiamo ogni giustizia» (Mt 3,15).

menterà l'autore della lettera agli Ebrei che egli non si vergogna di chiamarci fratelli (cfr. Eb 2,11). Le due linee, quella della libertà filiale e quella della libertà fraterna, sono qui bene intrecciate tra loro, anche se occorre riconoscere un'asimmetria, perché è nella relazione filiale con il Padre, assolutamente singolare, che trovano il loro fondamento e il loro significato le relazioni fraterne. Un altro testo di Matteo, da cui traspare in modo altrettanto nitido la consapevolezza filiale di Gesù, conferma e approfondisce questo sguardo.

In quel tempo Gesù disse: «Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così hai deciso nella tua benevolenza. Tutto è stato dato a me dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio vorrà rivelarlo.

Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò ristoro. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per la vostra vita. Il mio giogo infatti è dolce e il mio peso leggero» (Mt 11,25-30).

È la consapevolezza filiale di ricevere *tutto* dalle mani del Padre che consente a Gesù di esclamare subito dopo «venite a me, voi *tutti*... e imparate da me». Anche in questo passo la qualità della relazione filiale che Gesù intesse con il Padre, Signore del cielo e della terra, configura la qualità delle sue relazioni fraterne, connotate da umiltà e mitezza. Ciò che da Gesù dobbiamo imparare, o il giogo leggero e riposante che possiamo da lui assumere, è proprio quello di una diversa relazione con Dio, nella logica e nel sentire di una libertà obbediente, la quale, poiché filiale, diviene fraterna.

3. VOCAZIONE, PROVA, MISSIONE

Tornando alla scena inaugurale del battesimo, è preziosa l'indicazione che la tradizione sinottica ci offre attraverso il contesto più ampio in cui viene inserita. Tra gli specialisti si è soliti parlare di 'trittico sinottico' per designare le tre scene che nei racconti di Marco, Matteo e Luca aprono il ministero pubblico di Gesù: la predicazione del Battista, il battesimo presso il Giordano, la prova nel deserto. È del tutto plausibile e fondata questa visione, la quale unifica in un solo sguardo questi tre episodi ambientati nel deserto di Giuda, una sorta di comune denominatore geografico che fa loro da sfondo e da criterio unificante; c'è però il rischio di separare eccessivamente queste scene da ciò che segue immediatamente dopo, vale a dire la proclamazione della vicinanza del Regno. Ciò è più evidente in Lu-

ca, nel cui racconto possiamo individuare una sorta di trittico o di trilogia dello Spirito, che consente di abbracciare in un unico sguardo altre tre scene: lo Spirito scende su Gesù nel battesimo (3,21-22) per poi sospingerlo nella prova del deserto (4,1-13); infine, nella predicazione della sinagoga di Nàzaret, attraverso la citazione di Isaia di cui Gesù afferma il compimento, è sempre lo Spirito a inviarlo «a portare ai poveri il lieto annuncio... a proclamare l'anno di grazia del Signore», perché «lo Spirito del Signore è sopra di me» (4,16-19). Inoltre, tra la scena del battesimo e quella delle tentazioni nel deserto, Luca non a caso inserisce la genealogia di Gesù, creando così un suggestivo confronto tra l'Adamo, figlio di Dio (cfr. 3,38) che, messo alla prova nel giardino, cede alla tentazione del serpente, e Gesù, figlio di Dio («se tu sei Figlio di Dio...: 4,3.9) che rimane fedele al Padre, poiché si nutre della sua parola e lo adora, senza bisogno di saggiare la sua affidabilità. È evidente il modo in cui Luca sottolinea questa dimensione filiale della libertà di Gesù, che matura nello Spirito (presente e operante in tutte e tre le scene) dentro un dialogo intimo con il Padre (che in termini più antropologici e spirituali possiamo chiamare 'chiamata' o 'vocazione/elezione'); questa libertà filiale viene subito dopo saggiata, purificata, temprata attraverso la prova del deserto¹⁸ per poi fruttificare nella missione di liberazione inaugurata dalla predicazione di Nazareth. La libertà, che Gesù è inviato dallo Spirito ad annunciare ai poveri, è appunto la libertà dei figli di Dio, nell'orizzonte di una fraternità che non conosce più confini, poiché «c'erano molte vedove in Israele al tempo di Elia, quando il cielo fu chiuso per tre anni e sei mesi e ci fu una grande carestia in tutto il paese; ma a nessuna di esse fu mandato Elia, se non a una vedova a Sarepta di Sidone. C'erano molti lebbrosi in Israele al tempo del profeta Eliseo; ma nessuno di loro fu purificato, se non Naamàn, il Siro» (Lc 4,25-27).

A me pare che la vita religiosa debba costituire nel corpo di Cristo quel segno necessario perché tutti riconoscano la dignità del loro essere figli di Dio, che è dono della Pasqua di Gesù, chiamato però a maturare nel dinamismo di questo ritmo o di questo respiro che il racconto di Luca ha il merito di ricordarci. La libertà filiale può attuarsi soltanto dentro una chiamata che, ben lungi dall'essere un semplice momento puntuale nella vicenda biografica di una persona, ne esprime la struttura essenzialmente dialogica e relazionale; ha bisogno poi di maturare nel discernimento di una prova, qual è il deserto, che plasma la libertà, per divenire infine im-

¹⁸ Interpreta bene l'autore della lettera agli Ebrei: «Pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza da ciò che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza per tutti quelli che gli obbediscono» (Eb 5,8-9).

pegno, servizio, dono, missione verso gli altri nell'orizzonte inesauribile di una fraternità riconciliata. Queste sono tre dimensioni che la vita religiosa deve custodire con cura e rivelare con trasparenza in questo tempo di crisi. Provo a riflettervi in modo più disteso.

4. VOCAZIONE: TRA IL DESERTO E LA CITTÀ

La chiamata, oltre a costituire il momento sorgivo e fontale di un'esperienza di sequela, costituisce la dinamica permanente in cui la sequela stessa si attua. Essa immerge Gesù, come ogni suo discepolo, nel dinamismo dello Spirito che da un lato gli consente di ascoltare la voce del Padre che proclama la sua identità filiale - «Tu sei mio Figlio, l'amato» - e dall'altro lo invia a portare ai poveri l'annuncio della liberazione. Ogni chiamata inserisce la nostra libertà filiale, che nella vocazione trova il suo fondamento e la sua verità, in questo dinamismo che potremo qualificare anche come relazione tra trascendenza e prossimità. Per chiarire il discorso, può venirci in aiuto il racconto di Marco, che descrive in modo diverso da Luca l'inizio del ministero pubblico di Gesù. Quella che in Luca è la predicazione nella sinagoga di Nazareth, in Marco diviene la giornata inaugurale di Cafarnao (Mc 1,16-39). Mi sono già soffermato su questa pagina nell'articolo di *Italia Francescana* citato in precedenza; vi ritorno per metterne in luce un altro aspetto, rilevante per questa riflessione.

Il ministero di Gesù inizia in un deserto, in un 'eremo' secondo il termine greco usato dalla tradizione sinottica. Possiamo pensare non soltanto ai quaranta giorni delle tentazioni, ma anche al deserto del Battista, nel quale probabilmente Gesù ha vissuto per un certo tempo, non solo in modo occasionale, unendosi ai discepoli di Giovanni e condividendo la loro vita. Tuttavia Gesù lascia il Battista e abbandona il deserto per entrare nelle città e nei villaggi, così da annunciare lì la prossimità del Regno e operare i segni della sua liberazione. Questo entrare deciso nelle città non lo porta però a dimenticare del tutto il deserto, tornerà alla sua solitudine soprattutto in quelle notti di preghiera, trascorse solitamente sui monti della Galilea, di cui ci raccontano in modo molto discreto i vangeli. I deserti di Gesù sono luoghi abitati, abitati certo dal tentatore e dalle sue seduzioni, ma abitati soprattutto dal Padre, che egli cerca nella preghiera solitaria, nell'ascolto personale della sua Parola, grazie alla quale vince le seduzioni del maligno.

La vita religiosa, se vuole essere se stessa, deve vigilare per armonizzare bene tra loro questi due poli del deserto e della città. Si colloca, infatti,

per sua vocazione costitutiva, tra il deserto e la città.¹⁹ Non appartiene pienamente né all'uno né all'altro poiché desidera essere il luogo simbolico del loro incontro, in cui l'uno si trasfigura nell'altro e l'altro trova la sua verità nel primo. Non rimane nel deserto perché entra nella città, vive però nella città tornando continuamente a nutrirsi nel deserto. Come faceva Gesù, che entrava nei villaggi per poi scomparire e ritirarsi nel deserto sul monte. La prima pagina di Marco è estremamente chiara su questa dinamica. Nel sabato di Cafarnaò egli si fa vicino a tutti gli ambienti di vita degli uomini: c'è l'ambito del lavoro, dove raggiunge alcuni pescatori e li chiama alla sequela; c'è l'ambito religioso della sinagoga, dove opera il primo esorcismo, quello domestico della casa di Pietro e Andrea in cui entra come ospite; c'è l'ambito più pubblico della piazza, davanti alla casa di Cefa, dove si affollano i malati per ricevere la sua guarigione. Davvero questa giornata è segno eloquente dell'evangelo proclamato da Gesù: il Regno si è fatto vicino (cfr. Mc 1,15).

Questa giornata si conclude però con una scena che ha un che di sconcertante. Gesù è nella casa di Pietro, dove guarisce *molti* malati ma non *tutti* (l'evangelista sembra molto attento a questa distinzione tra i *molti* e i *tutti*), poi al mattino presto scompare, si alza quando è ancora buio per ritirarsi in un luogo deserto a pregare. Eccoli di nuovo nell'eremo. Pietro e altri discepoli lo inseguono, finalmente lo trovano e cercano di riportarlo indietro a Cafarnaò, perché in qualche modo completi il lavoro rimasto in sospeso, *molti* ma non *tutti* sono stati guariti... Gesù delude questa falsa ricerca, che denuncia come capziosa, ambigua, interessata:

Egli disse loro: «Andiamocene altrove, nei villaggi vicini, perché io predichi anche là; per questo infatti sono venuto!» (1,38).

Anziché seguire Pietro che vorrebbe riportarlo a Cafarnaò, è Gesù a costringere Pietro a seguirlo altrove.²⁰ Gesù non si lascia imprigionare o rinchiodare dentro attese sbagliate, piuttosto conduce Pietro verso un *altrove*, che non è solo un altrove geografico, è soprattutto un altrove simboli-

¹⁹ Anche per questo motivo si può dire che, riprendendo la suggestione di Evdokimov, il segno deve oggi rivelarsi al di sopra del Deserto e della Città; non soltanto perché «chiamato ad andare al di là di ogni forma» (cfr. P. EVDOKIMOV, «Il monachesimo interiorizzato», 315-316), ma perché deve saper abitare la tensione polare tra il deserto, simbolo di una riserva escatologica nei confronti del mondo, e la città, simbolo altrettanto necessario di una prossimità compassionevole e liberante.

²⁰ Cfr. R. VIGNOLO, «Cercare Gesù: tema e forma del vangelo di Marco», in *Marco e il suo vangelo*. Atti del convegno internazionale di studi "Il vangelo di Marco", Venezia, 30-31 maggio 1995, a cura di L. CILIA, Cinisello Balsamo 1997, 81-87.

co. È l'altrove della conversione come adesione personale al mistero di Gesù e della sua venuta tra di noi, della sua prossimità alla nostra vita. La prossimità del Regno fonda la possibilità di un *andare altrove*. E questi due elementi sono entrambi indispensabili alla logica del Regno: tanto la sua *prossimità* quanto il suo condurre *altrove*. Gli impegni evangelici che noi religiosi assumiamo narrano simbolicamente ed esistenzialmente la medesima dinamica: un lasciarsi condurre nell'altrove dell'obbedienza, della povertà, della castità in forza della prossimità del Regno alla nostra vita. E ci chiedono di diventare anche per altri segno simbolico eloquente di questa prossimità e nello stesso tempo di questa trascendenza del Regno. Una precisazione: deve essere chiaro che quando parlo di trascendenza non intendo riferirmi soltanto a qualcosa che ci sovrasta dall'alto, ma anche a ciò che scopriamo con stupore nella interiorità o nella profondità della vita, il quel 'luogo di Dio' che ci abita dentro. Il Regno, infatti, è dentro di voi» (cfr. Lc 17,21).

Molte altre scene dei racconti evangelici possono confermarci in questa prospettiva di lettura. Mi limito a due esempi, che hanno a che fare entrambi con Nazareth e con ciò che questo villaggio simbolicamente rappresenta nella vita di Gesù, come pure per la nostra stessa vita religiosa.

5. TRA NAZARETH E GERUSALEMME

Torniamo nel Vangelo di Luca, questa volta per inoltrarci nei racconti dell'infanzia, che si concludono con un'altra scena di ricerca, che presenta alcuni elementi di analogia con la ricerca di Pietro e dei suoi compagni in Marco. Come ogni anno, Giuseppe e Maria sono saliti a Gerusalemme per la festa di Pasqua e sulla via del ritorno si accorgono dell'assenza di Gesù e iniziano a cercarlo, dapprima nella carovana, per poi tornare a Gerusalemme, dove dopo tre giorni – un tempo pasquale! – lo trovano nel tempio, «seduto in mezzo ai maestri, mentre li ascoltava e li interrogava» (2,46). Si tratta dunque di una scena di ricerca *di Gesù*, intendendo questo genitivo in senso sia oggettivo sia soggettivo. Gesù infatti viene presentato da Luca tanto come *colui che viene cercato* dai suoi genitori angosciati, quanto come *colui che cerca* con desiderio il Padre. Lo rivelano bene i primi due verbi che nel terzo vangelo descrivono il suo agire: 'ascoltare' e 'interrogare'. Gesù, nel tempio, seduto in mezzo ai maestri di Israele, ascoltandoli e interrogandoli, cerca il Padre e come occuparsi delle sue cose o – si può anche tradur-

re – della ‘sua casa’: Gesù è teso verso il Padre²¹ e cerca come dimorare in lui, là dove – così afferma l’evangelista Giovanni – andrà a prepararci un posto, «perch  dove sono io siate anche voi» (Gv 14,3). Ci  che mi pare interessante osservare, per la nostra riflessione,   che questa scena di ricerca viene inclusa da Luca tra due piccoli sommari che ricordano la vita di Ges  a Nazareth e il suo crescere l , «in sapienza, et  e grazia davanti a Dio e agli uomini», sottomesso ai suoi genitori (cfr. Lc 2,39-40.51-52). Con questa sequenza narrativa, che crea una relazione tra i due poli rappresentati da Nazareth e Gerusalemme, Luca sembra voler aprire per il suo lettore un suggestivo orizzonte di comprensione: Gerusalemme (che nell’episodio viene menzionata con pienezza tre volte: vv. 41.43.45) deve rimanere in rapporto con Nazareth e Nazareth con Gerusalemme. Sono i due poli inseparabili, non sovrapponibili ma neppure divisibili, della vita di Ges , come pure della nostra stessa esperienza credente, in specie nella vita religiosa. Gerusalemme esprime simbolicamente la tensione di Ges  verso le cose o la casa del Padre, Nazareth dice che il suo modo di farlo   impastarsi fino in fondo, come lievito nella massa o seme nascosto nel campo, nelle cose degli uomini. La vita di Ges , come la vita di ogni suo discepolo, cresce e matura davanti a Dio e davanti agli uomini, in questo dinamismo che definisco ‘tensione tra prossimit  e trascendenza’. Ges  sa che deve occuparsi del Padre che   nei cieli (trascendenza), ma sa anche che per farlo deve sottomettersi alla vita ordinaria degli uomini (prossimit ); non deve rimanere nel tempio di Gerusalemme, ma deve scendere nella casa di Nazareth; non pu  limitarsi ad ascoltare, interrogare, dialogare con i sapienti del suo popolo, perch  deve dialogare con la vita ordinaria della sua gente, persino con coloro che, come Maria e Giuseppe, non sono in grado di capire tutto e subito (cfr. v. 50).   l , in questa vita ordinaria, semplice, persino povera, limitata, che Ges  pu  «crescere in sapienza, et  e grazia davanti a Dio e agli uomini», secondo quanto afferma il v. 52. Rimarco: *davanti a Dio e davanti agli uomini*, perch  Ges  pu  occuparsi delle cose di Dio soltanto occupandosi delle cose degli uomini; pu  dimorare nella casa del Padre a condizione di dimorare nelle case degli uomini; pu  comprendere il mistero di Dio a condizione di immergersi nella condizione umana. Tra Gerusalemme e Nazareth, appunto.

Ges , la Parola che   nel seno del Padre, il Figlio unico, non solo si fa il figlio della Vergine, diventa uno di noi, ma cresce nella ‘sapienza e nella grazia’, riceve la propria umanit  come uno di noi, anzi la assume come il figlio

²¹ Cfr. il Prologo al vangelo di Giovanni: «il Figlio unigenito, che   Dio ed   nel seno del Padre,   lui che lo ha rivelato» (Gv 1,18). ‘Nel seno’ traduce l’espressione greca *eis t n k lpon*, nella quale   presente l’idea di uno slancio, di un essere proteso verso.

singolare del Dio dei Padri. Ecco allora il segreto di Nazaret. Diciamolo con una frase un po' alta, per poi rileggerlo nella concretezza del panorama di Nazaret: Gesù, la Parola di Dio in persona, si è sottoposto a una lunga incubazione nelle fibre della nostra umanità (trent'anni), perché fosse possibile che il ministero della parola/azione di Gesù (in soli tre anni) facesse quasi esplodere dal di dentro il linguaggio umano, abilitandolo a diventare il tramite della Parola di Dio. Le parole di Gesù, le sue immagini, la sua insuperata capacità di guardare i campi, il contadino che semina, la messe che biondeggia, la donna di casa, il pastore che ha perso la sua pecora, il padre e i suoi figli, il pescatore che raccoglie a riva i pesci, la sua sorprendente tendenza a raccontare, paragonare, immaginare, pregare nella e con la vita, da dove vengono se non dall'*humus*, dalla terra e dall'immersione nella vita brulicante di Nazaret? Per questo Nazaret è il luogo dell'umiltà e del nascondimento: lì la parola si nasconde, il seme scende nel grembo della terra e muore per portare poi (in soli tre anni) molto frutto, tutto il dono di Dio! Questo è il mistero di Nazaret!²²

La seconda scena l'andiamo a cogliere in Marco e nel suo modo di raccontare la predicazione di Gesù nella sinagoga di Nazareth, alquanto differente rispetto alla narrazione di Luca, sulla quale ci siamo già soffermati. Nel racconto di Marco risuonano cinque interrogativi sull'identità di Gesù. Possiamo però dividere la domanda inerente il mestiere di Gesù da quella relativa a sua madre e ai suoi fratelli: abbiamo così una costruzione ben bilanciata, con i primi tre interrogativi che risuonano autentici, aperti, tesi a cogliere il mistero che si cela nella persona di Gesù; gli altri tre interrogativi appaiono invece più chiusi, venati di scetticismo, tesi a ricondurre Gesù nel già conosciuto. È come se i primi tre interrogativi sporgessero sul mistero, tendessero verso un oltre, mentre gli altri tre arrestassero questa tensione, la immunizzassero, tornando a circoscriverla dentro confini che possiamo meglio padroneggiare con i nostri criteri di valutazione e di giudizio.

I primi tre interrogativi infatti partono da un *da dove* e lo ampliano. *Da dove* gli vengono queste cose? E che sapienza è quella che gli è stata *data*? E i prodigi come quelli compiuti dalle sue mani (e qui si sottintende: da dove gli vengono? chi glieli ha dati?). In ciò che Gesù dice, opera, più globalmente in ciò che Gesù è si nasconde e si rivela un '*da dove*', un dono che gli è dato, un'origine che lo definisce, e che dovrebbe portare a interrogarsi ulteriormente per scoprire il suo mistero. I nazaretani sembrano incapaci di avventurarsi verso questo oltre che si dischiude davanti a loro. Non oltrepassano la soglia. Fanno anzi il contrario: anziché lasciarsi strap-

²² F.G. BRAMBILLA, *Chi è Gesù? Alla ricerca del volto*, Magnano/Bose 2004, 48-49.

pare dalle loro certezze su Gesù e dai criteri con cui lo giudicano, catturano Gesù per ricondurlo dentro ciò che di lui già sanno, già conoscono: è un carpentiere, è il figlio di Maria, conosciamo i suoi fratelli e le sue sorelle, tutti loro stanno qui tra di noi. Ed è proprio questo 'tra di noi' a compromettere la ricerca sull'identità di Gesù e la comprensione del suo mistero. Egli è tra di noi, al pari di sua madre, dei suoi fratelli, delle sue sorelle. Ma questo 'tra di noi' dice tutto di lui? Non rimanda a un oltre, a quel *da dove* che risuona nelle prime tre domande? Per capire chi è Gesù occorre mantenere insieme, ancora una volta in una tensione dinamica, i due aspetti, tanto il *da dove*, che evoca la sua origine diversa, sia il *tra di noi*, che dice il suo farsi radicalmente solidale con la nostra condizione umana. Se assolutizziamo un aspetto a scapito dell'altro, ci precludiamo la possibilità di comprendere chi sia davvero Gesù. Se Gesù rimane confinato nella trascendenza della sua origine divina, o viceversa appiattito nell'orizzonte immanente della sua condizione umana, in entrambi i casi ci sfugge. Il suo mistero non si rivela e noi rimaniamo scandalizzati non da lui, ma dalla nostra pretesa di circoscriverlo in una sola dimensione dimenticando l'altra. Anche per questo motivo Gesù afferma che «un profeta non è disprezzato se non nella sua patria, tra i suoi parenti e in casa sua». Il profeta viene sempre a portarci altrove; se resistiamo alla sua azione, ostinandoci a rimanere al sicuro nella nostra patria, ci precludiamo la possibilità di comprendere la sua parola e di accogliere il suo mistero. Anche in questa scena lucana, dunque, incontriamo la tensione tipica della vita di Gesù, di cui la vita religiosa è chiamata a essere segno concreto e riconoscibile, tra prossimità e trascendenza. Una prossimità che non si lascia catturare o circoscrivere nell'orizzonte dell'immanenza, ma è capace di aprirlo all'orizzonte dell'altrove; nello stesso tempo la trascendenza si rende presente e si lascia riconoscere nei segni ordinari dell'orizzonte mondano. È *questo* Gesù, il carpentiere, il figlio di Maria, il fratello di Giacomo, di Ioses, di Giuda e di Simone, le cui sorelle stanno qui 'tra noi', a suscitare l'interrogativo e a orientare lo sguardo della fede verso il *da dove* gli vengono tutte queste cose, la sua sapienza, i suoi prodigi (cfr. Mc 6,2-3). Se non consentiamo al mistero di Gesù di stupirci e di aprire il nostro sguardo a questo 'da dove', pretendendo di rinchiuderlo nella nostra patria, egli non potrà che essere un 'profeta disprezzato', nel senso che non sapremo accogliere la profezia con la quale, facendosi prossimo alla nostra esistenza quotidiana (il mistero di Nazareth) vuole già, sin da ora, condurci a dimorare nella Gerusalemme del cielo, simboleggiata, come abbiamo visto, dalla Gerusalemme della terra e dal suo tempio, nei quali Gesù per primo rimane per indicarci la direzione dove dobbiamo cercare non soltanto *lui*, ma la nostra vera patria. È lì che Gesù va a prepararci un posto, per cui già da ora possiamo dimorare dove dimora lui (cfr. Gv

14,1-4). Con la consueta finezza interpretativa, Carlo Maria Martini ha sottolineato questo nesso che lega il racconto lucano della ricerca di Gesù al tempio di Gerusalemme con la tematica tipicamente giovannea del 'dimorare'. Osserva, infatti, Martini che «il fanciullo Gesù *rimase* a Gerusalemme» (v. 43) e commenta:

Il verbo 'rimase' è, in greco, 'up meine', che vuol dire 'perseverare', continuare una azione che può essere difficile eppure importante. Da qui il sostantivo: 'pazienza', 'upomon', e la radice del verbo è: 'dimorare', 'm no'. Il rapporto sottile, filologico col Vangelo di Giovanni ci fa riflettere. 'Dimorare' è un verbo tipico giovanneo ed esprime la dimora del Padre nel Figlio, dell'uomo nel Figlio, dell'uomo nella Parola. In questo rimanere di Gesù al tempio c'è dunque un 'dimorare': fa dimora a Gerusalemme perché è il suo luogo, ha a che fare con lui, è il suo ambiente naturale.²³

6. DA DOVE E VERSO DOVE

L'evangelista Giovanni insiste su questa percezione del mistero di Gesù attraverso l'uso, discreto, allusivo e al tempo stesso sapiente, dell'avverbio *pothen*, che possiamo tradurre con il nostro 'da dove'. Ricorre spesso in Giovanni, sempre con un accentuato significato cristologico.²⁴ Anzitutto allude ai doni essenziali che Gesù offre alla nostra vita, evidenziando nel contempo la loro origine *dal* mistero del Padre. A Cana di Galilea colui che dirigeva il banchetto non sapeva *da dove* venisse il vino buono che Gesù (lo sposo!) dona per la sua festa di nozze (cfr. Gv 6,9). In Samaria, è la donna che con la consueta ironia giovannea interroga Gesù e provocatoriamente gli dice: «Signore, non hai un secchio e il pozzo è profondo; *da dove* prendi dunque quest'acqua viva?» (Gv 4,11). In Galilea, nel deserto del pane condiviso, è Gesù stesso che domanda a Filippo, 'per metterlo alla prova', «*Dove* potremo comprare il pane perché costoro abbiano da mangiare?» (Gv 6,5).²⁵ Anche il pane per la nostra fame, così come l'acqua e il vino, provengono da quel *da dove*, che è il mistero del Padre, e attraverso Gesù ci vengono donati affinché la nostra vita e il suo desiderio di bene trovino compimento. Questo *da dove*, però, in Giovanni designa Gesù stes-

²³ C.M. MARTINI, *Il Vangelo di Maria*, Milano 2008, 48. Si tratta della pubblicazione, in questa breve antologia, di un testo già edito in C.M. MARTINI, *La donna nel suo popolo. Il cammino di Maria con gli uomini e le donne di tutti i tempi*, Milano 2002⁹, 111-128.

²⁴ Sono 13 ricorrenze: 1, 48; 2, 9; 3, 8; 4, 11; 6, 5; 7, 27 (2 volte); 7, 28; 8, 14 (2 volte); 9, 29; 9, 30; 19, 9.

²⁵ In greco c'è sempre *pothen*; potremmo pertanto tradurre più fedelmente «da dove potremo comprare il pane...».

so, che di s può affermare: «Anche se io do testimonianza di me stesso, la mia testimonianza è vera, perché so *da dove* sono venuto e dove vado. Voi invece non sapete *da dove* vengo o dove vado» (Gv 8,14). Durante il processo romano, quando Pilato, come ogni buon giudice, interroga Gesù sulla sua identità, non gli domanda 'chi sei?', ma più precisamente '*da dove sei?*' (cfr. Gv 19,9).²⁶ Per comprendere l'identità vera di Gesù occorre contemplare il mistero di questo 'da dove' dal quale egli proviene e verso il quale va. Egli sa, infatti, sia *da dove* viene sia *verso dove* va. Viene dal Padre e al Padre ritorna,²⁷ anche qui in una polarità insopprimibile tra una prossimità – venendo dal Padre si fa vicino alla nostra vita – e una trascendenza verso la quale ci orienta, perché andando verso il Padre, là dove va a prepararci una dimora, egli apre la nostra vicenda umana e storica all'*altrove* del Regno, o della 'vita eterna', come preferisce scrivere Giovanni, secondo la dinamica spirituale di una rinascita che mentre ci genera nel mondo, al contempo ci genera in quel posto dove Gesù già è, e dove va, affinché «dove sono io siate anche voi» (Gv 14,39). Questa è la condizione di ogni credente, in virtù della sua rinascita battesimale, e di questa condizione battesimale e filiale i religiosi sono chiamati a essere segno, per custodirla e rivelarla, e dunque esplicitarla attraverso la loro vita testimoniale, perché tutti la possano riconoscere come propria. Ciò significa anche che i tipici impegni evangelici di obbedienza, castità, povertà ci conformano a Cristo obbediente, casto e povero non in modo generico o indeterminato, ma secondo la peculiare forma della sua umanità, che può essere meglio compresa dentro l'orizzonte polare di questo 'da dove-verso dove', o in altri termini dentro il gioco dinamico di prossimità e trascendenza.

7. UN'ESISTENZA PARABOLICA

Il tipico linguaggio con cui Gesù annuncia il regno, quello delle parabole, è esso stesso segno eloquente di questa tensione. Le parabole esprimono la vicinanza del Regno che entra nella nostra esperienza umana, ne assume le immagini, le metafore, i vissuti, gli atteggiamenti concreti e i sentimenti profondi. Dietro le parabole di Gesù c'è il mistero e il linguaggio dell'incarnazione. Le parabole sono l'espressione di un Dio che ha

²⁶ «Entrò di nuovo nel pretorio e disse a Gesù: 'Di dove sei tu?'. Ma Gesù non gli diede risposta» (Gv 19,9): sempre *pothen* in greco.

²⁷ «Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo; ora lascio di nuovo il mondo e vado al Padre» (Gv 16,28).

scelto, in verità e senza finzioni o riserve, di condividere in tutto la vita degli uomini, di essere uno come loro, uno tra loro. Gesù parlerà nelle parabole del mistero di un Regno che è come il seme che cresce da solo nel segreto della terra, mentre il contadino dorme, o come il lievito che impastato nella massa la fermenta tutta; ma Gesù stesso è stato questo seme nascosto o questo lievito impastato nell'esperienza umana. Anche il suo linguaggio, le parole e le immagini che usa per parlare del Padre e del suo Regno – cioè del suo agire in mezzo a noi – si impastano di questa stessa esperienza, molto umana, molto basilare.

Nello stesso tempo le parabole ci conducono *altrove*. In esse c'è sempre un elemento di sorpresa, di non ovvietà, di difformità rispetto alla nostra più immediata esperienza umana, che ci costringe a una conversione, a un passaggio dal nostro umano pensare a quello che san Paolo chiama «il pensiero di Cristo» (1Cor 2,16). Se Gesù attraverso le parabole entra, condivide, assume il nostro punto di vista, o quello della nostra esperienza umana, è per aprirlo a un orizzonte diverso, più ampio, trascendente, qual è appunto l'orizzonte del Regno. Credo che la verità della vita consacrata, attraverso gli impegni dell'obbedienza, della povertà e della castità, debba condividere questa stessa qualità parabolica: tenere insieme la prossimità di una vicinanza e l'altrove di una trascendenza. Il Regno si fa prossimo e ci raggiunge nelle dimensioni che avvertiamo più nostre e più tipiche della condizione umana: ci raggiunge nella nostra libertà, nella nostra corporeità e identità sessuale, nella nostra relazione con gli altri uomini, con i beni della terra e con tutto ciò di cui la nostra vita ha bisogno; nello stesso tempo questa prossimità apre la nostra vita all'altrove del Regno. Gli impegni evangelici di obbedienza, di povertà, di castità, sono autentici e vengono vissuti nel giusto modo quando sono in grado di testimoniare entrambe queste dimensioni tipiche dell'avvento del Regno in Gesù: la vicinanza e l'altrove. Costituiscono l'espressione di una profonda solidarietà con ciò che gli uomini e le donne vivono, e nello stesso tempo pongono un segno di rottura, o meglio di trasformazione nella logica mondana, secondo l'invito di Paolo:

Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto (Rm 12,2).

La vita religiosa è chiamata a essere vita parabolica, vita cioè che sa farsi segno di questa prossimità di Dio, che benedice la città degli uomini, e della sua trascendenza, che apre la città degli uomini verso un altrove, non riconducibile e non omologabile alle logiche mondane. Infatti, come

ci ricorda la lettera agli Ebrei, non abbiamo qui la nostra città stabile, ma cerchiamo quella futura (cfr. Eb 13,14).

È la stessa idea che soggiace a Paolo e al suo modo di comprendere il rapporto con il mondo in questo tempo che si è fatto breve:

Questo vi dico, fratelli: il tempo si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; quelli che piangono, come se non piangessero; quelli che gioiscono, come se non gioissero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano i beni del mondo, come se non li usassero pienamente: passa infatti la figura di questo mondo! (1Cor 7,29-31).

8. IL CAMMINO NELLA PROVA: PER TRASFIGURARE

La tipica competenza escatologica della vita religiosa, il carattere profetico della sua vigilanza in ordine all'attesa del Regno che viene, non la sottraggono all'impegno nel mondo, ma la costituiscono in un nuovo rapporto con la 'terra e i suoi abitanti' (cfr. Sal 24,1), dove il paolino 'come se non li usassero' custodisce un'immagine ulteriore che torna però a ribadire la medesima tensione di prossimità e trascendenza. In questo orizzonte la rinuncia che i voti evangelici chiedono al religioso e alla religiosa, più che nella prospettiva di un'espropriazione radicale - che rischierebbe di trasformarsi una sorta di 'dimissione dalla propria umanità'²⁸ - va compresa nella luce di una 'trasfigurazione' che riconfigura il rapporto con il mondo, con la propria libertà e identità sessuale, con gli altri, con i beni della terra e con tutte le realtà mondane. È la logica del centuplo: ciò che si lascia in nome di Cristo e dell'evangelo, viene restituito dall'esperienza della sequela, ma in una luce diversa, appunto taborica, perché ora riconfigurato dalla nostra relazione filiale con il Padre - l'unica realtà abbandonata e non restituita (cfr. Mc 10,30) - grazie all'ascolto del Figlio che ci conforma alla sua stessa umanità filiale. È stata questa l'esperienza di sequela vissuta dagli stessi discepoli storici, chiamati da Gesù a lasciare tutto (cfr. Lc 5,11) affinché nulla andasse perduto (cfr. Gv 6,12).²⁹

²⁸ Così, del resto, è stata spesso intesa in passato, come una sorta di messa tra parentesi della propria condizione umana basilare.

²⁹ «Allora Simone lasciò tutto, perché nulla andasse perduto»: M.G. LEPORI, *Simone chiamato Pietro. Sui passi di un uomo alla sequela di Dio*, Genova 2004, 33.

Si tratta, evidentemente, di una trasfigurazione che, incidendo maggiormente su alcune relazioni (quelle espresse dalle dinamiche sottese ai tre voti) intende trasformare la persona nella sua unità e interezza.

«D'ora innanzi, quelli che hanno moglie vivano *come se non l'avessero*; quelli che piangono, *come se non piangessero*; quelli che comprano, *come se non possedessero*; quelli che usano i beni del mondo, *come se non li usassero pienamente*» (1Cor 7,29-31). Paolo non incita certo i suoi interlocutori a «fare come se», ma li invita a prendere le distanze – la tradizione spirituale parla di distacco – che in qualche modo «disattiva» la potenza di ciò che esercita il suo fascino su di noi perché la chiamata possa appropriarsene e appropriarsi di tutta l'esistenza.³⁰

È chiaro che i «consigli evangelici» e la loro strutturazione tripartita sotto la forma dei voti di castità, povertà e obbedienza, considerati dalla *Lumen Gentium* e dalla *Perfectæ caritatis* costitutivi dello stato di vita religiosa, sono non soltanto l'espressione della «forma di vita» adottata da Gesù, ma anche i «luoghi» per eccellenza di una lenta trasformazione della nostra esistenza individuale e collettiva.³¹

Questa lenta trasformazione, o trasfigurazione, cambia il rapporto con il mondo, con la storia, facendo della vita del religioso un segno profetico, non soltanto perché orienta la sua vita al Regno che viene, ma perché l'attesa del Regno, che è tale da afferrare e trasformare l'intera sua esistenza, lo porta a vivere in modo diverso la relazione con se stesso, con gli altri, con i beni della terra, con l'impegno nella storia, con il tempo e con lo spazio.

Chi siamo noi monaci? Siamo quelli che comprendono le cose, la realtà, il mondo *altrimenti*. E siccome comprendiamo altrimenti, viviamo anche altrimenti.³²

È un *altrimenti*, un modo diverso, secondo la dinamica, che torno a ribadire, di prossimità/altrove.

9. VERSO UNA COMPRESIONE RINNOVATA DEI 'VOTI'

Una tale consapevolezza ci chiede di vivere un rinnovamento profondo nel modo di comprendere e di vivere i nostri tipici impegni evangelici, quali la povertà, l'obbedienza, la castità. A volte, o forse troppo spesso nel

³⁰ C. THEOBALD, *Trasmettere un Vangelo di libertà*, 50.

³¹ *Ivi*, 52.

³² E. BIANCHI, *Nella libertà e per amore*, Magnano/Bose 2014, 11.

passato, li abbiamo intesi come un sacrificio o una rinuncia da imporre a se stessi, anche con violenza, per amore di Dio. O come espressione di un eroismo radicale nella sequela. C'è del vero in tutto questo, essi appartengono a una sequela radicale, ma si tratta di seguire radicalmente non un eroe, ma il Crocifisso, che per di più si lascia crocifiggere tra due ladroni e muore intercedendo per loro e per tutti i peccatori: «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34). I nostri impegni evangelici, se vissuti con verità e conformità a Cristo, ci consegnano alle ferite della storia, ci rendono solidali con le sue vittime, ci fanno divenire sguardo, voce, preghiera per tutti coloro che hanno bisogno della misericordia di Dio senza sapere più invocarla, o senza riuscire a crederle per i più svariati motivi. L'obbedienza ci consegna alla solidarietà con tutti coloro che patiscono ferite nella loro libertà, che non obbediscono liberamente ma perché oppressi da strutture di potere o condizionati dalle contingenze della vita; la povertà ci consegna alla solidarietà con tutti coloro che si vedono ogni giorno espropriati del necessario per vivere o subiscono le molteplici forme di povertà che la nostra civiltà globalizzata sa inventare con fantasia ineguagliabile; la verginità ci consegna alla solidarietà con tutti coloro che vivono ferite profonde nelle loro relazioni di amicizia, di affetto, di amore; che sperimentano la precarietà dei legami; che patiscono l'oltraggio della morte che sottrae le persone amate, che soffrono la solitudine degli abbandoni o delle indifferenze.

Un domenicano francese, p. Jean-Claude Lavigne, che ha cercato di ripensare l'identità della vita religiosa nei termini di un 'distacco fecondo,' conferma questa prospettiva con alcune parole che val la pena ascoltare:

Avendo operato questo distacco, i religiosi diventano più sensibili ad alcune sofferenze che saranno i luoghi in cui la loro fecondità sarà messa alla prova. I voti fanno sentire vicine situazioni nelle quali degli esseri viventi sono feriti e allo stesso tempo spingono a intervenire in quelle situazioni. I voti ricordano i drammi umani più essenziali. Scegliere di vivere secondo i voti significa decidere di lasciarsi toccare da coloro che sono vittime di questi drammi: dalla vita dei poveri, dei rigettati, e da coloro che vivono in condizioni di semi-schiavitù. I voti, per il distacco che designano, ci rendono prossimi agli umiliati e ci permettono di udire le loro grida e i silenzi che a esse fanno seguito quando tutte le forze sono venute meno per lo sfinimento e lo scoraggiamento. Ci danno l'audacia di lasciarci smuovere nel nostro modo di vivere e accettiamo così di essere raggiunti, nelle nostre esistenze, da coloro che sono ai margini e nella sofferenza. Ci permettono allora di vedere il mondo in modo differente, dal punto di vista e assieme a coloro che vivono esperienze di morte a causa dell'ingiustizia, dell'indifferenza o anche della negazione del diritto di parola. La vita religiosa è allora un modo per non

sottrarsi agli sconvolgimenti e ai drammi che toccano le vite ferite di una moltitudine di esseri umani: non è luogo di rifugio, ma di esposizione rischiosa. I voti ci aiutano a farci prossimi di coloro che sono feriti. Ma questo può verificarsi solo se i religiosi abbandonano davvero le logiche del potere economico, della manipolazione dell'amore e del disprezzo – rotture costitutive del 'tempo del distacco' – per scoprire delle sfide che portino a un accrescimento di vita per loro e per i loro amici ed entrare così nel 'tempo della fecondità'. La prossimità che viene così individuata tramite i voti è sempre nei due sensi: è un movimento verso gli umiliati, ma anche un lasciarsi avvicinare da loro. Senza questa reciprocità non vi è incontro autentico.³³

Nello stesso tempo questa prossimità si fa invocazione e attesa di un altrove, verso il quale orienta lo sguardo della speranza. Il movimento verso gli umiliati e il lasciarsi da loro avvicinare è teso a sostenere insieme, con vincoli di fraternità solidale, quel compimento che soltanto il Veniente può donare.

10. IL TESTIMONE ESCATOLOGICO

La prospettiva giovannea può ancora una volta aiutarci ad approfondire lo sguardo. Come alcuni studi hanno mostrato,³⁴ l'evangelo di Giovanni si fonda sulla parola di due grandi testimoni, che caratterizzano con la loro presenza le due parti in cui si è soliti suddividerlo: Giovanni il Battista, che nel Quarto Vangelo sarebbe più adeguato definire 'il testimone', il quale riempie della sua testimonianza la prima parte, il cosiddetto 'libro dei segni' (capitoli 1-12); il Discepolo Amato, che emerge nella seconda parte, nel 'libro della gloria' (13-21). La loro testimonianza è per molti aspetti disegnata con tratti simili; nello stesso tempo rimane caratterizzata da una differenza. Giovanni Battista è il testimone dell'incarnazione. È lui a indicare colui che è già in mezzo a noi, anche se non ancora riconosciuto, e con la sua parola lo rivela a Israele. È lui a poter dire: «Colui che viene dopo di me è avanti, perché era prima di me» (Gv 1,15). Era prima di me, perché da sempre nel seno del Padre; ora viene dopo di me, nel mistero della sua incarnazione. L'altro testimone, il Discepolo amato, lo potremmo piuttosto definire il testimone escatologico. Come mette bene in evidenza il capitolo 21, è il discepolo che deve rimanere, per sostenere

³³ J.-C. LAVIGNE, *Perché abbiamo la vita in abbondanza. La vita religiosa*, Magnano/Bose 2011, 258.

³⁴ Cfr. ad esempio R. VIGNOLO, *Personaggi del Quarto Vangelo. Figure della fede in san Giovanni*, Milano 1994, 180-192.

nella beatitudine dell'amore e della fede (le due beatitudini giovannee) la speranza della comunità cristiana nell'attesa che il Signore venga (cfr. Gv 21,22). La comunità cristiana, ci ricorda con sapienza il Quarto Vangelo, ha bisogno di entrambe le testimonianze: tanto di quella che sa discernere i segni della presenza del Signore nelle pieghe più nascoste e misteriose della storia; quanto di quella che ci ricorda che dobbiamo attendere il pieno compimento di quei segni, poiché il Signore è sì già presente, ma come il Veniente, che deve essere sempre di nuovo atteso. La Chiesa ha bisogno di entrambi i testimoni, per poter vivere in modo armonico il respiro del *già* e del *non ancora* che è tipico della sua esperienza di fede. Dovremmo anzi dire meglio che la comunità cristiana ha bisogno non soltanto di entrambe le testimonianze, ma più precisamente del rapporto inscindibile tra di esse, poiché l'una necessita dell'altra, non può farne a meno, ricevendo la propria autenticità dal rimanere in relazione con l'altra. È proprio perché sa vivere con pazienza e perseveranza l'attesa del Signore che viene che il Discepolo amato, il testimone escatologico, può discernere i suoi segni nella storia e gridare: 'È il Signore!' (cfr. Gv 21,7). La sua testimonianza ora deve diventare la testimonianza della comunità dei discepoli, anch'essi capaci di discernere e additare questa presenza misteriosa, nascosta ma reale, proprio perché rimane ben sveglia nel loro cuore l'attesa del Veniente. Nella comunità cristiana non possono mancare coloro che maggiormente si attestano nella linea del testimone dell'incarnazione: con la loro vita devono saper discernere quanto è già dato dalla presenza del Signore nelle vicende feriali dell'esistenza storica; non può però neppure mancare la testimonianza di quanti si collocano nell'orizzonte del testimone escatologico, che sostiene l'attesa di una venuta, la speranza di un compimento. I voti di obbedienza, di castità, di povertà iscrivono l'attesa del Regno non soltanto nella sfera della testimonianza, ma ancor prima, e più originariamente, nelle stesse strutture antropologiche con cui il consacrato vive il suo cammino nella storia. La sua libertà, la sua identità sessuale, il suo rapporto con una corporeità che ha bisogno di nutrirsi di beni materiali e di interagire con le condizioni storiche dell'esistenza, tutto viene trasfigurato nell'umanità del Figlio, che viene dal Padre e torna verso il Padre. Come quella del Figlio Unigenito, anche la prossimità che il religioso vive alle vicende degli uomini deve diventare segno profetico di questo altrove dal quale viene e verso il quale va; di questa origine e di questo compimento. E questo, ripeto, si iscrive non solo in una testimonianza intessuta di parole e di gesti, ma nella condizione di una corporeità trasfigurata, che diviene in tal modo essa stessa profezia di quel Regno che attendiamo, di quella risurrezione futura che, come accade a Gesù sul Tabor, trasforma sin da ora la nostra umanità.

Tu non hai voluto n sacrificio n offerta,
 un *corpo* invece mi hai preparato.
 Non hai gradito
 n olocausti n sacrifici per il peccato.
 Allora ho detto: «Ecco, io vengo
 - poich di me sta scritto nel rotolo del libro -
 per fare, o Dio, la tua volontà» (Eb 10,5-7; cfr. Sal 40,7-9).

L'orecchio aperto del Salmo 40 diventa un corpo nella lettera agli Ebrei. Nella prova del deserto, attraverso la lotta contro il seduttore, sotto la guida di una Parola più nutriente del pane, Gesù cresce nella sua umanità filiale, assumendo nella verità e nella concretezza feriale della propria esistenza quell'ascolto del Padre e quell'obbedienza alla sua volontà che ha accolto nel battesimo come radice di tutta la sua esistenza, e tutto questo gli prepara un corpo diverso, povero, casto, obbediente. L'ascolto della parola del Padre si incarna in un corpo che diviene così segno del Regno già presente in mezzo a noi. Conformando a questa umanità filiale la propria, anche il religioso diviene segno nella storia di questa presenza misteriosa e al tempo stesso reale del Regno. La profezia che vive non è semplicemente annuncio di ciò che verrà, ma è il lasciarsi trasfigurare sin da ora da ciò che attende. Non fugge così alla storia n si lascia da essa assorbire. Piuttosto, custodisce nella notte l'aurora, nel modo ricordatoci da Paolo: «siete tutti figli della luce e figli del giorno; noi non apparteniamo alla notte, n alle tenebre. Non dormiamo dunque come gli altri, ma vigiliamo e siamo sobri» (1Ts 5,5-6). Questa condizione, afferma l'apostolo, appartiene a tutti i cristiani, chiamati a essere nel battesimo figli del giorno mentre dura ancora la notte. La vita religiosa deve essere segno esplicito ed eloquente di tale dinamica affinché tutti i battezzati possano riconoscere ciò che appartiene loro originariamente.

11. DALLA PROVA ALLA MISSIONE

Secondo il racconto di Luca, alla prima tentazione, quella del pane, Gesù risponde citando Dt 8,3: «Sta scritto: *Non di solo pane vivrà l'uomo*» (Lc 4,4). La citazione si interrompe qui, tralasciando la seconda parte del versetto: «l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore». La 'bocca', lasciata cadere nel racconto del deserto, la ritroviamo nell'episodio della sinagoga di Nazareth, quando i nazaretani, prima che il loro stupore si trasformi in sdegno, «gli davano testimonianza ed erano meravigliati delle parole di grazia che uscivano dalla sua *bocca*» (Lc 4,22). Ora è la bocca di Gesù a essere come la bocca di Dio, da cui escono le parole di grazia che

nutrono la nostra vita più del pane. Nel deserto Gesù aveva rifiutato il potere e la gloria; ora a Nazareth proclama per i poveri, per i senza potere, la liberazione da strutture oppressive e idolatriche. Infine Gesù aveva rifiutato di saggiare l'affidabilità del Padre sfidandolo a mostrargli un segno della sua protezione. Ora a Nazareth gode di una misteriosa custodia quando si sottrae al tentativo di chi vuole gettarlo giù «dal ciglio del monte sul quale era costruita la loro città». Infatti egli, «passando in mezzo a loro, si mise in cammino» (cfr. Lc 4,29-30). Sono tutti indizi narrativi mediante i quali, con sapienza teologica e perizia narrativa, l'evangelista collega la prova nel deserto all'inaugurazione del ministero pubblico di Gesù a Nazareth. La vittoria sulle tentazioni genera la fecondità del ministero. In altri termini, quell'umanità povera, casta, obbediente, e perciò libera, che matura dentro il combattimento spirituale del deserto, diviene feconda in ordine all'annuncio della prossimità del Regno. Conformandoli alla libertà del Figlio, i voti di povertà, castità e obbedienza consentono ai religiosi un impegno peculiare nella storia, in una prossimità al mondo che, senza lasciarsi catturare dalle sue logiche, rimane capace di additare *l'oltre*. Proprio perché sa di poter attendere il compimento, il 'consacrato' vive con grande libertà e creatività il suo impegno, nella consapevolezza che nulla di esso rimarrà vano o andrà perduto, dato che è custodito da colui che viene a compiere tutte le cose. Usando dei beni del mondo senza usarne pienamente – poiché, ricorda Paolo, passa la figura di questo mondo (cfr. 1Cor 7,31) – egli può davvero vivere quella prossimità che attende l'altrove come compimento. Quanto più la sua vita sarà aperta a questo altrove, tanto più diverrà feconda storicamente. Nello stesso tempo questa efficacia e questa fecondità devono e possono additare una trascendenza, sostenere un'attesa, custodire nella speranza l'aurora del giorno.

Il Salmo 130 ci offre una sapiente immagine di questa dinamica. Il grido dell'angoscia della prima strofa si trasforma nel grido della speranza nella terza strofa, proprio perché tra i due gridi, nella seconda strofa, c'è l'esperienza di Dio, il suo 'timore', come prega il salmista. Infine, il grido della speranza si incarna nella testimonianza della sentinella che veglia l'aurora e la custodisce, sostenendo per tutti l'attesa di quel compimento che viene solo con il Signore, perché con lui «è la misericordia e grande è con lui la redenzione». La sentinella si fa così prossima a coloro che sono nella notte, per sostenere insieme a tutti la speranza nel nuovo giorno. Un giorno, peraltro, non solo da attendere, ma da riconoscere nascituro nello stesso grembo partoriente della notte.³⁵ Così, «i voti ci aiutano a farci pros-

³⁵ «A mano a mano che avanzava la notte, cresceva un'ansia, una speranza di qualcosa di segreto che si sarebbe rivelato... percepiva quella specie di gestazione che l'alba fa

simi di coloro che sono feriti»³⁶ e nello stesso tempo ci consentono di annunciare e in qualche modo di rendere già presente il compimento atteso. La prossimità diviene non solamente segno o promessa dell'aurora, ma sua presenza. Questa è la profezia biblica e in specie neotestamentaria, che si rivela quando le promesse sono in Cristo già compiute: è un tenere insieme la notte e il giorno, perché siamo già figli della luce. Ecco la libertà filiale alla quale i voti religiosi ci consegnano: una prossimità a coloro che sono nella notte; una vicinanza solidale che non si limita ad annunciare il giorno, ma lo rende già presente, sia pure nella forma profetica di una promessa *ad-veniente*. Riprendendo l'immagine del Salmo 130, non siamo ancora usciti dall'abisso, siamo tuttora immersi nella sua oscurità, eppure il grido che vi risuona non è più quello dell'angoscia, ma della speranza; non più quello della costernazione, ma dell'attesa. Un'attesa che si fa sentinella per tutti, vigilando l'aurora non solo scrutando segni esteriori alla propria vita (quelli della storia, del tempo...), ma attraverso i segni interiori di una corporeità trasfigurata dall'obbedienza, dalla castità, dalla povertà.

Ancora una volta l'umanità libera e trasfigurata del Figlio amato ci aiuta a capire. Sul Tabor non si è soltanto manifestata in anticipo – come fosse una sorta di pregustazione – la luce gloriosa che attendeva Gesù al termine del suo cammino di passione e di morte, nella risurrezione e nella glorificazione presso il Padre; piuttosto, si è rivelata quella luce nella quale egli ha potuto camminare verso la Pasqua persino nella notte. Mentre attorno a lui tutto si oscurava e i suoi passi entravano sempre più in un tunnel senza apparente uscita, egli non è rimasto prigioniero delle tenebre, poiché quella luce segreta e misteriosa ha continuato a illuminare il cammino. Quella luce che custodiva nella sua corporeità filiale, capace di ascoltare il Padre, di dialogare con le Scritture, di immergersi nella nube dello Spirito, di prendersi cura anche dei suoi discepoli oppressi dal sonno dell'incredulità e della paura, quella luce irradiantesi dal suo corpo filiale ha continuato a rischiarare il suo cammino. I voti che assumiamo per conformare la nostra vita all'umanità libera del Figlio dovrebbero renderci capaci di vivere in questa stessa luce anche nella notte. E di diventare così capaci di raccogliere e di custodire i frammenti di luce comunque presenti nella storia, nel grembo di una notte che però, ne siamo certi, sta partorendo il Giorno. L'attesa dell'aurora, il cammino verso il terzo giorno del Risorto, fa sì che possiamo operare nella luce anche «oggi, domani

patire nella notte avanzata, come se il giorno fosse già lì, nascosto, latente, in attesa che la notte lo desse alla luce»: M. ZAMBRANO, *Delirio e destino*, Milano 2000, 88.

³⁶ J.-C. LAVIGNE, *Perché abbiamo la vita in abbondanza*, 258.

e il giorno seguente» (cfr. Lc 14,32). Custodire e rivelare l'immagine di Cristo significa anche questo: acconsentire all'obbedienza, alla castità, alla povertà, affinché, trasfigurando la nostra umanità in una libertà filiale, ci consentano non solo di rimanere nella luce dei figli del giorno, ma di discernere i semi di luce comunque presenti nel nostro tempo, i frammenti di pane avanzati, perché nulla vada perduto, e tutto possa essere consegnato al giorno che viene. Gesù consegna se stesso nelle tenebre della croce. Si consegna al Padre nell'affidamento – «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46) – si consegna agli uomini come perdono – «Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno» (Lc 23,34) –. In questo modo, egli tutto consegna al Padre e al suo mistero di vita. Nulla e nessuno sono perduti.

Il corpo è il comune denominatore dei tre voti. La sensibilità più acuta dell'epidermide umana, perché il corpo non è semplice esposizione, ma profondo mistero e creatività dei sensi. Quel corpo-volto, viso, come direbbe Emmanuele Levinas, appunto perché il corpo non sia semplice accumulo di energie senza identità, ma varco di un'esistenza che gli esseri umani, molte volte, hanno reso ermetica e senza senso, cioè priva di desiderio di vita e di vita per sempre.

Vivere i voti è vivere fuori di sé, intraprendere viaggi di esilio, di solitudini per diventare compagni e compagne della storia. «Il centro di gravità della persona si è trasferito», dice Maria Zambrano.

Non è forse questa la pratica più alta dello spirito cristiano e umano? Non è forse questa la pratica politica? Trovarsi «fuori di sé» nel Luogo dei luoghi, diremmo nell'esperienza spirituale; nel luogo degli altri diremmo invece nella pratica di una politica esistenziale, oltre ogni ideologia e oltre ogni moralismo.³⁷

12. NELLA CAPARRA DELLO SPIRITO

Essere insieme, dunque, nel Luogo della trascendenza e nel luogo della prossimità, perché la storia si apra all'attesa del Regno e il Regno consenta uno sguardo diverso sulla storia. E tutto venga consegnato nelle mani del Padre. Ecco il «come se'» di san Paolo che ci chiama a testimoniare che «passa la figura di questo mondo» (cfr. 1Cor 7,29-31). Passa non perché perisce, ma perché viene trasfigurata. O, ricorrendo a un'altra metafora paolina, viene sovravestita.

³⁷ A. POTENTE, *È vita ed è religiosa. Una vita religiosa per tutti*, Cinisello Balsamo (MI) 2015, 153.

Sappiamo infatti che, quando sarà distrutta la nostra dimora terrena, che è come una tenda, riceveremo da Dio un'abitazione, una dimora non costruita da mani d'uomo, eterna, nei cieli. Perciò, in questa condizione, noi gemiamo e desideriamo rivestirci della nostra abitazione celeste purché siamo trovati vestiti, non nudi. In realtà quanti siamo in questa tenda sospiriamo come sotto un peso, perché non vogliamo essere spogliati ma rivestiti, affinché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita. E chi ci ha fatti proprio per questo è Dio, che ci ha dato la caparra dello Spirito (2Cor 5,1-5).

Questo dovrebbe essere l'atteggiamento spirituale con cui vivere i voti religiosi. Non nel desiderio di essere spogliati della propria umanità, ma nell'anelito che essa venga rivestita e trasfigurata dalla libertà del Figlio, ad opera di Dio e nella caparra dello Spirito. Dio ci dona una caparra: è lui che si impegna e garantisce. La profezia cui siamo chiamati in quanto religiosi ci chiede di essere segno credibile e affidabile di questa caparra già data. La gioia, la coerenza, la trasparenza, la prossimità, la bellezza attraente con cui viviamo i nostri impegni evangelici dovrebbero essere per tutti segno di questa caparra già donata, che rende affidabile la promessa, certa la profezia.

E tutto questo occorre viverlo non per sé, come un privilegio, ma per tutti, per testimoniare a tutti i cristiani ciò che è anche loro, in forza dell'unico battesimo. Il dono battesimale, e l'impegno che ne consegue come accoglienza e corrispondenza al dono stesso, maturano dentro un ritmo preciso, ricordatoci dalle scene inaugurali del ministero pubblico di Gesù, delle quali la vita religiosa deve diventare un'esegesi vivente,³⁸ così da custodire e rivelare il mistero di Cristo perché tutti se ne possano rivestire: la libertà matura dentro una relazione intessuta di chiamata e risposta (vocazione/elezione); deve essere purificata e temprata attraverso la prova del deserto, che ci dona un corpo filiale, perché l'ascolto della Parola che chiama possa diventare corporeità che risponde; infine matura nella fecondità di una missione che condivide con altri la liberazione ricevuta dal mistero del Padre (il *dove* del Figlio, dal quale egli viene e verso il quale va). Il Figlio torna al Padre, ricorda Gesù nella sinagoga di Cafarnaò, attraverso la sua carne donata per la vita del mondo (cfr. Gv 6,51).

³⁸ Così si esprime l'Esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini* al n. 83: «In relazione alla vita consacrata il Sinodo ha ricordato innanzitutto che essa "nasce dall'ascolto della Parola di Dio ed accoglie il Vangelo come sua norma di vita" (*Propositio* 24). Vivere nella sequela di Cristo casto, povero ed obbediente è in tal modo una "'esegesi' vivente della Parola di Dio" (Benedetto XVI, *Omelia nella Giornata Mondiale della Vita Consacrata*, 2 febbraio 2008: AAS 100/2008, 133; cfr. Giovanni Paolo II, Esort. ap. postsinodale *Vita consecrata*, 25 marzo 1996, 82: AAS 88/1996, 458-460)».

L'obbedienza, la castità, la povertà, devono imprimere anche nella vita del religioso il sigillo di questa vita donata, consentendogli di tenere insieme, simbolicamente, trascendenza e prossimità, senza dualismi, senza separazioni, senza confusioni o risoluzione dell'una nell'altra. Tutto questo libera la vita, libera l'impegno, media per tutti gli altri la chiamata di Dio alla libertà dei figli.

SOMMARIO

Oggi spesso ci si interroga sulla crisi che la vita religiosa sta attraversando, su come affrontarla, su quali siano le esigenze di cambiamento o di rinnovamento che essa pone alle comunità religiose, o all'identità stessa della vita religiosa. Forse è necessario uno sguardo differente e integrare queste domande con un altro interrogativo, altrettanto impellente: come la vita religiosa può offrire la sua testimonianza in un tempo di crisi? Che cosa è chiamata a custodire e a rivelare in un tempo di prova? L'Autore si lascia provocare da queste domande proponendo la vita consacrata come realtà chiamata a custodire e rivelare la «pura e stupenda immagine di Cristo», di cui segnala più dimensioni, a partire da quella fondamentale del mistero personale di Cristo, ossia la dimensione filiale o, meglio, il mistero della sua 'libertà filiale'.

Nowadays questions are often asked about why religious life is suffering a similar crisis, what are the aspects which religious communities could consider changing or renewing, how to define the religious life itself. Perhaps we should start from another viewpoint and go to the heart of things, asking how religious life can offer Christian witness in times of difficulty. What are people consecrated to the religious life asked to jealously safeguard and then to reveal when the going gets tough? The Author finds the courage to face these elusive questions: he defines a life of religious consecration as the calling to protect and reveal the 'pure and wondrous image of Christ', whose many-faceted dimensions have their source in the personal mystery of the life of Christ as Son of the eternal Father, the endless mystery of his filial liberty.

Alceo Grazioli

LA PROFEZIA NASCOSTA NELLA FRAGILITÀ DELLA PERSEVERANZA.

Contributi dai documenti della Santa Sede
sulla vita consacrata nella “cultura del provvisorio”

1. SCELTE DI VITA SEMPRE MENO DEFINITIVE

La vita consacrata è segno dei beni futuri nella città umana, in esodo lungo i sentieri della storia. Accetta di misurarsi con certezze provvisorie, con situazioni nuove, con provocazioni in processo continuo, con istanze e passioni gridate dall'umanità contemporanea¹.

Scrutate, la seconda lettera che la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica ha indirizzato *ai consacrati e alle consacrate in cammino sui segni di Dio* in preparazione all'Anno speciale che si sta svolgendo, descrive così, fin dai suoi primi capoversi, il carattere peculiare della vita consacrata e la qualità di presenza nel mondo che gliene deriva. Cogliendo l'appassionata esortazione che non solo tale incipit, ma entrambi i documenti preparatori esprimono², va senza dubbio riconosciuta e accolta, tra le situazioni nuove che provocano da decenni la vita

¹ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Scrutate. Ai consacrati e alle consacrate in cammino sui segni di Dio* (8 settembre 2014), n. 1, Città del Vaticano 2014 [da ora in poi *Scrutate*].

² La prima è stata: CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Rallegratevi. Lettera circolare ai consacrati e alle consacrate dal Magistero di Papa Francesco* (2 febbraio 2014), Città del Vaticano 2014 [da ora in poi *Rallegratevi*].

consacrata al suo stesso interno e con le quali essa è chiamata a misurarsi, la crescente fragilità della perseveranza dei religiosi nella loro scelta di vita definitiva.

Ormai quasi chiunque, nei nostri istituti religiosi, può testimoniare di aver assistito a diversi casi di abbandono della vita consacrata. Alcuni tra gli abbandoni appaiono rispondenti ad una certa ragionevolezza; altri, apparentemente inspiegabili, lasciano attoniti e disorientati sia i religiosi anziani che quelli giovani. Entrambe le tipologie, d'altra parte, sollecitano forti domande: ogni abbandono manifesta la stessa fragilità di perseveranza? Vanno considerati sullo stesso piano i religiosi che escono perché delusi dalla vita fraterna, quelli che lo fanno dopo un *burnout*, quelli che abbandonano afflitti da patologie psichiatriche o magari macchiati da scandali sessuali? Chi lascia la vita di consacrazione per sposarsi manca di perseveranza come chi esce dalla vita religiosa alla ricerca di un forma di consacrazione diversa, che avverte come più rispondente alla propria chiamata, magari per dedicarsi alla cura dei morenti per strada? Tutti quelli che restano, d'altra parte, vanno considerati autenticamente perseveranti in forza unicamente del fatto che non hanno abbandonato i loro istituti?³

Papa Francesco, il 4 ottobre 2013, nel discorso ai giovani sul piazzale di S. Maria degli Angeli, li esortava a non compiere la propria scelta di vita in modo mutevole e superficiale:

Una volta ho sentito un seminarista – bravo – che diceva: “Io voglio diventare prete, ma per dieci anni. Dopo ci ripenso”. È la cultura del provvisorio, e Gesù non ci ha salvato provvisoriamente: ci ha salvati definitivamente!⁴

Il pontefice argentino non intendeva in primis ammonire i giovani, ma denunciare che “una scelta definitiva oggi è molto difficile”. Lo aveva già

³ Cfr. Amedeo Cencini che elenca vari tipi di abbandono «che non implicano un distanziamento fisico. [...] Questi cinque casi non rientrano certo nelle statistiche degli abbandoni, e sono dunque meno catalogabili e riconoscibili, ma influiscono, eccome, oltre che sulla consistenza interna personale del singolo consacrato, sulla qualità della vita di una comunità, come pure sulla forza convincente della sua testimonianza, rendendo la vita consacrata sempre più fragile e insignificante». Cencini ne elenca cinque categorie: quelli con “Doppia vita”, i “Nidificatori”, i “Cani sciolti”, i “Compensati (o compensanti)” ed i “(Solo) perseveranti”: A. CENCINI, «Modelli di lettura e risposte formative circa l’abbandono della vita consacrata», in *Fedeltà e perseveranza vocazionale in una cultura del provvisorio. Modelli di lettura e proposte formative*, a cura di P. Martinelli - A. Schmucki, Bologna 2014, 54-58.

⁴ In *L'Osservatore Romano*, domenica 6 ottobre 2013, 7.

affermato incontrando seminaristi, novizi e novizie nel luglio precedente, mettendoli in guardia riguardo al contesto sociale in cui siamo inseriti:

Io non rimprovero voi, rimprovero questa cultura del provvisorio, che ci bastona tutti, perch  non ci fa bene: perch  una scelta definitiva oggi   molto difficile. Ai miei tempi era pi  facile, perch  la cultura favoriva una scelta definitiva sia per la vita matrimoniale, sia per la vita consacrata o la vita sacerdotale. Ma in questa epoca non   facile una scelta definitiva⁵.

Tale difficolt  determina una fragilit  vocazionale che trova la sua radice, dunque, nella cultura oggi dominante. Viviamo in un tempo caratterizzato dalla complessit , che rende la vita un labirinto senza indicazioni e provoca disorientamento nelle scelte. Un tempo segnato dalla transizione, dai mutamenti rapidi, dall'abbandono dei vecchi modelli per approdare alla mancanza di nuovi riferimenti. Un tempo immerso nei processi della globalizzazione, che conducono all'omologazione delle mentalit  e alla nascita di identit  confuse. In questa situazione, risulta sempre pi  vistoso il distacco tra la proposta di fede e la cultura del relativismo sempre pi  accentuato, che non pu  non riflettersi sulla chiarezza di discernimento nelle scelte vocazionali e sulla loro perseveranza. Il legame tra vocazione e perseveranza, anzi, sembra ormai perso irreparabilmente. Tale inedita situazione induce alcuni, anche nel dibattito teologico cattolico, a teorizzare come impossibile la fedelt  per sempre, fino ad ipotizzare percorsi alternativi alle scelte definitive, ad esempio una vita religiosa *ad tempus*⁶.

2. IL CONTESTO SOCIALE: ALLEANZE LONTANE E FRUSTRAZIONE CONTRO L'ANSIA E LA

Almeno in occidente, pi  nulla sembra godere di lunga vita e tutto sembra rientrare solo nella logica di mercato dell'*usa e getta*. Il fenomeno ha assunto caratteristiche tali da non apparire pi  soltanto un processo ordinario dell'esistenza, ma la sua espressione pi  caratteristica. Nella vita di una persona appare oggi possibile il susseguirsi di fedelt  assolute e successive. In questa prospettiva sociologica, meritano di essere approfondite alcune riflessioni sulla relazione tra la vita consacrata e i mutamenti sociali degli

⁵ In *L'Osservatore Romano*, lunedi-martedi 8-9 luglio 2013, 6.

⁶ Si veda in particolare: C. CORBELLA, «Voti ad tempus: una soluzione alle difficolt  della fedelt ?», in *Resistere o andarsene? Teologia e psicologia di fronte alla fedelt  nelle scelte di vita*, Bologna 2009, 137-1541; R. COZZA, «Quando il presente   gi  futuro», in *Testimoni* 16 (2005) 8-10.

ultimi quarant'anni⁷, nel tentativo di individuare quali caratteri della società occidentale abbiano influito anche sui religiosi.

Va innanzi tutto riconosciuto che è in atto una vera e propria *mutazione antropologica*, come l'ha definita Benedetto XVI alla Certosa di Serra San Bruno il 9 ottobre 2011⁸, caratterizzata anche dalla diffusione di quella che alcuni, ispirandosi a un termine usato da Orwell nel suo romanzo *1984*⁹, hanno definito la *neolingua*. Si tratta di un vero e proprio codice culturale che si va imponendo, il cui obiettivo sembra essere quello di sostituire la visione passata della realtà e la cultura tradizionale, per monopolizzare e globalizzare ogni forma di pensiero.

Perseverare non significa più, dunque, affrontare rischi, dolori e fatica nei momenti di buio e di prova per custodire la propria fedeltà a un'alleanza, ma persistere nel cambiare incessantemente. La fedeltà non significa stabilire e custodire il rapporto con qualcuno, Dio compreso; viene invece intesa, tutt'al più, come fedeltà a se stessi, l'unico valore in cui valga davvero la pena perseverare, nel nome di una moderna idolatria per la quale è possibile giustificare aberrazioni o responsabilità limitate nei confronti di altri. Abbandonare il proprio stato di vita non significa più eludere un dovere, ma al contrario esercitare un diritto; restare fedeli alle scelte fatte non è più un valore di responsabilità, ma significa ledere la propria libertà! Prendersi cura delle necessità degli altri non significa più amare il prossimo, ma minare la propria giusta esigenza di essere individualmente felice.

⁷ S. ABRUZZESE, *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Rimini 1995. Si vedano anche: F. GARELLI, *Chiamati a scegliere. I giovani italiani davanti alla vocazione*, Milano 2006; F. GARELLI, *La socializzazione flessibile: identità e trasmissione dei valori*, Bologna 2006; R. GRASSI, a cura di, *Giovani, religione e vita quotidiana. Un'indagine dell'Istituto IARD per il Centro di Orientamento Pastorale*, Bologna 2006; L. DIOTALLEVI, *La parabola del clero. Uno sguardo socio-demografico sui sacerdoti diocesani in Italia*, Torino 2005.

⁸ BENEDETTO XVI, Visita pastorale a Lamezia Terme e a Serra San Bruno, Omelia ai vesperi celebrati alla Certosa di Serra San Bruno il 9 ottobre 2011: «Si tratta - ricordava Benedetto XVI - di una tendenza che è sempre esistita, specialmente tra i giovani e nei contesti urbani più sviluppati, ma oggi essa ha raggiunto un livello tale da far parlare di mutazione antropologica. Alcune persone non sono più capaci di rimanere a lungo in silenzio e in solitudine».

⁹ G. ORWELL, *1984*, Milano 1973. «Il Ministero della Verità, Miniver in neolingua, era diverso da ogni altra costruzione che si potesse vedere all'intorno. Consisteva, infatti, in una enorme piramide di lucido, candido cemento, che saliva, a gradini, per cento metri. Dal luogo dove si trovava Winston (il protagonista del romanzo, ndr) si potevano leggere, stampati in eleganti caratteri sulla sua bianca facciata, i tre slogan del Partito: 'La guerra è pace. La libertà è schiavitù. L'ignoranza è forza'».

Il costo da pagare, nella diffusione di questo nuovo codice culturale, è molto alto: è messa in gioco e a rischio la capacità di definire la propria stessa identità personale. L'uomo contemporaneo vive l'incapacità di pensare se stesso, tanto più quella di progettarsi nel lungo periodo. Una delle metafore interpretative più suggestive della nostra epoca è quella della "liquidità", concepita da Zigmunt Bauman. L'uomo di oggi può essere descritto come un essere dalla "vita liquida" che produce una liquida identità¹⁰ e, di conseguenza, può stabilire solo relazioni e alleanze fragili. Tutto quanto implica stabilità, legame, costanza, appare per lo meno problematico. L'autore di "Modernità liquida"¹¹ ha sviluppato la sua riflessione sulle conseguenze che le istanze della tarda modernità hanno prodotto sul modo di relazionarci, a tutti i livelli, nella pubblicazione "Amore liquido"¹², il cui sottotitolo, "sulla fragilità dei legami umani", non può non attirare anche la nostra attenzione di persone consacrate. La nostra vita di consacrazione, lo sappiamo, si gioca sulle relazioni: su una relazione di alleanza consacrata con Dio, sulle relazioni con chi ci guida, sulle relazioni fraterne e sulle relazioni pastorali. Bauman, nella sua riflessione, ci ricorda quanto possa essere fragile e complesso un legame tra due persone nella società occidentale contemporanea: i legami affettivi tra le persone sono ormai fragili, anzi, appunto "liquidi". La "fragilità" di un legame, infatti, dà la sensazione che esso debba, prima o poi, irrimediabilmente frantumarsi e non tornare mai più come prima, come un vaso che cade dal quarto piano di un palazzo. Il termine "liquido", a sua volta, rende l'idea di legami che ondeggiano tra il desiderio di stabilità e sicurezza e, per contro, la paura di restare intrappolati in vincoli troppo stretti, cui dover, volenti o nolenti, sacrificare la propria personalità o la propria libertà o, ancora, le proprie aspettative di vita. Per tali ragioni siamo ormai capaci solo di relazioni "liquide" e queste instauriamo, relazioni prive di legami troppo stretti, che possono quindi sciogliersi e riannodarsi a piacimento, senza conseguenze o responsabilità. Il desiderio di "liquidità" nelle relazioni è dovuto, insomma, all'individualismo esasperato che ormai permea profondamente la nostra società, un individualismo che vuole solo appagamento, che non sopporta tensioni e frustrazioni.

Anche per questo si ha oggi il "boom delle consulenze", la richiesta di aiuto sempre più frequente rivolta a psicologi o sociologi da parte di individui sempre più incapaci di affrontare da soli la complessità della vita. Sembra che ciò che essi sperano di trovare, presso tali esperti, sia una

¹⁰ Z. BAUMAN, *Intervista sull'identità*, Bari 2006.

¹¹ Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Bari 2002.

¹² Cfr. Z. BAUMAN, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Bari 2005.

“metodologia” per instaurare relazioni appaganti, ma senza oneri e responsabilità, perché una relazione troppo stretta provoca troppa ansia e frustrazione. La propria situazione viene alleggerita sostituendo “la relazione” con “le relazioni”, ossia con esperienze sempre più numerose di rapporti sempre più “facili”, che stimolano l’individuo a credere, in modo illusorio, che ogni nuova esperienza sia sempre più entusiasmante ed appagante di quella appena vissuta, in un avvicinarsi illimitato. Tali “alleanze deboli” generano attrattiva perché non sono suggellate da promesse o da contratti eterni, non stringono in pastoie, di modo che l’ipoteca da pagare sembra minore. Al contrario - appare quasi superfluo doverlo precisare - questo tipo di rapporti genera un’ansia infinita, l’ansia di chi sta vivendo un errore, un tentativo pericoloso pronto a dissolversi alla prima amarezza. Così, in una società consumistica come quella nella quale viviamo quotidianamente, *l’altro* diventa dunque una cosa pronta per noi, disponibile a nostro uso e consumo, nemmeno più l’oggetto del desiderio, ma un oggetto di mero soddisfacimento.

Se si inserisce nel concetto di *altro* un Ordine o una congregazione religiosa, le cose non sembrano cambiare molto. Assistiamo oggi, infatti, a giovani che nel così detto “discernimento vocazionale” provano diverse realtà (comprese diocesi o comunità di consacrati), prima di decidersi per una di esse. Salva l’eventualità, una volta presa una decisione, di cambiarla anche dopo pochi mesi di permanenza in una determinata realtà formativa¹³: tanto, pensano, “una vale l’altra”!

La tensione tra l’instabilità dell’uomo contemporaneo e la saldezza che la Chiesa continua a proporgli proprio attraverso lo stato di vita consacrata, con la sua scelta professata, definitiva e irrevocabile, non solo si è progressivamente accentuata, ma appare ormai pressoché irriducibile. Come è ancora possibile, allora, continuare a proporre la perseveranza come valore, come via percorribile e concreta, da intraprendere proprio quando la situazione esistenziale si fa dolorosa e difficile?

3. I CONTRIBUTI OFFERTI DAI DOCUMENTI DELLA CHIESA

In realtà la Chiesa, nei documenti che più da vicino e a vario titolo si sono dedicati a questa problematica, si è mostrata sempre più convinta

¹³ Si veda J. ROVIRA, «L’impegno definitivo del religioso oggi/1. Perché è diventato difficile impegnarsi ad essere fedeli», in *Vita Consacrata* 41 (2005) 6, 342-361 e J. ROVIRA, «L’impegno definitivo del religioso oggi/2. Perché è diventato difficile impegnarsi ad essere fedeli», in *Vita Consacrata* 42 (2006) 2, 118-139.

che, se da una parte sembra inevitabile una contrapposizione tra vita religiosa e modernità, dall'altra l'attuale situazione di "tramonto dell'occidente" apre a inediti spazi di confronto e dialogo¹⁴. Un dialogo in cui la Chiesa, d'altro canto, è intervenuta progressivamente, appunto nel tentativo, sempre più mirato, di rispondere positivamente alla crisi di perseveranza da parte dei consacrati. Da una lettura complessiva dei documenti sulla vita religiosa dal Vaticano II in poi, emerge come essi non si siano limitati, nel corso dei decenni, ad esortare la vita religiosa al necessario rinnovamento e a richiamare i consacrati al rafforzamento della propria perseveranza, ma, con attenzione sempre più focalizzata, si siano ancor prima preoccupati di definire l'identità e la missione specifiche della vita consacrata. Definire e rinvigorire l'identità dei religiosi in vista della loro perseveranza, infatti, è apparso sempre più urgente, mano a mano che si è fatta sempre più chiara la consapevolezza che il religioso vive la propria identità appunto perseverando, e che è proprio la sua perseveranza a custodire e rafforzare la sua identità.

Di questo ricco percorso di riflessione e approfondimento, considerato anche solo nei documenti che ne hanno segnato le svolte significative, si può individuare il punto di scaturigine ancora una volta nel Vaticano II e nei documenti della sua immediata applicazione.

3.1 Il Concilio Ecumenico Vaticano II e i documenti per la sua applicazione immediata (1964-1971)

Basandosi sui fondamenti dottrinali della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, il Decreto conciliare *Perfectae Caritatis*¹⁵ sul rinnovamento della vita religiosa, emanato dal papa Paolo VI nel 1965, fornì gli orientamenti essenziali anche alla sua Esortazione apostolica *Evangelica Testificatio*, del 1971. Il decreto fissava i criteri normativi generali della vita religio-

¹⁴ «Mai come adesso i religiosi sono al centro e al cuore degli interrogativi del mondo moderno, mai come oggi la modernità tardiva è giunta a una svolta cruciale del suo percorso dove tutti i principi sui quali si è edificata, hanno oramai dato il meglio che potevano e non possono restituirle che un passato glorioso. Ma il dialogo è silenzioso, implica una rottura degli spazi e dei tempi del lavoro ordinario. I religiosi risiedono in un altrove dove la memoria della congregazione, il senso del presente, il senso della vecchiaia e della morte hanno un codice completamente diverso. Ed è su questa alterità che si fonda il dialogo silenzioso, fatto oggi più di consensi e di accoglienze mute che non di confronti aperti, ma non per questo meno efficace nella promessa di speranza che porta con sè»: S. ABBRUZZESE, *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, 49.

¹⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Perfectae Caritatis* (28 ottobre 1965), 702-770 [da ora in poi PC].

sa dei membri degli Istituti religiosi, focalizzandone gli aspetti concreti e disciplinari¹⁶ in vista di un loro necessario rinnovamento e adattamento alle mutate condizioni sociali e culturali. Pur essendo uno dei più concisi del Vaticano II, il testo di PC ha richiesto diverse fasi di elaborazione e numerosi emendamenti, coinvolgendo nel lavoro un folto gruppo di padri conciliari¹⁷. Anche se in forma sintetica, nel numero introduttivo PC trattava i fondamenti teologici della vita religiosa. Era la prima volta che ciò avveniva in un documento della Chiesa: i precedenti decreti sulla vita religiosa erano stati esclusivamente di carattere disciplinare, presenti soprattutto nel CIC del 1917. Il decreto conciliare, pur di carattere pratico-applicativo, partiva invece proprio da argomenti cristologici e pneumatologici per arrivare alle conseguenze concrete, evidenziando anche l'intimo legame tra la vita consacrata e la Chiesa. Suo scopo principale fu appunto quello di proporre le linee maestre del rinnovamento della vita consacrata nelle sue varie forme¹⁸. Restò di fatto l'unico documento conciliare a richiamare esplicitamente, nello stesso titolo, le finalità proposte da Giovanni XXIII per il Concilio: "il rinnovamento adeguato"¹⁹. I padri conciliari disegnarono con sicurezza le due grandi direttrici del rinnovamento della vita religiosa e degli Istituti: il ritorno alle origini, cioè alla *sequela Christi*, considerata come norma suprema, e allo spirito del fondatore; l'adattamento ai

¹⁶ Cfr. PC 1: «Il santo Concilio ha mostrato già in precedenza nella costituzione «*Lumen Gentium*», che il raggiungimento della carità perfetta per mezzo dei consigli evangelici trae origine dalla dottrina e dagli esempi del divino Maestro ed appare come un segno eccellente del regno dei cieli. Ora lo stesso Concilio intende occuparsi della vita e della disciplina di quegli Istituti, i cui membri fanno professione di castità, di povertà e di obbedienza, e provvedere alle loro necessità secondo le odierne esigenze».

¹⁷ Per lo studio delle tappe di elaborazione della *Perfectae Caritatis*: *Storia del concilio Vaticano II*, a cura di A. Melloni, Vol. 2, *La formazione della coscienza conciliare. Il primo periodo e la prima intersessione (ottobre 1962-settembre 1963)*, Bologna 1999, 516-520.

¹⁸ Per una valutazione sintetica del decreto conciliare *Perfectae Caritatis* si vedano le riflessioni del Prefetto della Congregazione della CIVCSVA: F. RODÈ, *Bilancio e prospettive del Perfectae Caritatis a quarant'anni dalla promulgazione*, 19-35.

¹⁹ «[...] una sfida ancor più radicale si prospettava all'orizzonte: l'avanzare della società secolare che non richiedeva tanto un diverso equilibrio teologico interno alla chiesa, quanto un modo diverso di porsi verso l'esterno per affrontare l'incontro con un mondo che si delineava come totalmente nuovo. A questa sfida intese dare una risposta il decreto *Perfectae Caritatis* (28.10.1965), intitolato significativamente "Il rinnovamento della vita religiosa" (*De accommodata renovatione vitae religiosae*). [...] Si noti che è l'unico documento conciliare ad avere nel titolo il richiamo al rinnovamento e che questo rinnovamento viene auspicato rapido e profondo proprio per una vita religiosa ritenuta fiorente e universalmente apprezzata»: LORA, *Prefazione*, p. X.

tempi, perchè la vita religiosa potesse giovare più efficacemente²⁰ all'uomo contemporaneo. Il decreto si proponeva di coniugare e armonizzare, insieme al profondo rinnovamento interno, un grande slancio apostolico all'esterno. In questo quadro, il termine *perseveranza* ricorre una sola volta, significativamente citato da At 2,42, uno dei luoghi scritturistici costantemente richiamati dal Magistero sul tema in questione:

La vita in comune perseveri nella preghiera e nella comunione di uno stesso spirito, nutrita della dottrina del Vangelo, della santa liturgia e soprattutto dell'eucaristia (cfr. At 2,42), sull'esempio della Chiesa primitiva, in cui la moltitudine dei credenti era d'un cuore solo e di un'anima sola (cfr. At 4,32) (PC 15).

La sola occorrenza del termine è riferita, dunque, alla vita comune; indica come oggetti della perseveranza la preghiera e la comunione di uno stesso spirito e come mezzi necessari il vangelo e la liturgia, soprattutto l'eucarestia. Il modello proposto alla vita religiosa, insomma, è la Chiesa primitiva degli Atti. Ma in PC 15 è esplicitato che tale modello si applica in forma diretta alla vita religiosa, che individua i suoi fondamenti più antichi e certi nella Chiesa di Gerusalemme, per potersi spingere in avanti ad accogliere le sfide che pone la storia contemporanea. Tale modello troverà applicazioni nel corso della riflessione magisteriale più recente, fino a documenti come *Vita fraterna in comunità* del 1994 o *Ripartire da Cristo* del 2002.

In questa fase magisteriale, risultò poi determinante la riflessione sul tema maturata da Paolo VI. L'Enciclica *Sacerdotalis Caelibatus*²¹ e l'Esortazione apostolica *Evangelica Testificatio*²² costituiscono i documenti di epoca prossima al Concilio che più direttamente e chiaramente affrontano i temi attinenti la perseveranza dei sacerdoti e dei religiosi: la formazione umana e spirituale, il combattimento interiore e la vita di preghiera, l'importanza dell'ambiente ecclesiale e pastorale in cui si vive la propria consacrazione. Nella *Sacerdotalis Caelibatus*, del 1967, il pontefice espresse

²⁰ «Gli Istituti procurino ai loro membri un'appropriata conoscenza sia della condizione umana nella loro epoca, sia dei bisogni della Chiesa, in modo che essi, sapendo retta- mente giudicare le circostanze attuali di questo mondo secondo i criteri della fede e arden- do di zelo apostolico, siano in grado di giovare agli altri più efficacemente» (PC 2d).

²¹ PAOLO VI, *Sacerdotalis Caelibatus*, Lettera enciclica sul celibato sacerdotale (24 giugno 1967), in *Enchiridion Vaticanum* 2, Bologna 1976, 1186-1257 [da ora in poi SCae].

²² PAOLO VI, *Evangelica Testificatio*, Esortazione apostolica sul rinnovamento della vita religiosa secondo il Concilio Ecumenico Vaticano II (29 giugno 1971), in *Enchiridion Vatica- num* 4, Bologna 1982, 996-1058 [da ora in poi ET].

una parola autorevole e specifica sul tema del celibato, facendo propria la preoccupazione circa le gravi questioni relative alla castità sacerdotale che andavano sempre più emergendo. Cercava di rispondere, così, alle aspettative di molti, nella Chiesa e fuori, su un argomento di importanza capitale, ricco di punti di vista molti diversi e quindi molto complesso (SCae 4,12). Nell'enciclica in questione, il pontefice ribadiva tutto il valore del voto di castità (nn. 1-2) e affrontava le principali e storiche obiezioni alla scelta di celibato (nn. 5-13). I padri conciliari non trattarono mai in modo specifico il tema della perseveranza nel ministero sacerdotale o, da un altro punto di vista, il problema delle defezioni. Il documento pontificio, invece, dedicò un'intera parte, la III (nn. 83-90), alle "dolorose diserzioni"²³. Nell'enciclica il termine *perseveranza* ricorre cinque volte (ai numeri 25, 39, 70, 74, 90) e, nei casi in cui il soggetto della perseveranza è il sacerdote, in accezioni molto stringenti (SCae 39: "perseverare nell'osservanza della disciplina"; SCae 70: "castità come perseverante conquista"; SCae 74: "implorerà con umiltà e perseveranza la grazia della fedeltà"; SCae 90: "sforzi perseveranti"). Una delle occorrenze senz'altro più significative è il numero dedicato alle condizioni necessarie per la formazione ascetica dei giovani²⁴, in cui, anche se il termine *perseveranza* è usato esplicitamente solo come attributo della conquista della castità, il suo ambito concettuale torna evocato più volte: viene indicata come necessa-

²³ Il termine scelto per indicare le infedeltà al celibato sacerdotale è quindi *diserzioni*; il termine *abbandono*, che appare 5 volte in tutto, è per lo più riferito alla vita spirituale del sacerdote o all'esperienza di Cristo stesso, e una sola volta è riferito ai sacerdoti che hanno lasciato, e non ha come oggetto lo stato sacerdotale in se stesso, ma "la casa di Dio", la Chiesa: «Siamo sicuri, Venerabili Fratelli, che non lascerete nulla di intentato per coltivare assiduamente nel vostro clero, con la vostra dottrina e sapienza, col vostro pastorale fervore, l'ideale del celibato sacro e non perderete mai di vista i sacerdoti che hanno abbandonato la casa di Dio, che è la loro vera casa, qualunque sia l'esito della loro dolorosa avventura, perché restano per sempre vostri figli» (SCae 95).

²⁴ «I giovani dovranno convincersi di non poter percorrere la loro difficile via senza una ascesi particolare, superiore a quella richiesta a tutti gli altri fedeli e propria degli aspiranti al sacerdozio. Una ascesi severa, ma non soffocante, che sia meditato e assiduo esercizio di quelle virtù che fanno di un uomo un sacerdote: rinnegamento di sé nel grado più alto - condizione essenziale per mettersi al seguito di Cristo - ; umiltà e obbedienza come espressione di interiore verità e di ordinata libertà; prudenza e giustizia, fermezza e temperanza, virtù senza le quali non può esistere una vita religiosa vera e profonda; senso di responsabilità, di fedeltà e di lealtà nella assunzione dei propri impegni; armonia tra contemplazione e azione; distacco e spirito di povertà, che danno tono e vigore alla libertà evangelica; castità come *perseverante* conquista, armonizzata con tutte le altre virtù naturali e soprannaturali; contatto sereno e sicuro col mondo al servizio del quale il candidato si dedicherà per Cristo e per il suo regno» (SCae 70).

ria anche la virtù della fermezza, che la tradizione spirituale ha costantemente accostato alla perseveranza, il cui significato è richiamato anche dalle necessarie responsabilità, fedeltà e lealtà nell'assunzione dei propri impegni. Può essere qui colto il tipico e significativo accostamento tra perseveranza e fedeltà, presentato anche al numero 74 dell'enciclica, nel quale la perseveranza è una qualità della fedeltà, da unire all'umiltà per implorarne la grazia:

Nuova forza e nuova gioia verrà al sacerdote di Cristo nell'approfondire ogni giorno nella meditazione e nella preghiera i motivi della sua donazione e la convinzione di aver scelto la parte migliore. Egli implorerà con umiltà e perseveranza la grazia della fedeltà, che non mai è negata a chi la chiede con cuore sincero, ricorrendo nello stesso tempo ai mezzi naturali e soprannaturali di cui dispone. Non trascurerà, soprattutto, quelle norme ascetiche che sono garantite dalla esperienza della Chiesa e che nelle odierne circostanze non sono meno necessarie d'un tempo (SCae 74).

L'esortazione a implorare «con umiltà e perseveranza la grazia della fedeltà», costituisce in realtà una citazione quasi letterale dal n. 16 di *Presbyterorum Ordinis*²⁵, in cui, a sua volta, riecheggiava l'enunciato di *Lumen Gentium* 46²⁶. L'accostamento tra perseveranza e fedeltà appare, dunque, regolare nei documenti del Magistero di quella stagione ecclesiale, spesso utilizzato in luoghi di particolare tensione esortativa. Anche SCae 73 è di particolare rilievo: sembra, infatti, descrivere propriamente il concetto di perseveranza, pur non usando mai il termine e ricorrendo, invece, a quello di *fedeltà*.

Il sacerdote non deve credere che l'ordinazione gli renda tutto facile e che lo metta definitivamente al riparo da ogni tentazione o pericolo. La castità non si acquisisce una volta per sempre, ma è il risultato di una laboriosa con-

²⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Presbyterorum Ordinis*, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum* 1, Bologna, 1985, 1243-1318 [da ora in poi PO]: «E al mondo di oggi, quanto più la perfetta continenza viene considerata impossibile da tante persone, con tanta maggiore umiltà e perseveranza debbono i presbiteri implorare assieme alla Chiesa la grazia della fedeltà che mai è negata a chi la chiede» (PO 16).

²⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Lumen Gentium*, Costituzione dogmatica sulla Chiesa (21 novembre 1964), in *Enchiridion Vaticanum* 1, Bologna 1985, 284-456 [da ora in poi LG]: «Perciò il sacro Concilio conferma e loda quegli uomini e quelle donne, quei fratelli e quelle sorelle, i quali nei monasteri, nelle scuole, negli ospedali e nelle missioni, con perseverante e umile fedeltà alla loro consacrazione, onorano la sposa di Cristo e a tutti gli uomini prestano generosi e diversissimi servizi» (LG 46).

quista e di una quotidiana affermazione. Il mondo del nostro tempo dà grande rilievo al valore positivo dell'amore nel rapporto tra i sessi, ma ha anche moltiplicato le difficoltà e i rischi in questo campo; quindi è necessario che il sacerdote, per salvaguardare con ogni cura il bene della sua castità e per affermarne il sublime significato, consideri con lucidità e serenità la sua condizione di uomo esposto al combattimento spirituale contro le seduzioni della carne in se stesso e nel mondo, col proposito incessantemente rinnovato di perfezionare sempre più e sempre meglio la sua irrevocabile offerta, che lo impegna a una piena, leale e reale fedeltà (SCae 73).

Va segnalato come il testo menzioni il valore positivo dell'amore tra uomo e donna proprio in rapporto alla castità e come, pur richiamando fortemente i sacerdoti alla responsabilità della loro scelta di celibato come un bene di tutta la Chiesa, non manchi altresì di preoccuparsi delle situazioni di effettiva solitudine che possono condurlo ad una minore vigilanza su di esso, indicando nell'ambiente ecclesiale le risorse di comunione necessarie a vincere l'isolamento²⁷. È indicata, in realtà, una vera e propria rete di relazioni che dovrebbero, nella visione del pontefice, costituire una difesa e uno stimolo di fedeltà per loro: i vescovi (Parte IV), esortati a ricorrere con la giusta severità, ma anche con misericordia «verso quei pochi che, dopo aver resistito al vostro cuore, causano con la loro condotta scandalo al popolo di Dio»²⁸; tutti i fedeli²⁹ (Parte V) e in particolare «quei laici, i quali cercano più assiduamente e intensamente Dio e tendono alla perfezione cristiana nella vita secolare» (SCae 97). Si trova indirettamente affermato il valore della comunità ecclesiale come condizione della perseveranza-fedeltà. Il primo ruolo determinante in questa

²⁷ «La solitudine umana del sacerdote, origine non ultima di scoraggiamenti e di tentazioni, sia riempita innanzi tutto dalla vostra fraterna e amichevole presenza e azione. [...] Una devota amicizia e una filiale confidenza con voi permetteranno ai sacerdoti di aprirvi in tempo il loro animo [...]» (SCae 93).

²⁸ «Tutti voi, Venerabili Fratelli, siete certamente convinti che ridare a un'anima sacerdotale la gioia e l'entusiasmo per la propria vocazione, la pace interiore e la salvezza, sia un ministero urgente e glorioso, che ha un influsso incalcolabile su una moltitudine di anime. Che se, a un certo momento, sarete costretti a ricorrere alla vostra autorità e a una giusta severità verso quei pochi che, dopo aver resistito al vostro cuore, causano con la loro condotta scandalo al popolo di Dio, nel prendere i necessari provvedimenti procurate di proporvi innanzi tutto il loro ravvedimento [...]» (SCae 94).

²⁹ «La virtù sacerdotale è un bene di tutta quanta la Chiesa, è una non umana ricchezza e gloria, che ridonda a edificazione e beneficio di tutto il popolo di Dio; vogliamo perciò rivolgere la Nostra affettuosa e pressante esortazione a tutti i fedeli, Nostri figli in Cristo, affinché si sentano responsabili anch'essi della virtù dei loro fratelli, i quali hanno assunto la missione di servirli nel sacerdozio per la loro salvezza [...]» (SCae 96).

rete di relazioni, in cui il sacerdote può sviluppare una castità perseverante, è quello dei formatori. Il documento li ammonisce con chiarezza circa la loro responsabilità:

I soggetti, che siano riscontrati fisicamente e psichicamente o moralmente inadatti, devono essere subito distolti dalla via del sacerdozio: sappiano gli educatori che questo è un loro gravissimo dovere; non si abbandonino a fallaci speranze e a pericolose illusioni (SCae 64).

Tali illusioni sono, infatti, destinate a produrre, non solo nella vita del sacerdote, ma anche in quella della Chiesa, conseguenze che non si possono evitare, né si può «pretendere che la grazia supplisca in ciò la natura» (SCae 64).

Paolo VI tornò a riflettere sul valore della perseveranza, stavolta proprio dei consacrati, con la sua coraggiosa esortazione apostolica *Evangelica testificatio*, del 1971, pubblicata a pochi anni dalla chiusura dell'assemblea conciliare, ma ormai all'epoca di un processo di cambiamento avviato, in cui già emergevano segni di contraddizioni difficilmente armonizzabili. L'esortazione apostolica voleva costituire un incoraggiamento e un riorientamento dell'impetuoso movimento rinnovatore suscitato da *Perfectae Caritatis*, con il quale condivide la preoccupazione di affrontare problemi fortemente sentiti e di rispondervi in chiave innovativa, con un coraggio e un'ampiezza di vedute ancor oggi sorprendenti. Può dunque colpire che anche nel testo della *Evangelica testificatio* il termine *perseveranza* appaia una sola volta; ma quest'unica occorrenza ricopre un ruolo particolarmente importante, poiché indica ciò che Paolo VI suggerisce come il nodo vitale di ogni autentico rinnovamento:

Chi non vede tutto l'aiuto che vi offre, per arrivare a questa unione, il contesto fraterno di un'esistenza regolare, con le sue discipline di vita liberamente accettate? Queste appaiono sempre più necessarie a chiunque "ritorna al suo cuore", nel senso biblico della parola, che esprime qualcosa di più profondo dei nostri sentimenti, delle nostre idee e dei nostri voleri, ed è penetrato dall'idea dell'infinito, dell'assoluto, del nostro eterno destino. Nello smarrimento presente, i religiosi debbono essere i testimoni dell'uomo, che l'adesione vitale al proprio fine, cioè al Dio vivente, ha realmente unificato e aperto, mediante l'integrazione di tutte le sue facoltà, la purificazione dei suoi pensieri, la spiritualizzazione dei suoi sensi, la profondità e la perseveranza della sua vita in Dio (ET 34).

La perseveranza, dunque, non ha qui come oggetto neppure la vocazione³⁰ stessa, ma più specificamente la “vita in Dio” del religioso, che deve essere, prima ancora che perseverante, profonda: ecco in cosa consiste il nodo vitale suggerito dal pontefice. Ai religiosi è chiesto di essere testimoni di una vita unificata e aperta per l’uomo del nostro tempo. Questa unificazione e apertura sono garantite e realizzate dalla personale adesione vitale al Dio vivente, operata attraverso dei mezzi precisi: integrazione di tutte le facoltà, purificazione dei pensieri, spiritualizzazione dei sensi, profondità della vita in Dio, perseveranza della vita in Dio. Si delinea dunque un contesto di vita e di lotta spirituale, come condizione ineliminabile della vita religiosa, del suo impegno e del suo possibile rinnovamento³¹. La *perseveranza* richiesta al religioso deve quindi tendere innanzi tutto a una «autentica vita di adesione a Dio» e il contesto fraterno, in questo quadro, ha il compito primario di garantire la regolarità di vita quotidiana, che alimenta la stabilità di vita interiore. Solo in questo discernimento e combattimento, personale e comunitario, per un’autentica vita “di adesione al Dio vivente”, il pontefice pare indicare la condizione reale per qualsiasi forma di rinnovamento³². Accanto a questo uso di *perseveranza*, va segnalato anche qui il confronto con il termine *fedeltà*, sempre strettamente correlato al primo termine. Ne è un esempio ET 8:

Come potreste avanzare lungo questa strada ed esser fedeli alla grazia che vi anima, se non rispondeste con tutto il vostro essere, per un dinamismo il cui impulso è l’amore, a questo appello che vi orienta, in maniera permanente, verso Dio? (ET 8).

La parola *perseveranza* non appare esplicitamente, ma viene parafrasata ampiamente, trasparendo soprattutto dal concetto di progresso (“potreste avanzare”) associato, appunto, a quello di “fedeltà alla grazia” e di permanenza (“in maniera permanente”).

³⁰ Vedi, ad esempio: LG 47; *Optatam Totius* 19; *Renovationis causam* 5; si veda invece ET 22: «Il suo valore di testimonianza le deriverà da una generosa risposta all’esigenza evangelica, nella fedeltà totale alla vostra vocazione, e non soltanto da una preoccupazione di apparire poveri, che potrebbe restare troppo superficiale».

³¹ Cfr. anche ET 42 e 45.

³² «È giunto il momento di attendere con la massima serietà ad una rettifica, se ce n’è bisogno, delle vostre coscienze ed anche alla revisione di tutta la vostra vita per una più grande fedeltà» (ET 53).

3.2 Riflessioni e approfondimenti su temi fondamentali della vita consacrata (1984-1994)

1. *Redemptionis Donum*. Questo binomio tornerà significativo anche in una successiva Esortazione Apostolica, la *Redemptionis Donum* di Giovanni Paolo II³³, in conclusione della quale il pontefice polacco riprende il rapporto tra fedeltà e perseveranza come costitutivo della stessa identità dei religiosi³⁴. Pubblicata nell'anno giubilare 1984 dedicato alla Redenzione, la *Redemptionis Donum* si rivolgeva a «voi tutti, religiosi e religiose, che siete interamente consacrati alla contemplazione o votati alle diverse opere dell'apostolato» (RD 2), con l'intento di consegnare ai consacrati «una parola d'amore» (RD 2) della Chiesa. Utilizzando come chiave la categoria teologica della redenzione e commentando il Codice di diritto canonico appena pubblicato, Giovanni Paolo II sintetizza alcuni aspetti nodali della vita consacrata, tra i quali la categoria dell'alleanza sponsale, nella quale Dio sceglie e l'uomo risponde liberamente; la consacrazione, fondata sul battesimo, base stessa della vita religiosa, che si attua attraverso i consigli evangelici; il valore specificamente redentivo della consacrazione e di ciascun consiglio evangelico. È proprio nell'esortazione finale che si trova l'unica occorrenza del termine *perseveranza*:

Diletti fratelli e sorelle! «Fedele è Dio, dal quale siete stati chiamati alla comunione del figlio suo Gesù Cristo» (1Cor 1,9). Perseverando nella fedeltà a colui che è fedele, sforzatevi di cercare un sostegno specialissimo in Maria! Ella, infatti, è stata chiamata da Dio alla comunione più perfetta col Figlio suo. Sia ella, la Vergine fedele, anche la Madre nella vostra via evangelica: vi aiuti a sperimentare e a dimostrare davanti al mondo quanto infinitamente fedele è Dio stesso! (RD 17).

Al di là della posizione di valore sintetico e programmatico, il testo di Giovanni Paolo II rimanda appunto a *Evangelica Testificatio* 34, in cui la perseveranza del religioso testimoniava la fedeltà di Dio. Nella meditazione teologico-spirituale di *Redemptionis Donum*, il religioso, «perseverando nella fedeltà a colui che è fedele», si fa segno sia della forza spiri-

³³ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptionis Donum*, Esortazione Apostolica (25 marzo 1984), in *Enchiridion Vaticanum* 9, Bologna 2002, 721-758 [da ora in poi RD].

³⁴ «Diletti fratelli e sorelle! 'Fedele è Dio, dal quale siete stati chiamati alla comunione del figlio suo Gesù Cristo' (1Cor 1,9). Perseverando nella fedeltà a colui che è fedele, sforzatevi di cercare un sostegno specialissimo in Maria! Ella, infatti, è stata chiamata da Dio alla comunione più perfetta col Figlio suo. Sia ella, la Vergine fedele, anche la Madre nella vostra via evangelica: vi aiuti a sperimentare e a dimostrare davanti al mondo quanto infinitamente fedele è Dio stesso!» (RD 17).

tuale data all'uomo dalla redenzione che della fedeltà di Dio. Come in Paolo VI, anche nel magistero di Giovanni Paolo II, dunque, la perseveranza del religioso testimonia anzitutto la fedeltà di Dio stesso.

2. *Potissimum Institutioni*. Gli anni '90 costituirono un decennio particolarmente fecondo per la riflessione magisteriale sulla vita consacrata, fin dalla Istruzione *Potissimum Institutioni*³⁵ della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, che fornì le *Direttive sulla formazione negli istituti religiosi* in base al nuovo Codice. Il documento intendeva espressamente, tra l'altro, far conoscere la posizione della Santa Sede sia sui problemi della formazione sia sulle possibili soluzioni da ritenere idonee. Anziché suggerire dei criteri formativi esclusivamente centrati sull'ambito del comportamento, dell'osservanza e della struttura, il documento affrontava in maniera completa e organica il tema della formazione del religioso, considerata attentamente nei suoi vari aspetti umano, culturale e spirituale, con particolare riguardo alla centralità della persona e al carisma del fondatore e dell'istituto. Anche se nel testo il termine *perseveranza* presenta due occorrenze, in realtà, più in generale, il tema della capacità di perseverare, alla quale il religioso va formato, tocca ampiamente e a fondo sia le finalità che i contenuti del documento. Vi si fa riferimento, per quanto indiretto, fin dal n. 1, nel quale si ricorda che lo scopo della formazione dei religiosi deve essere non solo quello immediato di «iniziare la vita religiosa e di far prendere loro coscienza della specificità della vita religiosa nella Chiesa», ma soprattutto quello di «aiutare i religiosi a realizzare la loro unità in Cristo per mezzo dello Spirito», attraverso una «armonica fusione» di tutti gli aspetti della formazione spirituale, apostolica, dottrinale e pratica. La progressiva unificazione della vita nello Spirito Santo³⁶, frutto della paziente «costruzione de 'l'uomo interiore'» (PI 2, che cita ET 32), nella quale il consacrato deve essere formato e dovrà sapersi impegnare per tutta la vita, è descritta come principio della reale efficacia del suo amore al prossimo e alla Chiesa³⁷ ed appare come una preoccupazione costante e dichiarata di tutta l'Istruzione. Non a caso, tra i contenuti della formazione continua, viene attribuito una importanza centrale alla «vita secondo lo Spirito o spiritualità» (PI 68), poiché essa «include un approfondimento della fede e del senso della profes-

³⁵ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Potissimum Institutioni*, *Direttive sulla formazione negli Istituti religiosi* (2 febbraio 1990), in *Enchiridion Vaticanum* 12, Bologna 1993, 1-139 [da ora in poi PI].

³⁶ Cfr. soprattutto PI 17-18.

³⁷ Cfr. PI 17.

sione religiosa». La formazione continua alla vita dello spirito, anzi, è la garanzia della funzione stessa della vita religiosa nella Chiesa, della sua vigilanza verso l'orizzonte escatologico della storia³⁸. Non a caso il primo "attore di formazione" del religioso è indicato proprio nello Spirito di Dio, dono della fedeltà di Chi ha chiamato la persona alla vita consacrata e vuole formarla pazientemente a saper perseverare nella sua missione, come fece con i discepoli di Gesù³⁹. Altro attore principale della formazione, strettamente legato allo Spirito di Dio, è la Vergine Maria. E di nuovo non a caso, la prima occorrenza diretta del termine *perseveranza* appare proprio nel numero che le attribuisce questo fondamentale ruolo di formatrice e di modello di perseveranza nella preghiera:

All'opera dello Spirito è stata sempre associata la Vergine Maria, Madre di Dio e Madre di tutti i membri del Popolo di Dio. È per Lui che ella ha concepito nel suo seno il Verbo di Dio ed è lei che l'attendeva con gli Apostoli, perseverando nella preghiera (cf. LG 52 e 59), all'indomani dell'Ascensione del Signore. Perciò, dall'inizio alla fine di un itinerario di formazione, religiose e religiosi incontrano la presenza della Vergine Maria (PI 20).

È la consacrazione stessa a porre le condizioni di verità e fedeltà del cammino formativo del religioso. Proprio per questo, nella convinzione che la persona consacrata «si inserirà nel mondo come un testimone significativo, efficace e fedele» (PI 6) soltanto nella misura in cui potrà giungere ad assimilare e approfondire la propria identità, l'Istruzione dedica un'estesa trattazione ai caratteri identitari della consacrazione religiosa. Tra di essi, quale parte integrante, è presentato anche il valore nuziale e redentivo della risposta della persona alla chiamata di Cristo, espressione di quell'amore che, solo, le consentirà «di motivare e di sostenere le rinunce e le croci che incontra necessariamente colui che vuole 'perdere la sua vita' a causa di Cristo e del Vangelo» (PI 9). Di fatto, anche qui la perseveranza, per quanto ancora una volta non esplicitamente citata, viene evocata come espressione e frutto dell'amore che unisce il Redentore al suo consacrato. Il quale, dunque, va riconosciuto quale attore e responsabile della propria stessa formazione, chiamato ad accogliere, con il suo "sì",

³⁸ «Si possono ritenere in altri termini tre ragioni fondamentali che motivano la formazione permanente; la prima nasce dalla funzione stessa della vita religiosa in seno alla Chiesa. Essa vi esercita un ruolo carismatico ed escatologico molto significativo che suppone nelle religiose e nei religiosi un'attenzione speciale alla vita dello spirito, tanto nella storia personale di ciascuno e di ciascuna, quanto nella speranza e angoscia dei popoli» (PI 67).

³⁹ Cfr. PI 19.

anche tutte le esigenze esistenziali in esso racchiuse, attraverso le situazioni sempre nuove nelle quali si troverà a dover continuare a rispondere secondo la propria coscienza personale, «per cui trovi in se stesso la giustificazione delle sue opzioni pratiche e, nello Spirito creatore, il suo dinamismo fondamentale» (PI 29). La seconda occorrenza diretta del termine *perseveranza*, infatti, è relativa appunto al religioso in formazione e ne indica la risposta propria: «La professione perpetua suppone una preparazione prolungata ed un tirocinio perseverante» (PI 56). La questione centrale della comprensione della propria identità e della fedeltà ad essa, ancor prima del singolo consacrato, tocca in realtà gli Istituti stessi, chiamati a riconoscere i propri diversi carismi come «doni da coltivare e mantenere»⁴⁰ attraverso una verifica costante, da parte dei singoli come della comunità⁴¹, nella quale i singoli religiosi sono chiamati a perseverare non in ragione di

affinità di pensiero, di carattere o di opzioni, ma perché il Signore li ha raccolti e li tiene uniti con una comune consacrazione e per una missione comune nella Chiesa. [...] D'altra parte, non bisogna dimenticare che la pace e la gioia pasquale di una comunità sono sempre il frutto della morte a se medesimi e dell'accoglienza del dono dello Spirito (PI 26).

D'altro canto, è anche fermamente ricordato che

una comunità è formatrice nella misura in cui permette a ciascuno dei suoi membri di crescere nella fedeltà al Signore secondo il carisma dell'istituto. [...] La comunità si costruisce ogni giorno sotto l'azione dello Spirito Santo, lasciandosi giudicare e convertire dalla parola di Dio, purificare dalla penitenza, costruire dall'Eucaristia, vivificare dalla celebrazione dell'anno liturgico. Essa accresce la sua comunione con il vicendevole aiuto generoso e con lo scambio continuo dei beni materiali e spirituali, in spirito di povertà e grazie all'amicizia e al dialogo. [...] Allora, cosciente della propria responsabilità in seno alla comunità, ciascuno è stimolato a crescere, non solo per se stesso, ma per il bene di tutti (PI 27).

Perseverare comunitariamente, insomma, non appare uno sforzo individuale di resistenza in una situazione di stabilità, ma piuttosto un cammino e un lavoro comuni, nella reciprocità del dialogo e del sostegno. Un'edificazione concorde che ha come condizione e, allo stesso tempo, come fine un dinamismo di crescita, personale e comunitaria, che attinga

⁴⁰ Cfr. il titolo a PI 16.

⁴¹ Cfr. PI 68.

forza dallo Spirito santo e autentichi la risposta responsabile, personale e fraterna, alla chiamata e al dono di Dio. Proprio da qui nasce l'esigenza della formazione continua, del consacrato e della comunità, motivata dalla necessità di

una continua verifica della fedeltà verso il Signore, della docilità verso il suo Spirito, dell'attenzione intelligente alle circostanze e della visione cautamente rivolta ai segni dei tempi, [...] della costanza nel donarsi, dell'umiltà nel sopportare i contrattempi. [...] Mentre la formazione iniziale era ordinata all'acquisto da parte della persona di una sufficiente autonomia per vivere in fedeltà i propri impegni religiosi, la formazione continua aiuta il religioso ad integrare la creatività nella fedeltà, poiché la vocazione cristiana e religiosa richiede una crescita dinamica ed una fedeltà nelle circostanze concrete dell'esigenza. Ciò esige una formazione spirituale interiormente unificante, ma duttile ed attenta agli avvenimenti quotidiani della vita personale e del mondo (PI 67).

Pur non usando direttamente il termine *perseveranza*, tutto il passo citato pare di fatto volerla descrivere particolareggiatamente, nei suoi caratteri, nelle sue esigenze e nei suoi frutti. Allo stesso modo, e secondo tale spiccato senso dinamico di crescita umana e spirituale, personale e comunitaria, l'intera Istruzione può essere letta, in effetti, proprio come una chiamata alla perseveranza e come una concreta proposta teorico-pratica per viverla nel corso della vita religiosa.

3. *Vita fraterna in comunità (2 febbraio 1994)*⁴². Nel 1990 la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e Società di Vita Apostolica discusse e individuò nella vita comune uno dei punti più delicati del momento. Si decise di mettere in cantiere un documento che fosse in grado di aiutare i consacrati a comprendere la nuova problematica e ad affrontare correttamente le nuove e inedite situazioni. Ci si era accorti che, dopo anni di un profondo desiderio di rinnovamento, nei quali si era cercato di porre al centro della consacrazione la vita fraterna, all'entusiasmo iniziale stava subentrando un senso di rassegnazione verso la possibilità di realizzare comunità vivibili, e persino un pratico e deludente abbandono dello stesso ideale comunitario⁴³.

⁴² CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Congregavit nos in unum Christi amor*, Documento sulla vita fraterna in comunità (2 febbraio 1994), in *Enchiridion Vaticanum* 14, Bologna 1997, 345-537 [da ora in poi VFC].

⁴³ Da questa presa di coscienza i padri vollero preparare un documento essenziale e pratico, il più aderente alla problematica quotidiana, senza riprendere questioni ormai

Fu questa la genesi di *Congregavit nos in unum Christi amor*, più frequentemente conosciuto con il nome di *Vita fraterna in comunità*, significativamente pubblicato il 2 febbraio 1994, pochi mesi prima della convocazione della IX Assemblea del Sinodo dei vescovi, che avrebbe trattato la vita consacrata. Gli obiettivi del documento sono esplicitati nell'ultima parte dell'introduzione⁴⁴. Il primo era sostenere gli sforzi compiuti da molte comunità per migliorare la qualità della loro vita fraterna, con l'aiuto di alcuni criteri di discernimento, in vista di un autentico rinnovamento evangelico. Il secondo di offrire spunti di riflessione per tutti coloro che si erano allontanati dall'ideale di fraternità, per riprendessero in seria considerazione la necessità di una reale vita fraterna in comune, espressione concreta della consacrazione in un Ordine o Istituto religioso.

Nell'uso del termine *perseveranza* nel Magistero, questo documento segna una svolta. Esso appare ben nove volte e il dato numerico emerge nella sua portata se si confronta con il numero di occorrenze di tutti i documenti precedenti. Ma, soprattutto, la perseveranza del religioso è posta dal testo in stretta ed esplicita correlazione con la qualità della vita fraterna.

Risulta interessante, a tal fine, l'analisi dei contesti delle occorrenze. Più volte il termine è usato per descrivere situazioni che richiedono perseveranza, implicitamente, sia da parte del singolo religioso che dell'intera comunità. Esempio di questo procedimento il numero 17, nel quale il termine appare 3 volte, un terzo cioè di tutte le occorrenze:

risapute. Il dicastero romano, messi al lavoro, si trovò di fronte alcune problematiche fondamentali che imponevano delle scelte redazionali. La prima era relativa a quale comunità fosse da tenere presente. Infatti, i tipi di comunità sono oggi assai diversificati. Scelsero perciò di trattare *la vita fraterna*, dando essenziali indicazioni per la sua crescita, nel rispetto delle singole forme di comunità. La seconda riguardava le diversità culturali, che condizionano inevitabilmente la visione e la pratica della vita comunitaria. I padri scelsero di privilegiare il punto di vista della cultura occidentale, non per una sua presunta superiorità, ma per la percezione che l'individualismo dell'Occidente stesse ormai diffondendosi anche in molte altre culture. Infine, avrebbero dovuto affrontare il punto delicato della scelta della visione teologica, che fu quella di attenersi alla più collaudata teologia biblica e ai testi classici degli Atti degli Apostoli, con la conseguente visione della Chiesa e della comunità, intesa come una fraternità apostolica. Il documento sulla vita fraterna in comunità, *Congregavit nos in unum Christi amor*, fu redatto con questi criteri di fondo ed esaminato nel 1992. Approvato da Giovanni Paolo II il 15 gennaio 1994 è stato pubblicato il 2 febbraio 1994, alle porte del Sinodo sulla vita consacrata.

⁴⁴ Cfr. VFC 6.

La preghiera in comune, che domanda fedeltà a un orario, richiede anche e soprattutto la perseveranza: “Perch  in virt  della perseveranza e della consolazione che ci vengono dalle Scritture, teniamo viva la nostra speranza [...], perch  con un solo animo e una voce sola, rendiate gloria a Dio, Padre del Signore nostro Ges  Cristo” (Rom 15, 4-6).

La fedelt  e la perseveranza aiuteranno anche a superare creativamente e saggiamente alcune difficolt , tipiche di alcune comunit , quali la diversit  di impegni e quindi di orario, il superlavoro assorbente, le stanchezze varie (VFC 17).

Argomento del numero, come si vede,   proprio la preghiera comune, che, indicata soprattutto, come anche qui, per mezzo di citazioni neotestamentarie, costituisce, lo si   regolarmente registrato, uno degli oggetti pi  frequenti della perseveranza nel Magistero conciliare e in quello successivo.

Nell’ambito della formazione, non si manca certo di sottolineare l’importanza della responsabilit  del religioso nella sua perseveranza, ma si ribadisce che il contesto fraterno costituisce non solo un elemento di attrazione vocazionale, ma anche lo stesso spazio formativo alla perseveranza del giovane:

Una vita comune fraterna e condivisa ha un naturale fascino sui giovani, ma poi il perseverare nelle reali condizioni di vita pu  diventare un pesante fardello. La formazione iniziale deve allora condurre anche ad una presa di coscienza dei sacrifici richiesti dal vivere in comunit , ad una loro accettazione in vista di una relazione gioiosa e veramente fraterna e a tutti gli altri atteggiamenti tipici di un uomo interiormente libero (VFC 24).

In questo contesto, di cui il Magistero aveva rilevato l’importanza gi  in *Renovationis Causam*⁴⁵, VFC 28 mette anche a fuoco come la “testimonianza di gioia” di tutta la fraternit  costituisca un “sostegno alla perseveranza” del religioso:

Non bisogna dimenticare infine che la pace e il gusto di stare insieme restano uno dei segni del Regno di Dio. La gioia di vivere pur in mezzo alle difficolt  del cammino umano e spirituale e alle noie quotidiane, fa parte gi  del Regno. Questa gioia   frutto dello Spirito e abbraccia la semplicit  dell’esistenza e il tessuto monotono del quotidiano. Una fraternit  senza gioia   una

⁴⁵ «È altresì da rilevare l’importanza dell’influsso esercitato su tale formazione dall’ambiente di fervore generoso e concorde di una comunit , in seno alla quale i giovani religiosi siano in grado di sperimentare il valore del reciproco aiuto fraterno, come fattore di pi  facile progresso e perseveranza nella loro vocazione” (RC 5).

fraternità che si spegne. Ben presto i membri saranno tentati di cercare altrove ciò che non possono trovare a casa loro. [...]

Tale testimonianza di gioia costituisce una grandissima attrazione verso la vita religiosa, una fonte di nuove vocazioni e un sostegno alla perseveranza. [...]

La gioia è una splendida testimonianza dell'evangelicità di una comunità religiosa, punto di arrivo di un cammino non privo di tribolazione, ma possibile perchè sorretto dalla preghiera: "Lieti nella speranza, forti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera" (Rom 12,12).

La citazione da S. Paolo sembra voler rinviare all'occorrenza di perseveranza individuata nella Presentazione di *Religiosi e promozione umana*, in cui sembrava affacciarsi la consapevolezza di una relazione tra la perseveranza e la "gioia di vivere". In questo numero di VFC tale consapevolezza trova espressione chiara. Ma a costituire un punto di svolta è il numero 57:

La qualità della vita fraterna ha una forte incidenza anche sulla perseveranza dei singoli religiosi. Come la scarsa qualità della vita fraterna è stata frequentemente addotta quale motivazione di non pochi abbandoni, così la fraternità vissuta ha costituito e tuttora costituisce un valido sostegno alla perseveranza di molti. In una comunità veramente fraterna, ciascuno si sente corresponsabile della fedeltà dell'altro; ciascuno dà il suo contributo per un clima sereno di condivisione di vita, di comprensione, di aiuto reciproco; ciascuno è attento ai momenti di stanchezza, di sofferenza, di isolamento, di demotivazione del fratello, ciascuno offre il suo sostegno a chi è rattristato dalle difficoltà e dalle prove. Così la comunità religiosa, che sorregge la perseveranza dei suoi componenti, acquista anche la forza di segno della perenne fedeltà di Dio e quindi di sostegno alla fede e alla fedeltà dei cristiani, immersi nelle vicende di questo mondo, che sempre meno sembra conoscere le vie della fedeltà (VFC 57).

Vanno sottolineati tre elementi fondamentali del testo: viene dichiarata apertamente la correlazione individuata sopra: «La qualità della vita fraterna ha una forte incidenza anche sulla perseveranza dei singoli religiosi. [...] la comunità religiosa sorregge la perseveranza dei suoi componenti»; come non avviene in altri documenti precedenti, si fa esplicita menzione di «non pochi abbandoni», dei quali si individua la motivazione proprio nella «scarsa qualità della vita fraterna»; si fa, per ben quattro volte nello stesso numero, uso di *fedeltà* come sinonimo di *perseveranza*.

Nel complesso il documento rappresenta un tentativo illuminato di rilanciare la vita delle comunità religiose, mettendo l'accento più sulla fraternità che sull'osservanza, evidenziando il primato della carità nei confronti di ogni altro valore. In questo quadro, tra la perseveranza del reli-

gioso e la qualità della vita fraterna, il documento pone un legame di reciprocità fecondo e ineliminabile, che fa della comunità nel suo insieme, e non più ai religiosi considerati singolarmente, quel «segno della perenne fedeltà di Dio e quindi di sostegno alla fede e alla fedeltà dei cristiani» (VFC 57) che i documenti precedenti auspicavano. Lo stesso sinodo dei vescovi, celebrato pochi mesi dopo, ha apprezzato a più riprese la qualità evangelica, raccomandandola vivamente. Anche l'esortazione postsinodale *Vita consecrata* cita più volte questo documento, tanto da poterlo considerare come parte integrante della stessa esortazione.

3.3 Sul sinodo per la vita consecrata (1992-1996)

Il 30 dicembre 1991 Giovanni Paolo II stabilì per l'autunno 1994 la convocazione della IX Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi, sul tema *De vita consecrata deque eius munere in ecclesia et in mundo - La vita consecrata e la sua missione nella chiesa e nel mondo*. Pur non avendo il sinodo dei vescovi funzione deliberativa, il suo valore consultivo si esprime in una serie di proposte e di riflessioni che i padri sinodali consegnano al romano pontefice al termine dei loro lavori. Un tale impegno di studio e di riflessione comuni è promosso ed attuato attraverso la redazione di due documenti preparatori: i *Lineamenta*, redatti dalla Segreteria dei Vescovi, che precedono lo svolgimento dell'assemblea illustrando i temi da affrontare secondo le richieste dei vescovi di tutto il mondo e proponendo delle griglie di studio anche attraverso questionari; l'*Instrumentum laboris*, sempre della Segreteria del Sinodo, che raccoglie ed espone in forma organica ed approfondita le risposte e le osservazioni dei vescovi a quanto delineato e richiesto dai *Lineamenta*. In conclusione dei lavori dell'Assemblea, i padri sinodali rivolgono a tutto il popolo di Dio un *Messaggio*, che sintetizza in forma di proposizioni i frutti dell'attività sinodale, esponendo i principali punti emersi ed indicando prospettive e orientamenti necessari. A partire da tali dichiarazioni consultive, di norma il Papa pubblica una esortazione apostolica, detta appunto post-sinodale, che costituisce infine il vero e proprio documento magisteriale dal quale la Chiesa può attingere alla riflessione svolta dal Sinodo. In seguito a questa IX Assemblea, Giovanni Paolo II ha elaborato l'Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata*, che costituisce di fatto il punto di arrivo di tutto il Magistero postconciliare sul tema.

In realtà, anche tutti gli altri documenti del Sinodo del 1994 hanno però, in qualche modo, aperto la svolta verso il Magistero successivo, costituendo una chiara testimonianza dell'avvertenza che la Chiesa ha avuto della crisi della vita religiosa in atto e, al contempo, un prezioso apporto ad una sua comprensione non superficiale e ai tentativi di risponderle ef-

ficacemente. Proprio per la lucidità delle letture del Sinodo sulla crisi e per l'importanza che le sue indicazioni hanno poi avuto per lo sviluppo delle riflessioni più recenti del Magistero, in questa sede si prenderanno in considerazione tutti i suoi documenti, preparatori e conclusivi. Di Giovanni Paolo II, poi, si esamineranno non solo le lettere in apertura e in conclusione dei lavori sinodali da lui presieduti, ma pure le sue catechesi sul tema, tenute nelle udienze dei mercoledì contemporanei e successivi ai lavori sinodali, che finirono con il costituire, anch'esse, delle fonti importanti per la stesura dell'esortazione apostolica post-sinodale.

3.3.1 *Lineamenta* (24 novembre 1992)⁴⁶

Lo scopo e il compito dei *Lineamenta*, emanati due anni prima della convocazione dell'Assemblea, era quello di indicare con precisione i contenuti e i limiti del successivo dibattito sinodale. Allegando un'articolata serie di *Questionari*, il documento intendeva promuovere, presso i vescovi e i religiosi, un'attenta ponderazione delle reali urgenze pastorali relative alla vita consacrata nella Chiesa, e poter così raccogliere, allo stesso tempo, informazioni e tracce per la stesura dell'agenda dell'Assemblea.

Nei *Lineamenta* il termine *perseveranza* ricorre tre volte, riferito sia alla comunità che al religioso. Due delle tre occorrenze appaiono in uno stesso numero, dedicato alla dimensione comunitaria ed escatologica della vita consacrata:

La vita comune, sulla base della stessa vocazione, consacrazione, missione e carisma, si nutre con la comunione alla stessa mensa della parola evangelica, dell'eucarestia e della preghiera comune, si esprime nella condivisione dei beni spirituali e materiali, cresce con la quotidiana perseveranza nella carità e nel servizio vicendevole, tende alla perfetta unità dei cuori e delle menti. [...] È compito della vita consacrata, per la sua caratteristica comunitaria, offrire agli altri membri del popolo di Dio la testimonianza del valore supremo della carità dei discepoli di Cristo, vissuta nella perseveranza della comunione fraterna⁴⁷.

In vista della sua testimonianza escatologica, è la comunità religiosa nel suo insieme ad essere chiamata a perseverare nella carità, nel servizio vicendevole e nella comunione fraterna. Emerge così un orientamento che

⁴⁶ SINODO DEI VESCOVI, IX Assemblea generale ordinaria (2-9 ottobre 1994), *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo. Lineamenta* (24 novembre 1992), in *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi* 2, Bologna 2006, 4374-4449 [da ora in poi *Lineamenta*].

⁴⁷ *Lineamenta* 9.

richiama da lontano AG 25 e 40 e che da lì a un paio di anni verrà significativamente esplicitato da VFC, il quale, pur essendo antecedente di pochi mesi ai dibattiti sinodali, risente in modo evidente della lavorazione dei documenti preparatori al Sinodo, nel caso specifico dei *Lineamenta*.

L'unica occorrenza riferita al singolo religioso, invece, è inserita in una domanda del secondo *Questionario*: «Quali sono le cause esterne ed interne che stanno alla base della diminuzione delle vocazioni e della loro perseveranza?»⁴⁸. Il tema della perseveranza appare così strettamente collegato a quello della vocazione, non solo perché la vocazione è in qualche modo indicata come l'oggetto della perseveranza, ma anche perché le eventuali cause "esterne ed interne" che possono determinare una diminuzione delle vocazioni sembrano venir associate a quelle che possono minare la perseveranza dei chiamati. Il tema è dunque esplicitamente presentato in una chiave di lettura problematica: la scarsa perseveranza così come la carenza delle vocazioni furono inserite tra le questioni sulle quali debitamente riflettere e dibattere. Già nella seconda parte, infatti, intitolata "Il cammino della vita consacrata alle soglie del 2000", il documento si sofferma, oltre che sui "Frutti di rinnovamento" e sui "Nuovi valori e dimensioni della vita consacrata", anche sugli "Aspetti negativi", tra i quali si constata esplicitamente "una progressiva diminuzione delle persone", a determinare, con altri fattori,

una situazione che deve essere affrontata con realismo e discernimento per la serie di problemi che suscita a livello personale e pastorale. Davanti a questi problemi reali è giusto che ci si interroghi sulle cause e si mettano in pratica salutari rimedi⁴⁹.

Il documento preparatorio offre attenzione alla necessità di "Superare le ambiguità e le sfide della società moderna", la cui influenza sul cammino della vita consacrata appare ormai evidente, così come sembra avvertito della "Varietà delle situazioni geografiche e culturali" nelle quali gli Istituti e i singoli consacrati si trovano inseriti e vivono il momento di crisi. Ne risulta un'articolata traccia di indagine e di riflessione comune, per la quale è innanzi tutto segnalata l'importanza del tema della formazione, anche attraverso l'esplicita menzione della *Potissimum institutioni*. L'intervento formativo appare centrale per la qualità di tutta la vita consacrata: dalla promozione vocazionale alla formazione iniziale, nella quale consolidare e radicare la vocazione del consacrato, a quel-

⁴⁸ *Lineamenta* 14.

⁴⁹ *Lineamenta* 28 d.

la permanente, indicata come essenziale per il rinnovamento spirituale di tutta la vita consacrata⁵⁰.

3.3.2 *Instrumentum laboris* (20 maggio 1994)⁵¹

La preparazione del sinodo coinvolse larga parte del tessuto ecclesiale⁵². I *Lineamenta* ebbero notevole risonanza e permisero di raccogliere un elevato numero di risposte ufficiali ai questionari proposti, da parte di tutte le componenti ecclesiali interessate. Si pot in tal modo attingere, nella stesura dell'*Instrumentum laboris* del Sinodo, a molto materiale utile ad una comprensione approfondita e argomentata della situazione contemporanea della vita consacrata. Al fine di definirne l'identità e la missione nella comunione ecclesiale e di affrontare le questioni emergenti, il documento affronta le problematiche attingendo alla parola di Dio, alla Tradizione della Chiesa, al Vaticano II e ai documenti postconciliari sulla vita consacrata. In tal modo, l'*Instrumentum* «come richiesto dalla maggioranza delle risposte, vuole ricordare la dottrina della Chiesa e cerca di aprire nuove vie alla riflessione teologica sulla vita consacrata e alla sua vitalità spirituale ed apostolica»⁵³.

Nel testo appaiono due occorrenze dirette del termine *perseveranza*, entrambe sul finire del documento ed entrambe pregnanti. La prima si trova nel numero dedicato all'autonomia degli Istituti, che qui, appunto, sono indicati come i soggetti della perseveranza:

all'origine del carisma di fondazione di un istituto sta l'azione dello Spirito Santo. La Chiesa, conferendo al carisma la pienezza di espressione ecclesiale, garantisce la perseveranza nella sua genuinità sulla base delle stesse costituzioni, legittimamente approvate, perch tutto cooperi al bene comune e sia mantenuto vivo nella sua genuinità il dono dello Spirito⁵⁴.

L'oggetto della perseveranza degli Istituti è la genuinità del carisma, e tale perseveranza trova garanzia nel riconoscimento della Chiesa e nelle costituzioni approvate. Ma ancor prima, dato il contesto dell'occorrenza,

⁵⁰ *Lineamenta* 32.

⁵¹ SINODO DEI VESCOVI, IX Assemblea generale ordinaria (2-9 ottobre 1994), *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo. Instrumentum laboris* (20 giugno 1994), in *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi 2*, Bologna 2006, 4450-4625 [da ora in poi *Instrumentum laboris*].

⁵² Cfr. *Instrumentum laboris* 3.

⁵³ *Instrumentum laboris* 4.

⁵⁴ *Instrumentum laboris* 81.

la perseveranza sembra ricevere la propria origine dalla stessa azione dello Spirito che ha suscitato il carisma e, d'altra parte, il dono dello Spirito appare a sua volta, in qualche modo, come parte dell'oggetto della perseveranza stessa.

La seconda occorrenza diretta è altrettanto ricca di implicazioni. A cominciare dal significativo titolo del numero in cui essa appare, dedicato alla "Promozione e cura delle vocazioni": «La preghiera assidua e l'aiuto vicendevole sono necessari per perseverare nella vocazione»⁵⁵. La perseveranza, dunque, ha come oggetto la vocazione personale, ma viene in effetti considerata, a sua volta, come oggetto di una cura che richiede la consapevolezza dei mezzi necessari. Tali mezzi sono la preghiera assidua e l'aiuto vicendevole: sia la prima che il secondo implicano la responsabilità certo del consacrato, chiamato a perseverare nella propria vocazione, ma evidentemente anche del contesto fraterno e comunitario in cui si può pregare assiduamente insieme e dispiegare l'aiuto vicendevole.

Al di là, però, di queste due occorrenze dirette, l'importanza e il significato della perseveranza vengono affrontati a più riprese, lungo le analisi e le riflessioni dell'*Instrumentum laboris*. L'azione e il valore del perseverare, così come le difficoltà e le incomprensioni alle quali ormai è esposto, si trovano chiaramente allusi in diverse parafrasi. Come nella seguente, ricca trattazione offerta dal numero sulla vita consacrata quale "segno di contraddizione e di speranza"⁵⁶:

La fedeltà al matrimonio e l'impegno del celibato per il regno dei cieli sono oggi forse più difficili da assumere, ma sono diventati nella loro complementarità un segno privilegiato che deve recuperare il progetto del vero amore, un mutuo esempio di fedeltà; in particolare il celibato deve essere una profezia del Regno futuro e definitivo. Ma come educare oggi ad un impegno così esigente come quello del celibato? [...] Oggi risulta difficile a molti assumere impegni radicali e duraturi, entra in crisi l'idea di vocazione e di donazione per tutta la vita. [...] Per questo le persone consacrate ad un unico ideale che non passa, sono segni viventi di quei valori trascendenti per i quali vale la pena vivere e anche perfino morire.

D'altra parte, proprio questo esempio mostra chiaramente come, anche in questo documento, resti molto più frequente e pregnante, rispetto al concetto di perseveranza, il richiamo a quello di fedeltà. Il termine ricorre moltissime volte, a illuminare i più diversi valori della vita consa-

⁵⁵ *Instrumentum laboris* 89.

⁵⁶ *Instrumentum laboris* 18.

crata; fino all'ultimo numero dell'*Instrumentum*⁵⁷, dal titolo emblematico "Fedeltà della vita consacrata in un momento di grazia", nel quale si sviluppa la riflessione sulle "quattro fedeltà" elencate a suo tempo da *Religiosi e promozione umana* 13 e già riproposte da *Potissimum institutioni* 18: fedeltà a Cristo e al vangelo; fedeltà alla Chiesa e alla sua missione nel mondo; fedeltà alla vita consacrata e al carisma del proprio istituto; fedeltà all'uomo e al nostro tempo. Per chiudere con il richiamo a quella "fedeltà dinamica" auspicata appunto da *Religiosi e promozione umana* e che verrà rilanciata dallo stesso Giovanni Paolo II nella successiva esortazione apostolica.

Uno dei contributi offerti da questo documento, infatti, è stato il tentativo, sollecitato dalle risposte al questionario, di comprendere la vita consacrata attraverso l'analisi della situazione sia della Chiesa che del mondo contemporaneo. Le riflessioni si soffermano così a più riprese sui mutamenti socio-culturali, nei quali l'*Instrumentum* ravvede non solo delle sfide, ma anche la prospettiva positiva di un nuovo ruolo della vita consacrata nei confronti del mondo, nel quale ricopre «una funzione critica, simbolica e trasformatrice, ed interpreta le speranze trascendenti dell'umanità»⁵⁸. Il documento avverte con chiarezza la portata che i cambiamenti stanno avendo sulla stessa vita consacrata⁵⁹ e, non meno, l'opportunità di rinnovamento che ne poteva scaturire⁶⁰. Al contempo è del tutto evidente la consapevolezza che, nel nuovo contesto culturale, la vita consacrata, pur se apprezzata per le sue opere in ambito sociale, corre sempre più il rischio di non essere compresa e accolta nella sua essenza, che viene al contrario progressivamente travisata e svuotata di senso. Proprio per questo, d'altra parte, essa si pone nel mondo contemporaneo «come Cristo, segno di contraddizione»⁶¹.

⁵⁷ *Instrumentum laboris* 111.

⁵⁸ *Instrumentum laboris* 9.

⁵⁹ Cfr. *Instrumentum laboris* 15: «La vita consacrata, inserita anch'essa come la Chiesa nel mondo, ha subito un forte influsso dagli enormi cambiamenti sociali e culturali della nostra epoca che sono diventati una vera sfida».

⁶⁰ Cfr. *Instrumentum laboris* 4: «Siamo in un momento che da alcuni viene considerato di trasformazione o di profondo cambiamento, da altri di rinnovamento, rivitalizzazione o di rifondazione della vita consacrata».

⁶¹ Cfr. *Instrumentum laboris* 15: «[...] la vita consacrata è apprezzata per il suo agire, ma spesso non è capita nel suo essere; spesso è lodata per il suo impegno nel mondo, ma in certi ambienti, come spesso accade tramite i mezzi di comunicazione, la sua immagine è travisata, al punto di renderla agli occhi della gente una realtà senza senso. Diventa, come Cristo, segno di contraddizione».

Di fronte ai diversi lati negativi emersi dalle risposte al questionario ed esaminati nel documento preparatorio, l'*Instrumentum laboris* dichiara apertamente la necessità di affrontarli con obiettività, per poterli superare, come avvenuto già in molti casi:

Risulta quindi indispensabile analizzare con obiettività i fenomeni negativi, che non devono essere sempre attribuiti al rinnovamento in corso. È importante avvertire che molte delle difficoltà sono state affrontate e superate in un momento in cui la vita consacrata si avvia verso una nuova epoca della sua millenaria storia e per la quale attende un rilancio e un incoraggiamento. Molti convengono nell'affermare che i cambiamenti nella società e nella Chiesa hanno suscitato disorientamento, timori, insicurezza, mancanza di equilibrio. Vi sono state divisioni all'interno degli Istituti. È venuta a mancare una formazione al legittimo pluralismo e al dialogo nelle comunità e nella Chiesa. Si sono avvertite tensioni all'interno degli Istituti, delle comunità, anche di fronte alla gerarchia ecclesiastica. È mancata quella pedagogia del cambiamento che oggi tocca da vicino la vita consacrata, ma anche tante istituzioni sociali, e che ha le sue radici non solo in fattori interni alla chiesa, ma nella profonda mutazione culturale propria della nostra epoca⁶².

Lucidità e franchezza nella disanima dei problemi sono dimostrate anche dai passaggi in cui il documento menziona apertamente il fenomeno degli abbandoni, ritenuto importante e sintomatico. Il termine ricorre esplicitamente in tre occorrenze. La prima appare nel numero 21, intitolato "Risposte e sfide in un momento di mutamenti", le altre due entrambe nel numero 26, ancor più significativamente intitolato "Una purificazione della vita consacrata":

Negli ultimi decenni sono stati molti gli abbandoni, notevoli le crisi, acuta la diminuzione delle vocazioni in certi paesi⁶³.

Per molti Istituti sono stati e sono tuttora una prova, una vera purificazione della speranza, il numero di abbandoni e la progressiva diminuzione delle vocazioni. [incipit del numero...] L'esercizio della libertà richiede pure formazione alla prudenza e alla maturità affettiva. Non sempre si sono trovate le vie adeguate e ne sono derivati radicalismi e abbandoni⁶⁴.

Queste due occorrenze sono poste, la prima, nell'incipit stesso del numero che tratta della "purificazione" da affrontare e, la seconda, nel con-

⁶² *Instrumentum laboris* 9.

⁶³ *Instrumentum laboris* 21.

⁶⁴ *Instrumentum laboris* 26.

testo di uno sviluppo del discorso sulla necessità di una qualificata ed equilibrata formazione.

Il tema della formazione torna come importante lungo tutta l'analisi del documento: è un idoneo cammino formativo la prima risposta da dover dare, sia nella fase iniziale della vita religiosa, spesso segnata da «l'im maturità psicologica che non favorisce l'impegno di tutta una vita»⁶⁵, sia nelle fasi più avanzate della vita religiosa, nelle quali «vivere la propria vocazione significa affrontare con risposte illuminate il momento presente»⁶⁶. Alla "Priorità della formazione" sono interamente dedicati i nn. 90-92⁶⁷.

L'*Instrumentum* mostra, d'altra parte, con la stessa obiettività e schiettezza, chiara avvertenza dell'incidenza della struttura comunitaria ed istituzionale sulle dinamiche di cambiamento e i problemi che ne sono derivati. Rileva da un lato che, in molti casi si è cercato di instaurare nelle comunità rapporti più semplici e positivi⁶⁸, dall'altro che «il superamento di strutture eccessivamente formali ha prodotto una crisi delle istituzioni e delle forme che incide negativamente quando mancano la fermezza del carattere e le convinzioni per affrontare i momenti difficili»⁶⁹.

Dunque molte nuove problematiche e tensioni sono nate proprio dal rinnovamento delle strutture e delle forme di vita, rinnovamento interpretato diversamente da "opposte tendenze", non sempre capaci di dialogo tra loro⁷⁰. Tutto ciò, ricorda il documento tornando sull'importanza della formazione comunitaria, non può che essere affrontato grazie ad una più matura vita di comunione, attraverso la risposta generosa ed adeguata di «una comunità di discepoli e apostoli in continua formazione per crescere insieme in Cristo attraverso la comunicazione e l'impegno, animato sempre dalla reciproca carità»⁷¹.

Grazie alla raccolta di dati e alle riflessioni giunte da tutto il mondo nelle risposte al questionario dei *Lineamenta*, l'analisi operata dall'*Instrumentum laboris* mostra la piena avvertenza della diversità di situazioni della vita consacrata nelle diverse aree culturali e geografiche. Ad una loro lettura il documento preparatorio dedicò i numeri dal 27 al 29, nei qua-

⁶⁵ *Instrumentum laboris* 89.

⁶⁶ *Instrumentum laboris* 28.

⁶⁷ *Instrumentum laboris* 90-92.

⁶⁸ Cfr. *Instrumentum laboris* 24: «L'approfondimento del valore della persona si è espresso nella ricerca di rapporti più semplici tra i membri della comunità».

⁶⁹ *Instrumentum laboris* 26.

⁷⁰ Cfr. *Instrumentum laboris* 28: «La differente percezione del valore delle strutture e delle forme della vita consacrata ha reso difficile il dialogo e ha creato una forte tensione fra opposte tendenze nell'interpretazione del rinnovamento».

⁷¹ *Instrumentum laboris* 58.

li espone sinteticamente le differenze di situazioni tra le nazioni dell'emisfero nord e quelle dell'emisfero sud.

Le risposte alle pur diverse problematiche emerse, vanno innanzi tutto ricercate, secondo l'*Instrumentum*, in una rinnovata e sempre più approfondita teologia della vita consacrata, della quale proprio il Vaticano II ha gettato le basi. Tale rinnovamento è stato determinato dall'aver maggiormente portato alla luce, da parte della riflessione magisteriale e della ricerca teologica, il significato cristologico, pneumatologico ed ecclesiale della vita consacrata⁷². Per preparare la discussione sinodale, non a caso, il documento dedica l'intera seconda parte a "La vita consacrata nel mistero di Cristo e della Chiesa"⁷³, nella quale «offre a proposito una visione della teologia del mistero della Chiesa (I), nelle note comuni di vocazione, sequela, consacrazione (II) nella dimensione di comunione, missione e testimonianza (III)»⁷⁴.

Alcuni temi della rinnovata visione teologica emergono diffusamente, d'altra parte, lungo tutto lo sviluppo del documento. Tra di essi spicca il nucleo tematico della sequela di Cristo fino all'offerta di s , nella prospettiva escatologica:

La vita consacrata è memoria degli insegnamenti e dell'esempio di Cristo e dei valori evangelici vissuti dai santi nel cammino storico del popolo di Dio; è testimonianza dell'impegno nella sequela di Cristo; è profezia del destino escatologico della storia⁷⁵.

Anche se non in forma esplicita, più volte il richiamo al tema evoca il valore della perseveranza del consacrato: ad esempio attraverso la proposta del modello della madre di Dio, «la ferma testimone ai piedi della croce» che «con il suo "fiat" e con il suo Magnificat insegna a tutti ad abbandonarsi a Dio»⁷⁶; oppure quando viene elencata, tra le dimensioni che non possono mancare in nessuna forma di vita consacrata, «la prontezza a partecipare alla «kenosi» del Verbo, fino al martirio»⁷⁷.

Un'altra dimensione teologica sulla quale il documento torna ad insistere è quella pneumatologica: la vita consacrata è "Un'esperienza dello Spirito nella Chiesa", secondo il titolo apposto al numero 45, che ricorda fin dal suo incipit che: «Ogni carisma ha un necessario riferimento allo

⁷² Cfr. *Instrumentum laboris* 22. Si vedano in particolare i n. 39-40.

⁷³ *Instrumentum laboris* 41-65.

⁷⁴ *Instrumentum laboris* 7.

⁷⁵ *Instrumentum laboris* 8.

⁷⁶ *Instrumentum laboris* 65.

⁷⁷ *Instrumentum laboris* 86.

Spirito Santo»⁷⁸. La stessa consacrazione «secondo la solidità e la stabilità dei voti o di altri vincoli, è un dono dello Spirito che unisce al mistero e alla missione di Cristo»⁷⁹, così che la persona consacrata è «tutta presa dallo Spirito, fatta prolungamento storico del Cristo, animata da un amore che rappresenta la scelta totale di Dio»⁸⁰. D'altra parte tale dono e tale azione vanno custoditi e comunicati, da parte del consacrato così come delle comunità, nella "fedeltà allo Spirito"⁸¹, come si è già visto per un'occorrenza diretta del termine *perseveranza*.

Nel documento viene poi rilevata costantemente l'unità inscindibile fra consacrazione e missione, fondata sulla teologia della creazione e dell'incarnazione e proiettata alla testimonianza profetica del regno e alla sua dimensione escatologica⁸²:

Vocazione, consacrazione e missione trovano nel dono o carisma dei consigli la propria caratteristica espressione ed attuazione. Quando Dio chiama, consacra e manda non fa che plasmare una personalità nuova e renderla capace di rispondere al compito che vuole assegnare⁸³.

Viene inoltre costantemente ribadito che tale unità non può che implicare una dimensione comunionale⁸⁴.

Una tra le più efficaci sintesi di questo ricco quadro di riferimento teologico offerto dall'*Instrumentum laboris* del Sinodo si trova a conclusione del numero 47:

La vita consacrata è una risposta di amore alla vocazione divina che comporta una particolare elezione a vivere la sequela in totale adesione a Cristo, sotto l'azione dello Spirito Santo nella consacrazione e nella missione⁸⁵.

In apertura dello stesso numero, il documento torna a fare diretto rimando, come fonte di tale visione della vita consacrata, alla teologia

⁷⁸ *Instrumentum laboris* 45.

⁷⁹ *Instrumentum laboris* 50.

⁸⁰ *Instrumentum laboris* 51.

⁸¹ *Instrumentum laboris* 67.

⁸² Cfr. *Instrumentum laboris* 62: «Chiunque è chiamato da Cristo come discepolo, deve sentirsi inserito nella sua missione come apostolo. Chi sceglie di spendere la propria vita per comunicare il vangelo dimostra il valore supremo dell'amore».

⁸³ *Instrumentum laboris* 51.

⁸⁴ Cfr. *Instrumentum laboris* 56: «I consigli evangelici, pur avendo una dimensione strettamente personale, acquistano il loro autentico dinamismo divino ed umano nella comunione».

⁸⁵ *Instrumentum laboris* 47.

espressa dal Vaticano II. Per la quale essa è, proprio in questa prospettiva, parte essenziale del mistero della Chiesa, come l'*Instrumentum* afferma con chiarezza, riferendosi a LG 43 e 44:

La consacrazione per la professione dei consigli evangelici, come forma stabile di vita, riguarda in modo essenziale il mistero della Chiesa, che altrimenti non sarebbe pienamente manifestata ed attuata; essa come tale fa intrinsecamente parte della natura della Chiesa, anche se le varie forme istituzionali cambiano nel tempo ed eventualmente spariscono⁸⁶.

L'essenzialità della vita consacrata, dunque, è chiaramente posta in relazione con il suo essere una forma di vita stabile. Solo così essa può essere parte intrinseca della natura della Chiesa, che, a sua volta, solo attraverso la partecipazione essenziale della vita consacrata può pienamente manifestare ed attuare il suo mistero.

3.3.3 Gli interventi di Giovanni Paolo II attorno al Sinodo

Giovanni Paolo II accompagnò i lavori dell'Assemblea da lui presieduta con una serie di interventi. Innanzi tutto con i discorsi con i quali diede avvio ai lavori sinodali e salutò la loro conclusione. Nel discorso di inizio *Seguimi!*, del 2 ottobre 1994⁸⁷, ricordò come il Sinodo sugli Istituti religiosi giungesse soltanto dopo quelli sulla famiglia cristiana, sui laici e sui presbiteri, a cui fecero rispettivamente seguito l'esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris consortio* del 1980, la *Christifideles Laici* del 1987 e la *Pastores dabo vobis* del 1990. A parere del Papa, tale ritardo poteva forse essere stato causato dalla necessità di un cammino più lungo per cui si potesse arrivare a maturare, a partire dagli insegnamenti del Vaticano II, una approfondita riflessione teologica sul tema. In questo contesto, nel quale auspica un tempo di grazia per le comunità di vita consacrata, che le riconduca al modello della Chiesa primitiva, appare una ricorrenza del termine *perseveranza* secondo l'uso tipico, ormai consolidato e quasi tradizionale, del *Perfectae caritatis*, esplicitamente citato:

i membri delle comunità religiose e degli Istituti di vita consacrata, ispirandosi al modello della Chiesa primitiva (At 2,24), s'impegnino con rinnovato slancio ad essere un cuor solo e un'anima sola, nutrendosi agli insegna-

⁸⁶ *Instrumentum laboris* 67.

⁸⁷ GIOVANNI PAOLO II, Discorso *Seguimi!* all'inizio della IX Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi (2 ottobre 1994), in *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi* 2, Bologna 2006, 4626-4633.

menti del vangelo, alla sacra liturgia e soprattutto all'eucarestia, e perseverando nell'orazione e nella comunione dello stesso Spirito (PC 15)⁸⁸.

Nello stesso 2 ottobre, in occasione della recita dell'Angelus, annunciando l'apertura del Sinodo, ribadiva che i consacrati possono essere testimoni efficaci per gli uomini del nostro tempo «nella misura della loro fedeltà a Cristo che li chiama»⁸⁹. Tornava così ad usare subito, all'inizio del Sinodo, quel termine *fedeltà* al quale aveva già mostrato di attribuire, in *Redemptionis donum*, un significato pregnante e intimamente connesso con quello del termine *perseveranza*.

Anche se nel suo discorso di chiusura del Sinodo⁹⁰ non appare alcuna occorrenza n dell'uno n dell'altro termine, sullo stretto legame tra fedeltà e perseveranza Giovanni Paolo II tornerà più volte, in forma più o meno esplicita, nel corso delle catechesi sui religiosi nella vita della Chiesa che tenne durante le udienze del mercoledì. Iniziò il ciclo di catechesi sul tema il mercoledì precedente alla convocazione del Sinodo, continuò a svolgerlo durante tutto il corso dei lavori assembleari e lo continuò poi lungo i successivi cinque mesi. Di fatto, è la raccolta di queste catechesi⁹¹, venutesi ad intrecciare con il dibattito sinodale e la sua prima recezione nella Chiesa, a costituire il corpo più ricco e approfondito di riflessioni del Pontefice sulla vita consacrata, nel contesto del sinodo e prima dell'esortazione apostolica post-sinodale.

In esse, la perseveranza ricorre esplicitamente quattro volte, ma viene evocata in forme anche indirette ben più frequentemente, regolarmente collegata alla fedeltà, che, come sempre, ricorre molto più spesso. Il richiamo più esplicito alla usuale, strettissima correlazione tra perseveranza e fedeltà si incontra, con un'occorrenza diretta, proprio sul finire del ciclo di catechesi, in quella di mercoledì 15 marzo 1995, dedicata in particolare alle consacrate. Riconoscendo alla preghiera il primato tra tutti i valori presenti nella vita consacrata femminile, Giovanni Paolo II aggiunge:

Nella preghiera assidua, del resto, sta anche il segreto della perseveranza in quell'impegno di fedeltà a Cristo, che dev'essere esemplare per tutti nella

⁸⁸ GIOVANNI PAOLO II, Discorso *Seguimi!* n. 3.

⁸⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Angelus* (2 ottobre 1994), in www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/angelus/1994/documents/hf_jp-ii_ang_19941002_it.html (11.04.2013).

⁹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Discorso *Quia fecit mihi magna* a conclusione della IX Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi (29 ottobre 1994), in *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi 2*, Bologna 2006, 4649-4653.

⁹¹ L'intera raccolta è pubblicata in: GIOVANNI PAOLO II, *Ai religiosi. Catechesi del mercoledì 28 settembre 1994 - 29 marzo 1995*, Città del Vaticano 1995.

Chiesa Questa intemerata testimonianza di un amore che non vacilla può essere di grande aiuto per le altre donne nelle situazioni di crisi che anche sotto questo aspetto affliggono la nostra società. Auspichiamo e preghiamo che molte donne consacrate, avendo in sé il cuore di spose di Cristo e manifestandolo nella vita, servano altresì a rivelare e a far meglio comprendere a tutti la fedeltà della Chiesa nella sua unione con Cristo suo Sposo: fedeltà nella verità, nella carità, nell'anelito di una universale salvezza⁹².

La perseveranza delle religiose, dunque, che ha come fonte e garanzia la preghiera assidua e come oggetto "l'impegno di fedeltà a Cristo", viene descritta come l'«intemerata testimonianza di un amore che non vacilla» e porta come frutto la capacità di essere di aiuto a chi vive situazioni di crisi e a tutta la Chiesa, che nelle religiose perseveranti può riconoscere la fedeltà della Chiesa a Cristo Sposo.

Nella catechesi successiva, quella di mercoledì 22 marzo 1995, il pontefice focalizza ancor più chiaramente il rapporto tra preghiera e perseveranza. Esso è costituito dal fatto che, nella preghiera, è lo Spirito santo ad agire sul consacrato e a sostenerlo con la sua forza nel cammino di vita religiosa, dalle prime tappe iniziali fino ai momenti più maturi e avanzati, spesso segnati da stanchezza e prove:

Nella vita religiosa, infatti, e in ogni vita consacrata vi è un'azione sovrana e decisiva dello Spirito Santo. [...] Quando nella sua Chiesa Gesù Cristo chiama gli uomini o le donne a seguirlo, fa sentire la sua voce e la sua attrattiva per mezzo dell'azione interiore dello Spirito Santo, al quale affida il compito di far capire la chiamata e di suscitare il desiderio di rispondervi con una vita completamente dedicata a Cristo e al suo Regno. È Lui che sviluppa, nel segreto dell'anima, la grazia della vocazione, aprendo il cammino richiesto perché questa grazia raggiunga il suo scopo. È Lui il principale educatore delle vocazioni. È Lui la guida delle anime consacrate sulla via della perfezione. È Lui l'autore della magnanimità, della pazienza e della fedeltà di ciascuno e di tutti⁹³.

Anche se ancora non esplicitamente menzionata, anche qui la perseveranza si trova in qualche modo descritta nel significativo accostamento di altre virtù cristiane: lo Spirito rende il consacrato capace di perseverare

⁹² GIOVANNI PAOLO II, *La vita consacrata femminile* (Udienza generale, 15 marzo 1995), n. 6, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII/1 (1995 gennaio-giugno), Città del Vaticano 1997, 512.

⁹³ GIOVANNI PAOLO II, *L'influsso dello Spirito Santo nella vita consacrata* (Udienza generale, 22 marzo 1995), n. 2, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII/1 (1995 gennaio-giugno), 568.

donandogli magnanimità, pazienza e fedeltà. Ancora una volta, il legame tra perseveranza e fedeltà viene ulteriormente sottolineato e illuminato. Ma poco più avanti, nella stessa catechesi, si trova un'altra occorrenza diretta del termine *perseveranza*, con la dichiarazione del suo rapporto con lo Spirito Santo:

Non meno necessario è l'influsso permanente dello Spirito Santo per la perseveranza dei consacrati nella preghiera e nella vita di intima unione con Cristo. È Lui che dà il desiderio dell'intimità divina, fa crescere il gusto per la preghiera, ispira una crescente attrazione verso la persona di Cristo, la sua parola, la sua vita esemplare⁹⁴.

La preghiera e la vita di intima unione con Cristo sono qui l'oggetto stesso della necessaria perseveranza dei consacrati. Ed è ancora una volta lo Spirito a renderla possibile, esercitando la propria azione "permanente": l'assonanza di significato tra *permanere* e *perseverare* sembra quasi alludere alla possibilità che la perseveranza del consacrato tragga qualità e forza dalla stessa azione dello Spirito che la sostiene. Azione che consiste nell'alimentare sempre più la preghiera e l'intimità con Dio, così che il consacrato si senta sempre più attratto alla persona, alla parola e alla qualità di vita di Cristo.

L'accostamento di significato tra il permanere ed il perseverare era, in effetti, già emerso in una catechesi precedente, quella di mercoledì 23 novembre 1994, sul valore del celibato consacrato. Dopo aver ricordato che esso «comporta delle rinunce attraverso le quali chiama a conformarsi maggiormente a Cristo crocifisso»⁹⁵, Giovanni Paolo II espone il valore

⁹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *L'influsso dello Spirito Santo nella vita consacrata* (Udienza generale, 22 marzo 1995), n. 5, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII/1 (1995 gennaio-giugno), 570.

⁹⁵ GIOVANNI PAOLO II, *La castità consacrata nell'unione nuziale di Cristo e della sua Chiesa* (Udienza generale, 23 novembre 1994), n. 6, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII/2 (1994 luglio-dicembre), Città del Vaticano 1996, 847. Cfr. anche la catechesi di mercoledì 12 ottobre 1994, dove pur trattando delle rinunce da fare per intraprendere la sequela di Cristo, il pontefice sembra in qualche modo accennare anche a quelle necessarie per restare con Lui: «Gesù assicura che le rinunce richieste dall'appello a seguirlo ottengono la loro ricompensa, un "tesoro celeste", ossia un'abbondanza di beni spirituali. Egli addirittura promette la vita eterna nel secolo futuro, e il centuplo in questo secolo. L'esperienza insegna che la vita consacrata, secondo il disegno di Gesù, è una vita profondamente felice. Tale felicità si commisura alla fedeltà al disegno di Gesù. Non vi osta il fatto che, sempre secondo l'accenno alle persecuzioni riportato da Marco nello stesso episodio, il "centuplo" non dispensi dall'associazione alla croce di Cristo»: GIOVANNI PAOLO II, *Sulla*

dell'indissolubilità dell'impegno di vita che un cristiano si assume, nella vita religiosa così come nel matrimonio:

Il carattere permanente dell'unione nuziale di Cristo e della Chiesa si esprime nel valore definitivo della professione della castità consacrata nella vita religiosa: "La consacrazione sarà tanto più perfetta, quanto per mezzo di più solidi e stabili vincoli è meglio rappresentato Cristo indissolubilmente unito alla Chiesa sua Sposa" (Lumen Gentium, 44). L'indissolubilità dell'alleanza della Chiesa con Cristo-Sposo, partecipata nell'impegno del dono di s a Cristo nella vita verginale, fonda il valore permanente della professione perpetua. Si può dire che essa è un dono assoluto a Colui che è l'Assoluto. Lo fa capire Gesù stesso quando dice che "nessuno che ha messo mano all'aratro, e poi si volge indietro, è adatto per il Regno di Dio" (Lc 9, 62). La permanenza, la fedeltà nell'impegno della vita religiosa si illumina alla luce di questa parola evangelica. Con la testimonianza della loro fedeltà a Cristo, i consacrati sostengono la fedeltà degli stessi sposi nel matrimonio. Il compito di dare questo sostegno soggiace alla dichiarazione di Gesù su coloro che si rendono eunuchi per il Regno dei cieli (cf. Mt 19, 10-12): con essa il Maestro vuole mostrare che l'indissolubilità del matrimonio - che ha appena enunciato - non è impossibile da osservare, come insinuavano i discepoli, perché ci sono persone che, con l'aiuto della grazia, vivono al di fuori del matrimonio in una continenza perfetta⁹⁶.

L'impegno della vita religiosa è qualificato dal suo carattere permanente di dono assoluto e dal suo valore definitivo e indissolubile. Anche qui, pur se non direttamente menzionata, la perseveranza viene come tratteggiata dall'accostamento di altri termini, regolarmente ad essa correlati: permanenza, fedeltà, testimonianza.

La terza occorrenza diretta del termine, al n. 3 della catechesi di mercoledì 14 dicembre 1994, consiste nella ripresa del *topos*, attraverso la citazione dagli Atti degli apostoli, della chiamata a "pregare in unità di cuore" e a "perseverare nella comunione fraterna" secondo il modello della comunità dei primi cristiani⁹⁷. Il papa, però, arricchisce tale modello di una notazione che sembra voler mostrare più a fondo il valore della perseveran-

via della volontà fondatrice di Cristo (Udienza generale, 12 ottobre 1994), n. 5, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII/2 (1994 luglio-dicembre), 479-480.

⁹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *La castità consacrata nell'unione nuziale di Cristo e della sua Chiesa* (Udienza generale, 23 novembre 1994), n. 7, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII/2 (1994 luglio-dicembre), 848.

⁹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *La vita in comune nella luce evangelica* (Udienza generale, 14 dicembre 1994), n. 3, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII/2 (1994 luglio-dicembre), 1084.

za nelle comunità religiose: «I loro membri, radunati dalla carità di Cristo, vivono insieme perché intendono permanere in questo amore. Così possono essere testimoni del vero volto della Chiesa, in cui si riflette la sua anima: la carità»⁹⁸.

La vita comunitaria stessa, quindi, quale spazio della carità, è descritta sia come il luogo che, in qualche modo, come il termine sia del permanere che del testimoniare che, come si è visto sopra, coniugano di fatto il perseverare.

Anche la quarta occorrenza del termine *perseveranza*, al n. 6 della catechesi di mercoledì 22 febbraio 1995, dedicata al carisma degli Istituti laicali, ha come soggetto gli Istituti stessi, incoraggiati a «perseverare nella via della loro vocazione»⁹⁹.

L'ultima catechesi del ciclo, tenuta mercoledì 29 marzo 1995 è, come di consueto, dedicata a Maria, “modello della verginità consacrata”. Anche in questo caso la perseveranza, per quanto non esplicitamente menzionata, viene efficacemente descritta nell'aiuto che la Vergine porta a quanti si determinano a “un serio progetto di vita” nella consacrazione: «Maria sostiene col suo aiuto coloro che vi s'impegnano, fa apparire loro la nobiltà del dono totale del cuore a Dio, e rafforza continuamente la loro fedeltà anche nelle ore di difficoltà e di pericolo»¹⁰⁰.

Il richiamo alla fedeltà, alla forza e al valore del dono, rende anche questa ultima, indiretta allusione alla necessaria perseveranza del tutto congruente con lo sviluppo della riflessione e della proposta che le catechesi del Santo Padre offrirono nel corso di quei sei mesi.

3.3.4 *Vita Consacrata (25 marzo 1996)*¹⁰¹

Nell'esortazione apostolica post-sinodale, emanata quale frutto e sintesi della IX Assemblea generale del Sinodo dei vescovi, Giovanni Paolo

⁹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *La vita in comune nella luce evangelica* (Udienza generale, 14 dicembre 1994), n. 3, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVII/2 (1994 luglio-dicembre), 1085.

⁹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *La vita consacrata dei fratelli non sacerdoti* (Udienza generale, 22 febbraio 1995), n. 6, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII/1 (1995 gennaio-giugno), 408.

¹⁰⁰ GIOVANNI PAOLO II, *La Beata Vergine Maria e la vita consacrata* (Udienza generale, 29 marzo 1995), n. 4, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII/1 (1995 gennaio-giugno), 885.

¹⁰¹ GIOVANNI PAOLO II, *Vita Consacrata*, Esortazione apostolica post-sinodale su la vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo (25 marzo 1996), in *Enchiridion Vaticanum* 15, 434-775 [da ora in poi VC].

Il mostra di aver prestato profonda attenzione non solo alle proposte finali del Sinodo, ma anche ai lavori specifici dei diversi gruppi linguistici, ad alcuni tra gli interventi più incisivi del dibattito sinodale, nonché ad alcuni congressi internazionali in preparazione del Sinodo¹⁰². Inoltre, tanta riflessione personale, maturata nel corso del ciclo delle catechesi sul tema tenute nelle sue Udienze del mercoledì, non può non essergli stata di ispirazione nella stesura dell'esortazione.

Ne risulta una lunga e approfondita trattazione, attraverso la quale il papa, a partire dall'obiettivo primario del Sinodo, intende dichiaratamente presentare ed affermare la solida e fondata identità della vita consacrata:

Questo Sinodo, venendo dopo quelli dedicati ai laici e ai presbiteri, completa la trattazione delle peculiarità che caratterizzano gli stati di vita voluti dal Signore Gesù per la sua Chiesa. Se infatti nel Concilio Vaticano II è stata sottolineata la grande realtà della comunione ecclesiale, nella quale convergono tutti i doni in vista della costruzione del Corpo di Cristo e della missione della Chiesa nel mondo, in questi ultimi anni si è avvertita la necessità di esplicitare meglio l'identità dei vari stati di vita, la loro vocazione e la loro missione specifica nella Chiesa (VC 4)¹⁰³.

Mostrando in modo più profondo l'identità dello stato di vita consacrata Giovanni Paolo II arriva ad affermare che «la concezione di una Chiesa composta unicamente da ministri sacri e da laici non corrisponde [...] alle intenzioni del suo divino Fondatore quali ci risultano dai Vangeli e dagli altri scritti neotestamentari (VC 29)»¹⁰⁴.

¹⁰² Si veda la significativa testimonianza del segretario speciale della Assemblea sinodale, Marcello Zago, al tempo Superiore Generale OMI: «Il documento è il risultato dello scambio e della riflessione ecclesiale in occasione del Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata celebrato nell'ottobre del 1994. Come segretario speciale di quella Assemblea sinodale dei Vescovi riconosco la fedeltà non solo alle *Proposte finali*, ma anche ai lavori dei gruppi linguistici e agli interventi più significativi del Sinodo; riflette anche la riflessione preparatoria culminata in alcuni congressi internazionali. Il documento è complementare alle esortazioni post-sinodali precedenti, la *Christifideles Laici* sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo (1988) e la *Pastores dabo vobis* sulla formazione dei sacerdoti nella situazione attuale (1992). Con questi tre documenti si esplicita l'identità dei vari stati di vita, la loro missione e la loro vocazione specifica nella Chiesa (cf VC 4, 16, 31, 32)»; M. ZAGO, *L'Esortazione Vita Consacrata e gli Oblati. Lettera agli Oblati in prima formazione*, Roma 1997, in <http://www.christusrex.org> (12.04.2013).

¹⁰³ Il corsivo è nel testo.

¹⁰⁴ «Qui esplicitamente si afferma l'originaria appartenenza e la necessità della vita consacrata alla Chiesa in forza dell'intenzione di Gesù Cristo stesso»: P. MARTINELLI, «Ec-

Indirizzata a tutta la Chiesa e in particolare alle persone consacrate, l'esortazione apostolica è un vero e proprio trattato sulla vita consacrata capace di sintetizzare il Magistero del Concilio e dei decenni successivi¹⁰⁵. Presentate nell'introduzione le varie forme di vita consacrata, nel primo capitolo ne sono illustrate le fonti cristologiche e trinitarie, nel secondo il valore comunionale ed ecclesiale della vita fraterna, nel terzo la dimensione missionaria della vita consacrata. La suddivisione descrittiva dell'identità cristiana come mistero, comunione e missione, già operata nella *Christifideles laici*, riprende d'altra parte metodo di studio e la visione teologica proposta dai documenti del Sinodo.

Anche in questa esortazione il termine *perseveranza* torna a ricorrere, per ben cinque volte. Di esse, tre sono riferite all'istituto e al religioso. Nel caso del numero 63, dedicato alla individuazione delle difficoltà e delle prospettive possibili per il futuro della vita consacrata, la formulazione è tale che ciò che vale per l'istituto può riguardare, in realtà, anche la persona del consacrato e viceversa:

Le nuove situazioni di scarsità vanno perciò affrontate con la serenità di chi sa che a ciascuno è richiesto non tanto il successo, quanto l'impegno della fedeltà. Ciò che si deve assolutamente evitare è la vera sconfitta della vita consacrata, che non sta nel declino numerico, ma nel venir meno dell'adesione spirituale al Signore e alla propria vocazione e missione. Perseverando fedelmente in essa, si confessa invece, con grande efficacia anche di fronte al mondo, la propria ferma fiducia nel Signore della storia, nelle cui mani sono i tempi e i destini delle persone, delle istituzioni, dei popoli, e dunque anche le attuazioni storiche dei suoi doni. Le dolorose situazioni di crisi sollecitano le persone consacrate a proclamare con fermezza la fede nella morte e risurrezione di Cristo, per divenire segno visibile del passaggio dalla morte alla vita (VC 63).

Le riflessioni proposte dal pontefice, pur se rivolte innanzi tutto agli Istituti che subiscono crisi numeriche di tale portata da rischiare di venir

clesialità della vita religiosa: un valore fondamentale per i Francescani», in *Il rinnovamento della vita consacrata e la famiglia francescana*, a cura di P. Martinelli, Bologna 2007, 81.

¹⁰⁵ «Le riflessioni bibliche e teologiche dell'Esortazione si incentrano su una questione chiave: l'identità della vita consacrata. E su questo l'Esortazione non adotta un atteggiamento di rottura con il passato. Segue una linea di continuità e di sviluppo. L'Esortazione presenta un'identità in armonia con il Magistero del Concilio e dei trent'anni del dopo Concilio. Tanto nelle catechesi sistematiche del Papa sulla vita consacrata, tenute durante e dopo il Sinodo, come nella presente Esortazione, il Concilio è stato luminoso punto di riferimento (n. 13d)»; A. PARDILLA, *Vita consacrata per il nuovo millennio. Concordanze, fonti e linee maestre dell'esortazione apostolica Vita Consacrata*, Città del Vaticano 2003, 1353.

meno in un prossimo futuro, offrono di fatto una chiave di lettura spirituale preziosa per ogni forma di crisi affrontata nella vita consacrata, anche per quelle di natura personale. In tale prospettiva, è la perseveranza in se stessa, di nuovo posta in correlazione con la fedeltà, a ricoprire il ruolo della testimonianza essenziale del consacrato “di fronte al mondo”. L’oggetto della perseveranza dei religiosi, poi, è precisamente “la propria vocazione e missione”.

Nelle due occorrenze riferite direttamente alla persona consacrata, si incontrano di nuovo, in forma ormai quasi di locuzioni, la “perseveranza nella fedeltà” e la “perseveranza nella testimonianza”:

Nessuna fase della vita può considerarsi tanto sicura e fervorosa da escludere l’opportunità di specifiche attenzioni per garantire la perseveranza nella fedeltà, così come non esiste età che possa vedere esaurita la maturazione della persona (VC 69).

Sulle orme di Lui, divino Samaritano, medico delle anime e dei corpi, e sull’esempio dei rispettivi fondatori e fondatrici, le persone consacrate, che a ciò sono orientate dal carisma del loro Istituto, perseverino nella loro testimonianza d’amore verso i malati, dedicandosi a loro con profonda comprensione e partecipazione (VC 83).

In particolare, la locuzione al numero 69, “perseveranza nella fedeltà”, costituisce un rimando a RD 17¹⁰⁶ nonchè ad una composizione di valori tipica anche dei documenti preparatori del Sinodo. La locuzione, poi, verrà citata alla lettera come titolo della parte III di *Verbi Sponsa*. Anche in *Vita Consecrata*, il termine fedeltà torna con regolarità e frequenza negli stessi contesti della perseveranza.

Nei due casi in cui il termine *perseveranza* è usato in chiave più generale, la vita consacrata deve perseverare in “un rapporto attivo e fiducioso con i vescovi”, con il richiamo ai contesti di *Christus Dominus* e di *Ad Gentes* e, più da vicino, di *Mutuae Relationes*, esplicitamente citato:

Un rapporto attivo e fiducioso dovrà pure essere intrattenuto con le Conferenze episcopali dei singoli Paesi. Nello spirito del documento *Mutuae relationes*, sarà conveniente che tale rapporto assuma una forma stabile, così da rendere possibile il costante e tempestivo coordinamento delle iniziative via

¹⁰⁶ Vedi anche: «Ogni istituto è nato per la chiesa ed è tenuto ad arricchirla con le proprie caratteristiche secondo un particolare spirito e una missione specifica. I religiosi, quindi, coltiveranno una rinnovata coscienza ecclesiale, prestando l’opera loro per l’edificazione del corpo di Cristo, perseverando nella fedeltà alla regola e obbedendo ai propri superiori» (MR 14,b).

via emergenti. Se tutto questo sarà attuato con perseveranza e spirito di fedele adesione alle direttive del Magistero, gli organismi di collegamento e di comunione si riveleranno particolarmente utili per trovare soluzioni che evitino incomprensioni e tensioni sul piano sia teorico che pratico; in questo modo saranno di sostegno non solo alla crescita della comunione tra gli Istituti di vita consacrata e i Vescovi, ma anche allo svolgimento della stessa missione delle Chiese particolari (VC 53).

Un altro oggetto della perseveranza tipico del pensiero di Giovanni Paolo II e destinato a segnare anch'esso il linguaggio magisteriale successivo, si trova al numero 37:

Gli Istituti sono dunque invitati a riproporre con coraggio l'intraprendenza, l'inventiva e la santità dei fondatori e delle fondatrici come risposta ai segni dei tempi emergenti nel mondo di oggi. Questo invito è innanzitutto un appello alla perseveranza nel cammino di santità attraverso le difficoltà materiali e spirituali che segnano le vicende quotidiane. Ma è anche appello a ricercare la competenza nel proprio lavoro e a coltivare una fedeltà dinamica alla propria missione, adattandone le forme, quando è necessario, alle nuove situazioni e ai diversi bisogni, in piena docilità all'ispirazione divina e al discernimento ecclesiale (VC 37).

Il testo di questo numero, nel quale la "perseveranza nel cammino di santità" si attua propriamente in un combattimento quotidiano docile "all'ispirazione divina e al discernimento ecclesiale", sarà citato in *La collaborazione inter-istituti per la formazione* 26,b. È nello stesso numero che appare anche la locuzione "fedeltà dinamica", in seguito frequentemente utilizzata nella riflessione sulla vita consacrata.

Anche al di là delle occorrenze dirette del termine, nel documento il tema della perseveranza, necessaria per affrontare e superare le prove che caratterizzano la vita consacrata, è importante ed insistito, per quanto spesso soltanto nella forma di un richiamo implicito. Esso appare anzitutto strettamente correlato, nella visione teologica del documento, con la "dimensione pasquale della vita consacrata", con la particolare chiamata a fare esperienza dell'amore di Dio e a restare fedeli al mistero della Croce:

La persona consacrata, nelle varie forme di vita suscitate dallo Spirito lungo il corso della storia, fa esperienza della verità di Dio-Amore in modo tanto più immediato e profondo quanto più si pone sotto la Croce di Cristo. [...] La vita consacrata rispecchia questo splendore dell'amore, perché confessa, con la sua fedeltà al mistero della Croce, di credere e di vivere dell'amore del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. In questo modo essa contribuisce a tener viva nella Chiesa la coscienza che la Croce è la sovrabbondanza dell'amore di

Dio che trabocca su questo mondo, è il grande segno della presenza salvifica di Cristo. E ciò specialmente nelle difficoltà e nelle prove (VC 24)¹⁰⁷.

La vita consacrata, dunque, nella Chiesa ha il compito di manifestare consapevolmente il valore salvifico della Croce, attraverso l'accettazione delle possibili difficoltà e prove da affrontare. Proprio in tal modo, infatti, essa può portare a compimento quel dono della vita che Giovanni Paolo II descrive, nelle sue catechesi del mercoledì¹⁰⁸, come sigillato dalla permanenza, dalla fedeltà, e dalla testimonianza del consacrato e, nell'esortazione apostolica, come il "Contributo specifico della vita consacrata all'evangelizzazione":

Il contributo specifico di consacrati e consacrate alla evangelizzazione sta innanzitutto nella testimonianza di una vita totalmente donata a Dio e ai fratelli, a imitazione del Salvatore che, per amore dell'uomo, si è fatto servo. Nell'opera della salvezza, infatti, tutto viene dalla partecipazione all'agape divina. Le persone consacrate rendono visibile, nella loro consacrazione e totale dedizione, la presenza amorevole e salvifica di Cristo, il consacrato del Padre, inviato in missione (VC 76).

Tale compito è, d'altro canto, intrinsecamente connesso con il suo ruolo di segno escatologico, da sempre attribuito alla vita consacrata dall'insegnamento della Chiesa e ribadito dal Vaticano II¹⁰⁹. Tale ruolo, vissuto in una "attesa operosa" intessuta di "impegno e vigilanza", diventa appunto di per sé missione, servizio di speranza e consolazione:

Con i loro carismi le persone consacrate diventano un segno dello Spirito in ordine ad un futuro nuovo, illuminato dalla fede e dalla speranza cristiana. La tensione escatologica si converte in missione, affinché il Regno si affermi in modo crescente qui ed ora. [...] Chi attende vigile il compimento delle promesse di Cristo è in grado di infondere speranza anche ai suoi fratelli e sorelle, spesso sfiduciati e pessimisti riguardo al futuro. La sua è una speranza fondata sulla promessa di Dio contenuta nella Parola rivelata: la storia degli uomini cammina verso il nuovo cielo e la nuova terra, in cui il Signore «tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, n lutto, n lamento, n affanno, perch le cose di prima sono passate» (VC 27).

¹⁰⁷ I corsivi, anche nelle citazioni seguenti, sono nel testo.

¹⁰⁸ Cfr. il passo già citato: GIOVANNI PAOLO II, *La castità consacrata nell'unione nuziale di Cristo e della sua Chiesa* (Udienza generale, 23 novembre 1994), n. 7, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII/1 (1995 gennaio-giugno), 848.

¹⁰⁹ Cfr. *Vita Consacrata* 26.

Questa vigile ed operosa attesa del compimento delle promesse di Dio, fondata nella speranza, va esercitata, ancor prima che come testimonianza e sostegno agli uomini del proprio tempo, come “dinamismo di fedeltà” nelle diverse forme di prova che le varie fasi della stessa vita consacrata presentano:

[...] indipendentemente dalle varie fasi della vita, ogni età può conoscere situazioni critiche per l'intervento di fattori esterni — cambio di posto o di ufficio, difficoltà nel lavoro o insuccesso apostolico, incomprendimento o emarginazione, ecc. — o di fattori più strettamente personali — malattia fisica o psichica, aridità spirituale, lutti, problemi di rapporti interpersonali, forti tentazioni, crisi di fede o di identità, sensazione di insignificanza, e simili. Quando la fedeltà si fa più difficile, bisogna offrire alla persona il sostegno di una maggior fiducia e di un più intenso amore, sia a livello personale che comunitario. E' necessaria allora, innanzitutto, la vicinanza affettuosa del Superiore; grande conforto verrà pure dall'aiuto qualificato di un fratello o di una sorella, la cui presenza premurosa e disponibile potrà condurre a riscoprire il senso dell'alleanza che Dio per primo ha stabilito e non intende smentire. La persona provata giungerà così ad accogliere purificazione e spogliamento come atti essenziali della sequela di Cristo crocifisso. La prova stessa apparirà come strumento provvidenziale di formazione nelle mani del Padre, come lotta non solo psicologica, condotta dall'io in rapporto a se stesso e alle sue debolezze, ma religiosa, segnata ogni giorno dalla presenza di Dio e dalla potenza della Croce! (VC 70).

In questo dinamismo, dunque, è necessario saper crescere e far crescere: nel testo è del tutto esplicita l'importanza della relazione, sia personale che comunitaria, nel tempo della prova e della lotta spirituale, momento da ritenere come essenziale, addirittura provvidenziale, nella sequela di Cristo crocifisso del consacrato.

Nella prospettiva trinitaria, sulla quale il documento fonda la propria visione teologica della vita religiosa, al consacrato sarà possibile vivere tale esperienza di sequela nella misura in cui egli si aprirà all'azione dello Spirito. È infatti lo Spirito ad apparire, lungo tutto lo sviluppo argomentativo dell'esortazione, come il vero protagonista della vita consacrata. Il numero intitolato “In Spiritu: consacrati dallo Spirito Santo”, inizia proprio con la dichiarazione che «come l'intera esistenza cristiana, anche la chiamata alla vita consacrata è in intima relazione con l'opera dello Spirito Santo» (VC 19); prosegue, poi, attraverso una ben riconoscibile citazione dalla catechesi dello stesso Giovanni Paolo II tenuta il 22 marzo 1995¹¹⁰,

¹¹⁰ Cfr. il già citato GIOVANNI PAOLO II, *L'influsso dello Spirito Santo nella vita consacrata* (Udienza generale, 22 marzo 1995), n. 2, in GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni*

ribadendo che è lo Spirito ad attirare la persona a scegliere la via della sequela nella vita consacrata, è lui che «suscita il desiderio di una risposta piena», che la fa maturare, che la sostiene nella sua attuazione, che configura i consacrati a Cristo casto, povero e obbediente. È sempre lui a fondamento della dimensione missionaria dei consacrati, che adempiranno tale compito quanto più accoglieranno lo Spirito che le modella e le invia:

Il primo compito missionario le persone consacrate lo hanno verso se stesse, e lo adempiono aprendo il proprio cuore all'azione dello Spirito di Cristo. La loro testimonianza aiuta la Chiesa intera a ricordare che al primo posto sta il servizio gratuito di Dio, reso possibile dalla grazia di Cristo, comunicata al credente mediante il dono dello Spirito. [...] Le persone consacrate saranno missionarie innanzitutto approfondendo continuamente la coscienza di essere state chiamate e scelte da Dio, al quale devono perciò rivolgere tutta la loro vita ed offrire tutto ciò che sono e che hanno, liberandosi dagli impedimenti che potrebbero ritardare la totalità della risposta d'amore. In questo modo potranno diventare un vero segno di Cristo nel mondo (VC 25).

Vita consecrata riafferma, dunque, insistentemente il primato dell'azione dello Spirito, secondo la linea sia dei documenti preparatori del Sinodo che delle catechesi del mercoledì dello stesso Giovanni Paolo II. Così fa anche, di nuovo attingendo sia alle proposizioni sinodali che all'ultima catechesi del proprio ciclo di udienze, circa l'importanza fondamentale della presenza, accanto alla vita consacrata, della Vergine Maria quale "modello di consacrazione e di sequela" e sostegno materno nella fedeltà perseverante:

[...] la Vergine è maestra di sequela incondizionata e di assiduo servizio. In Lei, «tempio dello Spirito Santo», rifulge così tutto lo splendore della nuova creatura. La vita consacrata guarda a Lei come a modello sublime di consacrazione al Padre, di unione col Figlio e di docilità allo Spirito, nella consapevolezza

Paolo II, XVIII/1 (1995 gennaio-giugno), 568: «Nella vita religiosa, infatti, e in ogni vita consacrata vi è un'azione sovrana e decisiva dello Spirito Santo. [...] Quando nella sua Chiesa Gesù Cristo chiama gli uomini o le donne a seguirlo, fa sentire la sua voce e la sua attrattiva per mezzo dell'azione interiore dello Spirito Santo, al quale affida il compito di far capire la chiamata e di suscitare il desiderio di rispondervi con una vita completamente dedicata a Cristo e al suo Regno. È Lui che sviluppa, nel segreto dell'anima, la grazia della vocazione, aprendo il cammino richiesto perché questa grazia raggiunga il suo scopo. È Lui il principale educatore delle vocazioni. È Lui la guida delle anime consacrate sulla via della perfezione. È Lui l'autore della magnanimità, della pazienza e della fedeltà di ciascuno e di tutti».

za che aderire «al genere di vita verginale e povera» di Cristo significa far proprio anche il genere di vita di Maria. Nella Vergine la persona consacrata incontra, inoltre, una Madre a titolo del tutto speciale. [...] La Vergine le comunica quell'amore che le consente di offrire ogni giorno la vita per Cristo, cooperando con Lui alla salvezza del mondo. Per questo il rapporto filiale con Maria costituisce la via privilegiata per la fedeltà alla vocazione ricevuta e un aiuto efficacissimo per progredire in essa e viverla in pienezza (VC 28).

Pure il valore essenziale ed indispensabile della vita consacrata per il mistero e la vita della Chiesa è sottolineato con insistenza dall'esortazione apostolica, forse anche più di quanto avessero già fatto sia l'*Instrumentum laboris* che il Messaggio conclusivo *At the end of the Synod*. Esplicitando che la natura di tale "essenzialità" risiede nel suo valore "sponsale", non a caso, Giovanni Paolo II chiama tutta la Chiesa alla responsabilità della sua custodia:

La Chiesa non può assolutamente rinunciare alla vita consacrata, perché essa esprime in modo eloquente la sua intima essenza «sponsale». [...] È importante che Vescovi, presbiteri e diaconi, convinti dell'eccellenza evangelica di questo genere di vita, lavorino per scoprire e sostenere i germi di vocazione con la predicazione, il discernimento e un saggio accompagnamento spirituale. A tutti i fedeli si chiede una costante preghiera per le persone consacrate, perché il loro fervore e la loro capacità d'amare aumentino continuamente, contribuendo a diffondere nell'odierna società il buon profumo di Cristo. L'intera comunità cristiana — pastori, laici e persone consacrate — è responsabile della vita consacrata, dell'accoglienza e del sostegno offerto alle nuove vocazioni (VC 105).

Non può non essere rilevato, d'altro canto, che il papa si spinge oltre la conferma dell'essenzialità della vita consacrata, fino a dichiarare una sua "oggettiva eccellenza", fondata nella piena conformazione della forma di vita dei consacrati a quella di Cristo:

consigli evangelici, con i quali Cristo invita alcuni a condividere la sua esperienza di vergine, povero e obbediente, richiedono e manifestano, in chi li accoglie, il desiderio esplicito di totale conformazione a Lui. [...] È questo il motivo per cui nella tradizione cristiana si è sempre parlato della obiettiva eccellenza della vita consacrata. (VC 18).

Anche la trattazione dei diversi stati di vita nella Chiesa, nell'esortazione, conduce alla conferma del valore "speciale" della vita consacrata. Nel numero dedicato ai "rapporti fra i diversi stati di vita del cristiano", è dichiarato:

L'uguale dignità fra tutte le membra della Chiesa è opera dello Spirito, è fondata sul Battesimo e sulla Cresima ed è corroborata dall'Eucaristia. Ma è opera dello Spirito anche la pluriformità. [...] Esse, inoltre, sono al servizio l'una dell'altra, per la crescita del Corpo di Cristo nella storia e per la sua missione nel mondo. (VC 31).

D'altro canto, nel numero successivo, significativamente intitolato "Lo speciale valore della vita consacrata", viene rimarcato:

Quanto alla significazione della santità della Chiesa, un'oggettiva eccellenza è da riconoscere alla vita consacrata, che rispecchia lo stesso modo di vivere di Cristo. Proprio per questo, in essa si ha una manifestazione particolarmente ricca dei beni evangelici e un'attuazione più compiuta del fine della Chiesa che è la santificazione dell'umanità. La vita consacrata annuncia e in certo modo anticipa il tempo futuro dell'umanità, quando, raggiunta la pienezza di quel Regno dei cieli che già ora è presente in germe e nel mistero, i figli della risurrezione non prenderanno n moglie n marito, ma saranno come angeli di Dio (VC 32).

L'"oggettiva eccellenza" della vita consacrata, dunque, è posta in relazione, oltre che alla sua dimensione cristologica, anche ad una maggiore testimonianza della santità della Chiesa e al suo ruolo di annuncio, fedele e perseverante, dell'orizzonte escatologico della vita cristiana.

3.4 A inizio del nuovo millennio (2002-2008)

3.4.1 Ripartire da Cristo (19 maggio 2002)¹¹¹

Per ritrovare un uso specifico del termine *perseveranza*, bisogna di fatto giungere al 2002, con *Ripartire da Cristo*, l'Istruzione per un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio. Pubblicata a sei anni da *Vita Consacrata* e a due dal grande Giubileo del 2000, l'Istruzione intendeva richiamare fortemente i consacrati, attraverso un approfondito lavoro di riflessione su tutti gli aspetti della loro vita personale e comunitaria, ad un atteggiamento di "costante conversione", ricordando loro il "ruolo eminentemente pedagogico" che i religiosi assumono per tutto il popolo di Dio (RdC 1).

¹¹¹ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Ripartire da Cristo (19 maggio 2002)*, Istruzione per un rinnovato impegno della vita consacrata nel terzo millennio, in *Enchiridion Vaticanum* 21, Bologna 2005, 372-510 [da ora in poi RdC].

Il documento presenta quattro occorrenze: le prime tre sono riferite al consacrato e l'ultima a Maria quale "prima Consacrata", ancora una volta con il richiamo testuale a Rm 12, per il quale oggetto della perseveranza è la preghiera:

E guardiamo a Maria, Madre e Maestra per ciascuno di noi. Lei, la prima Consacrata, ha vissuto la pienezza della carità. Fervente nello spirito, ha servito il Signore; lieta nella speranza, forte nella tribolazione, perseverante nella preghiera; sollecita per le necessità dei fratelli (cfr. Rm 12, 11-13) (RdC 46).

Delle tre occorrenze precedenti, più direttamente riferite al consacrato, due si trovano nel numero 10, in stretta consequenzialità testuale, anzi, in una vera e propria forma di reiterazione dello stesso concetto, con valore di rafforzamento e di approfondimento:

È questo un tempo in cui lo Spirito irrompe, aprendo nuove possibilità. La dimensione carismatica delle diverse forme di vita consacrata, pur sempre in cammino e mai compiuta, prepara nella Chiesa, in sinergia con il Paraclito, l'avvento di Colui che deve venire, di Colui che è già l'avvenire dell'umanità in cammino. Come Maria Santissima, la prima consacrata, per virtù dello Spirito Santo e per il dono totale di sé ha generato Cristo per redimere l'umanità con una donazione d'amore; così le persone consacrate, perseverando nell'apertura allo Spirito creatore e mantenendosi nell'umile docilità, oggi sono chiamate a scommettere sulla carità, "vivendo l'impegno di un amore operoso e concreto verso ogni essere umano". Un particolare legame di vita e di dinamismo esiste fra lo Spirito Santo e la vita consacrata, per questo, le persone consacrate devono perseverare nella docilità allo Spirito Creatore (RdC 10).

Il modello proposto è di nuovo, fin da questo numero, "Maria Santissima, la prima consacrata"; qui, però, il vero protagonista è il Paraclito, il quale, sulla linea teologica del Sinodo sulla vita consacrata, torna ad essere correlato alla perseveranza: suoi oggetti sono qui, infatti, l'apertura e la docilità allo Spirito. Il costante riferimento alla preghiera apostolica di Atti 2, che si è visto punteggiare tutto lo sviluppo del dettato magisteriale sul tema, ha chiaramente sempre presupposto il riferimento allo Spirito da invocare con perseveranza. Eppure, proprio per questo risalta la formulazione esplicita e argomentata di *Ripartire da Cristo*: si avverte in essa tutta la nuova consapevolezza di quale importanza l'azione dello Spirito ricopra nella vita del consacrato e di quanto risulti necessaria la perseveranza nel rispondere a tale azione. Non risulta certo casuale, dunque, la datazione del documento alla Solennità della Pentecoste 2002.

La terza occorrenza è al numero 18:

Dobbiamo essere altamente generosi per dedicare il tempo e le migliori energie alla formazione. Le persone dei consacrati, infatti, sono fra i beni più preziosi della Chiesa. Senza di esse tutti i piani formativi ed apostolici restano teoria, desideri inefficaci. Senza dimenticare che in un'epoca frettolosa come la nostra occorre più che mai tempo, perseveranza e paziente attesa per raggiungere gli scopi formativi. In circostanze nelle quali prevale la rapidità e la superficialità, abbiamo bisogno di serenità e profondità perché in realtà la persona si costruisce molto lentamente (RdC 18).

Il passo risulta di particolare interesse se si considera che qui il termine perseveranza è posto in esplicito e diretto rapporto con il delicato e centrale tema della formazione. Si tratta, tra l'altro, di un monito, che suona rivolto all'Istituto, pur trattando specificamente delle persone dei consacrati in formazione: "perseveranza e paziente attesa" sono richieste da parte di tutti, della persona in formazione come dei suoi formatori, al fine dichiarato di "raggiungere gli scopi formativi", con un richiamo al significato del termine proprio di *Potissimum institutioni*¹¹².

3.4.2 Il servizio dell'autorità e l'obbedienza (11 maggio 2008)¹¹³

L'Istruzione *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza (Faciem tuam, Domine, requiram)* fu pubblicata dalla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica l'11 maggio 2008, ancora una volta nella Solennità della Pentecoste. Era frutto di una Plenaria, svoltasi dal 28 al 30 settembre 2005, sull'esercizio dell'autorità e dell'obbedienza nella vita consacrata, nella quale era emersa l'urgenza di una riflessione del tema, a causa delle mutate condizioni nelle comunità e a partire dal più recente Magistero sul rinnovamento della vita consacrata¹¹⁴.

L'Istruzione propone le riflessioni sia della Plenaria che del conseguente lavoro di riflessione del Dicastero ed è indirizzata ai membri degli Istituti di vita consacrata che praticano la vita fraterna in comunità. È dunque un opportuno strumento di indagine per comprendere come si sia svilup-

¹¹² Cfr. «La professione perpetua suppone una preparazione prolungata ed un tirocinio perseverante» (PI 56).

¹¹³ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Faciem tuam, Domine, requiram* (11 maggio 2008), Istruzione sul servizio dell'autorità e l'obbedienza, in *Enchiridion Vaticanum* 25, Bologna 2011, 349-449 [da ora in poi SAO].

¹¹⁴ P. MARTINELLI, «Autorità e potere nella vita consacrata: servire la libertà di seguire Cristo», in *Servire la libertà nella sequela di Cristo. Autorità e potere nella vita consacrata tra complessità e aspettative*, a cura di P.L. Nava, Roma 2006, 31-72.

pata la consapevolezza della vita fraterna come luogo e oggetto stesso della perseveranza.

Nel documento si trovano quattro occorrenze del termine *perseveranza*, a conferma di una considerazione del tema, nel Magistero recente, più regolare e attenta. Tutte sono riferite alla perseveranza del consacrato, che fin dalla prima occorrenza trova in Cristo stesso il senso del proprio discepolato:

Ma prima ancora di essere il modello di ogni obbedienza, Cristo è Colui al quale va ogni vera obbedienza cristiana. Infatti è il mettere in pratica le sue parole che rende effettivo il discepolato (cf. Mt 7,24) ed è l'osservanza dei suoi comandamenti che rende concreto l'amore a Lui e attira l'amore del Padre (cf. Gv 14,21). Egli è al centro della comunità religiosa come Colui che serve (cf. Lc22,27), ma anche come Colui al quale si confessa la propria fede ("Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me": Gv 14,1) e si dona la propria obbedienza, perché solo in essa si attua una sequela sicura e perseverante: "In realtà è lo stesso Signore risorto, nuovamente presente tra i fratelli e le sorelle riuniti nel suo nome, che addita il cammino da percorrere" (SAO 8).

Se già altrove si è potuta individuare la correlazione tra perseveranza e obbedienza¹¹⁵, è senz'altro questo l'enunciato più chiaro e diretto sulla correlazione con la *sequela* di Cristo, della quale anzi la *perseveranza*, in significativo binomio con la *sicurezza*, sembra essere garanzia di autenticità.

Indicativo di una svolta nell'uso del termine è anche il fatto che le successive tre occorrenze siano tutte inserite all'interno delle esortazioni rivolte in particolare al consacrato che ricopre l'incarico di superiore. Nel numero 28 viene definito, prima di tutto, l'ambito proprio alla sua personale perseveranza:

Quando l'esercizio dell'autorità pesa e si fa difficile, è bene ricordare che il Signore Gesù considera tale compito un atto d'amore verso di Lui ("Simone di Giovanni, mi ami tu?": Gv 21,16); e diviene salutare il riascoltare le parole di Paolo: "Siate lieti nella speranza, forti nella tribolazione, perseveranti nella preghiera, solleciti per le necessità dei fratelli" [...] (Rm 12,12-13) (SAO 28).

¹¹⁵ «I religiosi dediti all'apostolato esterno conservino lo spirito del loro istituto religioso e restino fedeli all'osservanza della loro regola e sottomessi a loro superiori. E i vescovi non manchino di ricordare ai religiosi questo loro obbligo» (ChD 35, 2); «Ogni istituto è nato per la chiesa ed è tenuto ad arricchirla con le proprie caratteristiche secondo un particolare spirito e una missione specifica. I religiosi, quindi, coltiveranno una rinnovata coscienza ecclesiale, prestando l'opera loro per l'edificazione del corpo di Cristo, perseverando nella fedeltà alla regola e obbedendo ai propri superiori» (MR 14,b).

Il modello offerto è di nuovo “il Signore Gesù” e l’insegnamento è ancora un’ultima volta quello di Paolo da Rm 12, che però qui non viene usato per la comunità o per i consacrati in generale, come nella maggior parte dei testi già analizzati, ma per il singolo superiore, per il quale si sente forse pertinente anche il richiamo alla sollecitudine “per le necessità dei fratelli”. È lui per primo a dover perseverare proprio in quella preghiera per loro che viene elevata nel numero 30, nel quale troviamo, in stringente unità sintattica tra loro, le altre due occorrenze:

Li affido alle tue sante mani e alla tua tenera provvidenza, perch  nessuno li rapisca dalla tua mano n  dalla mano del tuo servo al quale li hai affidati, ma possano perseverare con gioia nel santo proposito e, perseverando, ottengano la vita eterna, con il tuo aiuto, o dolcissimo nostro Signore, che vivi e regni per tutti i secoli dei secoli. Amen (SAO 30).

Oggetto della perseveranza dei consacrati, per i quali il loro superiore è esortato a pregare, è dunque “il santo proposito” nel quale si sono impegnati nella professione perpetua, presumibilmente con una formula che è richiamata anche nel fine stesso della perseveranza: ottenere “la vita eterna”. Non a caso, dunque, alla perseveranza torna, in quest’ultima occorrenza magisteriale, ad essere accostata la gioia, come in VFC 28.

3.5 I documenti preparatori all’Anno speciale 2015

Nuovo impulso, d’altro canto, la riflessione sul tema ha ricevuto proprio dall’Anno speciale dedicato alla Vita consacrata. Infatti, come si è visto, papa Francesco è intervenuto più volte sulla perseveranza dei consacrati, con un’accentuazione particolare rispetto al passato e una consapevolezza esplicita delle problematiche che essa deve affrontare. Proprio dai suoi ripetuti interventi la Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica ha tratto spunti preziosi di riflessione, che ha programmaticamente offerto ai religiosi nei due documenti redatti e pubblicati in preparazione all’Anno speciale.

Nel primo, *Rallegratevi. Lettera circolare ai consacrati e alle consacrate dal Magistero di Papa Francesco*, il termine ricorre quattro volte, legato a nessi tematici già indicati in passato, ma sviluppati con nuova intensità e ricchezza. La prima occorrenza appare già nel n. 3, segnata da una fitta rete di rimandi, per i quali la perseveranza è definita da un lato come una qualità dell’ascolto della Parola, secondo il *topos* di Atti 2, e dall’altro è strettamente collegata alla gioia, con un chiaro rimando tematico non solo al magistero di papa Francesco, ma anche a quanto già proposto da VFC 28:

La nostra memoria corta e la nostra esperienza fiacca ci impediscono spesso di ricercare le “terre della gioia” nelle quali gustare il riflesso di Dio. Abbiamo mille motivi per permanere nella gioia. La sua radice si alimenta nell’ascolto credente e perseverante della Parola di Dio. Alla scuola del Maestro, si ascolta: la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena (Gv 15, 11) e ci si allena a fare esercitazioni di perfetta letizia (n. 3).

La citazione diretta dell’episodio della “perfetta letizia”, che nelle Fonti Francescane costituisce senza dubbio la lettura più immediata del senso della perseveranza secondo Francesco d’Assisi, connota fortemente la gioia, di cui il testo parla, del carattere del saper permanere anche nelle prove. Appare d’altra parte fin da questo numero il cenno ad uno sviluppo peculiare della riflessione sulla perseveranza, che la collega alla capacità di fare memoria, così come anche alla ricerca di Dio, già rilevata come qualità essenziale per il cammino del consacrato da PI.

Il rapporto tra perseveranza e ricerca di Dio si trova espresso in forma anche più esplicita nel numero successivo del documento, che propone tra l’altro una citazione molto significativa di papa Francesco:

La relazione con Gesù Cristo chiede di essere alimentata dall’inquietudine della ricerca. Essa ci rende consapevoli della gratuità del dono della vocazione e ci aiuta a giustificare le motivazioni che hanno causato la scelta iniziale e che permangono nella perseveranza: «Lasciarsi conquistare da Cristo significa essere sempre protesi verso ciò che mi sta di fronte, verso la meta di Cristo (cf. Fil 3, 14)»¹¹⁶. Rimanere costantemente in ascolto di Dio chiede che queste domande divengano le coordinate che ritmano il nostro tempo quotidiano (n. 4).

Il perseverare viene descritto, nel contesto della stessa relazione personale con Cristo, attraverso una serie di locuzioni che ne rafforzano il valore e lo connotano di sfumature di significato ancora poco tratteggiate finora: il “permanere nella perseveranza” ha a che fare con il “rimanere costantemente in ascolto di Dio” e con il ritmo del tempo quotidiano. Il *perseverare* è un *permanere*, un *rimanere* che è al contempo un *camminare*, un *tendere verso* ciò che è di fronte, come afferma il papa nella citazione interna, ma anche come torna a dichiarare ancor più chiaramente il numero successivo del documento:

¹¹⁶ FRANCESCO, *Cammini creativi radicati nella Chiesa*, Papa Francesco con i confratelli gesuiti nel giorno della memoria di Sant’Ignazio di Loyola [Omelia alla Santa Messa nella Chiesa del Gesù in occasione della festa di Sant’Ignazio di Loyola, Roma, 31 luglio 2013], in: *L’Osservatore Romano*, giovedì 1° agosto 2013, CLIII (175), p. 8. La nota è nel testo.

L'incontro con il Signore, ci mette in movimento, ci spinge ad uscire dall'autoreferenzialità¹¹⁷. La relazione con il Signore non è statica, non è intimistica: «Chi mette al centro della propria vita Cristo, si decentra! Più ti unisci a Gesù e Lui diventa il centro della tua vita, più Lui ti fa uscire da te stesso, ti decentra e ti apre agli altri»¹¹⁸. «Non siamo al centro, siamo, per così dire, "spostati", siamo al servizio di Cristo e della Chiesa»¹¹⁹. La vita cristiana è determinata da verbi di movimento, anche quando è vissuta nella dimensione monastica e contemplativo-claustrale, è una continua ricerca. «Non si può perseverare in un'evangelizzazione piena di fervore se non si resta convinti, in virtù della propria esperienza, che non è la stessa cosa aver conosciuto Gesù o non conoscerlo, non è la stessa cosa camminare con Lui o camminare a tentoni, non è la stessa cosa poterlo ascoltare o ignorare la sua Parola, non è la stessa cosa poterlo contemplare, adorare, riposare in Lui, o non poterlo fare. Non è la stessa cosa cercare di costruire il mondo con il suo Vangelo piuttosto che farlo unicamente con la propria ragione. Sappiamo bene che la vita con Gesù diventa molto più piena e che con Lui è più facile trovare il senso ad ogni cosa»¹²⁰ (n. 5).

La dinamica della relazione con il Signore, che non è statica, ma ci mette in movimento, è l'origine stessa di questa dinamicità della perseveranza che trova negli ultimi documenti una più avvertita espressione. È una dinamicità che da un lato si esprime nella necessità della missione, nell'esigenza di saper perseverare nella evangelizzazione; e dall'altro nel movimento di quella sequela intima che conduce il consacrato a percorrere la stessa kenosi di Gesù, un itinerario di morte per la risurrezione che richiede l'atto supremo di una perseveranza fino al martirio:

Perseverare fino al Golgota, sperimentare le lacerazioni dei dubbi e del rinnegamento, gioire nella meraviglia e nello stupore della Pasqua fino alla manifestazione di Pentecoste e all'evangelizzazione fra le genti, sono tappe della fedeltà gioiosa perché kenotica, sperimentata per tutta la vita anche nel

¹¹⁷ Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), LEV, Città del Vaticano 2013, n. 8. La nota è nel testo.

¹¹⁸ FRANCESCO, *La vocazione dell'essere catechista*, il Pontefice incoraggia a non aver paura di uscire da se stessi per andare incontro agli altri [*Discorso ai partecipanti al Congresso Internazionale sulla Catechesi*, Roma, 27 settembre 2013], in: *L'Osservatore Romano*, domenica 29 settembre 2013, CLIII (223), p. 7. La nota è nel testo.

¹¹⁹ FRANCESCO, *Cammini creativi radicati nella Chiesa*, Papa Francesco con i confratelli gesuiti nel giorno della memoria di Sant'Ignazio di Loyola [*Omelia alla Santa Messa nella Chiesa del Gesù in occasione della festa di Sant'Ignazio di Loyola*, Roma, 31 luglio 2013], in: *L'Osservatore Romano*, giovedì 1° agosto 2013, CLIII (175), p. 8. La nota è nel testo.

¹²⁰ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), LEV, Città del Vaticano 2013, n. 266. La nota è nel testo.

segno del martirio e altresì partecipe della vita risorta di Cristo: «Ed è dalla Croce, supremo atto di misericordia e di amore, che si rinasce come nuova creatura (Gal 6, 15)»¹²¹ (n. 6).

Il carattere dinamico della perseveranza torna ancor più chiaramente nel documento successivo, *Scrutate. Ai consacrati e alle consacrate in cammino sui segni di Dio*, nel quale il termine ricorre altre quattro volte, le ultime due significativamente accostate nello stesso numero conclusivo, ancora una volta come in SAO. Come già accennato a suo tempo da PI, la vera perseveranza richiede non solo la capacità di *resistere* fedeli alla propria vocazione nelle prove, di *restare* per amore, ma anche quella di *camminare verso* il compimento della propria storia e di quella dell'intera umanità, di sperare, nella concretezza del quotidiano, in un orizzonte che lo supera. Quello del consacrato è, in una peculiare consapevolezza, il cammino della Chiesa stessa, la quale a sua volta cammina verso il futuro della salvezza per ogni uomo. Un cammino di cui è condizione radiale la memoria credente, che permette al consacrato di sperimentare una identità forte:

Nella ricchezza delle parole e dei gesti, la Chiesa ci orienta a leggere la nostra vita personale e comunitaria nel quadro dell'intero piano di salvezza, a capire verso quale direzione orientarci, quale futuro prefigurare, in continuità con i passi compiuti fino ad oggi ci invita a una riscoperta della unità di *confessio laudis, fidei et vitae*.

La memoria *fidei* ci offre radici di continuità e perseveranza: una identità forte per riconoscerci parte di una vicenda, di una storia. La rilettura nella fede del cammino percorso non si ferma ai grandi eventi, ma ci aiuta a rileggere la storia personale, scandendola in tappe efficaci (n. 5).

Appare come uno dei contributi più importanti di questi ultimi due documenti la definizione netta del rapporto tra la perseveranza del consacrato, la sua *memoria fidei* e identità da un lato, come punti originanti della sua capacità di perseverare, e dall'altro la qualità dinamica e pellegrina del suo camminare verso l'orizzonte da scrutare e a cui tendere. Una perseveranza che conosce tappe di fede, più che strutture di stabilità statica,

¹²¹ FRANCESCO, *L'evangelizzazione si fa in ginocchio*, messa con i seminaristi e le novizie nell'Anno della Fede [Omelia per la Santa Messa con i Seminaristi, i Novizi e le Novizie, Roma, 7 luglio 2013], in: *L'Osservatore Romano*, lunedì-martedì 8-9 luglio 2013, CLIII (155), p. 7.

da rileggere come capitoli di una storia sacra che Dio ancora scrive con gli uomini¹²².

È ancora il Dio dell'Alleanza quello che dialoga con l'uomo, con il consacrato di oggi, che lo chiama a camminare verso l'incontro con lui, in un percorso che richiede la perseveranza di un rinnovamento quotidiano:

Camminare seguendo i segni di Dio significa sperimentare la gioia e il rinnovato entusiasmo dell'incontro con Cristo¹²³, centro della vita e fonte delle decisioni e delle opere¹²⁴. L'incontro con il Signore si rinnova giorno dopo giorno nella gioia del cammino perseverante. «Sempre in cammino con quella virtù che è una virtù pellegrina: la gioia!» (n. 19)¹²⁵.

Proprio questo cammino perseverante rende il consacrato icona dell'agire di Dio, addirittura *memoria Dei* nella sua stessa storia e persona, associandolo ancora una volta alla forma di vita della Madre di Dio, Donna dell'Alleanza nuova:

Il consacrato diventa memoria Dei, ricorda l'agire del Signore. Il tempo che ci è dato per camminare dietro la nube ci chiede perseveranza, fedeltà a scrutare nella veglia come se si vedesse l'invisibile (Eb 11,27). È tempo dell'alleanza nuova. Nei giorni del frammento e del breve respiro, come Elia ci viene chiesto di vegliare, di scrutare il cielo senza stanchezza per scorgere la nuvola, piccola come mano d'uomo, di custodire l'audacia della perseveranza e la visione nitida dell'eternità. Il nostro tempo rimane tempo di esilio, di pellegrinaggio, nell'attesa vigile e gioiosa della realtà escatologica in cui Dio sarà tutto in tutti.

¹²² *Scrutate* n. 2: «La grande epopea dell'esodo del popolo eletto dalla schiavitù dell'Egitto verso la Terra promessa, diventa icona suggestiva che richiama il nostro moderno *stop and go*, la pausa e l'avvio, la pazienza e l'intraprendenza. Questi decenni sono stati proprio un periodo di alti e bassi, di slanci e delusioni, di esplorazioni e chiusure nostalgiche. La tradizione interpretativa della vita spirituale, in varie forme strettamente connessa con quella della vita consacrata, ha spesso trovato nel grande paradigma dell'esodo del popolo d'Israele dall'Egitto, simboli e metafore suggestivi: il rovetto ardente, il passaggio del mare, il cammino nel deserto, la teofania sul Sinai, la paura della solitudine, il dono della legge e dell'alleanza, la colonna di nube e di fuoco, la manna, l'acqua dalla roccia, la mormorazione e le nostalgie».

¹²³ Cf. BENEDETTO XVI, Lettera Apostolica in forma di *motu proprio Porta fidei* con il quale si indice l'Anno della Fede, (11 ottobre 2011), 2. La nota è nel testo.

¹²⁴ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Ripartire da Cristo*, 22. La nota è nel testo.

¹²⁵ FRANCESCO, *Udienza* ai partecipanti all'incontro promosso dalla Conferenza Italiana degli Istituti Secolari, Roma (10 maggio 2014). La nota è nel testo.

Maria «è la nuova arca dell'alleanza, davanti alla quale il cuore esulta di gioia, la Madre di Dio presente nel mondo, che non tiene per sé questa divina presenza, ma la offre condividendo la grazia di Dio (n. 19).

Nella perseveranza, dunque, la vita del consacrato in cammino si fa presenza di Dio nella storia e condivisione della sua grazia. Ma si tratta ormai chiaramente di una perseveranza che, più che come un carattere morale di fedeltà e costanza, di stabilità in una scelta di vita, viene infine presentata come una capacità dinamica, pellegrinante come la gioia. Perseverare significa mettere in azione allo stesso tempo la vigilanza del custode e l'audacia del visionario, che rendono idonei ad entrare nell'intimità con il Dio dell'Alleanza, che fedelmente e costantemente cammina con il suo popolo. Con il Dio che persevera fino all'incontro finale con l'uomo, fino al termine e al compimento della storia delle persone, di quella della Chiesa e dell'umanità.

4. TRA FRAGILITÀ DELLA PERSEVERANZA E PROFEZIA

Da una lettura sintetica dei documenti sulla vita religiosa dal Vaticano II in poi, emerge come la perseveranza si dimostri, in pratica, la custode della stessa identità del consacrato. È proprio la sua perseveranza ad esprimere autenticamente la sua *sequela Christi*, offrendogli una identità forte e l'opportunità di vivere la propria umanità in pienezza. La professione dei voti gli ha aperto una prospettiva di scoperta e approfondimento della propria identità nella appartenenza a Dio, scelto come unico bene essenziale della propria esistenza, un bene da continuare a ricercare ogni giorno, in ogni situazione, oltre ogni prova.

Tale appartenenza, d'altro canto, spinge il consacrato a perseverare nello spazio concreto della vita fraterna, vivendone e rafforzandone la dimensione comunitaria. La perseveranza è certamente sua responsabilità personale, ma al tempo stesso essa è anche, reciprocamente, responsabilità di tutta la fraternità verso il religioso. La perseveranza del singolo cristiano è partecipazione alle sofferenze di Cristo, compimento delle prove di Cristo, ma in quel corpo comunitario che manifesta il mistero della Chiesa nel *signum fraternitatis*. Perseverando nel proprio carisma e sostenendo il singolo nelle proprie crisi e nelle proprie prove, la comunità religiosa attua veracemente la propria chiamata alla comunione e la testimonia autenticamente al mondo. Ciò è possibile solo in una vita di preghiera personale per il proprio combattimento e comunitaria nella liturgia, una preghiera intensa e fedele che chieda umilmente la grazia della perseveranza, sia individuale che comunitaria, che invocando lo Spirito Santo apre i singoli e la

comunità alla sua azione. Tale azione è stata riconosciuta sin dal Nuovo Testamento come fondamentale per la perseveranza dei cristiani che, secondo la Scrittura perseveravano insieme nella preghiera, nella comunione e nel rendimento di grazie, ed insieme affrontavano le prove degli ultimi tempi, nelle quali la perseveranza di ciascuno manifestava la santità di tutta la Chiesa. Perseverare è possibile in riferimento ad una relazione tra persone: l'irrevocabilità di una scelta di vita che viene sempre compiuta con qualcun altro, nel caso dei consacrati con i confratelli o le consorelle, non può rimanere solo un fatto privato nel momento della crisi e dell'impegno di affrontare la fatica della perseveranza, non può non coinvolgere la responsabilità di tutti i soggetti coinvolti al momento della scelta.

Compiendo tale scelta e perseverando in essa, il consacrato è colui che indica Dio come centro e fine escatologico della vita di ogni uomo. La crisi d'identità contemporanea, d'altronde, proprio perché non riguarda solo la vita consacrata in se stessa ma il soggetto in senso esteso, ha posto in questione tale visione della perseveranza come rafforzamento dell'identità e come cammino verso la meta di un possibile e desiderabile incontro finale con Dio. *L'io minimo*¹²⁶, sempre più isolato nelle sue scelte e nelle sue prove, nella sua incapacità di riconoscere la propria vocazione come identità, posto di fronte ad un futuro che, lungi dall'essere il tempo di un incontro, gli appare, quando non minaccioso, privo di senso, si perde nella miriade di scelte possibili e sempre revocabili della "moderna liquidità". Ciò sottrae, certamente, comprensibilità alla forte scelta identitaria del consacrato; eppure proprio di questa urgente sfida il religioso, uomo del suo tempo chiamato a testimoniare Cristo, è protagonista. È proprio la perseveranza dei consacrati a poter costituire, per *l'io minimo* contemporaneo, una profezia urgente, quella che l'uomo ancora attende, forse senza nemmeno saperlo: resta ancora possibile al soggetto contemporaneo il desiderio di una ricerca incessante, la forza di una identità piena e la certezza di una prospettiva teleologica che la vita di ogni uomo, consapevolmente o meno, spera ancora di potersi dare.

In tal senso, il consacrato di oggi è chiamato a riconoscere nella propria stessa accidia, nella caduta del desiderio di Dio, nella tentazione della fuga, non solo una prova personale, ma il sintomo di un malessere sociale davanti al quale proprio il suo combattimento può assumere il ruolo di annuncio della potenza della risurrezione. Se da un lato, però, l'attuale fragile perseveranza dei religiosi appare correlata alla fragilità della perseveranza anche negli altri stati di vita scelti definitivamente, dall'altro la perseveranza

¹²⁶ Cfr. C. LASCH, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Milano 2010.

specifica del religioso sembra, in definitiva, addirittura arricchita di senso. In forza della sua personale esperienza della misericordia del Signore sperimentata nel tempo della prova, il religioso può venir costituito ministro della più urgente delle consolazioni di cui gli uomini suoi contemporanei hanno sete e bisogno: si può affrontare la prova perseverando, si può soffrire continuando a cercare e camminare, si può continuare ad amare oltre la morte.

In un mondo che vive la sfiducia, lo scoraggiamento, la depressione, in una cultura in cui uomini e donne si lasciano avvolgere dalla fragilità e dalla debolezza, da individualismi e interessi personali, ci è chiesto d'introdurre la fiducia nella possibilità di una felicità vera, di una speranza possibile, che non poggi unicamente sui talenti, sulle qualità, sul sapere, ma su Dio. A tutti è data la possibilità di incontrarlo, basta cercarlo con cuore sincero¹²⁷.

Vivendo la perseveranza, il consacrato rende attiva e visibile la prospettiva dinamica di un cammino con Dio e verso Dio che egli compie per l'uomo del suo tempo. La vita religiosa, scelta irrevocabilmente e vissuta come tensione di ricerca e di donazione verso il compimento escatologico dell'esistenza personale e dell'intera storia umana, può essere la testimonianza capace di richiamare l'*io minimo* alla nostalgia di una comunione finale ben diversa da ogni possibile forma di globalizzazione uniformante, attirandolo verso la speranza di una destinazione al Cielo. Questo compito dei consacrati di ogni tempo ha proprio oggi, in questo tempo di fallimenti disperati, di cieli e orizzonti chiusi, il valore nuovo e vitale di una profezia.

SOMMARIO

Nella cultura del provvisorio, che caratterizza l'attuale contesto, soprattutto del mondo occidentale, ogni scelta di vita che abbia la prospettiva del "per sempre" appare alla radice fragile ed è chiamata a verificarsi sulla fedeltà e sulla perseveranza. Anche la vita consacrata oggi condivide questa "fragilità", ponendo domande e sfide. Il presente saggio intende presentare il contributo che i documenti della Chiesa, a partire dal Vaticano II, offrono alla questione della perseveranza nella vita consacrata. La disanima attenta e puntuale fa emergere come la perseveranza si dimostri la custode della stessa identità del consacrato, in quanto essa esprime autenticamente la sua *sequela Christi*. La professione dei voti apre al consacra-

¹²⁷ *Rallegratevi* n. 8.

to una prospettiva di scoperta e approfondimento della propria identità nella appartenenza a Dio, scelto come unico bene essenziale della propria esistenza, un bene da continuare a ricercare ogni giorno, in ogni situazione, oltre ogni prova.

In today's culture, and in particular in the western world where impermanence reigns supreme, any choice taken 'for ever' nevertheless hides a fragile root and requires a time of testing to verify perseverance and faithfulness. The same applies to the religious life: this choice, with all the inherent doubts and challenges, shares the selfsame fragility. This article aims at presenting the contribution offered by the documents of the Church, in the post-Vatican II era, regarding the question of perseverance. Moments of discouragement which will inevitably and regularly appear on our horizon show us how perseverance - in spite of all the odds - guards the very identity of a consecrated life, because perseverance expresses the authenticity and depth of our intention to embrace the sequela Christi. The act of emitting vows unfolds a whole new horizon to the person concerned, enabling him to fully discover and deepen his self-knowledge in relation to God, chosen as the only essential of his life, a reality to search and strive for every day of his life, whatever the situation and regardless of the trials that may beset him.

Luciano Lotti

LA PATERNITÀ DI DIO IN FRANCESCO D'ASSISI E PIO DA PIETRELCINA

Il momento in cui si decide il destino profondo di un uomo è sempre avvolto dall'oscurità che protegge ogni segreto sacro. E Francesco¹ non parlò mai delle sue visioni. Ma dovette avvenire questo, che ai suoi occhi si rivelò con chiarezza il mistero della morte e della vita e una forza sovrumana lo spinse, ineluttabilmente, a operare una scelta e dare una meta al suo cammino»².

SIGLE: FF = *Fonti Francescane*. Nuova edizione. *Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine Francescano Secolare*, a cura di E. Caroli, Padova, 2004; Rnb = FRANCESCO DI ASSISI, *Regola non bollata*; Rb = ID., *Regola bollata*; 2Test = ID., *Testamento* (1226); Am = ID., *Ammonizioni*; LMin = ID., *Lettera ad un Ministro*; UffPass = ID., *Ufficio della Passione*; 1C = TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*; 2C = ID., *Vita seconda*; LM, SAN BONAVENTURA, *Leggenda Maggiore*; Lm = ID., *Leggenda minore*; 3Cp = *Leggenda dei tre Compagni*; TestsC = SANTA CHIARA, *Testamento*; Gg = GIORDANO DA GIANO, *Cronaca*; Epist = PADRE PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario*, voll. I-IV, Ed. Voce di Padre Pio, San Giovanni Rotondo, 2004.

¹ San Francesco d'Assisi e San Pio da Pietrelcina vengono chiamati in vario modo, da "Francesco" a "Padre Pio" o anche con l'attributo di santi. Nel lavoro useremo indifferentemente una o l'altra forma preferendo l'espressione che in quel contesto metterebbe l'uso corrente.

² H. HESSE, *Francesco d'Assisi*, Milano 1995, 25.

Queste parole di Hermann Hesse risalgono al 1904 e segnano l'inizio di una sua attività letteraria caratterizzata dal disagio di una civiltà alla ricerca di una propria identità, perché non in grado di metabolizzare le continue trasformazioni sorte con il processo dell'industrializzazione e con lo smisurato accrescimento dei centri urbani, diventati ben presto luogo d'incontro di popolazioni e dialetti della più svariata provenienza.

Furono molti gli intellettuali del suo tempo a raccontare le novità di questa nuova società, ma anche a denunciare la difficoltà dei nuovi figli del progresso a riconoscere se stessi in un'immagine che si andava sbiadendo - quella del tutto già scontato - che gli proveniva dall'andare lento del tempo, scandito dall'alternarsi delle stagioni e dal passaggio generazionale della "roba" di verghiana memoria, che garantivano in un certo senso una preparazione e un'assuefazione al cambiamento, all'assunzione dei ruoli, alla sostituzione di un padre con il nuovo padre.

Herman Hesse fissa la sua attenzione su un mondo che rifiuta di ripetersi di generazione in generazione e anticipa, nelle paure di Francesco di fronte ad un domani fatto di mistero, quelle che saranno le sue crisi esistenziali, dove la contrapposizione morte e vita non sempre troverà le risposte adeguate. La scelta di Francesco, il suo abbandono in Dio e una vita che si fa sempre più coerente col proprio ideale, profilano già un tentativo di risposta che può andare oltre il limbo di una eterna ricerca di un padre che dia sicurezza al tuo presente col suo passato, operando una scelta, quella di acquisire la responsabilità della propria esistenza.

Intesa così, la paternità non è solo un episodio legato al momento della generazione, o - tutt'al più - al periodo dell'infanzia e dell'adolescenza, ma è la consegna di una storia, che attraversa tutta l'esistenza dell'uomo per renderlo libero e non una copia di se stesso. Giocando un po' sui termini, potremmo dire che Francesco diventa padre, perché ha saputo abbandonarsi in Dio come figlio, ma nello stesso tempo è veramente figlio, perché non ha voluto restare tale, ma ha scelto quella libertà che gli ha consentito di diventare padre.

Nelle pagine seguenti cercheremo proprio di dimostrare questo assioma; si tratta di un percorso che avvicina tra loro molti santi e - nel nostro caso - porta Padre Pio a rivivere l'esperienza di San Francesco: ambedue non ambiscono ad una paternità, ambedue, però, scoprono drammaticamente che dire «Padre nostro che sei nei cieli...», resta una schiavitù se costituisce una fuga dal tempo e dal mondo che cambia, ma diventa un vero e proprio attraversare il Mar Rosso, solo quando si è disposti ad accettare un popolo, una paternità che porta continuamente a generare e custodire nuovi figli, nonostante le mille contraddizioni e difficoltà.

1. PIETRO DI BERNARDONE E IL SOGNO TRADITO

Mentre la storicità della spoliatura di Francesco davanti al vescovo Guido è un dato acquisito, la sua ermeneutica è stata lasciata per troppo tempo al campo dell'omiletica e del devozionale – e più di recente alla retorica cinematografica – le quali l'hanno indirizzata ad una lettura univoca, incentrata sullo slancio passionale di Francesco, che nulla dava ad intendere del suo percorso interiore; d'altra parte anche le fonti sono poco generose circa i veri sentimenti di Francesco nei confronti di suo padre. In ogni caso il punto di partenza resta quello che lui stesso scrive di sé nel Testamento: «Il Signore dette a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza: quando ero nei peccati mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi concusse tra loro e usai con essi misericordia»³. L'episodio del lebbroso non segna solo l'apertura di Francesco verso l'altro, il diverso, l'emarginato, ma la distinzione tra un prima e un dopo, tra «quando era nel peccato» e la sua nuova vita in Cristo. Secondo Raul Manselli «significa, prima di tutto, che la sua *conversio* da fatto soltanto psicologico, che manteneva, però, sul piano dell'esteriorità la situazione precedente di figlio di mercante e mercante egli stesso, veniva, anche su questo piano esteriore, a cambiare radicalmente»⁴. Francesco che abbraccia il lebbroso è l'uomo nuovo, anche se questa sua diversità rispetto al passato dovrà ancora assumere una propria conformazione; sicuramente però stava acquisendo la responsabilità di costruire una nuova immagine di sé.

Il segno della sua maturazione consiste non tanto nella fuga dalla casa del padre, ma da quella gestione della sua vita che gli proveniva dal mondo in cui era nato ed era stato pensato. Le fonti, pur con diverse sottolineature, sono concordi nel presentarlo come una persona che si adeguò benissimo all'immagine del figlio di Pietro di Bernardone che gli era stata assegnata già prima ancora della nascita: era diventato un abile mercante, viveva con i modi, i privilegi e i vizi del suo rango, anche se il suo modo di essere presentava quei tratti di bontà e cortesia che aveva ereditato probabilmente da sua madre⁵. Nulla però lasciava presagire del cambiamento che sarebbe avvenuto.

³ 2Test 1; FF 110.

⁴ R. MANSELLI, *San Francesco d'Assisi. Editio maior*, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 129.

⁵ «... per indole quasi naturale, era cortese nel comportamento e nel conversare. E seguendo un proposito nato da convinzione, a nessuno rivolgeva parole ingiuriose o sporche; anzi, pur essendo un ragazzo brillante e dissipato, era deciso a non rispondere a chi attaccava discorsi lascivi». (3Cp 3; FF 1397).

L'affermazione «D'ora in poi voglio dire: "Padre nostro, che sei nei cieli", non più "padre mio Pietro di Bernardone»⁶, rappresenta in concreto quell'*exivit del saeculo*⁷ narrato nel Testamento, ma è soltanto il punto culminante di un percorso cominciato molto tempo prima, quando Francesco scelse di servire un padrone diverso:

Messosi dunque in cammino, giunse fino a Spoleto e qui cominciò a non sentirsi bene. Tuttavia, preoccupato del suo viaggio, mentre riposava, nel dormiveglia intese una voce interrogarlo dove fosse diretto Francesco gli espose il suo ambizioso progetto. E quello: "Chi può esserti più utile: il padrone o il servo?" Rispose: "Il padrone". Quello riprese: "Perch' dunque abbandoni il padrone per seguire il servo, e il principe per il suddito?". Allora Francesco interrogò: "Signore, che vuoi ch' io faccia?". Concluse la voce: "Ritorna nella tua città e là ti sarà detto cosa devi fare; poich' la visione che ti è apparsa devi interpretarla in tutt'altro senso"⁸.

San Bonaventura conclude così questo episodio: «Venuto il mattino, egli ritorna in fretta alla volta di Assisi, lieto e sicuro. Divenuto ormai modello di obbedienza, restava in attesa della volontà di Dio»⁹.

Al suo ritorno in città, prima ancora dello strappo con Pietro di Bernardone, Francesco era già alla ricerca di questa nuova paternità: non si trattava più di essere gentile e cortese con i poveri o di aiutarli con qualche elemosina; nelle sue lunghe ore di meditazione-ricerca, aveva scoperto il volto sofferente di Cristo, che – secondo la narrazione di San Bonaventura – gli era apparso confitto in croce¹⁰ e ora aveva assunto «l'aspetto spregevole di un lebbroso»¹¹. È dunque la voglia di obbedire al Padre che lo conduce al Cristo, è la conformazione al Cristo che gli rivela la volontà del

⁶ 3Cp 20, FF 1419.

⁷ Sul valore e le conseguenze di questa espressione di Francesco, rimandiamo a K. ES-SER, *Il Testamento di San Francesco di Assisi*, Milano 1978, 114-118 in cui – chiarito che Francesco comprese gradualmente i contenuti della sua scelta, senza mai optare per una vita monastica – si evidenzia il ruolo fondamentale del servizio ai lebbrosi nel suo percorso di conversione, ma che l'oggetto della sua conversione sia stato soprattutto «poenitentiam facere», in opposizione alla sua vita precedente. Su questa linea anche Raoul Manselli: «Questa condizione non comportava un modo di vita piuttosto che un altro: era solo appunto un uscire dal secolo, un abbandono del mondo nel quale si era prima vissuto, ma non una forma comunque precisa di comportamento» (R. MANSELLI, *San Francesco*, 129).

⁸ 3Cp 6; FF 1401.

⁹ LM 3; FF 1032

¹⁰ Cfr. LM 5; FF 1035.

¹¹ LM 5; FF 1035.

Padre¹². Già al momento del bacio con il lebbroso, Francesco cessa di essere il figlio di Pietro di Bernardone, difatti non è più nella sua veste di mercante buono, che fa qualcosa per i poveri e per i lebbrosi, ma una persona che si riveste della loro povertà ed emarginazione come *status* sociale con cui presentarsi davanti agli altri. Intorno a lui, la popolazione di Assisi cominciò a percepire la sua diversità: all'inizio i compagni coglievano una certa malinconia, poi veniva deriso per le sue stranezze, infine sembrava universalmente riconosciuto come un pazzo¹³.

Le pagine seguenti, che narrano della drammatica separazione dal padre, a cominciare dal periodo in cui Francesco vive in un nascondiglio fino alla malattia, alla carcerazione in casa, e alla fuga finale durante il viaggio di Pietro in Francia, non sono altro che il definitivo distacco dal mondo mercantile, con un destino segnato sin dall'infanzia: essere per tutta la vita il mercante figlio del mercante, con una posizione economica e, soprattutto sociale, ben delineata.

Il racconto che *La leggenda dei tre Compagni* fa della spoliazione di Francesco davanti al vescovo Guido è in realtà la drammatica presa di coscienza da parte di Pietro Bernardone di questa nuova realtà: la *conversio* di Francesco segna l'uscita dall'*ordo laicorum*, in quanto, come penitente, entra sotto la giurisdizione ecclesiastica, pur non essendo chierico. Diversamente dal Celano¹⁴, secondo il quale Pietro di Bernardone si rivolge direttamente al vescovo Guido, la *Leggenda* afferma che primariamente si rivolse ai consoli della città di Assisi per avere giustizia. Ma loro si dichiararono incompetenti perché oramai Francesco aveva fatto la sua scelta¹⁵.

Pietro di Bernardone vede cadere quel mondo, preparato con tanta cura sin dall'infanzia di Francesco: il ricco mercante - appartenente ad una delle corporazioni più potenti del tempo, che curavano la formazione dei figli presso i canonici di San Giorgio per poi avviarli al commercio e, più in generale, per formarli al mondo degli affari - prendeva definitivamente coscienza che Francesco non avrebbe più realizzato le sue aspettative.

Inizialmente non colse minimamente il cambiamento se non per il problema che lo toccava più da vicino: la perdita economica, soprattutto dopo l'episodio della vendita delle stoffe a Foligno. È vero, da quel momen-

¹² «Non sapeva ancora, però, in che modo realizzare questo: soltanto veniva suggerito al suo spirito che il commercio spirituale deve iniziare dal disprezzo del mondo e che la milizia di Cristo deve iniziare dalla vittoria su se stessi» (LM 5; FF 1034).

¹³ Cfr. 3Cp 17; FF 1417.

¹⁴ Cfr. 1C 14-15; FF 343-344.

¹⁵ 3Cp 19; FF 1419.

to fino alla denuncia pubblica, l'atteggiamento di Francesco costituiva l'inaccettabile, ma anche qualsiasi sua uscita dal concetto di appartenenza al mondo familiare e del commercio era impensabile.

Mentre le fonti e la ricostruzione ambientale circa la posizione assunta da Pietro di Bernardone ci aiutano ad avvicinarci al dramma vissuto quando costatò la nuova realtà di vita del figlio, poco o nulla ci viene tramandato sulla situazione psicologica di Francesco al momento della rottura con suo padre. Il distacco non sarà stato senz'altro indolore; difatti, con grande delicatezza i *Tre compagni* in questa fase danno una notevole importanza alla figura paterna del vescovo Guido: «L'uomo di Dio - scrivono - si alzò, lieto e confortato dalle parole del vescovo»¹⁶. Alla più che comprensibile sofferenza per questa drammatica separazione, si somma la peggiore delle paure: la prova che subì Francesco non fu soltanto quella di abbandonare l'immagine di sé che aveva costruito, ma rivestirsi da povero nella consapevolezza che la vera indigenza non era quella materiale, bensì non sapere più nulla del suo futuro.

Intanto, il suo stile di vita comincia a suscitare ammirazione, interesse e finalmente alcuni giovani di Assisi cominciano a condividere la sua esperienza; Francesco diventa padre senza averlo scelto, senza sapere di esserlo diventato. Quando, nel *Testamento*, afferma che nessuno gli diceva cosa dovesse fare, ma il Signore stesso glielo rivelò, indirettamente spiega che la significatività della sua persona non dipendeva da grandi idee o da progetti rivoluzionari, ma dalla sua radicale dipendenza dalla Parola di Dio. Il percorso della paternità, dunque, ha origine nella sua obbedienza di fede, una fede cieca e fatta soprattutto di silenzio e attesa.

2. UN PADRE RICCO DI FIGLI E DI FIGLIE

Sempre *La leggenda dei tre Compagni* testimonia che un giorno suo padre, avendolo visto «caduto in uno stato così miserabile era in preda a cupo dolore, siccome lo aveva amato ardentemente, vedendolo così cadaverico per le privazioni eccessive e per il freddo, provava tanta vergogna e sofferenza per lui, che lo copriva di maledizioni ovunque lo incontrava»¹⁷. La sua reazione non fu quella di una benigna accettazione del figlio, ma lo maledisse, segno che nemmeno l'affetto e la compassione per il figlio potevano in qualche modo fargli accettare questo suo stile di vita, al di fuori di ogni convenzione e interesse sociale. Dopo di ciò, Francesco incontra

¹⁶ 3Cp 20; FF 1419.

¹⁷ 3Cp 23; FF 1423.

un povero e lo prega: «Quando vedrai mio padre maledirmi, io ti dirò: “Benedicimi, o padre”, e tu farai su di me il segno della croce e mi benedirai al suo posto. Mentre il povero lo benediceva così, l'uomo di Dio diceva a suo padre: “non credi che Dio possa darmi un padre che mi benedica, contro le tue maledizioni?»¹⁸.

Nel settimo capitolo della *Legenda dei tre Compagni* la contrapposizione tra il vecchio e il nuovo *status* di Francesco diventa quasi un ossimoro, perché alla maledizione del padre, seguono la derisione del fratello e la vergogna di Francesco per dover chiedere l'elemosina. È questo il contesto nel quale il santo prende coscienza della sua paternità e profetizza l'arrivo a San Damiano di Santa Chiara e delle sue sorelle. La santa, a sua volta, richiamerà questo episodio nel *Testamento*:

Per noi il Figlio di Dio si è fatto via, che ci mostrò e insegnò con la parola e con l'esempio il beatissimo padre nostro Francesco, di lui vero amante e imitatore. Dobbiamo quindi considerare, sorelle dilette, gli immensi doni di Dio a noi elargiti, ma tra gli altri, quelli che Dio si è degnato di operare in noi per mezzo del suo servo diletto, il beato Francesco nostro padre, non solo dopo la nostra conversione, ma anche quando eravamo nella misera vanità del mondo¹⁹.

La figliolanza di Chiara si interseca con quella di Francesco, ambedue in un atteggiamento di discepolato nei confronti della paternità di Dio. A sua volta, la santa riconosce in Francesco il padre, perché portatore di una parola e di un esempio che lo riconducono a Dio. Subito dopo Chiara userà il concetto dello specchio come metafora dell'esempio che lei e le sue consorelle sono chiamate a dare «a quanti vivono nel mondo».

Può essere molto interessante avvicinare questa immagine dello specchiarsi in Dio - quindi non avere immagine propria ma riprodurre la Sua - con Francesco che perde la sua immagine per rivestirsi di quella di Cristo. La figliolanza è somigliare al Padre, ma non per Francesco, non per Chiara è passività: ambedue si dicono guidati nelle proprie scelte; Chiara parla di una misericordia e una grazia che illuminano il suo cuore²⁰, resta però l'impegno a crescere e spogliarsi continuamente per appartenere:

Poi Francesco, osservando attentamente che, pur essendo deboli e fragili nel corpo, non ricusavamo nessuna indigenza, povertà, fatica, tribolazione, o ignominia e disprezzo del mondo, anzi, al contrario, li ritenevamo grandi de-

¹⁸ 3Cp 23; FF 1423.

¹⁹ TestsC 5-6; FF 2824-2825.

²⁰ TestsC 24; FF, 2831.

lizie sull'esempio dei santi e dei suoi fratelli, avendoci esaminato frequentemente, molto se ne rallegrò nel Signore²¹.

Stando a queste parole Francesco è padre esigente, molto più di quello che possa sembrare, realmente chiede alle proprie sorelle una radicalità e una conformità totale a Cristo, e solo con questa premessa, estende a tutti i frati il dovere di una paternità, che sia «diligente cura e speciale sollecitudine» nei confronti di Chiara e delle sorelle²².

Sembra chiudersi il cerchio intorno ad un percorso che in Francesco si è fatto sempre più determinante: la costante ricerca di un Padre, che lo rende continuamente fecondo e aperto ai suoi figli e alle sue figlie. Una traccia di questo atteggiamento, che Francesco avrà per tutta la sua vita, è presente nelle preghiere e negli altri scritti che sono giunti fino a noi.

3. UNA PATERNITÀ SPIRITUALE

Come definire la paternità di Francesco nei confronti dei suoi frati, di quelli cioè che il Signore gli ha dato come fratelli, ma che lo riconoscono come fondatore e poi come primo ministro generale dell'Ordine? La questione è complessa perché si intersecano contenuti spirituali con problemi disciplinari e organizzativi, che hanno un riflesso sulle ricostruzioni storiche e spesso (la questione francescana per molti versi è ancora aperta) non sono esenti da precomprensioni di parte. Che il problema di dover dare una regola di vita fosse noto a Francesco è fuori dubbio, ma non sempre il cammino, come sappiamo, è stato semplice e lineare. Di per sé la sua *leadership* non è mai stata in discussione, lo dimostra il fatto che i malumori e le polemiche scoppiati al momento del suo viaggio in Oriente, si disfecero come neve al sole non appena rientrò in Italia. Purtroppo, però, il serrato confronto tra ideale e realtà si intensificava man mano che l'Ordine cresceva numericamente ed assumeva una sua fisionomia. Il passaggio dal proposito/regola approvato dal papa e dai suoi aggiustamenti nei capitoli generali dei primi anni doveva diventare più organico. È questo il momento in cui Francesco vive intensamente la sua paternità; probabilmente uno sguardo di sintesi molto veritiero è quello che ne fa Raoul Manselli:

Ad una riflessione meditata, che tenga conto dei vari fattori man mano presi in considerazione, Francesco, dall'incontro col lebbroso al viaggio in

²¹ *TestsC* 27; *FF* 2832.

²² *TestsC* 29; *FF* 2833.

Palestina, affascina per la convergenza di due caratteristiche in apparenza contraddittorie, ma non esclusive l'una dell'altra: la fermezza nell'indicazione del proprio ideale e la flessibilità nel renderlo aderente alle circostanze concrete senza mai snaturarne gli elementi costitutivi fondamentali²³.

Francesco è pienamente consapevole che Dio ha reso feconda la sua esperienza, per questo insiste spesso nei suoi scritti, affinché quella radicalità che ha segnato sin dai primi passi della sua conversione tutta la sua esistenza, sia la grande eredità da lasciare ai propri figli e figlie. In alcuni casi, come ad esempio nel capitolo 22 della Regola non bollata, la sua esperienza diventa il motivo stesso delle rinunce che si fanno per far emergere l'azione di Dio. Siamo quasi alla conclusione della Regola e Francesco va all'essenziale del suo messaggio, invitando i frati a una concordia che parta dal perdono dei propri nemici. Nel secondo paragrafo si concentra sulla scelta di vita del frate minore, che è prima di tutto personale: «E dobbiamo avere in odio il nostro corpo con i suoi vizi e peccati, perché vivendo secondo la carne vuole toglierci l'amore del Signore nostro Gesù Cristo»²⁴. Il richiamo alla parabola del seminatore, segna il passaggio dalla semplice scelta etica ad una conversione totale, che spinga il frate minore a un distacco radicale dalla vita precedente: «E perciò noi frati, così come dice il Signore, *lasciamo che i morti seppelliscano i loro morti*». Francesco trasmette ai frati il senso della sua stessa conversione, che non è cambiare alcuni aspetti del proprio comportamento, ma la sua stessa concezione dell'esistenza: «Perciò, noi frati, custodiamo attentamente noi stessi, perché, sotto pretesto di qualche ricompensa o di opera da fare o di aiuto, non ci avvenga di perdere o di distogliere la nostra mente e il cuore dal Signore»²⁵.

Proprio a partire dalla sua esperienza, quella che Francesco propone non è una semplice rinuncia al peccato o una sterile spoliazione rituale (sappiamo che nel cammino penitenziale medievale non erano rare le spoliazioni simili a quelle fatte davanti a Pietro Bernardone), ma è la scelta di una mentalità diversa, della scoperta e della adesione totale alla paternità di Dio: «E a lui ricorriamo come al nostro pastore e al vescovo delle anime nostre, il quale dice: *«Io sono il buon Pastore, che pascolo le mie pecore e per le mie pecore do la mia vita. Voi siete tutti fratelli. E non vogliate*

²³ R. MANSELLI, *San Francesco*, 326.

²⁴ *RnB* XXII, 5; *FF* 57.

²⁵ *Rnb* XXII, 25, *FF* 60.

chiamare nessuno padre vostro sulla terra, perché uno solo è il vostro Padre, quello che è nei cieli»²⁶.

Il punto focale del messaggio di Francesco comincia dal versetto 41: dopo aver parlato del Padre, rimanda alla preghiera sacerdotale di Cristo, è lui il vero adoratore del Padre, è in lui che i frati comprendono e vivono appieno la loro figliolanza²⁷.

4. UN PADRE CHE INTERCEDE

Questo rivestirsi della preghiera di Cristo è una delle caratteristiche di Francesco, al punto che Tommaso da Celano sintetizzò la sua esperienza con una delle più conosciute espressioni che lo riguardano: «non era tanto un uomo che prega, quanto piuttosto egli stesso tutto trasformato in preghiera vivente»²⁸.

Nelle preghiere dei Salmi Francesco, seguendo la tradizione patristica, dà spazio alla voce di Cristo che si rivolge al Padre: su quindici salmi, dodici vengono letti come preghiera del Figlio di Dio, mentre i tre restanti riportano la voce della Chiesa. Alcuni esempi ci offriranno degli utili contributi al nostro discorso.

Nel primo salmo Gesù sofferente si rivolge al Padre elevando a lui il suo grido di tenerezza e fiducia: «O Dio, ti ho presentato la mia vita: tu hai posto le mie lacrime alla tua presenza». Il Salmo continua richiamando l'esperienza del tradimento, dell'abbandono e la preghiera di chi ormai può contare solo sull'aiuto di Dio: «Padre santo, non allontanare da me il tuo aiuto, Dio mio, volgiti in mio soccorso»²⁹. Anche il secondo salmo ripercorre la sofferenza di Cristo che grida: «Guarda e libera l'anima mia» e conclude nuovamente con una attestazione di fiducia nel Padre: «Tu sei il santissimo Padre mio, mio Re e mio Dio»³⁰.

Siamo sempre nei salmi della passione, ma nel terzo salmo, pur nel momento di sofferenza, il Cristo celebra già l'avvento del Padre che lo salva e lo libera dall'iniquità: «Griderò al santissimo Padre mio, l'Altissimo, al Signore che mi ha beneficato». La certezza di Gesù che sarà liberato è l'eco della vicenda personale di Francesco, il quale nel nono salmo celebra

²⁶ *Rnb XXII, 27; FF 61.*

²⁷ *Cfr. Rnb XXII, 41; FF 62.*

²⁸ *2C 95; FF 682.*

²⁹ *UffPass., Salmo I, passim; FF 280.*

³⁰ *UffPass., Salmo II, passim; FF 283.*

la vittoria di Cristo crocifisso, alla quale fa eco l'esaltazione della Chiesa, che dopo la sua risurrezione lo riconosce come il Signore³¹.

I salmi di Francesco hanno, dunque, come protagonista il Cristo che accoglie la parola e viene celebrato nel suo trionfo definitivo, soprattutto però affermano la partecipazione di Cristo alla vita del Padre. Come afferma Thadd e Matura: «I salmi ci svelano come Dio sia il Padre di Gesù, come, attraverso le diverse tappe dei suoi misteri, dalla nascita fino alla Parusia, il figlio si ponga davanti al Padre e quale legame indissolubile li leghi nell'umiliazione della passione e nel trionfo della vita»³².

Francesco va oltre la semplice fiducia in una provvidenza di Dio, che assicura una protezione per chi ha scelto di diventare povero per il Vangelo: Francesco sceglie l'*exinanivit* di Cristo come modello della sua esistenza; quindi affidarsi a Dio è ripetere nella sua storia il legame con l'umiliazione della passione per vivere il pieno abbandono nella volontà del Padre, sulle orme di Cristo. Gesù non è solo modello in quanto povero e umiliato, ma in quanto Figlio diventa modello dell'adozione a figli.

Come fa notare sempre Matura, «questi salmi, compresi nella linea dell'esperienza liturgica della Chiesa, mettono in questione un'immagine soggettiva della devozione alla Passione, che dal Medioevo si attribuisce, a torto, a Francesco e alla sua spiritualità»³³. In effetti, questa distanza da una visione meramente devozionalistica e affettiva della passione (elementi anche presenti ma non determinanti) emerge particolarmente proprio nelle modalità in cui Francesco si presenta come padre nei suoi Scritti.

Le preghiere di Francesco, inoltre, sono emblematiche della sua volontà di trasmettere ai frati il proprio vissuto religioso, come sistema di vita. Nel capitolo 23, che chiude la *Regola non bollata*, utilizza il 'noi' per una preghiera che non vuole essere di intercessione ma di ringraziamento a Dio prima di tutto per se stesso - «per te stesso ti rendiamo grazie - e poi «per la tua santa volontà e per l'unico Figlio tuo con lo Spirito Santo»³⁴. È una lode trinitaria che introduce a quella che è stata l'opera del Padre, compiuta attraverso il Figlio e nello Spirito Santo. Il ruolo del Figlio e dello Spirito Santo, però, non si esaurisce nell'opera di grazia discendente, verso gli uomini; diventa anche preghiera di lode, per cui Francesco, a nome dell'umanità, rendendosi conto della miseria e distanza dell'uomo da Dio, si rivolge al Figlio e allo Spirito Santo per chiedere lode degna al Padre.

³¹ *UffPass.*, Salmo III, *passim*; FF 285.

³² TH. MATURA, *Francesco parla di Dio*, Milano 1992, 29.

³³ TH. MATURA, *Francesco parla di Dio*, 29.

³⁴ *Rnb* XXIII,1; FF 63.

Quel *Padre nostro che sei nei cieli* che aveva scelto di dire invece di *Padre Pietro di Bernardone*, vede Francesco non più semplicemente nel ruolo di reietto, ma nella consapevolezza che quando nessuno gli diceva cosa fare, il Signore stesso gli diede dei fratelli per guidarli in questo riconoscimento cosmico della paternità di Dio.

In questo modo, la preghiera diventa un preambolo al messaggio di Francesco, diventato padre dell'Ordine, che sta terminando la Regola che dovrà tenere uniti i fratelli nell'osservanza del Vangelo. Francesco si rivolge ai frati e poi a tutte le categorie della terra, perché perseverino nella fede e nella penitenza. I versetti seguenti che spiegano il senso di questa esortazione, non fanno altro che riportare l'uomo verso l'incontro con il Padre, in modo che non è più il Cristo ma l'intera comunità che cammina verso Dio. È sintomatico che quel Francesco, che si era separato dal padre terreno perché rifiutava il destino di figlio di commerciante assegnatogli dalla sua corporazione, in vista di un capovolgimento dei valori nei quali era stato formato, ora coinvolge tutte quelle categorie sociali, che dovevano rientrare nella logica di Pietro Bernardone, a scegliere un nuovo padre; alla paternità del potere e del compromesso di ogni tempo, lui sostituisce la sua con una logica del tutto opposta, quella di riconoscere a Dio la guida radicale dell'esistenza dell'uomo.

5. IL PADRE DELLA MISERICORDIA

A questo punto nasce l'interrogativo: ma questa visione è condivisa dalle biografie? Potremmo anche allargare il discorso con un'altra domanda: posto che Francesco inquadri tutta la sua paternità intorno al concetto di Padre, chi lo seguiva lo ha realmente percepito in questo modo?

Per poter raccogliere ed elaborare gli innumerevoli dati che ci vengono dalle *Fonti Francescane* e dagli studi successivi, fino ai nostri giorni, enucleiamo il materiale intorno ad alcune idee portanti che sarà possibile approfondire in un secondo momento.

Prima di tutto Francesco fonda il concetto di obbedienza sulla paternità di Dio: «si aggirava tra le dimore celesti, e, in completo annientamento di sé, dimorava a lungo come nascosto nelle piaghe del Salvatore»³⁵. La prima fraternità francescana viene convocata – secondo quanto racconta il Celano – dalla Parola di Dio, ascoltata e messa in pratica nella sua grande radicalità. Bernardo, ad esempio, «si affrettò a vendere tutti i suoi beni, distribuendo il ricavato ai poveri, non ai parenti, e, trattenendo per sé so-

³⁵ 1C 71; FF 445.

lo il titolo di una perfezione maggiore, mise in pratica il consiglio evangelico: *Se vuoi essere perfetto, va, vendi quello che hai, dallo ai poveri, e avrai un tesoro in cielo, poi vieni e seguimi*.³⁶

C'è una linea di continuità molto chiara tra questa lettura che viene fatta di Francesco e il concetto di obbedienza che lui propone nella quinta ammonizione, dove il motivo della sottomissione diventa evidente: mentre tutte le creature obbediscono al Signore, riconoscendo in Lui il loro Creatore, l'uomo, che è stato fatto a immagine e somiglianza del Figlio di Dio, vive come offuscato dal suo orgoglio e dalle sue vanità, non rendendosi conto che l'unico motivo di gloria è proprio seguire quella croce, attraverso la quale è diventato figlio di Dio³⁷. Nei suoi insegnamenti, Francesco non fa altro che ripercorrere il proprio percorso spirituale di conversione, la scoperta della paternità di Dio è l'incontro con un mistero più grande, quello del suo destino e della ragione della sua esistenza. La vita di fraternità diventa il luogo nel quale non solo si sperimenta, ma si celebra questo essere tutti uguali, perché tutti figli dello stesso Padre.

L'obbedienza come sottomissione filiale a Dio rende tutti fratelli: abbiamo così il secondo nucleo intorno al quale si sviluppa la paternità di Francesco, e cioè evitare che gli uffici della fraternità diventino momento di divisione o, peggio, espressione di differenze. Per questo motivo nei suoi scritti lega sempre il termine 'fratello' all'incarico, come quando rivolgendosi al ministro o al custode, si indirizza «al fratello ministro» o «al fratello custode». Nella Regola non bollata, questo suo modo di parlare diventa una norma obbedienziale: «E nessuno sia chiamato priore, ma tutti allo stesso modo siano chiamati frati minori. *E l'uno lavi i piedi all'altro*»³⁸. Si trova qui inserito il tema del lavarsi i piedi gli uni gli altri, che si ritrova anche nella quarta ammonizione, dove diventa un motivo di obbedienza: «Coloro che sono costituiti sopra gli altri, tanto devono gloriarsi di quell'ufficio prelatizio, quanto se fossero deputati all'ufficio di *lavare i piedi* ai fratelli. E quanto più si turbano se viene loro tolta la prelatura che se fosse loro tolto il compito di *lavare i piedi*, tanto più mettono insieme per sé un tesoro fraudolento a pericolo della propria anima»³⁹. L'immagine più concreta viene dalla Regola bollata, quando i frati vengono chiamati ad un amore generoso, che dovrebbe perfino superare quello della madre per i propri figli⁴⁰.

³⁶ 1C 24; FF 360.

³⁷ Am 5; FF 153.

³⁸ Rnb 6,3; FF 23.

³⁹ Am 4,2-4; FF 152.

⁴⁰ Rb 6,9-10; FF 91.

Anche in questo caso, ci domandiamo cosa viene percepito dalle biografie. Il Celano evidenzia la tenerezza di Francesco per i suoi frati, nelle varie occasioni della vita fraterna e dell'apostolato. Quando li inviò a due a due per il mondo come i discepoli, «abbracciandoli con tenerezza e devozione diceva ad ognuno: "riponi la tua fiducia nel signore ed egli avrà cura di te"»⁴¹. A loro volta i frati percepivano la premura paterna di Francesco tanto che – osserva sempre il Celano – «questi docilissimi soldati non osavano anteporre nulla ai comandi della santa obbedienza, vi si preparavano anzi in anticipo e si precipitavano ad eseguire, senza discutere e rimosso ogni ostacolo, qualunque cosa veniva loro ordinata»⁴². Si tratta di un'affabilità che non esime Francesco dall'indicare la strada da percorrere e anche di correggere e castigare i frati⁴³. Il Celano dopo aver ricordato l'episodio in cui Francesco, sentendo nostalgia per i frati, pregò il Signore di rivederli, mette in evidenza che il santo, pur sentendo grande affetto e tristezza per la loro lontananza, una volta rivisti i suoi figli non rinunciò ad essere padre fino in fondo, con i frati che umilmente gli chiedevano guida e correzione: «Raccontano poi i benefici ricevuti dal misericordioso Signore e chiedono e ottengono umilmente la correzione e la penitenza dal padre santo per le eventuali colpe di negligenza o ingratitudine»⁴⁴. Così in un'altra occasione sempre il Celano scrive: «Santamente curioso di conoscere l'animo dei suoi figli, sottoponeva a diligente esame la condotta di ognuno, non lasciando impunita nessuna colpa, se vi scopriva qualcosa, anche minima, di meno che retto. Badava rima ai difetti dell'animo, poi a quelli esterni, infine rimuoveva tutte le occasioni che di solito conducono al peccato»⁴⁵.

Possiamo porci un ulteriore interrogativo: Francesco voleva effettivamente presentarsi così? È nella *Lettera a un ministro*, però, che si coglie tutta la ricchezza della paternità di Francesco, che ammira la misericordia di Dio e in questa si rispecchia per essere anche lui radicalmente uomo della misericordia. I frati sono un dono di Dio e vanno considerati così, accettati per quello che sono, imparando a cogliere in ciascuno una traccia della sua presenza, «senza pretendere che siano cristiani migliori». Il destinatario della lettera non è conosciuto, probabilmente è un ministro che si sente a disagio nel suo ruolo e vorrebbe abbandonare il proprio ufficio, ma Francesco sembra volerlo accompagnare nel suo ruolo, a partire non da

⁴¹ 1C 29; FF 367.

⁴² 1C 39; FF 388.

⁴³ Cfr. Gg 12; FF 2342; 1C 30; FF 369 e 51; FF 410.

⁴⁴ 1C 36; FF 369.

⁴⁵ 1C 51; FF 410.

una responsabilità di tipo disciplinare, quanto piuttosto nella dimensione del padre, che sa accogliere con misericordia. Questo termine che ritorna ben cinque volte nello stesso periodo, sembra il vestito, quasi lo stile di vita che il confratello deve assumere. E a conforto di questa interpretazione, subito dopo troviamo una disposizione: «e notifica ai guardiani, quando potrai, che da parte tua sei deciso a fare così». La vera attenzione del padre è non perdere il figlio, la motivazione ha le sue radici nella propria storia di figlio amato e accompagnato da Dio, ma anche nella contemplazione di un Dio che offre il suo perdono anche al fratello che ha peccato mortalmente. Anche qui, l'invito ad accoglierlo con misericordia (termine che tornerà nella *Regola non bollata*, 6 e 20), sta di fatto ad indicare la scelta di Francesco: solo la misericordia ha il potere di rigenerare il figlio a vita nuova: «E questi non abbiano potere di imporre altra penitenza all'infuori di questa: "Va e non voler peccare più"»⁴⁶.

Questo atteggiamento di accoglienza che ha a cuore la salvezza del peccatore, è il punto d'incontro tra la paternità di Francesco e quella di Pio: non si può più distinguere tra un amore verticale e uno orizzontale, al centro c'è Cristo, con la sua incarnazione, rivelazione della paternità di Dio, e con la sua morte e risurrezione, grazia e apertura totale alla storia dell'uomo. San Francesco e San Pio vengono ambedue colti dalla percezione cristiana come portatori di questa notizia di misericordia e di perdono.

6. DA SAN FRANCESCO A PADRE PIO DA PIETRELCINA

La prima difficoltà che incontriamo non è tanto quella di avvicinare i testi scritti da Padre Pio a quelli di San Francesco, perché in ambedue notiamo una profonda tensione soprannaturale che ha le sue origini proprio nell'esperienza della paternità di Dio. Diventa, invece, problematico stabilire quanto in tutto questo Padre Pio sia tributario alla lettura degli *Scritti* e allo studio della spiritualità di Francesco, soprattutto perché ai suoi tempi la conoscenza documentaria e lo stesso studio della spiritualità francescana erano meno intensi di ora⁴⁷. Sebbene siano possibili accosta-

⁴⁶ *LMin* 13; *FF* 238.

⁴⁷ Le opere specifiche che parlano del rapporto tra San Francesco e San Pio non sono molte, qui di seguito enumero le principali: A. GHINATO, *Elementi francescani nella spiritualità di Padre Pio*, in *Atti del 1 convegno di studio sulla spiritualità di Padre Pio*, San Giovanni Rotondo 1973, (=A1C), 189-210; O. SCHMUKI, *Le stimmate di san Francesco di Assisi e le stimmate di Padre Pio. Convergenze e divergenze*, in *Atti del convegno di studio sulle stimmate del servo di Dio Padre Pio da Pietrelcina*, S. Giovanni Rotondo, 1988, 135-168; G. DI FLUMERI, *La*

menti di questo genere, insistere troppo su una conoscenza teorica da parte di Padre Pio della spiritualità di San Francesco, potrebbe portare a conclusioni piuttosto artificiose.

È possibile invece soffermarsi sul quel livello di sequela e imitazione di Padre Pio con il suo Serafico Padre nell'identificazione con Cristo, che lui riceve come esperienza e proposta pedagogica negli anni della sua formazione e a contatto con figure di religiosi eccezionali, quali padre Pio da Benevento e padre Raffaele da Sant'Elia a Pianisi. Un'analisi in questa direzione può far riferimento al forte cristocentrismo presente nell'Epistolario e al percorso cristiforme⁴⁸ sia della spiritualità di Padre Pio che della sua direzione spirituale. Se consideriamo, infatti, come descrive e consegna alle persone che dirige la sua esperienza spirituale e analizziamo storicamente le sue scelte di vita, emergono continui riferimenti, diretti o indiretti, alla spiritualità francescana, che vanno ben oltre quel cristocentrismo, legato alla *devotio moderna*, che era presente alla fine dell'Ottocento e agli inizi del Novecento.

Tra gli scritti in cui lui fa esplicito riferimento a Francesco di Assisi, uno dei più noti è la preghiera-denuncia indirizzata durante gli esercizi spirituali del novembre 1922 a una figlia spirituale, Nina Campanile:

Sento internamente una voce - scrive nella conclusione della lettera - che assiduamente mi dice: Santificati e santifica. Ebbene, mia carissima, io lo voglio, ma non so da dove incominciare. Aiutami tu pure; so che Gesù ti vuole tanto bene, e lo meriti. Dunque parlagli per me, che mi faccia la grazia di essere un figlio meno indegno di san Francesco, che possa essere di esempio ai miei confratelli in modo che il fervore continui sempre e si accresca sempre più in me da far di me un perfetto cappuccino⁴⁹.

morte di San Francesco e la morte di Padre Pio, in *Atti del convegno di studio su l'ultimo problema della vita: la morte*, S. Giovanni Rotondo 1995, 139-174; M. BORCHIellini, «Il segno e il sigillo: Padre Pio con Francesco e Veronica in Cristo», in *Studi su Padre Pio* III/1 (2002) 35; J. CORRIEU, «Padre Pio immagine di san Francesco per il XXI secolo dai lebbrosi ai malati di Casa Sollievo», in *Studi su Padre Pio* VI/2 (2006) 241-256; G. ANTONINO, *San Francesco negli scritti di Padre Pio*, Bologna, 2011.

⁴⁸ In proposito rimando al capitolo terzo di L. LAVECCHIA, *L'itinerario di fede di Padre Pio da Pietrelcina nell'Epistolario*, San Giovanni Rotondo 2004, 120-179. Con dovizia di riferimenti alle fonti, l'autore descrive l'opera dello Spirito Santo nella configurazione a Cristo di Padre Pio. Il passaggio da una vita nascosta a una missione che lo espone in modo eccezionale all'attenzione del suo tempo, viene ritenuta una vera e propria epifania voluta da Dio per la sua gloria.

⁴⁹ *Alle sorelle Campanile*, S. Giovanni Rotondo, novembre 1922, *Epist.* III, 1006.

La lettera è un inno alla bontà di Dio che lo aveva chiamato, a cui contrappone il rammarico per non essere stato capace di rispondere adeguatamente alle grazie ricevute; Padre Pio sembra ripercorrere la sua esistenza e – con uno di quei cambi di prospettiva che spesso si riscontrano nelle sue lettere – si sofferma a quanto avvenuto al momento della sua scelta: da una parte la voce di Dio, suadente, affascinante e dolcissima, dall'altra il suo cuore di adolescente che pur ardente di «amore per il Tutto e per tutto», andava a riversarsi «sia pure innocentemente, inconsciamente su creature a me piacevoli e gradite».

La certezza della sua scelta era fuori dubbio: «Dove meglio potrà servirvi, o Signore, se non nel chiostro e sotto la bandiera del Poverello di Assisi?»⁵⁰, ma la sofferenza creata in lui da queste due voci è stata tale che allora, nel 1922, a vent'anni di distanza, sentiva ancora tutto il dolore e la paura creata dalla necessità di una scelta: «Ed io allora sentivo le due forze dentro di me, che si cozzavano tra loro e mi laceravano il cuore. Il mondo che mi voleva per sé e Dio che mi chiamava a nuova vita. Dio mio! Chi mi potrà ridire quell'interno martirio che in me si svolgeva?»⁵¹.

Alla fine il giovane Francesco si decide, nel Convento dei Cappuccini di Morcone, ove fa il noviziato, si distingue per la sua condotta esemplare, ma soprattutto per quell'elemento che caratterizzerà la sua vita e che è di marca spiccatamente francescana: secondo le testimonianze dei compagni e dei suoi formatori, meditava con tale devozione la passione di Cristo, che dai suoi occhi uscivano calde lacrime di commozione e pentimento. La sofferenza nel contemplare il crocifisso, diventa ben presto *com-passione*, tanto che – una volta diventato sacerdote – chiederà al direttore spirituale di potersi immolare come vittima per i peccatori e per le anime del purgatorio. In realtà la tensione a soffrire con Cristo, secondo la testimonianza di Don Giuseppe Orlando, era già presente nel piccolo Francesco, tanto che sua madre, quando aveva ancora nove anni, pregò il sacerdote di intervenire perché il ragazzo voleva dormire a terra, per soffrire come Gesù. La scelta di seguire Francesco di Assisi diventa importante perché è “il luogo” nel quale Padre Pio decide di vivere la sua esperienza; è talmente legato a questa scelta che a Venafro, durante un'estasi, avendo saputo che doveva tornare al suo paese perché troppo sofferente, chiede: «O Serafico Padre mio, tu mi scacci dal tuo ordine? ... non sono più figlio tuo? ... la prima volta che mi appari, Padre San Francesco, mi dici di andare a quella terra d'esilio?»⁵². La consapevolezza che il convento sia il luogo

⁵⁰ *Alle sorelle Campanile, Epist. III, 1007.*

⁵¹ *Alle sorelle Campanile, Epist. III, 1008.*

⁵² A. DA S. MARCO IN LAMIS, *Diario*, S. Giovanni Rotondo 2003, 39.

in cui vivere la sua conformazione a Cristo è chiara sin dal primo momento della sua vocazione: «Ma tu, Signore, che facesti sperimentare tutti gli effetti di un vero abbandono a questo tuo figliuolo, sorgesti alfine, mi stendesti la tua mano potente e mi conducesti là dove prima mi avevi chiamato. Ti siano rese infinite lodi e ringraziamenti, o mio Dio. Ma tu qui mi ascondesti agli occhi di tutti, ma una missione grandissima avevi fin dall'ora affidata al tuo figlio: missione che a te e a me solo è nota»⁵³.

San Francesco, dunque, rappresenta per Padre Pio il modo concreto per vivere la sua conformazione a Cristo, ma è anche una scelta di campo che caratterizza la sua vocazione ed è all'origine della sua radicalità. Padre Pio sarà per tutta la vita ossequiente alla Regola e rispettoso anche delle più piccole norme della vita conventuale, ma non sarà mai un 'bacchettone'; interpreterà la legge nel giusto modo e conserverà sempre un suo spirito critico. La sua radicalità è invece un impegno di fedeltà che assume con tutto se stesso davanti a Dio, ed in questo si lega profondamente alla vocazione di Francesco: essere frate per Padre Pio è realmente abbracciare una vita diversa e spesso in contraddizione con le logiche umane.

7. LA MATURAZIONE ALLA SCUOLA DI FRANCESCO

Questa tensione interiore e la battaglia tra il compiersi di un disegno di Dio e le voci che si affacciavano sul cuore dell'adolescente, diventano una guerra cosmica tra il bene e il male, nella visione che Padre Pio sostiene di aver avuto pochi mesi prima del noviziato, all'incirca proprio nel 1902, se si pensa che è entrato nel convento di Morcone il 6 gennaio 1903⁵⁴.

Il quindicenne Francesco Forgione vede «al suo fianco un uomo maestoso di una rara bellezza, splendente come il sole» che lo invita a seguirlo per combattere come un valoroso guerriero in un grande spazio che divideva due eserciti schierati uno contro l'altro. Da una parte lui «vide uomini di volto bellissimi e ricoperti di vesti bianche, candide come le nevi; da un'altra parte, che era il secondo gruppo, vide uomini di orrido aspetto e vestiti di abiti neri a guisa di ombre oscure». Ecco avanzare da questo secondo gruppo il suo avversario: «un uomo di smisurata altezza

⁵³ *Alle sorelle Campanile, Epist. III, 1009.*

⁵⁴ È lo stesso Padre Pio che, all'inizio del racconto, ci consegna il periodo in cui questa visione è avvenuta: «Mentre stava un giorno meditando sopra la sua vocazione e di come risolversi per dare un addio al mondo e dedicarsi intieramente a Dio in un sacro recinto...», (*Cenni autobiografici di Padre Pio, Epist. I, 1280*). Francesco Forgione è entrato a Morcone il 6 gennaio 1903, quindi il tempo di questa visione è immediatamente precedente.

da toccare con la fronte le nuvole; il di lui volto sembrava quello di un Etiope, tanto che era orrido».

La guida invita Francesco al combattimento e nonostante la paura e i reiterati inviti a non esporlo «al furore di quello sí strano personaggio», le parole della guida suonano come una profezia: «Vana è ogni tua resistenza, con questi ti conviene azzuffarti. Fatti animo, entra fiducioso nella lotta, avanzati coraggiosamente che io ti starò d'appresso; io ti aiuterò e non permetterò che egli ti abbatta; in premio della vittoria che ne riporterai ti regalerò una splendida corona che ti fregerà la fronte». Sostenuto dalla guida Francesco vince il nemico e lo costringe alla guida, ricevendo la corona ma anche una promessa: «Un'altra più bella ne tengo per te riserbata se tu saprai bene lottare con quel personaggio col quale or ora hai combattuto. Egli ritornerà sempre all'assalto per rifarsi dell'onore perduto; combatti da valoroso e non dubitare del mio aiuto. Tieni ben aperti gli occhi perch quel personaggio misterioso si sforzerà di agire contro di te per sorpresa. Non ti spaventi la di lui molestia, non paventare della di lui formidabile presenza, rammentati di quanto ti ho promesso: io ti starò sempre d'appresso: io ti aiuterò sempre, affinché tu riesca sempre a prostrarlo».

Come spiegato più volte da padre Gerardo Di Flumeri, la forma letteraria della visione è presa dal *Direttorio Ascetico* del gesuita Giovanni Battista Scaramelli nel capitolo circa gli «impedimenti che provengono alla perfezione dalle esterne impugnazioni dei demoni»⁵⁵. Padre Pio utilizza questo testo per descrivere il proprio percorso di vita religiosa e sacerdotale nei termini di una lotta contro il male. Ciò che maggiormente interessa il nostro discorso è che lui stesso, datando la visione a qualche mese prima del noviziato, mentre contemporaneamente sta attraversando un periodo drammatico nel quale percepisce tutto il contrasto tra la voce di Dio e altre voci che lo chiamano altrove, ci consegna la piena consapevolezza di una scelta in piena rottura non solo con il proprio ambiente, ma con quanto il restare a Pietrelcina avrebbe rappresentato: la rinuncia ad una battaglia contro il potere del demonio.

Anche per Padre Pio, quindi, come per San Francesco, *l'exiit de saeculo* è caratterizzato da una profonda sofferenza e da una chiara scelta di appartenenza. Certamente è fuori luogo voler accostare la spoliazione di Francesco davanti al vescovo di Assisi, con l'ingresso in convento di Pa-

⁵⁵ Cfr. G.B. SCARAMELLI, *Direttorio Ascetico*, t. I, Napoli 1770, 331. Abbiamo sotto gli occhi anche l'edizione del 1943, curata con rifacimento linguistico dal P. Lorenzo Tognetti, S.J. (Vol. II, art. X, nn. 373-374, pp. 430-432). Per la fonte letteraria di questa visione, cfr. G. DI FLUMERI, «Le visioni di Padre Pio nel periodo precedente il suo ingresso al Noviziato», in *Studi su Padre Pio* IV/1 (2003) 15-30.

dre Pio. Lì c'è tutta la rottura non solo col padre, ma con un ambiente al quale Francesco apparteneva per nascita, per mentalità e per comportamento, qui il piccolo Francesco Forgione viene accompagnato al noviziato da una piccola carovana composta dalla mamma, dal maestro e dal parroco. Soprattutto, però, non abbiamo assolutamente una rottura col padre, che anzi parte immigrato per l'America; sappiamo che tra le altre motivazioni del viaggio, c'è anche quella di favorire gli studi di suo figlio, in vista dell'ingresso in convento.

Se invece consideriamo il tratto psicologico dell'*exvot de saeculo* cogliamo i tratti di una sofferenza in ambedue i protagonisti: è vero che non è possibile avere un testo di Francesco da leggere in analogia con la lettera di Padre Pio che abbiamo presentato; sarebbe, però, un errore - dato il carattere del santo di Assisi e del suo modo di relazionarsi con gli altri - immaginare che proprio nei confronti di suo padre non provasse dolore per il distacco, n sofferenza e confusione nel dover fare una scelta così radicale.

Insieme al fattore psicologico, in ogni caso difficile da descrivere, che accomuna le due scelte, c'è invece un secondo elemento, facilmente identificabile e descrivibile, che lega profondamente san Francesco e Padre Pio, ed è proprio la fiducia illimitata nella paternità di Dio.

8. QUELLA AFFANNOsa RICERCA DEL PADRE CELESTE

In un nostro studio, abbiamo diviso le lettere di Padre Pio in quattro gruppi, in base alle differenze linguistiche con cui descriveva il suo rapporto con il soprannaturale⁵⁶. In effetti, tra il 1910 (anno di inizio della corrispondenza con padre Benedetto Nardella, suo direttore spirituale) e il 1922 (anno nel quale il Sant'Ufficio proibì ogni relazione, anche epistolare, tra i due) si nota un crescendo della tensione spirituale, un vero e proprio incrudelirsi della notte oscura vissuta dal frate e, di conseguenza, notevoli cambiamenti di linguaggio. Osservando questa progressiva crescita della vita mistica di Padre Pio e dei suoi fenomeni concomitanti, è possibile individuare anche le modalità diverse non solo di concepire, ma anche di sperimentare la paternità di Dio.

In primo luogo, nelle lettere che chiamiamo della consolazione e che, indicativamente, fissiamo tra il 1910 e il 1913, Padre Pio celebra la miseri-

⁵⁶ L. LOTTI, *L'Epistolario di Padre Pio, una lettura mistagogica*, S. Giovanni Rotondo 2006, 321-348; sul percorso di crescita mistica di Padre Pio, vedi anche: R. FABIANO, *La vita di Padre Pio*, S. Giovanni Rotondo 2013.

cordia di Dio. Sono i primi anni della sua permanenza forzata a Pietrelcina, la sua malattia lo ha costretto a vivere fuori del convento, è stato ordinato sacerdote in anticipo perché si temeva che morisse. In ogni lettera si sente l'eco di una vita interiore che si va sempre più affinando nella contemplazione e in esperienze mistiche che vanno dal dardo di fuoco alle stimmate invisibili. Padre Pio è il figlio visitato dal Padre amoroso, che lo riempie di grazie e di consolazioni. Nonostante la malattia e le difficoltà, il suo atteggiamento è di gratitudine a Dio per la sua predilezione.

Il momento più alto di questo periodo è la descrizione della preghiera di quiete (novembre 1913): non appena si mette a pregare, la sua anima si sente completamente rapita in Dio. Da quel momento, in più di un'occasione Padre Pio parla di una presenza che sembra occupare pienamente il suo cuore e la sua volontà: Dio, da oggetto desiderato, diventa soggetto che agisce in lui. Abbiamo chiamato le lettere, che cominciano da questa data e vanno fino al termine della sua permanenza (quindi fino a tutto il 1915), le lettere del naufrago, perché la presenza operante di Dio, invece di dare sicurezza e stabilità, fa provare smarrimento, solitudine e incertezza profonda. «L'assicurarmi essere il Signore quello che in me opera e non volervi quasi persuadere essere lo stesso Signore quello che mi vuole ancora nell'esilio, tra le angustie del deserto, lontano dalla terra dei padri miei, è per la povera anima mia un atroce tormento, perché essa conosce essere uno quello che in lei opera. Quindi o in lei tutto è inganno, o tutto è verità»⁵⁷. L'azione del demonio, mista a questi primi passi nel percorso della notte oscura, accentua la distanza tra creatura e creatore, tutto è imperfezione, Dio è padre e giudice rigoroso, è misericordia ma anche lontananza estrema.

Dal 1916 inizia un periodo che probabilmente, salvo rari sprazzi, accompagnerà Padre Pio fino alla morte: Dio sembra avvolto da una nube, si nasconde, è un muro di bronzo, anzi, sembra che una mano respinga il giovane mistico. Dalle mani di Padre Pio nascono parole nostalgiche, i suoi testi sembrano delle elegie, il rimpianto della voce amorosa del Padre lo riempie di malinconia.

È difficile immaginare cosa viva in questi momenti. Una tesi, suffragata dall'uso frequente di brani di Giobbe e del salmo 22, fa pensare che l'assimilazione a Cristo coinvolga Padre Pio non solo nelle sofferenze materiali, ma anche nel rivestire i panni del peccatore. Si potrebbe fare un'analogia con la sofferenza di Cristo sulla croce, che – pur non avendo peccato – soffre le sue conseguenze, cioè l'isolamento da Dio. Anche Padre Pio grida: *Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato*. Afferma di soffrire le pene

⁵⁷ A p. *Benedetto*, Pietrelcina, 13 novembre 1913, *Epist. I*, 427-428.

dell'inferno; dopo tanti anni confesserà di aver paura a meditare sull'inferno, probabilmente perché ha percepito nel proprio corpo cosa volesse dire la lontananza da Dio.

Dentro di sé, però, una fede secca, come la chiama lui, gli dà la certezza che il Padre non lo ha abbandonato e allora si abbandona al desiderio della morte, che non è rifiuto della vita, ma voglia di «rompere la tela», come dice San Giovanni della Croce, per andare ad abbracciare questo Dio che tanto si fa desiderare.

Sono interessanti a questo punto le lettere scritte a partire dall'anno successivo la sua stigmatizzazione (cioè dal 1919), che chiamiamo le lettere del Cireneo, perché chiede alle figlie spirituali: «aiutate questo Cireneo a portare la Croce». Padre Pio dice di trovarsi allo stesso bivio in cui si trovò San Paolo: morire per raggiungere il Padre, o restare per amore dei fratelli? A un certo punto comprende il suo ruolo, capisce che deve restare e d'ora in poi sarà il testimone del Padre amoroso presso i suoi fratelli. Nel suo *Diario*, padre Agostino Daniele - che fu direttore spirituale di Padre Pio insieme a padre Benedetto Nardella - di questo periodo immediatamente successivo alla stigmatizzazione ricorda un'espressione di Padre Pio: «Nelle anime altrui io vedo chiaro per grazia di Dio, ma nella mia non vedo che buio»⁵⁸. Come annoterà anche in seguito padre Agostino, Dio lo tiene in umiltà, nonostante i grandi doni mistici di cui lo arricchisce, e Padre Pio - da parte sua - riterrà tutta la sua opera apostolica frutto dell'azione gratuita di Dio. Sono questi gli anni della lettera che abbiamo citato, nella quale attesta che il Signore lo ha voluto alla sequela di Francesco, quasi a sottolineare che tutto quanto compie, avvenga sulle orme del Serafico Padre⁵⁹.

9. LA PATERNITÀ DI DIO IN SAN PIO DA PIETRELCINA

Senza altro il rapporto di Padre Pio con suo padre lo pone in una situazione diametralmente opposta a quella di san Francesco. Il piccolo Francesco Forgione, a Pietrelcina, può contare sull'apprezzamento e la solidarietà di suo padre, al punto che lo stesso - secondo una tradizione agiografica consolidata - parte per l'America, nella speranza di guadagnare qualcosa per far studiare suo figlio. La descrizione dello stato d'animo di

⁵⁸ A. DA S. MARCO IN LAMIS, *Diario*, S. Giovanni Rotondo, 2003³, 53.

⁵⁹ Su questa linea è anche Giuseppe Antonino, che in una sua pubblicazione ha individuato i «tratti predominanti dell'immagine di San Francesco nell'Epistolario» di Padre Pio, descrivendone tre: l'intercessore, il maestro e il fondatore» (G. ANTONINO, *San Francesco negli scritti*, 447-464).

Francesco Forgione nei mesi precedenti il noviziato, la sua lotta interiore, e – soprattutto – quell'affannosa ricerca di Dio che lo accompagnerà fino alla morte, sono però il segno di un cammino comune che ha trovato nel modello Francesco di Assisi non solo la persona da imitare, ma il luogo nel quale vivere la propria scelta di una radicalità evangelica.

Come per San Francesco anche per San Pio la costante dipendenza dalla paternità di Dio si concretizza in un apostolato completamente dedito al servizio delle anime; è piuttosto nota la risposta che diede a padre Benedetto Nardella, suo direttore spirituale, il quale insisteva perché rispondesse con urgenza alle lettere di alcune anime devote: «Non ho un minuto libero: tutto il tempo è speso nel prosciogliere i fratelli dai lacci di satana. Benedetto ne sia Dio. Quindi vi prego di non affliggermi più assieme agli altri col fare appello alla carità, perché la maggior carità è quella di strappare anime avvinte da satana per guadagnarle a Cristo. E questo appunto io fo assiduamente e di notte e di giorno»⁶⁰.

L'apostolato della confessione diventa preminente nella sua vita e questo aspetto nuovamente sembra differenziarlo da Francesco di Assisi che non era sacerdote; un calcolo approssimativo, che si basa (per difetto) su una media di cinquanta confessioni al giorno, protratte per cinquant'anni, senza eccezioni (fatto salvo brevi periodi di malattia), può dare l'idea del numero di fedeli che si sono confessati da lui, ma soprattutto rivela una peculiarità: la confessione da Padre Pio non era una delle tante confessioni che si fanno durante la vita, nella maggior parte dei casi significava una vera conversione e lui diventava "il Padre", un appellativo che lo ha contrassegnato in vita e dopo la morte. E qui, paradossalmente, San Francesco si avvicina di nuovo a San Pio, perché il frate di Pietrelcina ha iniziato a fare il direttore di anime molto prima di essere autorizzato a confessare, era – come avveniva per Francesco – un vero e proprio "padre".

Nella corrispondenza con le figlie spirituali e, in seguito, nei bigliettini che Padre Pio scriverà alle figlie spirituali, c'è un continuo riferimento ad una particolare figliolanza, che utilizza i termini di una vera e propria iniziazione. Raffaelina Cerase è la figlia che Padre Pio ha «sposata»; le parole sono gravi e sembrano quelle di una vera e propria missione: «ho assunto l'incarico di vegliare alla vostra custodia, per quindi offrirvi, per unirvi, per presentarvi insomma a lui nella futura vita qual vergine casta»⁶¹. Antonietta Vona, ricevuta come figlia spirituale durante il periodo del servizio militare di Padre Pio è stata «generata nel [suo] cuore in giorni

⁶⁰ A p. Benedetto, S. Giovanni Rotondo, 3 giugno 1919, *Epist. I*, 1145.

⁶¹ A Raffaelina Cerase, Pietrelcina 10 dicembre 1914, *Epist. II*, 258.

tristissimi»⁶²; e quando lui vede che è piuttosto superficiale nelle sue relazioni spirituali la richiama, ricordandogli la responsabilità che per lei ha assunto davanti a Dio: «Se tu fossi maggiormente persuasa dell'affetto santo che ti porto nel Signore e da quale fuoco mi sento bruciare l'anima per la tua santificazione, non avrei creduto necessario farti questo richiamo per sollecitarti a fare quanto ti dico»⁶³.

La consapevolezza del «grave compito assunto davanti a Dio» non lo allontana dalle persone che dirige, n tantomeno lo rende un freddo teorico della vita spirituale, anzi favorisce la tenerezza di Padre Pio nei confronti delle persone che dirige.

Se analizziamo l'Epistolario, è ricco di espressioni di affetto e comprensione nei confronti delle proprie figlie spirituali, che esprimono la consapevolezza della sua missione: «Il dolcissimo Bambin Gesù vi rechi tutte le grazie, tutte le benedizioni, tutti i sorrisi che piacerà alla sua infinita bontà: vi ricolmi d'ogni bene e, dopo tutte le grazie che vi ha fatte e che vi farà, vi conceda finalmente quell'altra grazia che ardentemente bramiamo cioè della nostra entrata in religione, e poi l'ultima, il suo amplesso eterno»⁶⁴. A queste parole scritte a Giuseppina Morgera nel dicembre 1915, possiamo – ad esempio – affiancare quanto scrive il 4 settembre 1916 a Maria Gargani: «Gesù vi benedica e sorrida sempre al vostro spirito e vi dia forza in ogni evento della vita per poter adempiere la sua santa volontà! Così sia»⁶⁵; o il saluto alla stessa Morgera del 26 febbraio 1916: «Gesù sia sempre nel centro del tuo cuore e lo infiammi sempre nel suo divino amore!»⁶⁶. Sin dal saluto, Padre Pio prende le distanze dalla sua missione, sembra voglia guardarla dal di fuori, come testimone e accompagnatore di un ruolo che è prettamente di Cristo. Padre Gerardo Di Flumeri parla di una posizione vicaria nei confronti di Dio: «Il carattere teologico [della direzione spirituale di Padre Pio] non si deduce tanto dal fatto che Padre Pio enunzia principi, dai quali risulta che Dio è al centro della sua direzione spirituale e che resta l'unico vero maestro delle anime, mentre il direttore ne è il vicario o rappresentante o collaboratore, quanto dal fatto che egli mette ogni impegno nello sviluppare, nell'anima che dirige, per la grazia e le virtù teologali, orientandola verso queste energie soprannaturali»⁶⁷.

⁶² *Ad Antonietta Vona*, S. Giovanni Rotondo, 15 novembre 1917, 823.

⁶³ *Ad Erminia Gargani*, S. Giovanni Rotondo, 17 maggio 1918, 730.

⁶⁴ *A Giuseppina Morgera*, Dicembre 1915, in *Epist. M*, 57.

⁶⁵ *A Maria Gargani*, 4 settembre 1916, in *Epist. III*, 241.

⁶⁶ *A Giuseppina Morgera*, 26 febbraio 1917, in *Epist. M*, 135.

⁶⁷ G. DI FLUMERI, *Padre Pio direttore di anime*, in *A1C*, 264. Ritroviamo un discorso analogo in G. CHILOIRO, *Padre Pio da Pietrelcina, direttore spirituale*, Perugia 2010, 141: «Dio è

È dunque una paternità che fa spazio all'opera di Dio, nella quale Padre Pio non lesina elogi, lusinghe e una sorta di complicità spirituale per convincere che l'amore di Dio riesce a far superare ogni barriera. Questo suo comportamento la dice lunga sulle banalità che spesso si scrivono circa il carattere burbero con cui affrontava i penitenti. Non si può negare che Padre Pio, figlio del suo tempo, usasse una pedagogia basata sulla franchezza e anche sul rimprovero a tempo debito, ma tutto questo non era dovuto certo a reazioni caratteriali o umorali, ma ad una vera e propria strategia che cambiava a seconda delle persone con cui aveva a che fare.

Padre Carmelo da Sessano, per sei anni guardiano del Convento di San Giovanni Rotondo, racconta che un giorno vide conversare amabilmente Padre Pio con una persona, davanti al refettorio del convento, poco prima dell'ora di pranzare; si sentì così in dovere di invitare quell'interlocutore accolto con tanta familiarità. Al termine del pranzo, rimasto solo con lui, Padre Pio lo invitò a non far mangiare più quell'uomo con i frati perché non era degno di ricevere la carità di San Francesco. Padre Carmelo, ovviamente, si meravigliò perché Padre Pio lo aveva trattato con tanta affabilità e solo per quel motivo lui, superiore, lo aveva invitato a mangiare. Ma la spiegazione fu chiarissima: Padre Pio si comportava così solo per avvicinare un'anima che stava seguendo la strada della perdizione. Non dunque un castigamatti, ma un padre attento a trattare i figli a seconda delle loro necessità.

10. OBEDIENZA A UN PROGETTO DI SALVEZZA

La misura di questa affettività e soprattutto la sua dimensione soprannaturale viene in qualche modo garantita dal metodo seguito da Padre Pio, che si pone sempre un passo indietro di fronte all'azione dello Spirito, quasi come terzo in una relazione a due, che lui deve favorire con una paternità totale, fatta di consegna amorosa della figlia spirituale allo Sposo.

Soprattutto nei primi anni della direzione spirituale non accetta persone da dirigere senza la stretta obbedienza dei propri direttori spirituali, una particolarità che lo conferma ancora di più nella consapevolezza di aver assunto un incarico davanti a Dio. Si pone così sullo stesso piano di quella paternità di Francesco non cercata, ma voluta direttamente dal cie-

al centro della sua direzione spirituale, è l'unico vero maestro, il direttore ne è vicario collaboratore che si pone l'obiettivo di sviluppare nell'anima che dirige le grazie e le virtù teologali orientandola verso queste energie soprannaturali».

lo: la sua è un'obbedienza nell'obbedienza, nel senso che non si muove mai all'infuori del permesso dei propri direttori; a sua volta, però, lui esige un'obbedienza fiduciosa e totale. Nei diari delle figlie spirituali cogliamo il percorso che hanno dovuto fare e anche la difficoltà a comprendere questo suo modo di agire. Scrive Vittorina Ventrella:

Un giorno mi trovavo col Padre in sacrestia con altre sorelle spirituali, ed egli dandomi un colpetto sul viso mi disse: "Mi scontrerai tutti i peccati conosciuti e non conosciuti". Cessò per me il periodo felice nel quale avevo gustato tutta l'affabilità che un Padre può avere per la sua figlia. Si iniziò per me l'ora della prova e fu per me tanto più penosa in quanto che fui la prima ad essere da lui provata. Era l'ora in cui l'anima doveva purgarsi al fuoco del dolore delle macchie che la imbrattavano. Il Padre si mise subito all'opera, e da sapiente artefice cominciò a dar colpi maestri per sgozzare, recidere tagli sanguinosi nell'animo mio, producevano dolori atroci, che mi tenevano il cuore come lacerato, chiuso in una morsa penosa, che mi sconvolgeva, mi irritava, e o volte mi faceva esclamare: "Ma è questo il santo? [...] Che gli ho fatto che mi tratta così?". Il Padre leggeva nell'animo e pure non cambiava tenore, e da medico esperto, incurante del dolore che recava, seguiva a metter fuori, con tagli penosi, quanto di guasto vi fosse. Spesso le prove che ad altri potevano parere inezie, per me erano spine pungenti che ferivano il mio cuore e mi facevano sentire male, sottoposta ad una angosciosa oppressione. Una mattina, dopo aver ricevuto una dolorosa prova, me ne andai in foresteria a dar sfogo al pianto. Il Padre comparve dalla finestra che comunicava colla cucina. Una mia sorella spirituale, Maria Pompilio, gli disse: "Padre, Vittorina piange! E lui, scandendo con forza le parole, rispose: "Lasciala schiattare!". Questa rude risposta fu un'altra spada che ferì il mio cuore travagliato. Ma subito egli soggiunse: "Se il chicco del grano non si sotterra, non può aprirsi e germogliare". Io allora compresi che l'anima non può acquistare la virtù se prima non si libera dall'orgoglio passando attraverso il crogiuolo del dolore. Una volta ricordo di avere subito una fortissima prova, dalla quale, coll'aiuto del Signore, riuscii vittoriosa. Nella notte sentii sollevare il lembo del lenzuolo che mi copriva il viso e sentii posarsi un bacio sulla mia guancia, avvertii la morbidezza di una barba. Temendo che fosse la tentazione, in forma del Padre, invocai a più riprese i nomi di Gesù e Maria. Per alcuni istanti ne avvertii ancora la presenza, poi mi addormentai. Il giorno seguente, sempre col timore che fosse stato effetto di tentazione quanto mi era accaduto, appena uscita dalla scuola mi recai al convento per interrogare il Padre in proposito. Egli era in sagrestia che parlava con alcune persone; non appena mi vide comparire sulla soglia della porta, senza che io nulla ancora gli dicessi, additandomi colla mano destra, esclamò: "Vedete quelle che vedono e credono sia tentazione!". Le sue parole mi attestarono che non era

stata tentazione, ma che era stato proprio lui, che aveva voluto con un bacio compensarmi del dolore sostenuto e della prova superata felicemente⁶⁸.

Ci sono in questo racconto tutte le caratteristiche della direzione di Padre Pio da Pietrelcina, che padre Gerardo Di Flumeri sintetizza in questo modo: intuito psicologico, struttura teologica, concretezza, apertura al soprannaturale⁶⁹. All'interno di queste linee essenziali si svolge quel compito di paternità che Padre Pio assume come impegno gravoso e fiducioso davanti a Dio. Attraverso un sapiente discernimento, riesce a «stimolare l'amor proprio dell'anima che dirige, in maniera di spingerla ad impegnarsi totalmente sulla via della perfezione»⁷⁰. «Gesù - scrive a Raffaelina Cerase - vuole farci santi ad ogni costo, ma più di tutto vuole santificare voi. Egli ve ne dà continuamente la prova; sembra che Egli non abbia altra cura per le mani se non quella di santificare l'anima vostra»⁷¹. È il padre che continuamente pone di fronte alla figlia spirituale la prospettiva soprannaturale, incoraggiandola, facendola entusiasmare per questo Dio ma nello stesso tempo rispettando in pieno non solo la libertà, ma anche il graduale cammino di crescita individuale.

Secondo Carmelo Pellegrino, per comprendere l'obbedienza che richiedeva alle figlie spirituali occorre risalire a due profili di Padre Pio: quello della maternità/paternità di origine paolina e quello della prospettiva salvifica. Circa il primo punto ci siamo già espressi⁷², parlando di come Padre Pio senta la direzione spirituale come una vera e propria generazione alla vita. Poniamo invece la nostra attenzione su quella che Pellegrino definisce «l'immagine *nouminosa* del Dio-giudice che chiama a render conto dell'amministrazione dei beni»⁷³. Il giudizio di Dio, che incombe sul peccatore, veniva mitigato, o si alternava, con una sapiente pedagogia che - senza mai far perdere di vista la prospettiva salvifica - tendeva a rendere cosciente il peccatore che l'incontro con Dio era un evento di fronte al quale non si poteva restare indifferenti: «Credetemi padre mio, che le sfuriate che a volte ho fatto, sono state causate. Com'è possibile vedere Dio che si contrista per il male e non contristarsi parimenti?»⁷⁴. Questa dimensione salvifica, mediata dalla sua grande capacità di comprensione e dalla sua innata affettività, davano a Padre Pio la possibilità di

⁶⁸ V. VENTRELLA, *Diario*, ms, *Archivio storico Padre Pio da Pietrelcina*, N, I, 21.

⁶⁹ G. DI FLUMERI, *Padre Pio direttore*, 262.

⁷⁰ G. DI FLUMERI, *Padre Pio direttore*, 263.

⁷¹ A *Raffaelina Cerase*, Pietrelcina Festa dell'Assunta 1914, 156.

⁷² Cfr. C. PELLEGRINO, *Oltre la sapienza di parola*, S. Giovanni Rotondo 2007, 194.

⁷³ C. PELLEGRINO, *Oltre la sapienza di parola*, 204.

⁷⁴ A p. *Benedetto*, S. Giovanni Rotondo, 20 novembre 1921, *Epist. I*, 1247.

esercitare la sua obbedienza senza incorrere in confusioni e rendendolo libero da banali accuse di plagio o seduzione. Se si analizza l'elemento più evidente di questa paternità, cioè la nascita dei Gruppi di Preghiera, è facile rendersi conto di come lui abbia esteso e reso ecclesiale questa sua tensione verso la vocazione salvifica di tutti gli uomini.

11. INTERCESSIONE E ACCOMPAGNAMENTO SPIRITUALE: I GRUPPI DI PREGHIERA

Il contesto in cui sono nati i Gruppi di Preghiera è abbastanza noto: siamo in piena guerra mondiale e papa Pio XII ha invitato tutti i credenti ad unirsi a lui nella preghiera per la pace. Padre Pio accoglie l'invito e coinvolge in questa catena di preghiere tutti i suoi figli spirituali. Sappiamo anche, però, che già nell'Epistolario invita spesso le figlie spirituali ad unirsi a lui in una preghiera corale secondo le sue intenzioni, invitandole a fare la novena alla Madonna di Pompei.

È lo stesso Padre Pio a fare una sintesi del suo concetto di paternità di Dio e a consegnarlo ai propri figli e figlie spirituali in tre passaggi contenuti in altrettanti discorsi, redatti in occasione dell'inaugurazione di *Casa Sollievo della Sofferenza*, e del primo e decimo anniversario di quella celebrazione. In primo luogo, nel giorno dell'inaugurazione, amplifica la *mission* della Clinica appena aperta, chiamandola «Luogo di preghiera e di scienza dove il genere umano si ritrovi in Cristo Crocifisso come un solo gregge con un sol pastore» e coinvolge tutti in quell'impegno di ritorno al Padre che aveva caratterizzato tutta la sua vita e il suo apostolato: «Non arrestiamo il passo, rispondiamo solleciti alla chiamata di Dio per la causa del bene ciascuno adempiendo il proprio dovere: io, in incessante preghiera di servo inutile del Signore nostro Gesù Cristo, voi col desiderio struggente di stringere al cuore tutta l'umanità sofferente per presentarla con me alla Misericordia del Padre Celeste; voi coll'azione illuminata dalla Grazia, con la liberalità, con la perseveranza nel bene, con la rettitudine d'intenzione». Fr. John Corriveau, Ministro generale dei frati cappuccini, individuò un collegamento tra il ministero della confessione e l'Opera voluta da Padre Pio nell'ansia escatologica «che non è solo attesa dell'incontro finale con Dio, ma annuncio e perseguimento su questa terra del regno di Dio. In tutta la sua vita, in modo particolare attraverso il sacramento della Confessione, Padre Pio è stato ministro di quel Dio che guarisce il cuore dell'uomo, per instaurarvi il regno di Dio»⁷⁵.

⁷⁵ J. CORRIVEAU, *Padre Pio immagine*, 251.

Con la *Casa sollievo della sofferenza* Padre Pio consegnava ai figli spirituali un'opera per continuare il suo apostolato a favore del regno di Dio. Dopo un anno confermò questa intenzione, coinvolgendo nel suo percorso i Gruppi di Preghiera: «I figli dell'Opera, che in ogni parte del mondo si riuniscono a pregare in comune, secondo lo spirito del Serafico Padre san Francesco e secondo le direttive e le intenzioni del Papa, dovranno trovare qui la casa comune dei loro gruppi di preghiera; i sacerdoti troveranno qui un cenacolo per loro; gli uomini, le donne, le religiose troveranno qui delle case per curare ancor più la loro formazione spirituale e la loro ascesa a Dio, perch  nella fede, nel distacco, nella dedizione vivano l'amore di Dio, consumazione della perfezione cristiana»⁷⁶.

Questa missione ha una sua motivazione nell'incontro col Padre attraverso l'azione di Cristo e con la promozione della fede, sotto la guida dello Spirito Santo:

L'amore è l'attuazione e la comunicazione della vita sovrabbondante che Gesù dichiarò di essere venuto a dare. Ascoltiamo l'invito di Lui: "Siccome il Padre ha amato me, anch'io ho amato voi; rimanete nel mio amore". Gesù affianca all'attività di Maestro divino l'attività di medico risanatore. Egli è l'autore della vita, che, morto una volta, regna vivo.

Quest'Opera, se fosse solo sollievo dei corpi, sarebbe solo costituzione di una clinica modello, fatta con i mezzi della vostra carità, straordinariamente generosa. Ma essa è stimolata e incalzata ad essere richiamo operante all'amore di Dio, mediante il richiamo della carità. Il sofferente deve vivere in essa l'amore di Dio per mezzo della saggia accettazione dei suoi dolori, della serena meditazione del suo destino a Lui. In essa l'amore a Dio dovrà corroborarsi nello spirito del malato, mediante l'amore a Gesù Crocifisso, che emanerà da coloro che assistono l'infermità del suo corpo e del suo spirito.

Qui, ricoverati, medici, sacerdoti saranno riserve di amore, che tanto più sarà abbondante in uno, tanto più si comunicherà agli altri. I sacerdoti e i medici, vincolati all'oro esercizio di carità verso i corpi infermi, sentiranno lo stimolo cocente di rimanere anch'essi nell'amore di Dio, perch , essi e i loro assistiti, abbiano tutti un'unica dimora in Lui, che è Luce e Amore. Tutto il genere umano possa sentirsi chiamato a collaborare a questo apostolato tra l'umanità sofferente e che tutti secondino lo stimolo dello Spirito: essi avranno da Gesù la gloria che il Padre dette a Lui, e saranno in Lui una sol cosa: "Io

⁷⁶ P. PIO DA PIETRELCINA, *Discorso per il primo anniversario dell'inaugurazione di Casa Sollievo della Sofferenza* (5 maggio 1957), in *Padre Pio e la sua Opera*, a cura di G. Leone, S. Giovanni Rotondo 1986, 84.

in loro e Tu in Me, affinché la loro unità sia perfetta e il mondo riconosca che Tu mi hai mandato e che li hai amati come hai amato Me”⁷⁷.

Nel discorso fatto in occasione del decennale di *Casa sollievo* Padre Pio si rivolge direttamente ai Gruppi di Preghiera perché custodiscano e portino nel mondo quella missione di grazia che il Signore aveva fatto nascere al San Giovanni Rotondo:

Ma il mio ricordo e paterno pensiero si rivolge in modo tutto particolare ai Gruppi di Preghiera, ormai diffusi nel mondo e qui presenti oggi, in occasione del decennale della “Casa”, per il loro secondo Convegno Internazionale. Essi, affiancati alla “Casa del Sollievo”, sono le posizioni avanzate di questa Cittadella della carità, vivai di fede, focolai d’amore, nei quali Cristo stesso è presente ogni qual volta si riuniscono per la preghiera e l’Agape Eucaristica, sotto la guida dei loro Pastori e Direttori spirituali. È la preghiera, questa forza unita di tutte le anime buone, che muove il mondo, che rinnova le coscienze, che sostiene la “Casa”, che conforta i sofferenti, che guarisce gli ammalati, che santifica il lavoro, che eleva l’assistenza sanitaria, che dona la forza morale e la cristiana rassegnazione alla umana sofferenza, che spande il sorriso e la benedizione di Dio su ogni languore e debolezza. Pregate molto, figli miei, pregate sempre, senza mai stancarvi, perché è proprio alla preghiera che io affido quest’Opera, che Dio ha voluto e che continuerà a reggersi e prosperare mercé l’aiuto della Divina Provvidenza ed il contributo spirituale e caritativo di tutte le anime che pregano⁷⁸.

Questa ampie citazioni dei suoi discorsi sono state proposte a più riprese nei discorsi pontifici e in diverse circostanze, dando così una sorta di continuità tra l’esperienza vissuta da Padre Pio e la spiritualità dei suoi devoti, in particolare dei Gruppi di Preghiera, che hanno avuto sin dall’inizio come caratteristica del loro convenire l’impegno al servizio del regno di Dio.

12. CONCLUSIONI: LA PREMURA DI ATTUALIZZARE FRANCESCO

Quella che inizialmente era stata un’ipotesi di lavoro, si presenta ora come un percorso concretizzatosi attraverso una serie di deduzioni dalle vicende e dagli scritti di san Francesco e san Pio. Questo lavoro è nato, infatti, dal desiderio di verificare se effettivamente vi fosse una relazione,

⁷⁷ P. PIO DA PIETRELCINA, *Discorso per il primo anniversario*, 84.

⁷⁸ P. PIO DA PIETRELCINA, *Messaggio diffuso in occasione del decimo anniversario dell’inaugurazione di Casa Sollievo della Sofferenza (5 maggio 1966)*, in *Padre Pio e la sua Opera*, 95.

anzi una complementarità tra l'essere figlio e il diventare padre, sia nel Serafico Padre che in Padre Pio.

Per il primo abbiamo potuto costatare che la nascita stessa dell'Ordine dei minori è avvenuta nel contesto di un abbandono totale alla paternità di Dio; per il secondo – poi – la scelta di seguire «la bandiera di san Francesco» lo ha portato ad un abbandono così radicale in Dio, che la stessa paternità, concretizzatasi soprattutto con i milioni di penitenti dopo la stigmatizzazione, è stata espressamente voluta da quel Dio in cui si era abbandonato, quasi contro la stessa volontà di Padre Pio che sognava una vita francescana, ma proiettata verso la contemplazione e quasi di tipo eremitico.

In realtà, al centro delle loro storie c'è un abbandono che non è mai inerte e non si sviluppa in una sterile *fuga mundi*, bensì è uno stare nella mischia, ma anche un continuo rimandare se stessi e la propria storia al mistero, senza tirarsi indietro di fronte all'avanzare dello Spirito. Il modo di sentire la propria paternità non è altro che l'espressione di una fede profonda che diventa il motore di ogni relazione con i fratelli e le sorelle, intesi semplicemente come dono di Dio.

È possibile, dunque, individuare un parallelismo tra il concetto e il modo di vivere la paternità in san Francesco e Padre Pio? Oggi è frequente usare il concetto di attualizzazione, per dire che un santo ha riproposto nel nostro tempo il Vangelo o un'esperienza spirituale vissuta in altre epoche; con grande facilità si potrebbe concludere che Padre Pio è stato il serafino del XX secolo in quanto, a suo modo, ha attualizzato Francesco. Se, in linea di massima questa affermazione è condivisibile, penso siano necessarie alcune precisazioni.

La storia recente, soprattutto quella successiva al Vaticano II, ci ha fatto conoscere tante figure che a livello individuale o di gruppo hanno tentato queste attualizzazioni. Mentre in alcuni casi l'esperienza è stata positiva, in altri casi si è franati sui muri di una cristallizzazione in forme del passato o in un individualismo svuotato da qualsiasi confronto con la fraternità, dettato più dalla premura di fare come Francesco, anziché di diventarlo insieme a dei fratelli. Da quanto descritto finora, sembra quasi che la tensione di Padre Pio non fosse tanto quella di attualizzare Francesco, quanto piuttosto di raggiungere una unità con lui, di seguire lui nell'unico percorso possibile, quello di essere radicalmente figlio. Padre Pio non apprende dal Serafico Padre come diventare lui padre, ma impara come assomigliare a Cristo, lasciando alla forza dello Spirito di scrivere le modalità del suo essere frate minore.

Questa considerazione ci porta a confrontarci in modo particolare con la spettacolarizzazione di Padre Pio e di Francesco di Assisi, per cui in alcuni casi vengono descritti come persone dalle scelte mature e fondate nel

Vangelo, mentre più frequentemente (forse in ossequio a una laicizzazione dell'esperienza religiosa) alla fin fine sembrano gli eterni immaturi, con scelte più dettate dalla loro emotività che dal rigoroso confronto con il Cristo.

Ed è proprio questo aspetto che collega profondamente le due esperienze che – pur essendosi sviluppate in tempi e modalità molto distanti – hanno in comune un'istanza che li avvicina in modo straordinario: il noviziato di Morcone è la San Damiano di Padre Pio, il luogo ove il Crocifisso diventa in ambedue i casi il modello della trasformazione interiore. La paternità di Francesco di Assisi e di Pio da Pietrelcina ha una radice comune in quell'esperienza mistica vissuta davanti alla Croce, che porta ad assimilare nella propria storia i termini della passione: abbassamento, donazione totale, obbedienza radicale alla volontà del Padre.

SOMMARIO

Si può diventare padri nella misura in cui ci si riconosce strutturalmente figli. Il presente contributo è partito dalla domanda su quale relazione, anzi complementarità si possa riconoscere tra l'essere figlio (di Dio) e il vivere una paternità nell'esperienza di Francesco d'Assisi e di Padre Pio da Pietrelcina. Per il santo di Assisi, l'Autore mostra come la nascita stessa dell'Ordine dei Frati Minori è avvenuta nel contesto di un abbandono totale alla paternità di Dio; per il santo del Gargano, la scelta di seguire san Francesco lo ha portato ad un abbandono così radicale in Dio, che la stessa paternità, concretizzatasi soprattutto con le miriadi di penitenti dopo la stigmatizzazione, è stata voluta, quasi contro la stessa volontà di Padre Pio, da quel Dio al quale si era abbandonato. Ambedue non ambivano ad una paternità, ambedue, però, scoprono che dire «*Padre nostro che sei nei cieli...*», resta una schiavitù se costituisce una fuga dal tempo e dal mondo, ma diventa un vero cammino di libertà, quando si è disposti ad accettare un popolo, una paternità che porta continuamente a generare e custodire nuovi figli.

Giovanni Spagnolo

IL SERVO DI DIO
CIRILLO GIOVANNI ZOHRABIÀN (1881-1972)
vescovo cappuccino nella diaspora armena

Ricorre quest'anno, il 24 aprile, il centenario (1915-2015) di quello che gli Armeni chiamano *Metz Yeghèrn* (*Il grande male*), un genocidio a tutti gli effetti, perpetrato dai "Giovani Turchi" per cancellare le tracce di un popolo di tradizione cristiana in una regione in maggioranza musulmana. È stato papa Francesco, con la *parresia* evangelica che lo distingue, a dire senza mezzi termini, nel corso di una solenne commemorazione del triste anniversario nella basilica vaticana, che quello degli Armeni è stato «il primo genocidio del XX secolo»¹, scatenando la reazione della Turchia che continua a negare un fatto storico inequivocabile.

Tra i testimoni dell'immane tragedia che ha colpito il popolo armeno è da annoverare certamente il servo di Dio Cirillo Giovanni Zohrabian, frate cappuccino e vescovo, che ha dedicato la sua lunga vita a curare le ferite dei suoi connazionali nella diaspora².

¹ L'affermazione, fatta durante l'omelia di domenica 12 aprile 2015 in San Piero durante una celebrazione per i fedeli di rito armeno, riprende, citandola, la *Dichiarazione comune* di Sua Santità Giovanni Paolo II e di Sua Santità Karekin II fatta il 27 settembre 2001 a Etchmiadzin.

² Per una bibliografia sul vescovo Zohrabian, cf.: C.G. ZOHRABIÀN, *A servizio dei fratelli. Memorie di vita missionaria*, 2 voll., Palermo 1965; *Il vescovo della Landa: G. Cirillo Zohrabian vescovo armeno cappuccino*, a cura di Lino da Mesero, Milano 1955 [2.a ed.]; G. SPAGNOLO, *Il missionario che non si fermò mai. Mons. Cirillo Giovanni Zohrabian, I frati del popolo* 3, Pa-

Nato a Erzerùm, capitale dell'Armenia Maggiore, il 25 giugno 1881, Giovanni manifestò fin da bambino ai frati cappuccini siciliani, presenti nella sua città, la volontà di essere come loro. Nel 1898 iniziò la sua vita religiosa nel noviziato di Costantinopoli e proseguì i suoi studi di filosofia e teologia a Buggià dove, il 12 maggio 1904, fu ordinato sacerdote e destinato alla missione cappuccina del Mar Nero. La prima destinazione che gli fu assegnata fu proprio Erzerùm dove padre Cirillo esplicò il suo apostolato attraverso l'evangelizzazione e l'insegnamento. Quando, durante la prima fase della prima guerra mondiale, nel 1914, i superiori lo chiameranno a Costantinopoli, egli aveva lasciato nella sua città una nuova chiesa, un orfanatrofio, una scuola elementare e un liceo.

A Kadikòy padre Cirillo fu, per alcuni mesi, cappellano e professore nel collegio, assai prestigioso, dei Fratelli delle Scuole cristiane ma venne cacciato dai Turchi che avevano cominciato la loro affermazione, prendendo di mira Armeni e stranieri, tra cui i religiosi francesi, la cui scuola di S. Luigi il cappuccino di Erzerùm aveva cominciato a dirigere. Ma giunse presto una nuova espulsione e dal 1916 al 1920 padre Cirillo si dedicò ad assistere spiritualmente e materialmente i greci del Ponto e dell'Anatolia, nei campi di concentramento allestiti dai Turchi durante la spietata persecuzione di Kemàl Pascià.

Richiamato a Trebisonda, con il pretesto di essere nominato "agente consolare di Francia", fu invece fatto oggetto di calunnie pretestuose d'ogni genere. Tra l'altro, il frate cappuccino fu accusato di essere un certo Mesròb Aarkis, criminale navigato, che tramava ai danni del regime kemalista e con questa accusa il 7 marzo 1923 fu arrestato, incriminato e sottoposto a un processo-burla con il quale gli era comminata la pena di morte per impiccagione. Per estorcergli false confessioni, padre Cirillo fu sottoposto alla tortura, crudelissima, del *palahàn*: due soldati gli flagellavano

lermo 1979; S. MONTEDURO, *Cirillo Zohrabian ecumenismo vissuto*, Roma 1981; F.S. CUMAN, *Piedi spezzati. Cirillo Giovanni Zohrabian vescovo armeno cappuccino*, Roma 1982; E. PICUCCI, «Il vescovo Cirillo Zohrabian missionario sempre in cammino», in MARIANO D'ALATRI, a cura di, *Santi e santità nell'ordine cappuccino*, III, *Il Novecento*, Roma 1982, 407-417; G. D'ASCOLA, «Zohrabian, Cirillo Giovanni», in *Bibliotheca Sanctorum. Prima appendice*, Roma 1987, 1478-1479; F.S. CUCINOTTA, *Un vescovo armeno al Vaticano II. Le memorie di mons. Cirillo Zohrabian*, Caltanissetta-Roma 1998; C. CARGNONI, a cura di, *Sulle orme dei santi. Il santorale cappuccino: santi, beati, venerabili, servi di Dio*, Roma 2000, 389-391; F.S. CUCINOTTA, *Mons. Cirillo Zohrabian in Grecia (1923-1938). L'Autobiografia inedita. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2003; *Servi di Dio Pietro da S. Pietro Clarenza (1881-1939) - Cirillo Giovanni Zohrabian (1881-1972). Notiziario della vicepostulazione*, Gorle (BG) 2004-2007; C. CARGNONI, a cura di [con la collaborazione di C. Calloni], *Sulle orme dei santi. Il santorale cappuccino: santi, beati, venerabili, servi di Dio*, 2.a ed., Roma 2012, 526-528.

con un nervo di bue le piante dei piedi, 60 colpi per cinque volte mentre altri due soldati rullavano i tamburi per coprire le urla di dolore del cappuccino. In tutto trecento colpi, e se rimase vivo fu per miracolo, evitando la forca dopo che, sottoposto alla prova finale del riconoscimento, un frate domenicano confermò trattarsi del “padre Cirillo”. A padre Cirillo, che porterà per tutta la vita i segni di questa tortura, la pena capitale fu commutata nell’esilio dalla Turchia, reo di avere aiutato i Greci. Nelle sue *Memorie* il cappuccino di Erzerùm annoterà: “così tra indicibili torture e insulti chiudevo la mia vita missionaria in Asia Minore”.

Del resto, quella dei Zohrabiàn può essere considerata a tutti gli effetti una famiglia di martiri, sterminata durante il genocidio: la mamma Sara Hovhannesiàn, santa donna, morì affranta dal dolore dopo avere esortato il marito e i figli a tenersi fedeli alla Chiesa cattolica. Il fratello Arakiaàl, condannato a spaccare pietre, morì assiderato sui campi di neve. Meghirditch, unico fratello sposato della famiglia, fu ucciso a colpi di bastone a Kemàh. Sullo stesso luogo furono trucidati i suoi tre figlioletti, mentre la moglie morì di fame a Racca. Vartàn, il papà, fu trucidato nel 1915. Don Giuseppe, il fratello prete, fu scorticato vivo e inchiodato al suolo, accusato del “delitto” di avere esortato i suoi fedeli a rimanere saldi nella fede. La sorella Margherita, delle Suore Armene dell’Immacolata Concezione, non resse al dolore nel vedere le carovane dei deportati avviate verso i campi di sterminio.

Nella sua tappa a Corfù, mentre si recava a Roma per mettersi a disposizione dei superiori, fu pregato dall’arcivescovo di rimanere nell’isola per assistervi i molti profughi armeni. Padre Cirillo accettò senza esitazioni, dando inizio a quella che sarà poi sino alla fine la sua missione, riprendendo la fondazione di scuole, collegi e colonie in tutte le isole del Mare Egeo e nella stessa Atene, tenendo in vita e valorizzando il patrimonio liturgico e culturale del suo popolo. In Grecia non mancarono difficoltà di ogni genere, che padre Cirillo superava grazie alla sua fede e alla sua umiltà, tanto che egli vi potè inaugurare e consolidare due solide stazioni missionarie a Kokkinià e Durguti, grazie anche a un autorevole incoraggiamento: quello che proveniva dal Carmelo di Lisieux da madre Agnese di Gesù, sorella di santa Teresa.

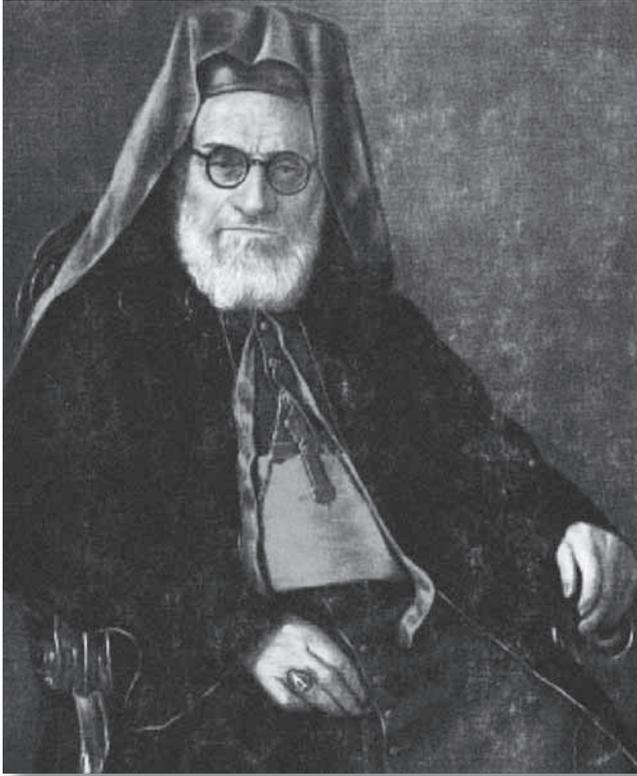
Il 21 dicembre 1925 Pio XI nominò padre Cirillo ordinario degli Armeni in Grecia, pur senza conferirgli la dignità vescovile che non sarebbe stata accolta di buon grado, in quel particolare frangente storico, dai fratelli ortodossi e avrebbe aperto spiacevoli contenziosi politici, che si verificarono comunque, tanto che il cappuccino fu “invitato” a lasciare il territorio nazionale greco. Vi potè rientrare nel 1936 e rimanervi fino al 1938. Tra i collaboratori che affiancarono l’opera di Zohrabiàn in Grecia ci fu anche il cappuccino bavarese Riccardo da Rosenheim, un gigante nel cuore e

nella mente, dinnanzi al quale si arrestava anche la terribile Gestapo, nonostante fosse nota la sua opposizione alla dittatura di Hitler.

Il 21 novembre 1938 il patriarca Gregorio Pietro XV Agagianian, da Beirut, comunicò a padre Cirillo la nomina a vicario patriarcale dell'Alta Gezira, in Siria, un nuovo sconfinato campo di apostolato che egli accettò sempre per amore del suo popolo. Il 27 ottobre 1940, a Beirut, padre Cirillo ricevette la consacrazione episcopale e gli fu assegnata la sede titolare di Acilisene, con il significativo motto che riassumerà la sua vita: "*Animas Deo!*". Durante la seconda guerra mondiale, mentre il vescovo cappuccino compiva la sua prima visita pastorale sul desolato altipiano siriano, fu arrestato, spogliato e derubato delle insegne episcopali, come egli stesso annoterà nelle sue *Memorie*: «in maniche di camicia, a piedi scalzi, una corda al collo, mi trascinarono per le principali città della mia diocesi prima di condurmi in prigione. Una plebaglia assoldata mi faceva seguito con grida di scherno e urla». Processato ancora una volta, dal solito "tribunale del popolo", Zohrabiàn fu nuovamente condannato all'esilio perpetuo.

A Roma il "vescovo della landa" fu ricevuto in udienza dal papa Pio XII, ricevendo conforto e benedizioni anche per il suo gregge perseguitato. Disposto a morire sulla breccia, padre Cirillo ritornò nella sua diocesi, curando il clero con amore di padre, impegnato nell'educazione dei giovani attraverso la fondazione di scuole ma, soprattutto, facendosi tutto a tutti nella carità, sempre tra difficoltà di ogni genere e ostilità politiche crescenti che culminarono ancora, nel 1949, nel carcere e nell'interdizione a vita a rientrare in Turchia.

Nel 1953, dopo un periodo di cura in Italia, a mons. Zohrabiàn che si preparava a ritornare nell'Alta Gezira, venne comunicata la scelta che il congresso dei vescovi armeni, radunato a Bzommar (Libano) sotto la presidenza del patriarca Pietro XV Gregorio Agagianian, aveva fatto e cioè nominarlo "visitatore nell'America Latina" in vista della costituzione di un ordinariato armeno. Nonostante i suoi 72 anni, il vescovo cappuccino con il suo saio e i suoi sandali che faticavano a contenere i piedi martoriati, iniziò il suo nuovo *tour* apostolico da Buenos Aires dove, appena arrivato, al console generale argentino che aveva viaggiato con lui e gli aveva manifestato le sue perplessità: «ma Lei è vescovo? Perch  non porta la croce pastorale d'oro e lo zucchetto rosso, perch  non ha almeno un segretario?», padre Cirillo rispose: «Oh, signore, non si prenda preoccupazioni per questo. S  sono vescovo, ma vescovo del deserto della Siria, e non possiedo una croce d'oro...». Negli otto mesi di visita pastorale nell'America Latina mons. Zohrabiàn ebbe modo d'incontrare le comunit  armenes dell'Uruguay e del Brasile, in un vero e proprio itinerario di umanit  e fede, con imprevisti commoventi come quello di una donna ottantenne che



si presentò al vescovo come amica della sua mamma Sara, facendo riaffiorare nitidamente le ferite, mai risanate, della persecuzione e del martirio.

Conclusa la sua visita pastorale, nel 1954, padre Cirillo si stabilì definitivamente a Roma da dove, come “vescovo della carità”, continuò a far giungere aiuti concreti ai suoi fratelli armeni attraverso le vie inesplorate della Provvidenza, e a rendersi presente ovunque fosse chiamato a rendere la sua ricca testimonianza di fede. Tra il 1962 e il 1965 fu tra i Padri che parteciparono al Concilio Ecumenico Vaticano II, convocato da san Giovanni XXIII. Sempre nel 1965 padre Cirillo, dietro richiesta dei superiori cappuccini della provincia di Palermo di cui egli faceva parte, acconsentì alla pubblicazione delle sue *Memorie di vita missionaria*, appassionato reportage di un periodo storico con tante ombre, ma anche con tante luci.

In una pagina delle *Memorie* si può leggere quello che potrebbe essere il “manifesto” che questo servo di Dio, spezzato dalla fatica e con i piedi rotti dalle vergate musulmane cercava di comunicare ai giovani: «le battaglie continuano e l’amore e il sacrificio non sono cose che s’imparano sui libri o sulla lavagna, ma si comunicano. È un fuoco che si comunica per contatto».

Sorella morte lo incontrò nel convento romano di via Cairoli il 20 settembre 1972 alla veneranda età di 91 anni ed è sepolto nella chiesa dei cappuccini di Palermo.

Il 22 marzo 1983 si costituì, su richiesta dell'Arcivescovo di Palermo, il Tribunale per l'Inchiesta diocesana, avviando il processo di beatificazione e canonizzazione. Il 14 febbraio 2001 fu firmato il decreto di validità giuridica. Al momento l'allestimento della *Positio* è bloccata sia per la mancanza di un collaboratore, che conosca l'armeno, sia da cause esterne.

La celebrazione e commemorazione del centenario dello *Metz Yeghèrn* può essere comunque occasione favorevole perché la santità di mons. Cirillo Giovanni Zohrabian, figlio autentico del martoriato popolo armeno, venga messa sul candelabro, profezia di pace tra i popoli.

Antonio Picciallo

L'ORAZIONE MENTALE NELLA VITA DEI CAPPUCCINI DEL XVI SECOLO

Cos'è l'orazione mentale? In cosa consiste? Come si pratica?¹ A tali domande oggi molti frati non sanno dare risposta. In questo scritto, attraverso l'analisi dei primi testi legislativi dell'Ordine cappuccino e degli scritti del beato fra Tommaso da Olera, vorremmo poter dare una qualche risposta alle domande sopra dette, per riscoprire la ricchezza di una tradizione che oggi rischia di andare perduta.

1. IL VALORE DELL'ORAZIONE MENTALE AGLI INIZI DELL'ORDINE

L'ordine dei Frati Minori Cappuccini nasce giuridicamente con la bolla *Religionis zelus* di papa Clemente VII del 3 luglio 1528, con la quale si concedeva a tre frati dell'Osservanza francescana di "condurre una vita eremitica e osservare la Regola del beato Francesco quanto lo consente l'umana fragilità". Come tutte le nascenti riforme anche quella dei cappuccini aveva l'intento di tornare a condurre una vita più evangelica secondo lo spirito originario della Regola, come si può ben vedere nelle prime ordinazioni dell'Ordine del 1529, conosciute come le Ordinazioni di Albacina, o nelle prime Costituzioni, stilate nel Capitolo generale del 1536 a Roma, nel con-

¹ Il presente articolo rielabora la prima parte della tesi finale del Master in Formazione conseguito presso l'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum di Roma nell'anno accademico 2013-2014.

vento di Sant'Eufemia, dove si nota una decisa e precisa volontà di tornare ad una autenticità di vita delle origini del francescanesimo. Considerata la grande adesione numerica fin da subito, soprattutto di frati provenienti dall'Osservanza, si capisce che questa esigenza era largamente sentita nel mondo francescano dell'epoca che, per vari motivi storici (come la clericalizzazione dell'ordine e il conseguente accesso ad alte cariche curiali, causa spesso di grandi discussioni tra i frati, soprattutto per quanto riguardava la povertà), aveva preso varie derive, stili di vita che molti sentivano non coerenti con l'ideale (se di "ideale" si può parlare) originario dell'Ordine. Quindi c'era una grande voglia in ampie frange di tornare ad una radicalità evangelica senza patteggiamenti e compromessi (il *sine glossa* di Francesco), cosa questa testimoniata ampiamente ed esplicitamente nelle ordinazioni albacinensi e nelle prime fonti documentarie.

Lo zelo riscontrato nei primi frati si esplicita in forme di preghiera fervorosa e partecipata interiormente, una preghiera intima, del cuore, che si concretizza nella pratica dell'orazione mentale. La regola di san Francesco al cap. V, intitolato *Del modo di lavorare*, dice: «Quei frati ai quali il Signore ha concesso la grazia di lavorare, lavorino con fedeltà e devozione, così che, allontanato l'ozio nemico dell'anima, non spengano lo spirito della santa orazione e devozione, al quale devono servire tutte le altre cose temporali», e nel famoso scritto a s. Antonio san Francesco scrive: «A frate Antonio, mio vescovo, frate Francesco augura salute. Ho piacere che tu insegni la sacra teologia ai frati, purché in questa occupazione tu non estingua lo spirito dell'orazione e della devozione, come sta scritto nella Regola». Per il santo fondatore, alla cui Regola i cappuccini dicono di avere l'intenzione di ritornare per viverla in modo più genuino e concreto secondo il suo spirito, la preghiera è fondamentale, è tutto ciò che serve e alla quale tutte le altre cose devono servire.

La preghiera per un frate minore, per uno cioè che ha scelto di guardare a Cristo con gli occhi di Francesco, si configura essere l'elemento fondamentale e fondante della sua vita di consacrato: preghiera come rapporto vitale col Cristo, con Dio. I cappuccini si rifanno a questo pensiero.

1.1 *Le Ordinazioni di Albacina*

Per evidenziare l'importanza che la pratica di orazione aveva presso i frati della nascente o neonata riforma, vediamo alcuni punti della primitiva legislazione. L'articolo n. 3 delle Ordinazioni dice:

Ancora ordiniamo che non si aggiunga altro officio di grazia in coro, eccetto quello della Madonna. [...] E questo si ordina acciò che gli fratelli tutti insieme dicano più devotamente e con le debite pause l'officio di debito,

commandato dalla Regola, e acciò che li fratelli abbiano più tempo da essercitarsi in orazioni secrete e mentali, molto più fruttuose che le vocali.

In questo articolo è chiaro come si dia grande importanza e spazio all'orazione mentale, quasi maggiore anche rispetto alla preghiera corale comunitaria, la quale, se pur necessaria nella vita fraterna conventuale, tuttavia non doveva andare a detrimento della prima. Il rapporto personale del singolo frate con Dio veniva prima di tutto e doveva essere salvaguardato.

Altro articolo importante riguardante i modi e i tempi della preghiera è il n. 8, che di seguito riportiamo:

Item ordiniamo che l'orazione si faccia alli tempi ordinati dall'Ordine. E se alcuno si trovasse mal disposto in quell'ora, ordiniamo che un'ora d'orazione non lasci. Ma statuimo dui altri tempi a detta orazione, l'uno dopo il vespro, l'altro avanti terza, non però orazione pubblica o con suono di campana, ma secreta. E per questo non intendiamo che, se saranno occupati per alcuna necessità da' suoi superiori, non abbiano ad obedire, ma similmente obbediscano. E notare che questa ora è così deputata dalla religione e ordinata per un buon ordine e cerimonia e ancora per molti delli fratelli tiepidi e pigri, acciò che non manchino da quell'ora. Ma li fratelli devoti e ferventi non si contentano di una, né di due o tre ore, ma tutto il tempo loro spendano in orare, meditare e contemplare. E, come veri contemplatori, adorano il Padre in spirito e verità. E a questo studio essorto li fratelli, perché questo è il fine per il quale sono fatti religiosi.

Sottolineiamo alcuni aspetti di questo interessantissimo articolo. Nella prima parte è ribadita l'importanza della preghiera personale (*secreta*), alla quale i frati devono dedicare almeno un'ora, e per agevolare questo le Ordinazioni stabiliscono anche più momenti durante il giorno per dedicarsi (*alli tempi ordinati dall'Ordine e l'uno dopo il vespro, l'altro avanti terza*), ma alla fine del capoverso si mette una annotazione riguardo all'obbedienza, che deve sempre essere posta prima di ogni attività in cui possa essere impegnato il frate, sia essa anche una cosa santa come l'orazione personale rivolta a Dio. Ciò potrebbe forse essere imputato al fatto che tali momenti di preghiera potevano diventare pretesto per non fare o fare solo quei servizi che al frate risultassero comodi. Perciò, viene qui sottolineata l'importanza della preghiera, in specie quella *secreta*, ma in relazione anzitutto all'obbedienza.

Nella seconda parte dell'articolo è ribadita ancora la necessità di praticare *questa ora*, rimarcando tale fatto anche per i *fratelli tiepidi e pigri*. Il linguaggio usato non ha un tono impositivo ma piuttosto esortativo, ponendo l'accento sul bisogno interiore che ogni frate deve avere per questo ti-

po di preghiera, richiamando anche il passo evangelico di Gv 4,24 sull'adorare il Padre in spirito e verità. E a tale attività, secondo i primi legislatori dell'Ordine, si dedica il frate fervoroso (*devoti e ferventi*); essa deve risultare la principale, capace di coinvolgere *tutto il tempo loro, perché questo è il fine per il quale sono fatti religiosi*: questo è il culmine dell'articolo e di tutte le Ordinazioni di Albacina, lo scopo e il fine della vita di ogni frate, sintetizzabile in tre verbi: *orare, meditare e contemplare*. Qui è sancita esplicitamente la priorità, in quanto necessità e bisogno intimo e vitale, dell'orazione mentale su ogni altra azione; anzi, ogni atto che viene svolto deve portare in sé «lo spirito della santa orazione e devozione, al quale devono servire tutte le cose temporali»². Scopo della vita del frate cappuccino, secondo le Ordinazioni di Albacina, era visto nel fatto di *orare, meditare e contemplare il Padre in spirito e verità*, secondo quanto detto da san Francesco nella *Regola* e nel Vangelo del Signore Gesù Cristo.

Altro aspetto interessante di queste prime Ordinazioni è l'importanza che viene data al silenzio. Riportiamo l'art. 9:

Item ordiniamo che il silenzio s'osservi inviolabilmente dal primo segno di compieta fin detta la messa conventuale e ordinaria, e questo sempre. E da Pascha fin a mezzo il mese d'agosto si faccia il segno del silenzio lavate le scuotelle, e tengasi fin al tocco di vespro. E se alcuno delli fratelli in questo mancasse, ne dirà la colpa, e faccia la disciplina coram fratibus.

In questo articolo è evidente l'importanza data ai momenti di silenzio dal fatto che al mancato rispetto di esso è legata una penitenza pubblica, cioè dire la colpa e fare la disciplina alla presenza degli altri confratelli.

Ma ancora più esplicito sull'importanza del silenzio è l'articolo 47:

Item si ordina che in ogni luoco, dove si potrà, si faccia una celluccia, o ver due alquanto discoste dal luoco, in solitudine, acciò che, se alcuno avesse grazia dal Signore vivere con silenzio anacoritamente e giudicato per li superiori esser idoneo, li sia data commodità con ogni carità che si ricerca. E a questo essorto li superiori e prelati che, trovando alcuni atti, non gli neghino questa carità. E stando detto fratello in solitudine, tenga silenzio e nisuno vada a dargli impaccio, e non abbi a parlare, eccetto col suo padre spirituale, n ad alcuno altro parli senza licenza del suo superiore. E li sia portato il suo povero vivere sino alla celluccia con silenzio e senza streppito, acciò che sia sempre unito col suo amoroso Gesù Cristo, sposo dell'anima sua.

² Rb V, *Del modo di lavorare*: FF 88.

I Frati Minori della Vita Eremitica abbinavano inscindibilmente lo stare in solitudine al silenzio, elementi essenziali per cui il frate potesse adempiere lo scopo per cui si era fatto religioso e così essere “sempre unito col suo amoroso Gesù Cristo, sposo dell’anima sua”.

Nelle Ordinazioni anche i riferimenti alla povertà e austerità di vita, al vestire e ai luoghi, sono scritti con l’intento di dare priorità al condurre una vita di preghiera, senza distrazioni.

In conclusione, nelle Ordinazioni di Albacina l’orazione mentale, fatta in comune in determinati tempi «secondo l’uso dell’Ordine», costituiva l’occupazione principale della giornata. Per darvi un maggior spazio di tempo, l’ufficiatura corale si doveva recitare senza canto e «a voce bassa»; per lo stesso motivo, veniva ingiunto che in coro non si dovesse dire altro ufficio all’infuori di quello obbligatorio.

1.2 *Le Costituzioni di S. Eufemia*

Le Costituzioni di S. Eufemia del settembre 1536 sono, di fatto, l’autentica «carta d’identità» della «bella e santa riforma». Più che un testo legislativo, composto da prescrizioni minute e puntuali normative giuridiche, queste costituzioni sono un vero codice di formazione e di spiritualità francescana. Il loro contenuto, rimasto quasi immutato fino al 1968, è stato sostanzialmente ripreso nelle redazioni successive del 1552, 1575, 1608, 1643, 1909, 1925.

È interessante notare come queste prime legislazioni siano intrise e caratterizzate da una spiritualità cristocentrica e “serafica”, piena dell’amore per Dio. Così ne parla Francesco Saverio Toppi, già Arcivescovo Prelato di Pompei, oggi Servo di Dio:

Il vincolo che congiunge al Cristo e anima come «forma virtutum» lo sforzo ascetico è l’amore. L’amore è la molla del dinamismo evangelico che rimbalza da ogni articolo delle Costituzioni del 1536, ove ogni norma e direttiva trova la sua ragione d’essere nell’amore di Dio e del Cristo. L’amore, accanto al cristocentrismo, è la costante che attraversa tutto il testo legislativo³.

Prendiamo in considerazione alcuni articoli delle Costituzioni di Sant’Eufemia riguardanti la preghiera e il silenzio, elementi ovviamente non staccati dalla spiritualità cristocentrica e serafica, essendo ad essa rivolti e da essa animati.

³ F.S. TOPPI, *Spiritualità cristocentrica e serafica nelle prime Costituzioni Cappuccine*, I Frati Cappuccini - Sussidi per la lettura dei documenti e testimonianze del I secolo 15, Conferenza Italiana Superiori Provinciali Cappuccini, Roma 1990, 22.

1/ Art. 41: *Due ore di orazione mentale*

E perch la orazione è la spiritual maestra de' frati, acciò lo spirito de la devozione non si tepidisca ne' frati, ma, ardendo continuamente ne l'altare del core, sempre più s'accenda, si come desiderava el serafico padre, *etiam* che 'l vero spiritual frate minore sempre ori, niente di meno si ordina che a questo siano deputate per li tiepidi due ore particolare, una dopo compieta per tutto l'anno, l'altra da *Pascha* insino alla Exaltazione di Sancta Croce, dopo nona *immediate*, excepto che ne li dí de digiuno si deputa dicta sexta; e da la Exaltazione di Santa croce insino a *Pascha*, dopo matutino.

Se ad Albacina era stabilita un'ora obbligatoria d'orazione mentale, qui ne vengono indicate due, specificando che il tempo di due ore vale per i frati tiepidi, mentre il vero frate minore "sempre ori"; questo a sottolineare la grande importanza che tale pratica doveva avere per i frati. Si può supporre che qualche religioso avesse perduto un po' del fervore iniziale; stabilendo l'impegno delle due ore di preghiera nella legislazione dell'Ordine, si intendeva così spronare a riprendere questa forma di preghiera, ritenuta fondamentale per i primi frati della riforma.

2/ Art. 42: *Orazione affettiva e litanie dei santi*

E ricordinsi li frati che orare non è altro se no uno parlare a Dio col core: però non ora chi a Dio parla solo con la bocca. Però ciascuno si sforzarà di fare orazione mentale e, secundo la doctrina di Cristo, ottimo maestro, adorare lo Eterno Padre in spirito e verità, avendo diligente cura di illuminar la mente e infiammar l'affecto, più che di formar le parole. E avanti la orazione, dopo nona o mattutino, o vero, in dí de digiuno, dopo sexta, sempre si dicano le letanie, invocando tutti li sancti ad orare Dio con noi e per noi. N altro officio si adiunga in coro excepto quel de la Madonna, acciò li frati abino più tempo di vacare a le orazione private e mentale, assai più fructuose che le vocale.

Anche in questo testo è ribadita l'importanza dell'orazione mentale come intimo colloquio con Dio. Proprio questa caratteristica determina la grandezza e decisività di tale orazione nella vita del frate, al quale è detto di sforzarvisi, in quanto modo di pregare superiore a quello vocale. L'ultima affermazione è presente anche nelle Ordinazioni di Abacina, all'art. 3.

3/ Per quanto riguarda il silenzio, riportiamo gli articoli 44 e 45, nei quali esso è concepito come custode dello spirito di orazione, dell'intimo dialogo con Dio.

Art. 44: *Silenzio evangelico*

E perch' el silenzio è custodia del concepto spirito e, secundo sancto Iacobo, vana è la religione di quello el quale non refrena la sua lingua, si ordina che sempre, quanto porta la nostra fragilità, si observi lo evangelico silenzio, sapendo che, come disse la infalibil Verità, Cristo Iesu, d'ogni aciosa parola renderemo ragione. E' tanta l'affluenzia de le cose divine che non è piccolo errore che 'l frate, dedicato al divino culto, con la sacrata bocca parli de le cose del mundo."

Art. 45: *Silenzio regolare*

E quanto al silenzio regolare, sia perpetuo in chiesa, in chiostro e in dormitorio; ma in refectorio, dal primo segno de la mensa insino che saranno rendute le grazie; e in ogni loco, da che sarà dicto completorio infin che si soni a prima; e da *Pascha* infino a la Exaltazione di Santa Croce, dopo sexta si faci el segno del silenzio insino che, dopo nona, sia finita la orazione. E chi romperà el silenzio dica in refectorio, con le braccia in croce, cinque *Pater noster* e cinque *Ave Maria*.

E sempre si sforzino li frati, in ogni loco e tempo, parlar de Dio, con voce submissa e umile, con modestia e caritate."

4/ Come ad Albacina, anche in queste prime Costituzioni è presente un articolo, il n. 79, dal titolo *Una o due cellette eremitiche*, che riguarda appunto la possibilità a chi lo volesse di poter vivere in estremo silenzio e solitudine, e qui, vivendo una vita definita "angelica", donarsi totalmente a Dio.

Si ordina *etiam* che in ogni loco, dove commodamente si potrà, ne la selva o sito concesso a' frati, sia una o due cellette semote de la commune abitazione de' frati e solitarie, acciò, se alcun frate volesse tener vita anacoritica (dal suo prelado a questo iudicato idoneo), possa quietamente in solitudine, con vita angelica, darsi tutto a Dio, secundo lo instincto del Spirito Sancto. E in tal tempo, acciò possi in quiete fruire Dio, si ordina che non se li parli se non dal padre suo spirituale, el quale li sarà come matre in provederli, secundo la pia mente del nostro serafico padre, como se ha ne le Conformità.

È interessante l'ultima espressione relativa al *padre* spirituale: questi deve essere come una *madre*, e questo nella ricerca di attuare nella vita dei frati ciò che aveva attuato nella propria il santo fondatore, la conformità a Cristo. Questo elemento segna in profondità l'itinerario spirituale della nuova riforma: a Cristo attraverso Francesco. Il serafico padre, con la Regola e l'esempio della sua vita, richiamava alla sequela del Cristo povero, umile e crocifisso e alle austere esigenze dell'ascetica. I frati cappuccini si erano posti decisamente sulle sue orme, impegnandosi ad assimilarne l'ardore mistico attraverso l'imitazione puntuale delle sue vir-

tù, ponendo come fondamento e motore di ogni loro azione l'amore di Dio e del Cristo.

2. L'ORAZIONE MENTALE IN TOMMASO DA OLERA

È interessante rilevare che la riforma cappuccina oltre a una rapida crescita numerica di frati, ebbe anche un'abbondante letteratura spirituale fin da subito, segno della vitalità dell'Ordine e del fervore verso le cose divine di quei primi membri. Così scrive P. Cuthbert su tale produzione letteraria:

I primi saggi letterari dei Cappuccini trattano di ciò che costituiva per essi il problema fondamentale della pratica religiosa: l'unione mistica tra Dio e l'uomo. [...] Per un secolo e mezzo i Cappuccini furono tra i primi maestri dell'arte della preghiera contemplativa; il numero maggiore dei libri da essi pubblicati trattavano o della stessa arte o della devozione ai misteri della Vita e della Passione di Nostro Signore o degli articoli della fede cattolica, in forma di meditazione. Molti di questi libri [...] furono scritti dai predicatori e contenevano le istruzioni e le meditazioni predicate durante le missioni. [...] Così ebbe principio l'apostolato dei Cappuccini nell'insegnare al mondo la maniera di pregare⁴.

“La maniera di pregare”: ovviamente si intende ciò che essi ritenevano fosse, o dovesse essere, “la maniera di pregare”, integrata nella loro volontà di tornare ad una vita francescana più genuina secondo quella che pensavano fosse l'intenzione di san Francesco e quanto richiesto dal Vangelo.

Ma non solo i predicatori, quindi i sacerdoti, scrivevano testi spirituali, che a volte erano veri e propri trattati, ma anche semplici frati laici, come ad esempio il beato Tommaso da Olera (1563-1631), che per ordine dei superiori scrisse alcuni trattati mistici sulla passione e morte di Gesù, una Scala di perfezione e un trattato sull'amore puro, che rimasero manoscritti e verranno pubblicati postumi nel 1682 in un volume intitolato *Fuoco d'amore*.

Abbiamo detto che l'orazione mentale rappresenta il modo principale di pregare della neonata riforma cappuccina, come momento personale di incontro con Dio. Vogliamo vedere in cosa consiste tale metodo di preghiera, tanto importante e tanto raccomandato sia dalle Ordinazioni di

⁴ P. CUTHBERT, *I cappuccini. Un contributo alla storia della controriforma*, Faenza 1930, 458-459.

Albacina sia dalle prime Costituzioni dell'Ordine del 1536. Per fare ciò ci serviamo degli scritti del beato Tommaso da Olera⁵.

Innanzitutto egli dà una definizione: «L'orazione mentale non è altro che elevarsi in Dio sopra se stesso con la mente, lasciando la terra, sollevandosi in cielo, in quel modo che fa un uccello, lasciando la terra, vola nell'aria» (FC III/1, 1457). Per il beato Tommaso l'orazione mentale è elevarsi in Dio con la mente, entrare in rapporto con lui, essere in cielo pur rimanendo col corpo sulla terra. E dice anche dei frutti che questa preghiera porta all'anima:

Se vorrai ascendere a questa scala della perfezione, ti devi molto affaticare nell'orazione mentale, perchè per mezzo d'essa arriverai alla sommità della scala, ove troverai la vera requie, anzi troverai l'istesso Iddio, autore d'ogni requie e d'ogni perfezione. E non pensi già mai di poter salir tanto alto senza la santa orazione (FC III/1, 1458-1459).

Tanto è l'importanza e la grandezza di questa preghiera che il bene che l'anima ne ricava è il Sommo Bene, Dio stesso, l'incontro unitivo con Lui.

Lo scritto di Tommaso da Olera è un vero e proprio trattato di spiritualità, in cui dà indicazioni anche su come fare questa preghiera, cioè sul metodo e contenuto dell'orazione mentale. Per prima cosa è importante la scelta dei luoghi:

Quali siano i luoghi per orare a Dio, io dirò che sono luoghi solitari, perchè di questa orazione mentale il suo proprio è di cercar luoghi rimoti, come celle, oratori, chiese, monti, colli, grotte, valli, luoghi ombrosi, deserti e altri luoghi simili; e quando vorrai far questa divota orazione, ti ritirerai in questi luoghi (FC III/1, 1458).

Sono indicati per lo più luoghi appartati, silenziosi, solitari, nascosti, evidentemente per facilitare la contemplazione ed evitare distrazioni. Ci vuole quindi volontà nel ricercare e creare intorno a spazi esteriori per la preghiera che facilitino l'interiorità della preghiera.

In secondo luogo, fra Tommaso offre indicazioni per come disporsi interiormente a vivere l'orazione mentale:

Così l'uomo deve lasciar la terra, l'occupazioni terrene, sollevandosi con la mente e con lo spirito nelle cose divine, scordandosi delle cose vane e transitorie; perchè se un uccello avesse attaccato un gran peso alli piedi, di certo

⁵ Utilizziamo l'edizione di tali scritti che si trova in *I Frati Cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, a cura di C. Cargnoni, Perugia 1993 [d'ora in poi FC].

non potrà volare; così non potrà volar al cielo, nelli divini misteri, quello il quale avrà affetti disordinati e che sarà trattenuto da queste cose terrene e vane. E quando libero sarai da questi pesi, potrai con agilità volare all'amato Giesù (FC III/1, 1457-1458).

Bisogna sgomberare la mente da affari e affanni terreni, togliersi dal cuore le preoccupazioni che impediscono di entrare veramente in una preghiera, e così come un uccello sollevarsi "con la mente e con lo spirito nelle cose divine". Fra Tommaso si rende conto che forse questa operazione non sempre può essere di facile riuscita, allora dice di chiedere aiuto a Dio, facendo un piccolo esame di coscienza.

E prima con la mente tu farai brevemente una raccolta delle tue imperfezioni, con proposito d'odiar il vizio e voler la virtù, dimandando perdono a Dio d'ogni tua colpa, e genuflesso a' piedi del Signore, dimanderai il suo divino aiuto protestando alla sua divina Maestà di voler spendere quel tempo in servizio suo (FC III/1, 1458).

Qui è evidente l'atteggiamento penitenziale di chi si vuole avvicinare a Dio nella preghiera: domandando perdono delle colpe, genuflettendosi come riconoscimento della propria piccolezza e debolezza, e adorazione verso Dio.

L'umiltà, quindi, sta alla base della preghiera, dell'orazione mentale, del rapportarsi dell'uomo a Dio, dell' "elevarsi in Dio sopra se stesso con la mente", e l'orazione mentale sta alla base della salita a quella scala di perfezione che porta a Dio, a godere di e in Lui.

Io dirò [...] che cosa sia la vita interna, nella quale consiste ogni nostro bene. Dirò che non è altro che un affetto, un ardente desio che ha l'anima verso Dio; e perch' l'anima non si unisce a Dio, non può far cosa che li piaccia, se non è vestita di sante virtù [...] e vedendo che virtù non è altro che umiltà, pazienza, odio del mondo e di tutte le cose vane e transitorie, il dispregio e odio di se stesso, abbassamenti, vilipendi, mortificazione, con altri simili virtù (FC III/1, 1461).

Non giamai pensi, servo o serva di Dio, di poter far acquisto delle sante virtù, se non darà principio di mano all'umiltà! O beati gli Umili! Perch' chi averà in aiuto l'umiltà, farà con esse l'acquisto di tutte le virtù cristiane. Questa virtù è la più favorita dama che abbia Dio nella sua corte: sta alla destra di Dio, vestita di sole, adorata dagli angeli, coronata da Dio; non niun giamai sarà introdotto in cielo, se non averà l'umiltà, perch' chi averà in suo aiuto l'umiltà, averà ogn'altra virtù, perch' l'umiltà tira seco ogni altra virtù (FC III/1, 1466).

Quindi l'umiltà, descritta con attributi quasi divini, è la prima e più importante delle virtù, la porta per poter accedere al possesso di tutte le altre, l'atteggiamento fondamentale per poter iniziare la salita del cammino di perfezione e arrivare in cima alla scala, per poter trovare Dio e gioirne, per sperimentare già qui in terra nella propria vita interiore (la "vita interna") la beatitudine della vita celeste, la presenza di Dio, l'unione con Lui. Ma per arrivare a questo "bisogna mortificar gli affetti contrari" e fra Tommaso dice che "la ragione è il giardiniere dell'anima per sradicar li cattivi germogli".

Così dirò: Quelli che non saranno tiranneggiati dalle sue proprie passioni, che saranno possessori di questa santa virtù, umiltà. Perché non è cosa più potente, né più cara compagnia per prender e debilitar queste nostre passioni, quanto è questa santa umiltà; né giamai pensi, servo o serva di Dio, di poter far acquisto delle sante virtù, se non darà principio di mano all'umiltà! (FC III/1, 1466).

Così l'umiltà si presenta come la via e la condizione necessaria per vincere le passioni contrarie al cammino di santità che condurrà all'incontro con Dio, e chi è ancora sotto l'influsso di tali passioni, saprà da questo che non ha ancora raggiunto il possesso vero dell'umiltà.

Successivamente dà indicazioni su quello che debba essere il contenuto dell'orazione mentale:

E poi con la mente tua hai da discorrere e passeggiar per li divini misteri, e questo si fa con un breve discorso di mente, abbracciando quello che vedrai che la mente tua più averà gusto e divozione. Ma in particolare devi discorrere sopra la vita, Passione e morte del Salvatore, come per esempio, la natività, la circoncisione, l'esser in orto, la presa, la flagellazione, la dura morte, l'ascensione, la gloria de' beati, le pene del purgatorio, de l'inferno, con altri simili (FC III/1, 1458).

L'orazione mentale, praticamente, è un "discorrere e passeggiar per li divini misteri", come fosse un prato fiorito, per poi soffermarsi su quello che per noi risulterà essere più gustoso e dilettevole. Ma Tommaso dà anche indicazioni su quali siano i più belli e importanti, come chi quel prato e quei fiori già li conosce, cioè i misteri riferiti alla vita, passione e morte di Cristo.

Anche qui si vede come la preghiera cappuccina del XVI sec. sia soprattutto cristocentrica, basata sulla contemplazione dell'umanità di Cristo, sugli eventi della sua vita terrena, in particolare la passione; e sia anche trinitaria: presentandosi come dialogo personale con Dio innesta l'orante nella stessa dinamica trinitaria d'amore, come vedremo più avanti.

È interessante rilevare anche come fra Tommaso sia cosciente che tale preghiera, mettendo in dialogo con Dio, viene alimentata e guidata da Lui. Da parte dell'orante ci può essere solo la volontà di accedere a tale pratica per poi abbandonarsi totalmente all'azione della Sua presenza. E questo, nel cammino di perfezione, deve avvenire non solo nel momento della preghiera ma in ogni atto quotidiano:

E con frequenti atti virtuosi devi ricorrer a Dio, addimandando il suo santo aiuto; e avanti che passi d'un'opera ad un'altra, devi sentir entro di te il tocco di Dio che dica al tuo cuore: «Fa' questo, lascia quell'altro»; e nel fine dell'opera vorrai farne un'altra, con l'istesso sentimento di Dio. Devi far il tutto quasi attualmente che Dio te guidi in tutte le cose interne, quanto esterne, tanto corporali quanto spirituali (FC III/1, 1464-1465).

Il passo successivo da parte dell'orante è di considerarsi presente al mistero che medita, immergersi totalmente in quegli eventi come se li visse in prima persona:

E quando ti porrai in orazione, non ti devi mettere li divini misteri come cosa lontana. Voglio dire che non ti devi pensar che sia 1600 anni che Cristo patì per tuo amore, ma ti devi metter in orazione come se allora fusti presente, perch questo orare a Dio presente, fa che l'orazione è più devota, muove l'anima a maggior compunzione, muove l'affetto, s'apre il cuore, si solleva con maggior velocità in Dio, muove il cuore a' gemiti, muove alle lagrime, compatisce con maggior dolor al suo Signore (FC III/1, 1459).

Questa idea del considerare attuale il mistero richiama il concetto biblico del memoriale. Il rendersi presente nella propria mente al mistero meditato aiuta ad entrare in comunione profonda col mistero stesso, cambia la vita dell'orante, gli apre il cuore, lo rende più sensibile, e tutto allo scopo di arrivare alla contemplazione di Dio, beneficiare appieno dei frutti della Sua presenza, giungere all'unione mistica con Lui, vivere già qui in terra la vita trinitaria, godere della beatitudine del cielo nella comunione dei santi:

Questa è quella che con tanto ardore e sollecitudine esercitavano li santi amici di Dio, che aggiungevano il giorno con la notte. Questa orazione mentale è quella che ci apporta la vita, ci dà refrigerio, ci consola, ci dà speranza della futura gloria. Questa è quella che n'insegna la sicura via della perfezione e delle sante virtù (FC III/1, 1461).

Far presente nella propria vita in modo profondo la presenza del Cristo, far in modo di assimilare, tramite la contemplazione degli eventi della sua vita, morte e resurrezione, i suoi stessi sentimenti, il suo modo di pensare,

la sua sensibilità; per far sì che incida in profondità nella propria esistenza e vivere con Lui, per Lui, di Lui ogni momento, così che sia Lui a vivere nel fedele, vivere in pienezza la vita vera perché Lui è la Vita stessa.

Fa impressione vedere come un frate quasi illetterato, che sa appena leggere e scrivere, possa arrivare ad esprimere concetti così alti in una maniera tanto precisa e sublime. In questo itinerario spirituale d'ascesa a Dio proposto da Tommaso da Olera sono riscontrabili i punti fondamentali della dottrina della mistica tradizionale delle tre vie: via purgativa/purificativa, via illuminativa, via unitiva.

Tommaso arriva anche a dire quale sia lo stato finale cui giungerà l'anima che percorrerà tale percorso da lui descritto: la contemplazione.

Innanzitutto «la contemplazione è un atto purissimo che fa l'anima amante, sollevandosi in Dio, lasciando la terra, vola nell'amato suo; perché essendo unita l'anima per amore, fuor del suo oggetto non trova requie, né riposo» (FC III/1, 1468). Ma ciò non avviene, come detto, senza sacrificio:

Contemplazione vera, grata a Dio sarà quando sarai passato per i mezzi già detti, e che in te sarà estinto l'amor proprio, con tutte l'altre imperfezzioni; e che ti troverai puro, mondo, de' vizi e peccati, e che tenerai in freno le tue proprie passioni. Così divien l'anima leggiera, agile e per il continuo moto che ha fatto nelli santi essercizi, e per i frequenti atti d'amor che averà prodotti verso il suo Dio, non avendo ribellione dalla parte inferiore, per averle soggiogate allo spirito, l'anima si unisce a Dio in quel modo che s'unisce una goccia d'acqua in una gran botta di vino, perché quella goccia divien vino, essendo di prima stato acqua (FC III/1, 1472).

Si raggiunge questo stato di contemplazione ingaggiando un combattimento con le proprie passioni smodate, per arrivare al pieno controllo di esse. Mezzo prioritario per questo scopo è l'acquisto delle virtù, specialmente la più importante che è l'umiltà. Così, una volta raggiunto questo stato di contemplazione, le passioni non saranno più di impedimento alla vita spirituale, perché allora tutti i sensi e le facoltà saranno orientate verso Dio, assorbite dalla Sua presenza, intente nel compiere ciò che a Lui è gradito.

L'immagine finale della goccia d'acqua che diviene vino richiama l'episodio evangelico delle nozze di Cana, ed anche ovviamente l'elemento eucaristico: nel fedele giunto a tale stato contemplativo avviene come una trasformazione che lo trasfigura in altro da ciò che era prima, e «l'istesso Dio s'unisce all'anima ed elevandosi l'anima, Iddio la tocca con raggi delle sue divine grazie; e tanto l'inalza sopra se stessa, unendola a lui che, mutando natura, divien frenetica, non potendo gustar altra cosa che Dio» (FC III/1, 1469). È l'unione mistica. Così fra Tommaso arriva a dire:

Lo stato e vita contemplativa è più celeste che terrena [...] questa vita e stato de' contemplativi è più presto cosa degli angeli che d'uomini [...] perch' l'uomo che è gionto a questo stato, la sua vita è più celeste che terrena, perch' più conversa in cielo che in terra. [...] Così l'anima purgata vola a Dio, il quale è il suo fine e il suo centro; ed è tanto unita a Dio per amore, che difficilmente si può separare da Dio; e con tanta velocità non vola l'uccello nell'aria quanto fa l'anima unendosi a Dio, il quale ama sopra tutte le cose create, e non fa questo atto con difficoltà, ma con sommo gusto e diletto, e in ogni tempo e in ogni luogo e quando vuole (FC III/1, 1467-1468).

Qui è ripresa l'immagine del volo dell'uccello in rapporto all'anima che vola ancor più velocemente verso Dio, e questo avviene non con sforzo o fatica ma con "sommo gusto e diletto", e in modo costante: è uno stato di beatitudine che nulla di terreno può distrarre, un'unione d'amore che nulla può turbare, una vita divina vissuta in terra in maniera durevole. La caratteristica peculiare di questo stato consiste proprio nella durata temporale senza interruzione.

Termini ricorrenti in questi testi sono "affetto" e "amore", addirittura "affetto amoroso" come nel seguente brano:

Questa contemplazione non è per via dell'intelletto, ma l'è per via dell'affetto, perch' in tutte le cose si lascia guidar dall'affetto; e questi saranno quelli che faranno gran profitto nella contemplazione, perch' l'affetto amoroso che l'anima ha verso Dio, è un fedele guardiano, il qual causa che tien l'anima umile, devota (FC III/1, 473).

A commento delle affermazioni di fra Tommaso, si può proporre quanto scrive Leonhard Lehmann circa la preghiera:

L'essenza della preghiera non consiste in un dialogo articolato tra l'al di qua e l'al di là, ma nel rapporto colmo d'amore con Dio, il Tu personale di Dio, al quale mi sono rivolto e dal quale mi sento amato. Il dimorare amoroso in Dio può avvenire mediante le parole o il silenzio, durante il lavoro o l'ozio, nell'attività o nel riposo, in solitudine o nella comunità. Solo se la preghiera viene concepita come presa di contatto e amorevole unione con Dio, possiamo sinceramente anelare alla «Preghiera continua»⁶.

La vita spirituale e il cammino di santità si concretizzano nel fare atti d'amore verso Dio, rispondere al Suo Amore col nostro amore. È questo che immette nella vita divina, che non è altro che una continua relazione d'amore. Risulta chiaro che la preghiera autentica è legata inseparabilmen-

⁶ L. LEHMANN, *La preghiera francescana. Percorsi formativi*, Bologna 1999, 160-161.

te con l'amore e scaturisce da esso, e la contemplazione si presenta quindi come un costante stato di orazione mentale fatto di continui slanci d'amore a Dio. Così colui che è arrivato «a questo stato felice di contemplazione, un sol misterio del Signor li basterà per contemplar le settimane e anco mesi» (FC III/1, 1470), sarà talmente assorto in tale contemplazione che, inebriato dalla presenza attuale di Dio, il tempo scorrerà quasi senza accorgersene, riempito totalmente dalla esperienza della Sua presenza.

Ma che cosa gusti l'anima nella contemplazione è un mistero, qualcosa che non si può spiegare con parole umane, anzi di cui non è lecito nemmeno parlarne; è una realtà talmente alta e sublime che può essere adeguatamente espressa da un silenzio proprio dello stupore che si meraviglia:

Così l'affetto amoroso verso Dio [...] vola nelli divini misteri, pascolando or in uno, or in un altro modo; e che cosa gusti l'anima amante io dirò che non è lecito a parlarne con uomini mortali, perchè è un tocco di Dio così soave, così felice, che solo l'anima e Dio lo può saper. È goder una caparra di quell'eterna felicità [...] e il suo maggior scopo è rallegrarsi della grandezza, della gloria di Dio; sente nel suo interno un godimento che Dio sa quello che è (FC III/1, 1473).

Spesso Tommaso da Olera si lascia andare a slanci d'entusiasmo, proprio con affetto amoroso, nel parlare familiarmente a Dio nella preghiera, suggerendo le parole a chi si rivolge a Dio come vero contemplatore:

Dirà: «O Dio mio! O Creator mio! Redentor mio! Aiutatemi, io muoio, io m'abbrugio, io mi consumo, muoro, muoro! O sposo dell'anima mia non più! Signore, voi siete Dio mio carissimo, amabilissimo, clementissimo. Voi siete ogni mia gloria, felicità, pace. Voi, o ineffabile Dio, siete ogni mio compito bene. [...] O Dio! O Dio! Veni oramai, che più non posso. *Veni, domine, et noli tardare*. O Dio mio! Muoro, languisco. O carità immensa del mio cuore! [...] O Signor mio! Mi liquefarò, mi consumerò, mi distruggerò per amor vostro. O, quando sarò tutto unito a voi? O, quando tutti li miei pensieri saranno posti in voi? O quando sarò tutto vostro?» (FC III/1, 1475-1476).

Così infine fra Tommaso descrive lo stato dell'uomo contemplativo che coincide con uno stato definitivo di unione mistica con Dio:

[...] e che cosa non possiede l'uomo contemplativo? Sta con il corpo in terra e con lo spirito in cielo. Ciba il corpo non per sé, ma per Dio; e sì come gli uomini sensuali hanno la presenza delle creature presenti, amandole con amor disordinato, così l'uomo purificato de' vizi e de' peccati, s'unisce al suo Dio, amandolo con perfetto amore e non solo l'ama, ma lo contempla; e non solo lo contempla, ma l'ha presente, e lo gode; e tanta soavità trova in esso Dio che per niun modo può da lui esser separato, perchè ha trovato tanta

dolcezza in esso Dio che è a punto come un fonte chiaro. Così l'anima amante, avendo trovato il suo Dio, lo gusta e in esso si riposa, cavando non acqua chiara, ma miele dolcissimo (FC III/1, 480).

Un altro autore cappuccino, Alessio Segala da Salò (†1628), nei suoi scritti rileva un altro elemento circa gli effetti dell'orazione mentale continua, dello stato contemplativo, vale a dire l'instaurazione progressiva dello Spirito nell'anima per giungere non solo a fare la volontà di Dio, ma alla fusione della propria volontà con quella di Dio, all'unione delle volontà, in modo che la volontà divina diventi forma interna e viva della volontà umana.

A monte di tutto questo percorso stava un insegnamento pratico e preciso di tale metodo già a partire dal noviziato, una vera scuola di preghiera e di viva *devotio*, una metodologia cappuccina di santità nella quale i novelli frati venivano formati, istruiti e instradati ad una intensa e profonda vita spirituale, che aveva come cardini la preghiera interiore e l'esercizio dell'amore.

Concludendo, l'orazione mentale, tanto importante per i cappuccini del XVI sec. e raccomandata nei loro testi legislativi, si presenta come tra i più alti metodi di preghiera: è slancio d'amore a Dio, è rendere presente qui ed ora gli eventi salvifici della vita del Signore Gesù, dei misteri di Cristo Salvatore, per arrivare a una santità di vita che introduce a uno stato di continua contemplazione di Dio, a vivere adesso la beatitudine del cielo, a godere costantemente la presenza di Dio, non solo nella fede, ma in una sorta di visione mentale.

3. CONCLUSIONE

Si è considerato come la preghiera personale dei frati cappuccini doveva basarsi soprattutto sull'orazione mentale, come esercizio di comunione intima spirituale con Dio. In essa, in virtù di questa sua caratteristica, sono coinvolte tutte le facoltà dell'uomo: intellettive, volitive e affettive. Tutto l'uomo nella sua realtà esistenziale, psico-fisica e relazionale, è sollecitato e stimolato da tale rapporto comunionale, nel quale la creatura può assaporare e gustare la presenza del suo Creatore: la natura umana si completa e trova il suo senso ultimo e il compimento antropologico nella relazione dinamica con la natura divina. L'orazione mentale si presenta come uno dei mezzi più adatti per il raggiungimento di tale finalità.

I ripetuti inviti a questo tipo di preghiera, prima nelle Ordinazioni di Albacina e poi nelle Costituzioni di Sant'Eufemia - era dunque il metodo ufficiale di preghiera personale proposto dai vertici dell'Ordine -, ci fanno

intuire che non tutti attendevano a tale pratica di vitale importanza per i religiosi, mezzo ritenuto efficacissimo e molto fruttuoso per il progresso nella vita spirituale «perch' la orazione è la spiritual maestra de' frati» (Cost. S. Eufemia n. 41). Difatti in quelle prime legislazioni si parla di *fratelli tiepidi e pigri*, elemento pericoloso che avrebbe potuto anzitutto destabilizzare la struttura organizzativa della riforma cappuccina, destrutturando dall'interno le motivazioni che portarono alla nascita del nuovo Ordine, ossia tornare ad una vita religiosa francescana più genuina, secondo quelle che erano ritenute le intenzioni del santo fondatore; e, in secondo luogo, dare adito a derive eretiche e apostate, come accadde con Bernardino Ochino. Comunque c'è da ritenere che la grande maggioranza dei frati che abbracciarono la nuova riforma francescana sentissero forti le motivazioni di essa e la necessità di una vita di preghiera più profonda e intensa, che potesse davvero riempire e dare pienezza di senso a se stessi, ed essere anche un aiuto, un mezzo di intercessione presso Dio per gli altri fratelli in Cristo, per tutti gli uomini.

La preghiera dei frati era anche animata dall'intento di far aumentare la fede nel popolo. Lo stesso san Felice da Cantalice insegnava, ad esempio, canzonette inventate da lui, che parlavano dei misteri di Gesù e della Madonna, così che le persone, anche quelle analfabete, memorizzandole e cantandole, imparassero qualcosa circa la dottrina della religione che professavano, ma di cui non sapevano se non pochissimi rudimenti, e si infervorassero così gli animi dello "spirito della santa orazione e devozione". Un grande contributo a questa opera di catechesi ed evangelizzazione lo dettero i confessori e predicatori dell'Ordine, i quali, soprattutto con le missioni popolari, parteciparono attivamente alla diffusione delle pratiche di preghiera e della dottrina cristiana, all'incremento della vita cristiana del popolo. Scrive Optatus van Asseldonk a proposito de *La vita spirituale e sociale dei cappuccini in Francia*, riportando e commentando una testimonianza: «Altrove l'autore accenna alla pratica della meditazione quotidiana vissuta e predicata dai cappuccini tra la gente. Essa rispondeva grandemente al bisogno di interiorità allora fortemente sentita come reazione alle tante guerre politico-religiose⁷: ulteriore conferma della diffusione della spiritualità cappuccina tra il popolo, qui nella forma di "meditazione quotidiana". Così l'opera dei predicatori dei cappuccini del '500-'600, oltre a divulgare l'insegnamento dogmatico e morale del Concilio di Trento, aveva anche lo scopo di condurre il popolo a interiorizzare la fede insegnando la pratica della meditazione, dell'orazione interiore e silenziosa, verso una dimensione affettiva e contemplativa dell'esperien-

⁷ FC IV, 172-173.

za religiosa e spirituale. Si pensi alla diffusione, da parte dei Cappuccini dell'epoca, delle Quarantore, che erano una sorta di scuola di preghiera per il popolo e l'occasione anche di una pacificazione generale, coinvolgendo ogni gruppo sociale.

Alla luce di quanto detto possiamo affermare che la spiritualità dei frati Cappuccini del 1500 consistesse essenzialmente nell'esercizio dell'amore sperimentato nel modo di pregare, nel fare continuamente atti di amore perfetto, poi diffusa e trasmessa a ogni ceto sociale del popolo attraverso l'apostolato ardente della predicazione.

Tale pratica di preghiera, che ha educato e fatto crescere nella fede generazioni di frati lungo i secoli, oggi sembra essere andata in disuso, o viene praticata in modo minimo o addirittura se ne è persa la memoria, tanto da non sapere più cosa sia, in cosa consista. Riteniamo che l'orazione mentale, che fa parte della tradizione e identità spirituale del francescano, visti i molteplici e ottimi frutti che può portare alla vita interiore e negli atteggiamenti esterni dei religiosi, sia una pratica da riportare in auge, a cominciare dalla formazione iniziale, per ridiventare un habitus del religioso e in essa ritrovare lo slancio della propria vocazione nella riscoperta dell'incontro personale, intimo, profondo, diretto: quasi un faccia a faccia, come Mosè sul monte, con Dio, Padre e Creatore di tutte le cose⁸.

SOMMARIO

La pratica della "orazione mentale", che ha sempre fatto parte della tradizione e identità del frate cappuccino fin dagli inizi della riforma cappuccina, sembra oggi caduta in disuso o, comunque, poco praticata, a favore di altre modalità di preghiera e meditazione. Partendo da questa constatazione, l'Autore analizza le indicazioni offerte in tal senso dalla primitiva legislazione cappuccina, le Ordinazioni di Albacina (1529) e le Costituzioni di Sant'Eufemia (1536), per poi appuntare la sua attenzione sui testi di una figura significativa della spiritualità e della mistica cappuccina del XVI-XVII secolo, il beato Tommaso da Olera, per segnalare come tale metodo di preghiera sia capace di rendere presente qui ed ora gli eventi salvifici della vita del Signore Gesù.

Mental prayer has always held a place in the Capuchin tradition; it is to be found in the very identity of the Capuchin friar himself, dating from the time

⁸ Sull'orazione mentale come proposta formativa per l'oggi si tratterà nella seconda parte di questo contributo, che apparirà sul prossimo fascicolo della rivista.

when this branch of the Franciscan family was first formed. Nowadays this tradition seems to have fallen somewhat into disuse, its place taken by other forms of prayer and meditation. It is however the starting point for the author of this contribution, who then proceeds to analyse the early Capuchin statutes found in the Ordinations of Albacina (1529) and the Constitutions of St. Euphemia (1536). From here he considers the life of the Blessed Tommaso da Olera, a significant figure of Capuchin spirituality and mysticism spanning the sixteenth and seventeenth centuries. This holy friar is a vivid example of the how mental prayer is capable of making present the redeeming events of the life of Jesus Christ.

Rinaldo Cordovani

MALATTIA, MORTE E SEPOLTURA DEL PRINCIPE ALESSANDRO SOBIESKI E I CAPPUCCINI

La chiesa romana dei Cappuccini dedicata all'Immacolata Concezione di Maria situata nell'attuale via Vittorio Veneto, è stata costruita per volontà di Urbano VIII Barberini, che benedisse la prima pietra il 4 ottobre 1626, e fu finanziata da suo fratello cardinale Antonio, frate cappuccino. È stata arricchita, fin dalle origini, di prestigiose opere d'arte, quali San Michele Arcangelo di Guido Reni, San Paolo che incontra Anania di Pietro Berettini da Cortona, Estasi di San Francesco del Domenichino, Sant'Antonio che risuscita un morto del Sacchi, il quale ha dipinto anche la pala dell'altare di San Bonaventura, la Natività del Lanfranco, San Francesco che riceve le stimmate del Muziano e altri ancora. È nota ai turisti, soprattutto per la Cripta, dove sono sepolti i religiosi cappuccini, con le ossa dei quali un artista della metà del 1700 ornò pareti e volte con disegni e forme che sono un inno straordinario alla vita nel segno cristiano della morte - francescanamente cantata come sorella - e della resurrezione.

La chiesa dei Cappuccini - con questo nome i romani la conoscono - deve la sua sopravvivenza ad un monumento che in se stessa racchiude: quello posto in fondo, a sinistra, accanto all'arco del presbiterio. È il monumento ad Alessandro Sobieski (1677-1714), figlio di Giovanni III Sobieski (1624-1696), che l'11 settembre 1683, con la battaglia di Vienna arrestò l'avanzata dell'esercito ottomano verso l'Europa. Giovanni III fu l'ultimo re di Polonia, dotato di grande personalità, soprattutto militare, fu protagonista e artefice degli ultimi splendori del Regno di Polonia.

Fu proprio Giovanni III a volere i Cappuccini in Polonia nel 1679 e a costruirvi i primi due conventi, uno a Varsavia e l'altro a Cracovia. È nota

l'amicizia tra il re polacco e il frate cappuccino Marco d'Aviano, protagonisti della sconfitta dei Turchi a Vienna. Anche la regina Maria Casimira si scelse il confessore tra i cappuccini, p. Ludovico da Amsterdam, che la seguì anche a Roma e poi a Parigi. Il principe Alessandro seguì la tradizione di famiglia nel chiedere di essere assistito dai cappuccini soprattutto negli ultimi giorni della sua vita¹.

Dopo la morte di Giovanni III, fu eletto re di Polonia Federico Augusto di Sassonia. La moglie del defunto re, Marie Casimire Louise de la Grange d'Arquien (1641-1716), emigrò a Roma, dove giunse, assieme al figlio Alessandro, il 2 marzo 1699. Si stabilì prima nel Palazzo Odescalchi al Corso e poi, dal 1702 al 1714, nel Palazzetto Zuccari, poco distante dal convento dei Cappuccini. Il 16 giugno 1714, accompagnata dal figlio Alessandro fino al porto di Civitavecchia, partì per la Francia, sua terra natale. Morì a Blois il 1° gennaio 1716.

Alessandro, tornato a Roma, forse contagiato dalla malaria durante il viaggio², verso la fine di ottobre fu costretto a letto con la salute gravemente compromessa. Chiese ed ottenne di essere assistito spiritualmente dal padre guardiano dei cappuccini, p. Giuseppe Antonio da Micigliano, e fisicamente dall'infermiere dei cappuccini stessi, frate Nicolò da Rieti.

1. I DOCUMENTI

L'archivio provinciale dei cappuccini romani conserva una serie di documenti riguardanti la malattia, la morte, i funerali e la sepoltura del principe Alessandro Sobieski.

¹ Per i rapporti tra i Cappuccini e Sobieski in Polonia, vedi G. PLATANIA, *L'arrivo dei "cappuccini" nella Polonia di Giovanni III Sobieski*. In appendice "Itinerario fatto dai religiosi cappuccini Toscani quando andarono a fondare la loro religione in Polonia nel 1692, Viterbo 1999; ID., *L'arrivo dell'ordine dei frati minori cappuccini in Polonia attraverso la corrispondenza del cardinale Carlo Barberini, protettore del regno*, in *Gli Archivi per la Storia degli Ordini Religiosi. I. Fonti e Problemi (secoli XVI-XIX)*, Viterbo 2007, 211-238. Per il soggiorno romano della famiglia Sobieski, si veda ancora G. PLATANIA, *Maria Casimira Sobieska a Roma. Alcuni episodi del soggiorno romano di una regina di Polonia*, in *Effetto Roma. Il viaggio*, Istituto Nazionale di Studi Romani, 1995, 9-48; ID., *Gli ultimi Sobieski a Roma. Fasti e miserie di una famiglia reale polacca tra Sei e Settecento (1699-1715)*, Roma 1989. Inoltre: *Lexicon Capucinum*, Roma 1951, coll. 1605-1606 (voce *Sobieski familia*); C. CARGNONI (a cura di), *I Frati Cappuccini*, IV, Roma 1993, 1395-1413.

² D. FLITSCHÉ DE LA GRANGE, *Alessandro Sobieski terziario francescano*, in *L'Italia Francese* 27 (1951) 72-77.

Ad eccezione della *Relazione* della stamperia Chracas del 1714, gli altri documenti sono tutti manoscritti. La maggior parte di questi ultimi sono stati pubblicati da p. Ottavio da Alatri sulla rivista dei cappuccini italiani "L'Italia Francescana" negli anni trenta del secolo scorso. Alcuni documenti hanno permesso, per esempio, di precisare la data del monumento (1728) marmoreo al principe Sobieski, l'appartenenza di Alessandro all'Ordine dei Cappuccini per la durata di un anno e l'effettiva sua sepoltura vestito con il saio dei cappuccini, come aveva chiesto al suo confessore.

Tra i documenti successivi alla morte e sepoltura del principe Alessandro, è particolarmente significativo il dattiloscritto di p. Igino da Alatri, "*Croci e delizie del mio provincialato*", in cui l'autore narra come, grazie alla tomba del principe, riuscì a salvare la chiesa dalla distruzione. Quando Alessandro Sobieski, nell'ultima sua malattia chiese di esser sepolto nella chiesa dei cappuccini, ormai, già agli inizi del 1700, era del tutto ignorata la proibizione della primitiva legislazione cappuccina di seppellire in chiesa "per la presenza di Cristo mondissimo" e, tanto più, di erigere dei monumenti³, come fu fatto, invece, anche per il principe polacco.

1. *Relazione dell'infermità, e morte del Real Principe Alessandro Sobieski, figlio della glo[riosa] me[moria] di Giovanni III Re di Polonia, e della Maestà della Regina Maria Casimira sua consorte, accaduta in quest'Alma Città li XIX novembre, e del funerale, ed esequie con solenne pompa celebrate nella chiesa de' RR.PP. Cappuccini presente il dì lui cadavere nel dì 22 di detto mese dell'anno MDCCXIV. In Roma 1714 nella stamperia di Gio[vanni] Francesco Chracas. Con licenza de' Superiori*⁴.

³ Il divieto di seppellire nelle chiese dei Cappuccini è già presente nelle prime Ordinanze di Albacina del 1529, le quali prevedevano soltanto la sepoltura di "qualche poverello" nel luogo destinato alla sepoltura dei frati. Una proibizione ripetuta nella legislazione successiva. Nel 1631, quando i Cappuccini andarono ad abitare nel convento romano di Piazza Barberini, era in vigore la proibizione di "far arme nel sepolcro o metter pietre di marmo fuori o altra curiosità". Nello stesso anno, però, la Sacra Congregazione del Concilio permise la sepoltura di secolari per motivi di particolare devozione. Questa facoltà fu revocata nel 1680, ma concessa di nuovo nel 1703 e ribadita nel 1732. Cf. R. CORDOVANI, *La cripta dei Cappuccini nella chiesa dell'Immacolata Concezione, Via Vittorio Veneto- Roma*, Roma 2010², p. 23, nota 14.

⁴ La Stamperia Chracas aveva iniziato la sua attività a Roma verso il 1697 su iniziativa di Luca Antonio Chracas in Piazza Montecitorio, dove rimase fino al 1701, quando si trasferì nel palazzo Vitelleschi presso San Marco al Corso. Verso il 1703 la stamperia fu gestita dal figlio di Luca, Giovanni Francesco, che la mantenne fino al 1741. Da questa stamperia uscì il "Diario Ordinario del Chracas", il periodico sette-ottocentesco, che, grazie alle no-

È la relazione ufficiale. Dopo un ampolloso preambolo, si narra che il principe Alessandro Sobieski, avvertito della gravità del suo male, la domenica 11 novembre 1714, fece venire da lui il padre guardiano dei Cappuccini, p. Giuseppe Antonio da Micigliano “religioso di tutta sua confidenza”, per prepararsi cristianamente alla morte. Comunicata la situazione del principe al papa Clemente XI, inviò ripetutamente i suoi informatori, che portassero all’infermo la sua benedizione e lo tenessero informato dell’evolversi della situazione. L’autore si ferma ripetutamente a descrivere la fede e la pietà del principe che chiede i sacramenti della confessione e del viatico, la benedizione papale in *articulo mortis*, preghiere da farsi in pubblico in alcune chiese.

La sera del 16 novembre manifestò le sue ultime volontà al padre guardiano che lo assisteva e diede disposizioni per il suo funerale e la sua sepoltura: «Il suo cadavere vestito d’abito da Cappuccino, col sacco della Confraternita delle SS. Stimate di S. Francesco, di cui era Fratello, a’ piedi, fosse privatamente esposto, come un Religioso di quell’Ordine nella loro chiesa di Roma, e ivi fosse sepolto colla sola semplice e umilissima iscrizione: VERMIS IN VITA, PULVIS IN MORTE».

Il 19 novembre “riposò dolcemente nel Signore”, dopo aver chiesto perdono a tutti, circondato da due cardinali, dal procuratore generale dei Cappuccini, dall’abate Scarlatti ministro della Serenissima Casa di Baviera (in rappresentanza della sorella Teresa Kunegunda) dei familiari della Regina Madre e suoi, stringendo tra le mani la corona di Camaldoli e contemplando il crocifisso.

Il papa Clemente XI, subito avvertito della morte del principe, diede ordine che le esequie non si svolgessero con estrema semplicità secondo lo stile cappuccino, come il principe aveva chiesto poco prima di morire, ma «a sue proprie spese nella più solenne forma, che fosse degna di lui, che la faceva fare, e di un Principe figlio di un Re Giovanni III, il Re di Polonia tanto benemerito della Sede Apostolica e di tutto il cristianesimo».

I due maestri delle cerimonie pontificie stabilirono subito il cerimoniale fissato in 12 punti, che riguardavano il vestito del cadavere, i partecipanti al trasporto, l’itinerario da seguire, l’addobbo della chiesa dei cap-

tizie politiche, culturali, artistiche di Roma (è noto anche come “Diario di Roma”) è una fonte di primaria importanza per la ricerca storica. Il nostro testo è stampato “con licenza de’ Superiori”. Il privilegio fu ottenuto due anni più tardi, il 5 agosto 1716. La Relazione si compone di 16 pagine numerate con formato in ottavo 22x15 cm, come sarà poi il foglio «Diario Ordinario d’Ungheria», iniziato nel 1716, un foglio informativo settimanale riguardante le notizie sulla guerra austro-turca (1716-1718).

puccini, la cui «gran facciata restasse intieramente con tutta la magnificenza possibile a lutto vestita, senza alcun sparagno».

«La sera del 20 fu aperto il cadavere del defonto Principe e imbalsamato, fu interamente vestito dell'abito dell'Ordine dello Spirito Santo ed in sua sala fatto Baldacchino esposto con due grosse candele accese di 10 libbre l'una, dipinte a fiorami»⁵. Mercoledì 21 novembre, nella parrocchia di Sant' Andrea delle Fratte furono concentrate le confraternite e gli istituti religiosi, per recarsi poi, alle ore 22, «per la strada detta volgarmente Gregoriana al Palazzo del Defonto, posto nel fine di essa, avanti la chiesa della SS. Trinità de' Monti, voltando poscia a destra verso le Quattro Fontane».

Impressionante l'elenco dei componenti il corteo, 500 confratelli delle Stimmate, 300 confratelli del Nome di Maria, 300 della confraternita di San Trifone, 300 cappuccini, 300 dei padri di S. Andrea delle Fratte e tanti ancora, oltre tutta la "Famiglia Pontificia". Questa la descrizione del corteo:

Come nel mezzo d'una selva di lumi, scorgeasi il Talamo funebre, risplendente da ogni parte dall'oro della nobilissima coltre e dal manto che con lungo strascino vestiva il defonto Principe col berrettone di velluto nero, con pennacchio in testa, coll'abito da cappuccino vicino al piede destro, e la spada sopra un cuscino di feltro. Avanti il Talamo camminava il Parroco e il Camerlengo del clero, ambidue con la stola e al lato di questi li Cursori Pontifici colle mazze d'argento. Il letto sudetto veniva portato da 16 persone, che, vestite a bruno, a vicenda sostenevano e portavano lentamente il nobil peso, dando mano, come sopra si disse, egualmente divisi per ogni banda gli otto cavalieri vestiti a lutto e movendo lentamente le quattro banderuole li quattro palafrenieri, parimenti vestiti di gramaglia fino a terra e partiti egualmente ne' lati. Presso al funebre apparato veniva a cavallo la famiglia pontificia: onorevolezza che si fa praticare solamente con grandi e distintissimi personaggi da Sommi Pontefici⁶.

Giunto il corteo in chiesa, fastosamente addobbata, fu allestito il catafalco nei pressi dell'altare maggiore con apparato principesco secondo il

⁵ *Relazione dell'infermità, e morte del Real Principe Alessandro Sobieski*, p. 9.

⁶ *Relazione dell'infermità, e morte del Real Principe Alessandro Sobieski*, pp. 9-12. Il corteo per arrivare alla chiesa dei Cappuccini seguì il seguente itinerario: dalla casa Sobieski (palazzo Zuccari) in via Gregoriana girando per Trinità de' Monti e prendendo via Sistina, passando per Capo le Case dove vi era il convento di S. Giuseppe, poi per Propaganda Fide e per la chiesa di Sant' Andrea delle Fratte, quindi per via Due Macelli, via del Tritone, girando per l'Oratorio dell'Angelo Custode e per Fontana di Trevi, poi per via delle Muratte, via dell'Archetto, via del Corso, Piazza San Marco, salendo per largo Magnanapoli, poi per il Quirinale fino alle Quattro Fontane, scendendo per piazza Barberini per giungere, infine, alla chiesa dei cappuccini "alle ore 3 di notte". Ebbe la durata di cinque ore.

cerimoniale pontificio e, sistemato il cadavere del principe con cento fiacole accese intorno, fu esposto alla vista di tutti. Sul tardi, licenziati tutti, la chiesa fu chiusa. Ad Alessandro Specchi «celebre Professore d'Architettura», fu affidato il compito di formare «il Disegno [della chiesa addobbata] per darsi quanto prima alle stampe»⁷.

Il giorno successivo si svolse il rito dei funerali in modo solenne con alti prelati e il canto della Cappella pontificia. Tutto finito, verso le 20 furono chiuse le porte, i cappuccini spogliarono il principe degli abiti sontuosi e - secondo la sua volontà - lo vestirono del saio cappuccino, aprirono le porte della chiesa e lo esposero alla vista del popolo secondo l'uso dei cappuccini stessi, deposta la gran coltre e ogni altro ornamento. Verso sera, chiusa di nuovo la chiesa, il cadavere del principe fu deposto in una semplice bara. Trasportata nella cappella della Madonna, fu «posto in una Cassa di Cipresso col Crocifisso in mano e la corona, dono della madre. Dal primo dei suoi cavalieri gli fu coperta la faccia con un fazzoletto di lino e tutto il corpo con un velo di seta pavonazzo»⁸. Questa cassa fu rinchiusa dentro un'altra di piombo con un'iscrizione e racchiusa ancora in un'altra di olmo, che fu collocata, assieme all'urna che conteneva le interiora, alla base del pilastro sinistro dell'arco del presbiterio «per modo di deposito (cioè finché venga disposta la sepoltura secondo la volontà del defonto Principe) e chiusa con muro a foggia di Urna, ed al Padre Guardiano di detto convento consegnata, col cuore del medesimo Principe, posto dentro ad un vaso di terra bianca ben sigillato. Di tutto ciò ne fu fatto rogito per mano di Notaro».

2. *Memoria di Padre Giuseppe Antonio da Micigliano, su richiesta della Regina Madre Maria Casimira, sulle disposizioni date dal Principe Alessandro nove giorni prima di morire tanto per li beni temporali quanto per le disposizioni in beneficio dell'anima sua, e per il suo funerale*⁹.

⁷ *Relazione dell'infermità, e morte del Real Principe Alessandro Sobieski*, p. 13.

⁸ *Relazione dell'infermità, e morte del Real Principe Alessandro Sobieski*, p. 15.

⁹ Il manoscritto - formato 18x25 - consta di sei fogli, dei quali l'ultimo in bianco, scritti a colonna. Il documento è firmato da P. Giuseppe Antonio, il quale ha apportato correzioni e fatto cancellature al testo, manoscritto da altri. Porta la data del 16 luglio 1715, cioè oltre un mese dopo la richiesta della Regina Madre, fatta con lettera scritta da Blois il 2 giugno 1715 e indirizzata al Card. Sacripante. Nella Relazione, il p. Giuseppe riporta la lettera della Regina Maria Casimira, alla quale manda la relazione, accompagnata da un *post scriptum* nel quale attesta di aver «obbedito prontamente all'ordine datomi da sua Beatitudine». Il manoscritto è stato pubblicato ad opera di p. Ottavio da Alatri in *L'Italia Francese* 11 (1936) 23-30.

Si tratta di un testo prezioso, in quanto, a differenza di quello a stampa, contiene il racconto dei fatti narrati dal protagonista. P. Giuseppe, infatti, espone dettagliatamente tutti i particolari della malattia, della morte e delle disposizioni ricevute dal principe Alessandro riguardo ai suffragi, ai beni e alla sepoltura.

Padre Giuseppe, chiamato da Alessandro Sobieski per essere da lui assistito spiritualmente negli ultimi nove giorni della sua vita, era allora guardiano del convento di Roma. Aveva 64 anni ed era malandato in salute. Infatti, nella prima lettera alla Regina Madre nella quale le comunica la morte di Alessandro, scrive: «Compatirà questo suo debolissimo servo, che per l'applicazione continua dei dieci giorni antecedenti, non sa che cosa sia sonno, n cibo: oltre gli altri turbamenti dell'animo (soliti succedere nelle corti in simili congiunture) a me singolarmente che in tutto mi ero interessato nella di lui salute dell'anima, del corpo e dell'honore, depositati in quest'occasione alla mia cura dall'A.R. dello stesso Principe Alessandro».

Anche nella terza lettera al principe Giacomo torna a parlare del suo non buono stato di salute: «Devo far mie scuse essere tal mancanza [di informazione] proceduta dal dover avuto a soccombere alla fiacchezza dell'humana natura, continuamente soggetta a i ribrezzi delle indisposizioni. E devo, anche non perfettamente sano, in questo adempiere al giusto credito, che da me, suo servitore obbligatissimo, corre all'A. V. R. assolutamente d'esigere».

Padre Giuseppe scrive sotto giuramento sacerdotale e declina la sua identità: «Io sottoscritto, al presente Guardiano del Convento de' Cappuccini di Roma, attesto col mio giuramento sacerdotale qualmente essendosi nel mese di novembre prossimo il Serenissimo Real Principe Alessandro di Polonia aggravato nella sua infermità, della quale morì il 19 del medesimo mese, nove giorni prima della sua morte fui chiamato ad assistergli come confessore, conforme feci; havendo io continuata la mia assistenza incessantemente sino a tanto che passò da questa all'altra vita, con haver ricevuti di mano mia tutti li Sacramento della Santa Chiesa».

E siccome nella lettera della Regina Madre al Cardinale sembra di leggere quasi un rimprovero a p. Giuseppe il quale «non ha ancora, a quello che sento - scrive la Regina Madre - posto in carta la sua attestazione, come da Sua Santità gli fu ordinato», il padre guardiano si giustifica scrivendo che nessuno gli aveva ordinato di farlo. Si era limitato a comunicare la morte del principe alla Regina Madre e ai principi fratelli Giacomo e Costantino e alla sorella elettrice di Baviera Teresa Kunegunda Sobieska, oltre che al papa, segnalando anche le volontà ultime del principe. Ed aggiunge:

«Seguì pertanto la morte di S. A. R. il 19 novembre dopo l'hore 23, io dissi pubblicamente quel tanto che haveva il suddetto Real Principe disposto per il suo funerale, iscrizione e celebrazione di messe da farsi nei giorni che sarebbe stato insepolto. Il che anche (conforme S. A. mi havea ordinato) havevo reso palese a tutta la sua anticamera ne' due giorni antecedenti alla di lui morte e che in quanto al testare non l'havea voluto fare, volendo che la sua eredità fosse disposta secondo le leggi di Dio, della Natura e de' Regni» dalla Madre e dai fratelli. A chi insisteva - Cardinale compreso - che facesse testamento, rispose ad alta voce, in modo che sentissero tutti: «e' stato tutto disposto come sa il p. Guardiano».

La relazione è essenziale e sintetica, quasi un elenco delle disposizioni orali del principe riguardo ai beni temporali, al funerale e sepoltura semplici e poveri nella chiesa dei cappuccini con sopra una scritta: *Vermis in vita, pulvis in morte*. Si sofferma poi dettagliatamente sui suffragi chiesti dal principe nelle varie chiese e confraternite e sulle elemosine da fare.

Nello scritto di p. Giuseppe si avverte una certa amarezza nel riferire come nelle esequie del principe non siano state rispettate le sue disposizioni. Ci tiene a dire che lui le aveva comunicate a chi di dovere. Ma la volontà del papa ha prevalso su quella del principe, in considerazione dei meriti del padre, Giovanni III, verso tutto il mondo cristiano. Nonostante che il papa ammirasse i sentimenti cristiani di distacco dagli onori e di umiltà del principe morente, «fu sentimento della gran mente di Sua Beatitudine che a spese pontificie, precedente cavalcata solenne, fossero celebrate ... l'esequie di S.A.R. solennemente e come si conveniva ad un Principe Reale e che dopo di esse si adempisse la volontà del defunto in quello che il medesimo haveva disposto per il suo funerale e sepoltura».

Nella quarta lettera alla Regina Madre, infatti, lo scrive quasi con sdegno: «Fin d'ora si sono commesse gravi mancanze intorno a questa particolare di lui disposizione; e perch non si adempì subito la di lui mente; e perch s'è fabbricato un deposito vanissimo di stucco di rilevante spesa, e di niuna durata. Per quanto a me convenne, disapprovai tal lavoro; e di più offersi il sito dell'Altar Maggiore di questa nostra chiesa e come più onorevole di ogni altra parte di essa, e come più aggiustata alle regolatissime intenzioni della Santità di Nostro Signore»¹⁰.

¹⁰ Il manoscritto, che termina con la data del 16 luglio 1715, è firmato "mano propria": «Io f. Giosefantonio da Micigliano, Minor Cap.no ex Pro.le, Difinitore e Guard. de' Capu. ni di Roma con mio giuramento dichiarato, e confermo quanto sopra mano propria».

3. *Lettere scritte dal M[olto] Rev[ondo] P[ad]re Giosepe Ant[onio] da Micigliano ex Prov[inciale] e Guardiano de' minori Cappuccini di Roma alla Sac[ra] Real Maestà della Regina Vedova di Polonia¹¹.*

Alla Regina Madre il guardiano p. Giuseppe scrisse per comunicarle la morte del figlio e poi, il 27 novembre, per assicurarla che quanto era scritto nella relazione a stampa era «espresso sinceramente il vero» e che il figlio aveva ricevuto tutti gli aiuti spirituali possibili: «Tutto questo ha dispensato l'inesausta Tesoreria di Dio a sì gran Principe». Ed aggiunge che gli rimangono di comunicarle alcune notizie. Infatti, nella lettera successiva scrive per informarla «dei punti più necessari spettanti agli ultimi nove giorni» del principe Alessandro: cinque prima di morire volle consegnare a lui alcune chiavi (otto piccole e due grandi) e chiudere con quelle due scrigni, sigillati davanti a tutta l'anticamera, conservati dal papa, in attesa di ricevere istruzioni dalla Regina Madre stessa. Aggiunge poi altre notizie, tra le quali il rifiuto deciso di fare testamento, perché, come confidò tra le lacrime a p. Giuseppe: «Padre, io ho la Maestà di mia Madre sì tenera nell'amarmi, e fratelli tanto teneri attenti per me, che quanto a Loro suggerirà detto da me, tutto faranno, e più assai di quanto io potessi disporre per l'anima mia».

Mi sembra di notevole importanza quanto padre Giuseppe Antonio scrive nella quinta lettera alla Regina Madre:

Intorno all'altro particolare richiestomi (per parte della M.V. dal P. Ludovico¹² suo Confessore cioè) se veramente l'Altezza Reale prima di poggiare

¹¹ Il plico contiene cinque lettere alla Regina Madre, tre al fratello Giacomo, una al fratello Costantino, una alla sorella Elettrice di Baviera (Teresa Kunegunda Sobieska di Polonia), una al Cardinale Annibale Albani, nella quale stende la nota «delle Robbe che si trovano serrate, tanto nelle due cassetine, quanto in una scatola e borsa di tela, portate da Mons. Rasponi al Papa Clemente XI». È costituito da dodici fogli scritti a colonna recto e verso, con l'ultima pagina bianca (cm. 18x25). Cfr. la pubblicazione ad opera di p. Ottavio da Alatri in *L'Italia Francescana* 12 (1937) 22-37.

¹² Padre Ludovico da Amsterdam morì a Roma il 14 novembre 1720. All'età di trent'anni si convertì dal protestantesimo al cattolicesimo ed entrò tra i cappuccini. Visti gli ottimi risultati ottenuti nella pietà e nello studio, gli furono abbreviati i tempi necessari per gli studi e fu ordinato sacerdote ed ebbe l'incarico di predicatore. Fu inviato in Polonia per breve tempo e quindi fu a Roma con l'ufficio di Procuratore generale dell'Ordine. Qui lo raggiunse poco dopo la richiesta della Regina Maria Casimira, moglie di Giovanni III Sobieski, Re di Polonia, che lo desiderava come suo confessore. P. Ludovico seguì la Regina nel suo esilio a Roma (1699) e poi in Francia fino alla morte di lei nel 1716. Subito dopo lo richiese come suo confessore il figlio della Regina, Giacomo, che si era rifugiato in Germania. Quando Giacomo dovette fuggire per motivi politici, p. Ludovico fu chiamato

all'eternità beata si obbligasse con voti solenni di Religione, narrarò alla M.V. veridicamente quanto mi accadde sopra tal affare. Ne' preliminari alla sacramentale confessione, fra gli altri punti di gran rilievo mi appalesò: essere vissuto per lunghissimo tempo con tal spirito di vocazione sino ad obbligarsene a Dio con voti semplici; sentir altissimo dispiacimento di non haverli adempiuti; essere prontissimo a sodisfare coll'attuale esecuzione; anzi, per rimostrare essere veramente risoluto chiedevami di farsi portare alla nostra Infermaria e voler [fra di noi] morire effettivamente in essa. Confesso, Madama: essermi trovato a simili fervide istanze in un intricatissimo labirinto, e tanto più quanto l'A.R. mi violentava a compiacerlo con un mare di lagrime.

Padre Giuseppe Antonio, pur con estremo disagio e ferma delicatezza, ebbe a dire al Principe che ora si pensasse soltanto alla confessione generale «senza la quale non si poggia al Paradiso e senza la quale non si possono degnamente fare voti solenni ... e doversi conseguentemente lasciare a tempo più opportuno l'effettuare esteriormente una vocazione sì santa»¹³.

a Roma dal papa Clemente XI, che avrebbe voluto nominarlo Vescovo in Francia. Il frate cappuccino oppose un netto rifiuto a questa promozione pontificia. Dopo circa due anni si ammalò gravemente e, nonostante le cure del medico pontificio, «con segni di religiosa pietà e sentimenti di vero Cappuccino, riposò nel Signore» (Cf. *Annali manoscritti*, III, 337-339, Archivio provinciale cappuccini romani).

¹³ Michele da Zug, il compilatore del *Bullarium Ordinis Fratrum Minorum Capucinatorum*, Vol. IV, 347-349, Romae 1746, afferma che il Principe in punto di morte professò i voti perpetui nelle mani del Padre confessore: «Graviore morbo affectus et de aeternitate cogitans, Institutum nostrum, emissa inter P. Guardiani Romani manus professionem vovit, et amplexus est. Vivus dum inter Fratres professari Regulam profiteri haud valuit, mortuus inter eos commorari voluit, sepultura in Ecclesia nostra selecta». Questa notizia, scritta in un testo prestigioso come il *Bullarium*, è stata ripetuta in altri scritti, compreso il sito del Vaticano e - anche se in forma dubitativa - il *Lexicon Capucinum*, col. 1606. Una foto di una tela, ora perduta, ritrae Alessandro Sobieski diciottenne novizio chierico cappuccino con chierica, imberbe, crocifisso in mano, corona regale sul tavolo. Vi si legge la seguente scritta: FR. ALEXANDER SOBIESKI VARSAVIENSIS CL[ERIC]US(?) CAP[UCCI]US IOANNIS III SOBIESKI POLONIAE REG[IS] ET MARIAE CASIMIRAE DE LA GRANGE EIUSDEM REGNI REGINAE SECUNDO GENITUS OB T ROMAE ANNO 1716 (sic) AETATIS SUAE 18. RELIGIONIS I. (al centro della scritta è dipinta l'aquila dello stemma regale polacco). Alessandro nasce nel 1676 e muore a 38 anni nel 1714. Evidente l'inesattezza della data. Nel retro della foto, conservata nell'Archivio provinciale dei cappuccini romani, sono riportate le misure del dipinto: 103 x 73, senz'altra indicazione. Di esso non ho trovato traccia, nemmeno nei conventi polacchi. Forse è andato disperso nelle tormentate vicende storiche della Polonia. Nel dipinto, che lo ritrae defunto vestito da cappuccino, si legge: "Seraphicam capuccinam regulam vovit". Il dipinto, rubato nel 1999 e di cui rimane la foto, con molta probabilità fu eseguito come ritratto del Principe defunto, prima della sepoltura.

4. *Atto notarile del 28 e 30 marzo 1715 dell'apertura davanti al Papa, dei contenitori del tesoro del Principe Alessandro Sobieschi*¹⁴.

Il 28 maggio 1715 fu aperto il primo bauletto davanti al notaio e ai testimoni prestabiliti. «In primo luogo fu portata avanti Sua Beatitudine e collocata sopra il tavolino appresso al quale sedeva, una cassetta longa un palmo...fatta a foggia di Baulletto». P. Giuseppe presentò i sigilli del principe e le chiavi. Aperto il bauletto, fu tutto inventariato e fissato il valore dei preziosi in moneta. Finita la ricognizione, i contenitori furono di nuovo chiusi a chiave e sigillati, conservati dal papa, ma chiave e sigilli furono di nuovo consegnati a p. Giuseppe. Il trenta maggio successivo, con le stesse procedure, fu esaminato il contenuto del secondo bauletto. Furono aperti anche una scatola di legno bianco “longa un palmo”, e un sacchetto di tela. In quest'ultimo c'era tanta roba che “per ordine di S. Santità” si dovette utilizzare come contenitore aggiunto “una scatola dorata ad uso di saponetta di Bologna”. «Quae quidem Capsulae. Thecae et Sacculum, remanserunt in dicto Palatio Apostolico et penes Sanctitatem Suam».

5. *Permesso di posizionare il monumento di marmo - su richiesta del ministro del Principe Giacomo - al posto del deposito provvisorio di stucco. Primo luglio 1728*¹⁵.

La richiesta fu avanzata dal Ministro del fratello di Alessandro, il principe Giacomo, il quale aveva «fatto costruire un Mausoleo scolpito di

¹⁴ Il manoscritto è composto di 12 fogli, di cui l'ultimo bianco (cm 18x25). Contiene la descrizione minuta del tesoro di Alessandro consegnato al suo confessore assieme al suo sigillo e alle chiavi, per essere recapitato alla Regina Madre. P. Giuseppe, per maggiore sicurezza, lo aveva consegnato al Papa. Il manoscritto inizia e termina in lingua latina: ma la descrizione degli oggetti “pro clariori intelligentia vulgari sermone expressas”. Il manoscritto è stato pubblicato da p. Ottavio da Alatri in *L'Italia Francescana* 11 (1936) 137-149. Un caro ricordo: «Un gioiello con corona in mezzo il ritratto della Serenissima Regina Maria Casimira di Polonia, con cristallo colmo sopra ornato il detto gioiello con otto diamanti grossi a faccetta ed altri trentadue mezzani e piccoli [...]. Una scatola d'oro ornata cisellata sotto e sopra con dentro una controscaletta con il ritratto della serenissima Maria Casimira Principessa di Polonia di peso in tutto in circa oncie otto dentro una borsetta di morlacco». Una curiosità: «La fermezza con miniature di smalto in mezzo ornata con dieci diamanti attorno, con cinque pezzetti d'ungna della gran bestia con rosette smaltate».

¹⁵ Il documento, inedito, è costituito da quattro paginette che contengono semplicemente domanda e risposta. La richiesta è scritta sulla prima pagina, nella seconda si legge la risposta. La terza pagina è bianca. Nella quarta si legge: “All'III.mo e R.mo Sig.re Mons.

marmo per collocarlo nell'istesso sito, in cui si ritrova deposto il detto Corpo». La lettera è indirizzata al Vescovo di Boiano, Nunzio Baccari, Suffraganeo e Vicegerente del Cardinale Vicario di Roma, a nome del principe Giacomo di Polonia¹⁶.

La risposta positiva del vescovo porta la data del primo luglio 1728. È indirizzata al padre guardiano dei Cappuccini. Si raccomanda che tutto sia risistemato senza che appaia nulla di indecente o di deforme¹⁷.

Il monumento, in marmo bianco, presenta la classica impostazione piramidale divisa in due registri; al centro è posto un sarcofago essenziale nelle linee con la scritta in lettere di bronzo: *Alexander Princeps Regius/ Jo-*

Vicegerente di nostro Sig.re Per il Real Principe Giacomo di Polonia". Grazie a questo documento è possibile datare anche la costruzione del monumento scolpito da Camillo Rusconi, il quale morì l'otto dicembre 1728 e fu sepolto nella stessa chiesa dei cappuccini, nella cappella di Sant'Antonio. Nella lapide si legge: *Hic iacet/ Camillus Rusconius/ Mediolanensis/ sculptor/ eques militiae Xpi*. Padre Giuseppe Antonio da Micigliano, depositario delle ultime volontà del Principe Alessandro, nella quarta lettera scritta alla Regina Madre, informa che si è fabbricato un costoso e "vanissimo" deposito di stucco, destinato a durare pochissimo nel tempo. Nel volume IV dei citati *Annali manoscritti* si legge la notizia della morte improvvisa del Rusconi e la richiesta di sepoltura nella chiesa dei cappuccini, con qualche contrasto con la parrocchia di Santa Susanna che avanzava il suo diritto alla sepoltura dell'artista. Come si vedrà, la sopravvivenza della chiesa è strettamente legata a questo monumento; meglio, alla presenza di questa sepoltura.

¹⁶ «Ill.mo e R.mo Sig.re. Essendo sotto il dì 22 9mbre 1714 stato posto in forma di deposito nella ven. Chiesa dei Padri Cappuccini di Roma il Corpo del Real Principe di Polonia Alessandro, e fattosi *pro interim* attorno un piccolo ornamento di stucco, essendosi da Gio: Maria Palucchi, Ministro del Ser.mo Real Principe Giacomo fratello del Defonto, a di ordine di S.A. fatto costruire un mausoleo scolpito di marmo per collocarlo nell'istesso sito, in cui si ritrova di presente il detto Corpo, perciò supplica riverente V.S. Il.ma dell'opportuna licenza di scavare il Pavimento di detta chiesa nell'istesso luogo per collocarvi sotto il detto Corpo tale quale si ritrova accluso nella cassa descritta il detto dì 22 9mbre 1714. Per Istromento rogato agli atti dal Nari (?) not.o Cap.no ch'a il tutto etc».

¹⁷ «Nuntius Baccari, Dei et Sanctae Sedis gratia Episcopus Bojanensis, Pontificij Solij Assistens, Eminentissimi et Rverendissimi Patris Domini Cardinalis Urbis Vicarij Suffraganeus et Vices Generens. R.P. Guardiano Conventus Sanctae Mariae Conceptionis de Urbe Ordinis Cappuccinorum: ut Cadaver Piae Memoriae (?) Serenissimi Alexandri Principis Regni Poloniae et magni Ducatus Lusitaniae tumulatum per modum Depositum prope Altare Majus dictae Ecclesiae excavare possit ac in loco eiusdem Ecclesiae subtus Mausoleum, vulgo Depositum marmoreum prememorati Principis cum fractione pavimenti, ibique excavare profundam foveam iuxta Constitutionem Sancti Pii V. qui incipit Cum primum Apostolatus, tumulum et pavementum ita reaptetur, ut nihil indecens relinquatur (?) nec ullo modo deformatum appareat, licentia et facultatem in Domino concedimus et impertimus. Datum Romae ex edibus nostris, hodie prima Julij 1728. Nuntius Episcopus Bojanensis, Vices generens. Gratis».

annis III Regis Poloniae filius/ ob. die XIX nov./MDCCXIV. In basso il monumento è sorretto dalla forza rapace di un'aquila reale - presente nello stemma dei Sobieski - ad ali spiegate che sembra posarsi in quell'istante, tenendo stretta con gli artigli la preda di un serpente che, mordendo se stesso - simbolo dell'eterno ritorno - pende al centro del basamento. Nella zona superiore si vede la corona reale deposta sopra un cuscino e ai lati sono collocati due piccoli angeli alati; nei loro atteggiamenti esprimono uno, quello a sinistra, commozione e tristezza mentre nella mano regge una fiaccola rovesciata che sta per spegnersi; l'altro, volto allo spettatore, tocca con la mano destra la cornice ovale sovrastante in cui è raffigurato a bassorilievo il principe di profilo con lo sguardo fiero, volto verso l'altare maggiore, circondato da un mantello quasi mosso dal vento. Questo medaglione è sobriamente incorniciato con eleganti fregi che ne delimitano con delicatezza lo spazio. A concludere la scultura, l'artista ha posto l'elmo piumato in alto. Sono così presenti tutti i simboli del potere regale della dinastia: l'elmo, la corona e l'aquila. Ma tutto è travolto dal tempo, come un serpente che divora se stesso. C'è un grande senso di distacco tra il medaglione del principe e i simboli del potere.

6. *Plico di documenti riguardanti l'obbligo del Collegio inglese di Roma dell'elemosina per la messa quotidiana da celebrarsi nella chiesa dei cappuccini in suffragio del Principe Alessandro Sobieski, secondo la disposizione della Regina Maria Clementina Sobieski.*

Si tratta di otto documenti, inediti, per lo più in copia autentica. La Regina d'Inghilterra, Maria Clementina Sobieski (1702-1735), nipote di Giovanni III Sobieski, re di Polonia e di Maria Casimira Sobieska¹⁸, nel 1731

¹⁸ Maria Clementina Sobieska morì a Roma il 18 gennaio 1735, a 32 anni, e fu sepolta nella basilica di San Pietro. Gli *Annali manoscritti* citati ricordano così la morte, i funerali e la vita esemplare di Maria Clementina: «Accadde di memorabile questo anno [1735] in Roma, che addì 18 Gennaio, giorno di Mercoledì, sulle ore 23 e mezza in circa, morì la Regina d'Inghilterra, Maria Clementina Subieski, Consorte di Giacomo III°, Re d'Inghilterra, che vive in Roma, e Figlia del Principe Giacomo, Figlio del grande Giovannone III°, Re di Polonia, e della fu Regina Casimira, che abitò lungo tempo nella Città di Roma. Questa devotissima Signora, non meno chiara per virtù, che per nascita non è possibile ridire con quanti atti di virtuose operazioni si preparasse nel corso della sua vita, e specialmente in questi ultimi anni, per comparire innanzi al trono di Dio. Basta il dire, che fu universalmente pianta la sua perdita da tutti, perch' stimata dai Potentati e Prelati, da Nobili ed ignobili, dagli uomini e donne, per uno specchio di santità, ed un esemplare di perfezione. Il Sommo Pontefice, felicemente Regnante Clemente XII°, per dar segno della venerazione che le portava, spirata che Ella fu le fece dalle Religioni Mendicanti cantare successiva-

aveva istituito un lascito «con dote di Luoghi diciassette del Monte di S. Paolo delle Religioni» per una messa quotidiana da celebrarsi dai cappuccini nella chiesa dell'Immacolata Concezione, dove era sepolto "suo zio" Alessandro.

Significativa la lettera dei due figli della Regina Clementina in data 29 dicembre 1743: «Noi, Carlo Principe di Galles, ed Enrico Duca di York, figli della Maestà della gloriosa memoria di Maria Clementina Regina della Gran Bretagna. Havendo la detta Regina Maria Clementina già nostra dilettissima Madre, fondata nel 1731 nella chiesa della SS.ma Concezione de' P.P. Cappuccini di Roma un'Opera Pia di celebrazione di messa quotidiana in suffrago della ch. me. del Principe Alessandro di Polonia suo zio ivi sepolto...». L'oggetto dei documenti è l'aggiornamento della somma da pagare ai Cappuccini e alla quota residua per il Rettore del Collegio inglese.

7. *Lettera circolare del Ministro Provinciale per la morte della Regina di Polonia Maria Casimira*¹⁹.

La lettera è indirizzata al padre guardiano di Roma, che era ancora p. Giuseppe Antonio da Micigliano, il confessore del principe Alessandro

mente, sul corpo, l'Ufficio dei Morti: e manda ordine a tutte le Chiese Secolari e Regolari, che celebrassero per essa una Messa cantata; indi le fece nella Chiesa dei SS. Apostoli preparare un magnificientissimo funerale, che riuscì vaghissimo per l'architettura e paratura; ed il giorno 23 Gennaio venne con infiniti lumi esposta, e cantato dal Sacro Collegio l'Ufficio: il quale terminato, coll'intervento di tutte le Compagnie, e Religioni Mendicanti, ai quali tutti fu dispensata una grossa candela, venne portata processionalmente in S. Pietro, e poi ivi sepolta colle solite cerimonie, e con tutte le maniere più proprie» (*Annali manoscritti*, vol IV, pp. 96-97). Cf. anche G. PLATANIA, *Morte di Maria Clementina Sobieska Stuart: il caso di Michele Marieschi progettista di apparati funebri*, in *ARTE. Documento. Rivista di Storia e tutela dei Beni Culturali* 4 (1990) 164-173.

¹⁹ «Molto Rev.do P.re nel Sig.re Oss.mo. La stima, la venerazione e l'affetto distinto che in ogni tempo ha dimostrato verso la nostra Serafica Religione, e specialmente alla nostra povera Provincia Sua Maestà la Regina di Polonia, in tant'anni che col suo vivere esemplarissimo cotest'alma Città di Roma, fino a depositare in nostra Chiesa vestito da Cappuccino, con l'ammirazione d'un Mondo intero quel pegno, che stima più caro d'ogni suo più prezioso tesoro, movono giustamente il mio animo (giacchè da Blois mi giunge la nova funesta della Morte di Sua Maestà suddetta a riferirmi a tante singolari finezze, col tributo di ferventi orazioni da farsi da ciascuno de' nostri Padri e Frati in suffragio di quello' Anima grande, quale sebene può piamente credersi che per le sue singolari virtù sia stata premiata da Dio col guiderdone della Gloria, tuttavia l'incertezza in cui ci pone l'inscrutabilità de' Divini giudizi, non ci permette il lasciare d'accompagnare la Medesima coll'aiuto di replicate preghiere, ond'è che con tutta l'energia del mio Spirito, prego V. P. M. R. ad insinuare ad ognuno de suoi sudditi l'obbligo ch'habbiamo ad una Regina

Sobieski. Il Ministro provinciale, p. Vincenzo da Bergamo, fu avvertito direttamente da Blois della morte di Maria Casimira, mentre si trovava a Civitavecchia, per seguire i lavori di costruzione del convento. Nella lettera si accenna alla «stima, la venerazione e l'affetto distinto che [la Regina] in ogni tempo ha dimostrato verso la nostra Serafica Religione, e specialmente alla nostra povera Provincia». Come segno di riconoscenza per i tanti attestati di affetto della Regina verso i cappuccini e in cambio di «tante e singolari finezze» verso di loro, chiedeva «replicate preghiere; ond'è con tutta l'energia del mio spirito, prego la Paternità Vostra Molto Reverenda di insinuare ad ogn'uno de' suoi sudditi l'obbligo che abbiamo ad una Regina cotanto benemerita di questa nostra Provincia di raccomandarla caldamente al Signore». Il Ministro provinciale chiudeva la sua lettera chiedendo al padre guardiano di Roma di mandarne copia a tutti i conventi. Nei documenti dell'archivio conventuale, compresi gli *Annali*, non si trova notizia di particolari attenzioni della Regina nei confronti dei cappuccini romani.

8. *Catalogo de' Morti sepolti in nostra Chiesa et in Cemeterio*²⁰.

Si dà solo una scarna notizia: «Sua Altezza Reale Alessandro, già Principe di Polonia, gran Ducato di Lituania, come si vede in Chiesa del suo Deposito, in faccia all'Altare di S. Bonaventura. Fu seppellito con nostro Abito il dì 19 novembre 1714» (sic).

9. *Registro dei defunti a partire dal 1608 al marzo 1732*²¹.

Il manoscritto ricorda ampiamente la “morte e sepoltura del Principe Alessandro Sobieski”, con il caratteristico stile settecentesco e con la ri-

cotanto benemerita di questa nostra Provincia di raccomandarla caldamente al Signore nell'orazioni pubbliche e private, e specialmente nel Santo Sacrificio della Mesa, per muovere la Divina Clemenza ad haver pietà e Misericordia di quell'Anima. Tanto mi riprometto dalla di lei attenzione e colla solita istanza, che raccomando anche me al Signore, resto della P.V.M.R. Civitavecchia 14 marzo 1716. Aff.mo Servo nel Signore Fr. Vincenzo, Ministro Provinciale. Haverà la bontà mandarne copia per tutti li Conventi»; pubblicato da p. Ottavio da Alatri in *L'Italia Francesca* 12 (1937) 36-37.

²⁰ Il registro riporta i defunti dall'undici settembre 1646 all'otto aprile 1868 (coll. Registri, n. 78).

²¹ Il manoscritto (RM3) riporta la notizia alle pagine 83-85. È leggibile soltanto in parte a motivo dei guasti provocati dalla cattiva conservazione. «A dì 19 di novembre 1714 passò da questa vita temporale all'eterna l'anima dell'Altezza Reale di Alessandro Principe di Polonia e del Gran Ducato di Lituania, nel giorno di lunedì 19 novembre 1714 ad hore 23 e un quanto nell'anno 38, mesi, giorni dell'età sua. L'aver questo gran Principe sortiti i natali dalle due Reali Maestà del Re Giovanni 3° Sobieski e dalla Regina Maria Casimira

dondanza di un elogio funebre. Non si leggono novità significative rispetto alle fonti già note.

10. *Croci e delizie del mio provincialato (1922-1925)*, di Iginò da Alatri²².

Le vicende della chiesa, come già accennato, sono legate strettamente al monumento ad Alessandro Sobieski. Infatti, dopo l'occupazione di Ro-

di Polonia, parve gli fossero acuti sprone per porre al pubblico negli ultimi dì della sua vita mortale le gravi massime prudentemente ascose dentro di sè nel decoro de suoi anni: et apprese dalla cristiana pietà de suoi regi parenti. Nè ciò è meraviglia, atteso che non solamente l'udì da loro con la voce: ma di più molti lustri, infatti, fu vivo spettatore d'ogni loro cristiano vivere. Ritrasse egli da sì grand'Anima l'umiltà del Crocifisso Bene nell'amore ch'eglino sempre fecero della Serafica Religione, e singolarmente di noi Minori Cappuccini, a tal segno che il Regio Padre per ben riconoscere all'eternità, volle deporre le spoglie proprie mortali, qual altra Fenice, nelle ceneri del nostro Serafico Padre; e la genitrice per tutto il corso della vita confidare la direzione della propria anima sotto la scorta di uno di noi Cappuccini, come attualmente si mira da tutto il cristianesimo. Questo gran Principe, figlio emulo sì dell'uno come dell'altra, seguendo le orme di questa, [volle] aver sempre uno di noi come Cappellano. Et per aggiustare tutti li conti dell'eternità, volle anche uno di noi negl'ultimi nove misteriosi giorni per confessore, il quale fu il Molto Reverendo Padre Giuseppe Antonio da Micigliano, ex provinciale e guardiano de Cappuccini di Roma. E per rimostrare al mondo tutto ne' secoli futuri, ov'era stata nella vita temporale la propria vocazione per l'acquisto dell'eterna, ordinò, a somiglianza del Re genitore, che fossero deposte le spoglie del suo corpo nella nostra chiesa; che fosse fatta per nove giorni una novena all'altare di S. Felice con l'esposizione del Venerabile. Confessò con iterati singulti al P. Assistente le proprie colpe confessandosi perfettamente i compiacimenti, non rifiutando però quelli medicamenti che le erano somministrati da detto Nicolò da Rieti capo infermiere de Cappuccini di Roma; conformandosi perfettamente a' divini compiacimenti, anzi, servendosene per motivo di meritare sollevandosi col pensiero, nelli disgusti da essi cagionateli all'amato Bene Crocifisso ed abbeverato di fiele. Aggravandosi intanto il male, domandò il Santo Viatico e la raccomandazione dell'Anima [...].».

²² Iginò da Alatri (1883-1962), sacerdote cappuccino, lettore di filosofia e insegnante di letteratura italiana e latina per oltre 50 anni nei conventi di Frascati, Bagnoregio, Alatri, e soprattutto a Veroli, nel quale trascorse gran parte della sua vita. Fu propagatore dell'Ordine Francescano Secolare, scrittore, maestro di musica. Ricoprì le cariche di guardiano, definitor, ministro provinciale e custode generale nel triennio 1922-1925. Erano gli anni in cui i cappuccini romani cercavano di salvare il convento seicentesco dalla distruzione ormai decisa per realizzare il nuovo Piano Regolatore. Nella sua "Memoria" dattiloscritta, P. Iginò racconta "croci e delizie" del suo servizio di Ministro provinciale dei cappuccini romani. Si ferma, con particolare compiaciuto umorismo, a narrare come riuscì a salvare la chiesa, una struttura particolarmente cara ai Cappuccini, perchè sede del governo centrale dell'Ordine, oltre che della Provincia romana, che custodisce i resti del primo santo dell'Ordine, Felice da Cantalice e, allora, del beato Crispino da Viterbo e di tanti altri frati

ma da parte dell'esercito piemontese nel 1870, anche a Roma, nel 1873, vennero promulgate le leggi dello Stato Italiano, che prevedevano la soppressione degli Ordini Religiosi e l'incameramento dei loro beni mobili e immobili ("Liquidazione dell'Asse Ecclesiastico").

Anche il convento dei cappuccini di Piazza Barberini (ora Via Vittorio Veneto) subì questa sorte. Il Piano Regolatore prevedeva una nuova sistemazione urbanistica della zona, valorizzando particolarmente l'arteria che da Piazza Barberini conduceva a Porta Pinciana e a Villa Borghese. Questo comportava l'abbattimento del convento e della chiesa. Furono presentati vari progetti di utilizzo dell'area del convento e dell'orto. L'architetto Marcello Piacentini preparò alcuni "Studi per il Teatro Massimo di Roma" da realizzarsi sull'area dell'ex convento dei cappuccini. Prima di presentarlo al Comune, si recò personalmente dal Ministro provinciale di allora, p. Igino da Alatri, assicurando che "la Chiesa e tutti gli annessi verrebbero completamente rispettati" e i religiosi avrebbero avuto una sistemazione conveniente. Ma quando il celebre architetto presentò il progetto al Comune, "venne scartato per il fatto che il perimetro di esso [Teatro Massimo] avrebbe largamente invaso l'area del famoso Piano Regolatore".

Padre Igino da Alatri racconta che si era alla fine di giugno del 1924. Aveva esplorato tutte le vie possibili per salvare, se non tutto il convento, almeno la chiesa. Significativo il sottotitolo con cui introduce la sezione del racconto dedicato alla salvezza della chiesa: "La vendetta dei santi".

Infatti, dopo un ennesimo tentativo presso il Comm. Saliotti, capo dell'Ufficio Tecnico del Comune di Roma, "ideatore e fanatico promotore" del Piano Regolatore, era tornato in convento con l'animo sconvolto non soltanto per il rifiuto, ma anche per come era stato trattato.

Volli prendere un po' di riposo - scrive padre Igino - ma, visto che ciò era inutile, mi recai in chiesa, in quell'ora del tutto deserta. Dopo una breve visita al Signore, mi recai ai piedi della Madonna della Speranza, e là, vinto dalla passione che mi struggeva, versai abbondanti lagrime, mentre Le rivolgevo le più tenere preghiere. Subito dopo mi avvicinai alle urne di san Felice e del beato Crispino e, senza sapere che mi dicessi: «E voi anche - esclamai - farete la fine degli altri! Non capite che quella gente non porta alcun rispetto né a frati né a santi? Le vostre ossa non si farà a tempo a portarle in salvo, saranno gettate pel Tritone per essere calpestate dagli zoccoli dei cavalli, se non vi affrettate ad aiutarci». Mi arrestai ripensando alle parole irriverenti che avevo pronunciato, quando lo sguardo si fermò sul piccolo monumento fatto da Ca-

morti in concetto di santità, ricca di prestigiose opere d'arte e custode nella sottostante cripta delle ossa dei cappuccini dalle origini fino al 1870.

millo Rusconi sul sepolcro del principe Alessandro, figlio di Re Sobieski, alla base sinistra dell'arco maggiore della chiesa. «Oh! - mi dissi tutto rianimato - non si potrebbe trar partito da questo sepolcro per impaurire quel settario? Non si potrebbe tentare di metter su la colonia polacca e le stesse due rappresentanze che furono e sono sempre così gelose di quel sepolcro?»

L'idea subito prese piede nella mia mente, e vi riconobbi l'invocato soccorso dei nostri santi Confratelli [...]. Il mattino seguente mi recai nuovamente al Municipio per tentare quest'ultima pedina. Allorché mi scorse il Regio Commissario [Filippo Cremonesi]: «Ma che cosa cerca, ora? - mi disse spaventatissimo. Se lo vede quell'energumeno [il Comm. Saliotti], lo scaccia fuori. Lo sa che ne ha poco spicce colui?» - «Vedrà, Sig. Commissario, che non sarà così. Il disperato - lo sa lei? - pur travolto dalla corrente, si attacca perfino ai fili d'erba! ed io, - Mi accompagni, Sig. Commissario, dall'energumeno e ... saprà tutto».

Quando, come un umile usciere, mi annunziò all'Ufficio tecnico, quel satanasso del titolare uscì in tutte le furie: «Cosa vuole cotesto frate? Non ho tempo da perdere con lui. Se ne vada via». - «Mi ascolti, signor Capo - gli gridai di fuori - È una cosa che potrà interessarla. Gliela dico in due minuti e fuggo».

Mi fulminò col suo sguardo arcigno quasi in atto di sfida, prevedendo che mi apprestavo a sparare una buon'ultima cartuccia. Gli sciorinai, in breve, il fatto nuovo, mentre egli si faceva di mille colori, e concluse: «Ella, ora, si metta in relazione con i capi della colonia polacca o con le ambasciate di quella nazione; io non vorrei aver fastidi con cotesta gente esotica che non conosco. Ed ora me ne vado davvero».

Se fosse stato morso da una vipera non avrebbe emesso un grido così acuto. «Oh! Vada alla malora, Padre Provinciale! Alla malora!». Lo lasciai che gridava ancora, con poco invidiabile delizia del Regio Commissario. Compresi che avevo colto nel segno: avevo raggiunto lo scopo.

Padre Iginò avvertì i capi della colonia polacca a Roma che facessero buona guardia al monumento del figlio del loro Re, per qualche giorno, «con la consegna di rispondere alle richieste che loro venissero fatte, che, essendo egli l'unico figlio del loro eroe nazionale, era da tutti considerato, dopo il padre, il più grande paladino della Polonia».

«Come prevedevo - conclude il racconto - i messi del Saliotti non si fecero attendere: osservarono, indagarono, e, certamente, riferirono, con questo risultato che il Direttore dell'Ufficio tecnico non mi diede più fastidio, e del Piano Regolatore, per la parte che ci riguardava, non si fece più nulla»²³.

²³ IGINO DA ALATRI, *Croci e delizie del mio provincialato (1922-1925)*, n. 17, 22-23: *La vendetta dei santi*. Dattiloscritto. Fu così che la chiesa, unica struttura oggi superstita del grande convento seicentesco, non fu abbattuta. In più, si ottenne anche un pezzo di terreno per costruirvi il nuovo stabile a fianco della chiesa, con un consistente contributo finanziario del Comune stesso. Il dattiloscritto è inedito.

2. CONCLUSIONE

La personalità del Principe Alessandro, che emerge da questi documenti che trattano per lo più dei suoi ultimi giorni di vita, della sua morte e dei funerali e sepoltura, è caratterizzata da una fede cristiana profonda, pia e operosa; da un desiderio a lungo coltivato di appartenenza all'Ordine francescano dei Cappuccini. Una personalità che vive intensamente lo spirito di povertà, di obbedienza, di accettazione attiva della volontà di Dio.

Confortato dalla costante presenza dei Cappuccini, si preoccupò quasi esclusivamente della sua anima, affidando i suoi beni alla volontà della madre e dei fratelli, rifiutandosi categoricamente di fare testamento e affidando le sue ultime volontà – anche riguardo al suo tesoro materiale – al suo confessore. In questo clima raccolto e quasi mistico, completamente libero da preoccupazioni temporali e materiali, chiuse gli occhi a questo mondo, non senza prima dare disposizioni per i suoi funerali e la sepoltura, che volle come quelle dei Cappuccini: in estrema semplicità e povertà, ma con ricchezza di suffragi.

Altri, dopo la sua morte, hanno voluto per lui onori e monumenti, in particolare il Papa, che volle funerali principeschi e il fratello maggiore, Giacomo, che volle il monumento di marmo.

Altri documenti presenti in altri archivi, come l'Archivio generale dei Cappuccini e quello dei Cappuccini di Firenze, non portano novità significative rispetto a quelli conservati nell'Archivio romano sopra riportati. Nell'Archivio generale dei Cappuccini è conservata la *Relazione data dal Padre Giosefantonio da Micigliano, ex Provinciale, e Guardiano dei Minori Cappuccini di Roma, assistente negli ultimi nove giorni dell'infermità, e morte dell'Altezza Reale di Alessandro Principe di Polonia, e del Gran Ducato di Lituania*, pubblicata in *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum IX* (1893) 234-239. Nel Museo francescano è conservato il "Disegno" dell'addobbo della chiesa dei Cappuccini in occasione dei funerali di Alessandro Sobieski, delineato da Alessandro Specchi. Vi si nota, rispetto alla descrizione ufficiale a stampa Chracas, l'assenza sulla sinistra del "Faldistorio" per il celebrante. È aggiunta, invece, sul fronte del letto funebre, la scritta dettata dal Principe prima di morire: *Vermis in vita pulvis in morte*. Nell'Archivio provinciale dei Cappuccini toscani a Firenze sono conservati i manoscritti di Padre Filippo Bernardi da Firenze, tra i quali gli *Annui Avvenimenti*. In questi l'Autore, che non numera le pagine, scrive una *Relazione dell'Infermità, Morte, Esequie, e Sepoltura del Ser.mo Principe Alessandro Sobieski di Polonia, seguita in Roma l'anno 1714*. Nella sua Relazione riproduce in gran parte quella di P. Giuseppe Antonio presente nell'Archivio generale, che riproduce quasi al completo. Di suo c'è l'ipotesi della causa della malattia del Principe: la partenza della madre, che lo prostrò in una "profonda malinconia". E, rispetto alle altre Relazioni, vi si legge una notazione sul soggiorno "esemplare" della Regina Madre a Roma.

Il suo confessore scrisse alla Regina Madre: «Resti persuasa la M.V. essersi dal Principe Reale sì esattamente praticati negli ultimi nove giorni della mia assistenza tali atti d'ogni eroica virtù... Si era talmente staccato da ogni creatura, che non volle mai permettere ch'entrasse nella sua Real stanza altri che i quattro o cinque di lui domestici».

Daniela Flitsche De la Grange, nel citato scritto pubblicato su *L'Italia Francescana*²⁴, conclude in questo modo il suo articolo: «Nella morte immatura, rassegnata, cristiana, Alessandro ci fa dimenticare tutti i suoi giovanili errori».

SOMMARIO

La chiesa dell'Immacolata Concezione in Roma, dei frati cappuccini, conserva al suo interno il monumento sepolcrale del principe Alessandro Sobieski (1667-1714), figlio di Giovanni III Sobieski, re di Polonia, noto per la battaglia di Vienna dell'11 settembre 1693 con la quale arrestò l'avanzata dell'esercito ottomano verso l'Europa. Nel presente contributo l'Autore passa in rassegna i documenti relativi agli ultimi giorni di vita, al funerale e alla sepoltura del giovane principe da cui emergono tratti caratteristici della sua personalità; insieme, documenti degli inizi del XX secolo attestano come la presenza di tale monumento sia stata motivo di preservazione della chiesa stessa a fronte di progetti di abbattimento nel contesto di un riassetto urbanistico della zona.

The Church of the Immaculate Conception in Rome, in the care of the Capuchin Order, houses a memorial to the prince Alessandro Sobieski (1667-1714). Son of Giovanni Sobieski, king of Poland, he is remembered for his role in the Battle of Vienna (1693) when at the head of his troops he halted the advance of the Ottoman army which threatened Europe. In this article the author concentrates his attention on documents pertinent to prince Alessandro's last days of life, his funeral and the burial ceremony, which paint a vivid picture of the prince's character and personality. Documents dating from the early days of the 20th century witness to the fact that it was the very presence of this monument which preserved the life of the Church, scheduled for demolition under a project for urban redevelopment of the area.

²⁴ Cf. nota 2.

ANTONIO BELPIEDE, *La Ferita e la Parola. Scritti tra il costato di Cristo e i solchi della terra*, E P P P , S. G R 2015, . 358.

È con gioia e stupore che presentiamo questo nuovo splendido libro di Antonio Belpiede, poliedrico e vulcanico frate cappuccino pugliese, di Cerignola, come egli ama precisare, attualmente chiamato a svolgere il compito di Procuratore Generale dell'Ordine grazie alle sue ben note competenze giuridiche, riconosciutegli dall'Università di Bari e dall'Università della Santa Croce in Roma.

Ma frate Antonio, alias *frate Fuoco*, non è solamente un esperto giurista civile e canonico, con periodi di insegnamento nello studio teologico di Bouar (Repubblica Centrafricana), egli è anche e soprattutto teologo, poeta e scrittore saldamente radicato nel "costato di Cristo" e nei "solchi della terra", come leggiamo nel sottotitolo di questo suo ultimo volume.

Il volume, che riecheggia nel titolo il saggio di Annamaria Laserra sullo scrittore e poeta Joë Bousquet, nella collana *Biblioteca dei Quaderni del Novecento francese*, si avvale della prefazione di Cristina Consiglio, che definisce il cappuccino cerignolano un uomo «sempre qualche meridiano più in là» (p. 5) ed è arricchita della postfazione di Marcello Veneziani che si dice sorpreso della «commistione di antico e moderno» (p. 351) in frate Antonio, tra eremo e aeroporti, tra saio e wifi, devozione a padre Pio e attenzione ai gerghi giovanili.

In una assai interessante *Nota dell'autore* frate Antonio spiega il perché di un titolo, la sua collocazione nei "solchi della terra" e nelle radici più profonde, quelle del francescanesimo, che gli hanno dato le ali, i "genitori cristiani-seminatori d'amore" cui il volume è, naturalmente, dedicato: «E' questa la prima pubblicazione dopo la morte di entrambi. A voi, papà e mamma, è dedicato questo libro» (p. 18).

Come si può vedere subito, *La Ferita e la Parola* è in realtà una silloge che raccoglie scritti diversi, più o meno corposi, ma tutti infiammati di amore per Dio e per l'umanità, tanto da costituire, come nota argutamente Marcello Veneziani, «una specie di diario di bordo di un frate in prima linea sul fronte della carità e della missione» (p. 351).

La prima parte del volume è costituita da quattro saggi: *La ferita del costato: Visione e linguaggio per rievangelizzare l'Occidente*, già pubblicato sulla

rivista *Italia Francescana*; *Pietre di bellezza e santità* sulla chiesa di san Pio da Pietrelcina a San Giovanni Rotondo; *Come seme marcito*, postfazione a un libro di Francesco Armenti, e *Poesia per Dio* è la prefazione a un libro di autori vari sul tema della poesia, assai caro a frate Antonio. La seconda parte della silloge, assai consistente e intitolata *di Vento*, raccoglie i corsivi dell'Autore, con la firma *frate Vento*, pubblicati negli anni dal 2007 al 2013, sulla rivista di cultura francescana *L'Amico del Terziario*, di cui frate Antonio è direttore.

A firma di *frate Fuoco* sono poi i corsivi che frate Antonio ha pubblicato sulla rivista del servo di Dio Raffaele da Sant'Elia a Pianisi, *Il Monaco Santo*, tra il 2005 e il 2011 e che costituiscono la terza parte del volume, mentre *di Sangue*, la quarta parte di questa raccolta, raccoglie articoli sparsi e scritti vari del frate cappuccino di Cerignola all'insegna, si direbbe, dell'evangelico "Colligite fragmenta, ne pereant!" (Gv 6,12).

Risulta ovviamente arduo, nei limiti di una recensione, dare conto di tutti i temi trattati da frate Antonio, visto che nessuna tematica gli è estranea quando si tratta dell'uomo e delle sue prerogative, in un vasto orizzonte geografico e culturale che va dalla Francia al Canada, da Londra a Cracovia, da Parigi all'Africa, senza dimenticare l'Italia e, in modo del tutto particolare, la sua Puglia e il tormentato Sud.

Certamente con i suoi corsivi frate Antonio vuole stupirci "in modi certamente provocatori e talora irritanti ma con il merito della provocazione intelligente su temi assolutamente centrali quali la decadenza e il destino dell'Europa", per usare un'espressione di Goffredo Fofi, a proposito di un romanzo di Michel Houellebecq. Su questo argomento la diagnosi di Antonio è inequivocabile: «L'Europa attuale ci appare smarrita. Al desiderio di pace dei De Gasperi, Adenauer, Schumann e Spaak sulle macerie della guerra, si è sostituito il vangelo massonico dell'Euro. L'Europa ha il cuore freddo, è afflitta dal 'nulla', nega le sue radici, abolisce i suoi simboli, sostituisce il Bambino con le renne, il Natale con la festa pagana dell'Inverno» (p. 65).

Del resto, lo stile del cappuccino di Cerignola è impastato di carezze e staffilate, secondo le tematiche trattate, quando prevale in lui il grido profetico che non di rado cede il passo ad ampi squarci di poesia, essendo frate Antonio essenzialmente poeta, esperto in umanità, coerente con le esigenze del Vangelo più che del «sono uomo, niente di ciò ch'è umano ritengo estraneo a me» di terenziana memoria.

David Maria Turollo diceva che "scrivere è intingere la penna nel proprio sangue", convinzione che appare quanto mai evidente e vera leggendo questa ampia raccolta di scritti in cui l'Autore ha voluto manifestarsi e dire, come ha sottolineato il suo amico Marcello Veneziani: «eccomi, questo sono io, questa è la mia fede, la mia croce e la mia delizia, i miei limiti

e le mie speranze, la mia gioia di essere al mondo e di guardare il cielo» (p. 353).

Concludendo, mentre rimandiamo alla lettura integrale del libro, possiamo affermare che gli scritti di Antonio, *di Vento, di Fuoco e di Sangue*, possono davvero avere come denominatore comune il titolo di uno dei suoi corsivi più significativi: “Dio è amore, luce, bellezza” (p. 197), cifra cioè del suo essere profondamente francescano.

Giovanni Spagnolo

ALFREDO DI NAPOLI, *Valeriano Magni da Milano e la riforma ecclesiastica in Boemia attraverso la corrispondenza della Congregazione de Propaganda Fide (1626-1651)*, C S C L - N 2, E B F , M 2015, .522.

Con la pubblicazione di questo corposo secondo volume della nuova serie del Centro Studi Cappuccini Lombardi giunge a compimento un lungo periodo di studi e ricerche sulla figura e la personalità del frate cappuccino Valeriano Magni da Milano (1586-1661), che a buon diritto può (e deve) essere annoverato, come altri suoi confratelli, tra gli “antesignani dell’Europa unita”, per usare una felice espressione usata dallo storico Mariano d’Alatri in uno dei suoi molteplici lavori.

Di Valeriano Magni si era occupato, nella sua lunga attività di ricercatore e studioso, il cappuccino polacco Jerzy Cygan (1924-2006) che gli aveva dedicato numerosissimi contributi scientifici che ne hanno messo in luce la complessa vicenda biografica, la produzione filosofica, teologica, scientifica e il suo fecondo apostolato.

Alfredo Di Napoli, giovane studioso della provincia cappuccina di Bari, ha fatto tesoro del lavoro del confratello polacco e ha portato avanti la sua ricerca, soffermandosi sul contributo offerto da Valeriano Magni per la riforma ecclesiastica in Boemia, in cui egli ebbe un ruolo centrale, attingendo a fonti di prima mano, come la corrispondenza della Congregazione de Propaganda Fide negli anni 1626-1651.

Nella sua articolata *Introduzione*, l’Autore delinea le coordinate biografiche di Valeriano Magni, presentandone la personalità poliedrica e dinamica di frate cappuccino, amante del suo Ordine e della Chiesa, pienamente inserito con la sua azione diplomatica, a servizio della Santa Sede, passando dalle corti europee alla predicazione popolare nonch all’opera riformistica ed ecumenica *ante litteram*.

La metodologia missionaria messa in atto da Valeriano Magni, come ad esempio la creazione di seminari per una formazione adeguata del clero, la ricerca di un approccio con i protestanti basato sulla tolleranza e non sulla coercizione, oltre a procurargli notevoli frutti apostolici, lo fece og-

getto di molte avversità da parte di altre forze cattoliche, soprattutto dei gesuiti, con i quali il cappuccino lombardo ebbe notoriamente rapporti non facili, forse proprio a causa delle novità non condivise, tra le quali l'osmosi culturale tra Oriente e Occidente prospettata e caldeggiata dal Magni. Valeriano subì a Vienna, per ordine del S. Ufficio, una prigionia umiliante, accusato e diffamato, dopo che era sfumata, con motivazioni pretestuose, la proposta di conferirgli la dignità cardinalizia. Nonostante tutto, però, verso la fine della sua vita, Valeriano ebbe per i suoi accusatori parole di riconciliazione e di perdono: «Professo alla presenza di Dio [...] che io non ho mai avuto odio contro li Padri Gesuiti, ma gli amo e darei per loro la vita» (p. 22).

Alfredo Di Napoli ripercorre, con grande rigore scientifico, tutte le tappe della vicenda biografica di Valeriano Magni in quattro capitoli.

Nel primo capitolo ("Tempi, luoghi e persone") l'Autore esamina gli aspetti della controriforma nei paesi del centro-est europeo nel XVI-XVII secolo, rintracciando le testimonianze dei primi cappuccini nei paesi del centro-est europeo e soprattutto descrivendo il contesto sociale, dalla guerra dei Trent'anni alla Pace di Westfalia, a cui diede il suo contributo il Magni. A questo proposito avremmo gradito un accenno, sia pure rapido, a un'altra grande figura di frate cappuccino che non risparmiò tempo ed energie per la conclusione di quella pace. Ci riferiamo a Innocenzo da Caltagirone (1589-1655), Ministro generale dell'Ordine, oggi Venerabile, la cui biografia è stata riproposta in tempi recenti.

Il profilo bio-bibliografico di Valeriano Magni è ripercorso dall'Autore nel capitolo secondo seguendo i vari passaggi: la formazione, alla scuola di Mattia Bellintani da Salò, missionario apostolico in Boemia, la missione in Polonia con i suoi tre punti nodali costituiti dal matrimonio di Ladislao IV, la questione del cardinalato e la *vexata quaestio* dell'ortodossia. Aspetti interessanti di questo secondo capitolo sono quelli riguardanti l'attività di Valeriano come missionario itinerante, la sua attività culturale e pastorale e il suo rapporto conflittuale con i gesuiti.

Il capitolo terzo ("Nuovi protagonisti della riforma") e il quarto ("Le modalità di riforma in Boemia") costituiscono la parte centrale del lavoro di Alfredo Di Napoli che analizza la missione di Valeriano accanto al giovane arcivescovo di Praga von Harrach per la ricattolicizzazione della Boemia fino al 1651, anno in cui egli si ritirò nel convento di Brno pur senza cessare, con il dialogo, la preghiera e gli scritti, il confronto aperto e sincero con i protestanti.

Nel trarre le conclusioni del suo lavoro, l'Autore rivendica ancora una volta i meriti di Valeriano Magni nella riforma ecclesiastica attuata in Boemia, accanto all'arcivescovo von Harrach, ribadendo che il frate cappuccino «era stato la mente organizzatrice delle modalità con cui realizzare la

riforma del Concilio tridentino sostenuto da Ferdinando II e molto meno da Ferdinando III, con il quale i rapporti diventarono sempre più tesi fino a determinare il suo allontanamento dalla Boemia dal 1638 al 1642» (p. 236). Di Napoli ribadisce inoltre che «notevoli furono anche le dispute e gli scontri con i gesuiti specialmente nell'ultimo anno della sua vita, da cui si focalizza il suo spirito tenace e il temperamento combattivo», soprattutto sul fronte della metodologia missionaria e sull'insegnamento «aperto al confronto e al pensiero teologico tomista e scotiano» che si opponeva a quello della Compagnia di Gesù che rivendicava «l'imposizione di una cultura unitaria» (*ibidem*).

Alla morte di Valeriano Magni, avvenuta il 29 luglio 1661 nel convento di Salisburgo, la Boemia era stata ricondotta «nell'alveo della fede cattolica al punto che l'autorità della Santa Sede era maggiore che nel resto della Germania. Dalle sconfitte degli stati insorti erano passati 57 anni, un tempo sufficiente a far dimenticare la deprecabile condizione del cattolicesimo» (p. 242).

In una ricchissima "Appendice documentaria" l'Autore pubblica integralmente l'epistolario di Valeriano Magni, costituito da 46 lettere custodite nell'archivio della Congregazione de Propaganda Fide che testimonia, in modo inequivocabile, l'attività missionaria e diplomatica del cappuccino milanese nell'opera di ricattolicizzazione della Boemia.

Il volume è inoltre corredato da un essenziale ma interessante Apparato fotografico e arricchito da utili prontuari, come l'Indice delle lettere inedite, per arrivare alla sconfinata bibliografia, con a suggello l'Indice dei nomi di persona.

In conclusione, concordiamo con l'editor di questo volume, fra Costanzo Cargnoni che, nella sua Presentazione, ha parlato del "coraggio" di Alfredo Di Napoli nel «togliere il velo dell'oblio e di scoprire questo personaggio nella sua identità e grandezza [...] e ha voluto riproporre e analizzare l'azione politica e missionaria del frate cappuccino Valeriano Magni durante l'opera di ricattolicizzazione in Boemia seguita alla riconquista cattolica del paese nel 1620» (pp. 7-8).

Leggendo il volume non si può non rimanere affascinati da quella che Costanzo Cargnoni chiama «la forte e poliedrica personalità di padre Valeriano e la sua grande statura di frate cappuccino, così imponente e lungimirante da creare quasi timore ai suoi contemporanei, ma che potrebbe dare indicazioni preziose e di grande attualità anche ai cappuccini moderni» (p. 8), anche perché «la nuova evangelizzazione che la Chiesa di oggi richiede ha bisogno non solo di conferenzieri e predicatori, ma soprattutto di attori e testimoni disposti a tutto e instancabili come Valeriano Magni da Milano» (p. 11). Appunto!

Giovanni Spagnolo

