

Provida Mater Ecclesia: Dalle radici lontane ai nuovi germogli.

Come ha detto Papa Francesco, la promulgazione della Costituzione Apostolica *Provida Mater Ecclesia* per opera di Pio XII, nel 1947 “è stato proprio un gesto di coraggio (...) un gesto davvero rivoluzionario¹”. Nella ricorrenza dei 70 anni di quel evento, mi sembra che uno sguardo sul contesto storico e sul processo che ha preceduto questa nuova apertura, sia imprescindibile, per cercare di capire il senso e la portata che hanno queste parole del Sommo Pontefice.

Prima di tutto, questo documento ha significato un **nuovo punto di partenza**: Ha comportato il riconoscimento di una nuova vocazione nella Chiesa. Una vocazione che, per tanti aspetti, non deve essere detta rivoluzionaria. Non è questa una qualifica esagerata o sproporzionata. Gli IS cercano di mettere insieme due realtà che, per tanti secoli, lungo la storia della chiesa, sono state capite come opposte, come incompatibili, come vicendevolmente refrattarie: Dio e il mondo. Un mondo, che è chiamato “nemico” dell’uomo, perché segnato dal sigillo del peccato, ma che, indipendentemente dal peccato storico, è stato visto come se fosse, per natura, in tensione permanente rispetto di Dio. L’uno è creato, l’Altro increato; questo materiale, Quello immateriale; l’uno è finito, l’Altro infinito; questo naturale, quello Soprannaturale. Questo dualismo, eredità greca che, in realtà, la Bibbia non conosce, segnava negativamente la comprensione del mondo già dalla sua base naturale. Tra Dio e mondo non c’era soltanto la necessaria distinzione ma una vera separazione e opposizione. Oltre il carattere polisemico della parola “mondo”, che permette tante interpretazioni, l’idea centrale era l’opposizione tra Dio e il mondo.

Questa nuova vocazione, invece, cerca di unire, il mondo del sacro col mondo della secolarità. Al tempo inaugura un nuovo modo di evangelizzare il creato, partendo dall’interno, dalla stessa condizione secolare. Così negli IS si cerca di collegare quanto implica la consacrazione, l’appartenenza a Dio, la totale dedizione al Signore e al suo Regno, (per questo sono vicini ai religiosi) e quanto coinvolge parlare di secolarità: presenza in mezzo al mondo, cristianizzazione del creato tramite l’esercizio della propria professione (per questo sono vicini ai laici). Questo collegamento nega ogni opposizione, anzi, ogni separazione tra le due dimensioni, lasciandosi, invece, guidare dal modello istaurato da Gesù: il modello dell’Incarnazione. Creato e increato *inconfuse et inseparabiliter*. Questa nuova impostazione spalanca tutto un nuovo orizzonte, la cui portata dovremmo delineare più avanti.

Per questo la qualifica di “rivoluzione” mi sembra giusta. Quello di Pio XII è stato un gesto profetico, che anticipava criteri e proposte che soltanto troveranno vera carta di cittadinanza nella Chiesa col Concilio Vaticano II. Dimostra quanto Papa Pacelli sapeva guardare lontano, come ha fatto con tanti altri interventi decisivi, come la “*Divino Afflante Spiritu*” (per la Bibbia), la “*Mediator Dei*” (per la Liturgia), la “*Mystici Corporis*” (per l’Ecclesiologia). Un nuovo punto di partenza, dunque.

Da un altro punto di vista, questo documento rappresenta anche **un punto di arrivo**, la consecuzione di un traguardo. Non è facile da penetrare, ma aiuta a capire perché gli IS sono un segno dei tempi. Una risposta divina al kairòs di oggi. Da quando la fine della bassa età Media si avviava verso il Rinascimento, si apriva strada un mondo nuovo, di autonomia progressiva del mondo umano rispetto la tutela ecclesiale. Anche se la Chiesa rimaneva attaccata allo schema classico dell’alleanza fra trono e altare, le spinte carismatiche dello Spirito Santo si sono orientate ad avvicinare progressivamente dedicazione a Dio e cura del creato, degli uomini, della Chiesa. Si preparava un modo di testimoniare Dio diverso, tramite tanti servizi, aiuti, appoggi agli uomini. E non è stato facile, le resistenze canoniche son state forti. Il punto culmine di questa progressiva

¹ Papa Francesco, Udienza ai partecipanti all’incontro promosso dalla CIIS (Conferenza italiana degli Istituti Secolari, 10/05/2014.

indipendenza è stato l'arrivo della secolarizzazione e la riduzione della fede religiosa al privato. Ma la risposta era pronta prima. Gli I.S. aprono un cammino di apostolato diverso che non fa leva sull'annuncio esplicito del messaggio evangelico, ma che poggia sulla testimonianza e cerca di orientare il creato verso il Regno, ma rispettandone la legittima autonomia. In questo senso *Provida Mater* implica avere raggiunto un traguardo. E l'ha fatto con una rapidità inusuale. Per diversi motivi, che occorrerà chiarire più tardi, il riconoscimento come veri religiosi e religiose, di quelli religiosi che professano voti semplici (caratteristica delle congregazioni più moderne dedite all'apostolato del servizio), ha costato ben tre secoli. L'accoglienza delle società di vita apostolica come forma di consacrazione, soltanto ha trovato il via nella Riforma del Codice di 1917, anche se la proposta esisteva già dal Settecento.

Non c'è dubbio che, anche per la rapidità, la nascita e l'accoglienza degli I. S. nella Chiesa è stata rivoluzionaria. Ma, soprattutto, negli I.S. appare una forma di accostare sia la consacrazione che l'apostolato che costituisce una vera opzione di futuro per la chiesa in questa società. Quello è l'aspetto decisivo. Nella mia relazione cercherò di approfondire queste radici lontane, anche se non lascerò di segnalare anche alcuni di questi "germogli" che sgorgano oggi nella Chiesa, grazie alla vocazione degli Istituti Secolari.

1. *Le radici profonde. I primi passi e le difficoltà iniziali*

Quando, con il Papa Innocenzo III, (1198-1216), si cerca di mettere un certo ordine tra le tante aggregazioni di consacrati, e le loro diverse forme di vita, può dirsi che incomincia la codificazione canonica della Vita Consacrata. In realtà l'opera di unificazione e di armonizzazione canonica fondamentale era stata già fatta, in buona parte, dal *Decretum Gratiani* (1140-1142). Apparso come un'opera privata, che soltanto parecchi secoli dopo avrebbe ottenuto il meritato riconoscimento, ha avuto un influsso immediato ed enorme su tutta la codificazione canonica posteriore. In tante Università, è diventato il manuale per l'insegnamento del Diritto Canonico, e ha giocato un ruolo decisivo come libro di consulta presente nelle diverse curie diocesane, e nella stessa cancelleria papale.

Orbene, com'è saputo, in questo *Decretum* c'erano soltanto due le forme riconosciute come stati di vita cristiana: quello dei chierici e quello dei laici. «*Duo sunt genera Christianorum (...) Inde huiusmodi homines vocantur clerici, id est sorte electi. (...) Aliud vero est genus Christianorum, ut sunt laici. Laos enim est populus*»². Non c'era lo spazio per i consacrati. Naturalmente, a quel tempo c'erano tanti monaci, ma sembra che questa classifica avesse come chiave di riferimento la potestà. Questo significava che la posizione dei consacrati al riguardo era poco chiara (forse perché tra i religiosi c'erano i laici, ma anche i chierici).

Poco dopo, nel IV Concilio Lateranense (1215-1216), con la finalità di evitare l'atomizzazione degli ordini e delle aggregazioni religiose, dove convivevano e si combinavano tanti diversi tipi di regole, norme, tradizioni, abitudini ecc. si stabilisce che non siano approvate nuove ordini, e che i nuovi gruppi che aspirino a vivere una vita come consacrati prendano come modelli di vita 4 regole precedenti già approvate: quelle di S. Benedetto, di S. Basilio, di S. Agostino, e di S. Francesco.

Questi dati già ci fanno capire che dall'inizio della codificazione canonica c'erano due difficoltà: Il punto di partenza non era chiaro, i religiosi si trovavano in una posizione ambigua. Inoltre occorre segnalare che la codificazione canonica ha presso come modello fondamentale lo stile di vita e di consacrazione caratteristica dei monaci. Niente strano. Era la forma di vita consacrata più diffusa in occidente, ed è stata quella che, in conseguenza, ha avuto un peso

² Decretum Magistri Gratiani, C.XII, q.1, c.7 (ed. Friedberg, 678).

maggiore all'inizio della codificazione dello stato religioso di vita, anche se c'erano già i germogli delle nuove vie. Occorre però indicare che riguardo agli aspetti che ci interessano, la vita monacale aveva alcune caratteristiche che dobbiamo segnalare come fonti di difficoltà.

1.1) **La questione dei voti.** Da una parte non è stato facile arrivare a una sintesi all'ora di armonizzare le diverse forme di capire e di esprimere la consacrazione. Certamente castità, povertà e obbedienza si vivevano però non tutti capivano o esprimevano questi aspetti della stessa forma.

Quando si è cercata una legislazione comune per il diritto canonico, il consenso è arrivato attorno ai tre voti solenni di obbedienza, castità e povertà. Le ordini tradizionali emettevano voti solenni, che segnavano la sua condizione di religiosi. Naturalmente la storia non si ferma, nemmeno i doni carismatici dello Spirito, e con la nascita dei chierici regolari e delle posteriori congregazioni, appaiono problemi nuovi. Un problema caratteristico è stato quello dei voti semplici. Tante delle nuove congregazioni, invece di fare i voti solenni, professavano soltanto i voti semplici.

Per diversi motivi. Un po' per sfuggire al divieto conciliare di creare nuovi ordini: "*noi non siamo un nuovo ordine, dato che i nostri voti sono semplici*"; un po' perché, essendo nati non pochi di questi nuovi gruppi nel livello diocesano, il vescovo che gli aveva approvati gli aveva imposto di professare questo tipo di voto (cercando così di evitare che sia facile per loro accogliersi all'esenzione canonica). Così è nata una difficoltà dal punto di vista canonico. E' possibile riconoscere questi consacrati come veri religiosi anche se non hanno professato i voti solenni? Ma, se non sono veri religiosi, che natura hanno i voti che emettono? Sono veri voti religiosi?

La questione si trascinava sin dal secolo XVI. In quel tempo si stabilisce la dottrina di s. Pio V che tramite la bolla *Lubricum vitae genus* del 17 novembre 1568, imponeva alle comunità di religiosi l'obbligo di emettere i voti solenni. Il medesimo Papa, con la bolla *Circa pastoralis officii*, del 29 maggio 1566, aveva imposto a tutte le religiose di vivere in clausura e di emettere i voti solenni. Ma già il papa seguente, Gregorio XIII, nella bolla *Ascendente Domino* (1584), dichiarò espressamente che i gesuiti di voti semplici erano religiosi nel senso pieno della parola.

Alcuni sostenevano che la dottrina di Gregorio XIII fosse un'eccezione particolare alla dottrina più generale di Pio V. Altri difendevano, invece, che anche nella bolla di Gregorio XIII c'era in gioco la generalità del principio, e cioè, che i voti semplici bastavano a costituire lo stato religioso³. La situazione è rimasta bloccata per secoli. E non si capisce il perché.

Nel 1889 la Congregazione dei Vescovi e i Regolari approva implicitamente la condizione religiosa delle congregazioni di voti semplici. Tutto questo travagliato processo, per riconoscere la piena validità come vita religiosa, di quelli/e che professano i voti semplici, ebbe fine con la costituzione di Leone XIII *Conditae a Christo* del 8 dicembre 1900, nella quale si riconosceva ai membri delle congregazioni di voti semplici come religiosi/e in senso pieno⁴ e si toglie l'obbligo della clausura per le congregazioni di religiose di vita attiva. Aveva costato, ben 3 secoli e mezzo, riuscire a piegare la rigidità canonica.

In sintesi, avere scelto il modello classico del monachesimo come guida per la codificazione canonica, ha comportato una difficoltà per accettare come vita consacrata altri modelli posteriori. Ed è apparsa una resistenza canonica accanita, che richiede sicuramente un'esplicazione.

Sebbene fosse molto più difficile combinare consacrazione e apostolato individuale in mezzo al mondo, agli I.S. ha costato molto meno tempo. Importa sapere il motivo.

1.2) La questione della dimensione apostolica.

³ BEYER, J, *Gli Istituti Secolari*. Città Nuova, Roma 1964 32s.

⁴ *Ibid.* 33-39.

Una difficoltà simile ha trovato il riconoscimento del carattere centrale che ha la missione apostolica tra i consacrati di vita attiva. Nel modello monacale di vita consacrata, l'attività apostolica non occupava un posto centrale, non era uno degli elementi strutturali. L'apostolato era accettato, come un'attività buona, benefica. Ma, d'altra parte, coinvolgeva il rischio di distogliere l'attenzione dello scopo specifico dei consacrati: l'unione con Dio nel proprio cuore. Era logico.

Certo, non sono mancati nella storia della fede tanti monaci missionari e apostoli, (soprattutto per rispondere ad alcune petizioni espresse dei Papi), ma quello che si cercava nella vita monacale era l'unione interiore dell'anima con Dio, e non tanto l'attività apostolica (questa era invece la missione dei preti diocesani). Certamente san Benedetto non ha fondato l'abbazia di Monte Cassino con la pretesa di evangelizzare nessuno, e si sa che, è rimasto sempre laico consacrato e all'inizio, non voleva chierici tra i suoi monaci. Soltanto con l'arrivo dei mendicanti l'apostolato è rientrato come scopo fondamentale dei consacrati, radicando il dovere di annunziare e de testimoniare il Vangelo nella struttura essenziale della vita consacrata.

a) La portata di questo cambiamento. Questo implicava tanti cambiamenti strutturali. Mentre i monasteri e le abbazie erano edificati in luoghi sperduti, nel deserto o in mezzo alle montagne, i conventi dei mendicanti sono eretti in mezzo alla città, questa vicinanza esprimeva la volontà di evangelizzare e di annunciare la vera dottrina ai cristiani (che corrispondeva col bisogno di quei tempi dove abbondava l'eresia dei catari o albigesi).

Ma questo ci parla anche di un cambiamento nella ricerca spirituale. Nel primo millennio può dirsi, di forma generica, che l'uomo che consacrava la sua vita a Dio, cercava anzitutto di trovare Dio nel suo cuore, e da qui la solitudine, la lotta spirituale contro i propri difetti e peccati, il silenzio e le mortificazioni: la classica ricerca della perfezione spirituale e i suoi mezzi.

Nel secondo millennio, invece, forse è possibile dire che la ricerca spirituale si era spostata. Si cercava anzitutto di servire e di trovare Dio nel cuore dei fratelli, in particolare dei più deboli e poveri. Da qui la spinta ad evangelizzare o la dedica alle opere di misericordia verso i prossimi: scuole, ospedali, centri per orfani, per accogliere i poveri. L'opera delle congregazioni è stata segnata da questa chiamata a servire Dio nei fratelli più bisognosi.

Questo significava anche che i religiosi entravano nel campo dei sacerdoti diocesani, si occupavano della evangelizzazione diretta, e così diventavano come la concorrenza. (Occorre dire però che, a quei tempi, il sacerdote era visto, soprattutto come l'uomo del culto, e forse tanti dei preti diocesani, non erano in grado di evangelizzare o di chiarire la vera dottrina davanti alle eresie).

b) La resistenza canonica. Ma la codificazione era stata fatta seguendo il modello monastico, è c'è stata una notevole resistenza da parte del diritto canonico a modificare lo schema. Sembra che si faceva fatica a integrare l'apostolato come espressione caratteristica della vita consacrata a Dio. In particolare per quanto riguarda le donne. Se si desiderava un impegno di vita apostolica attiva, (servendo per esempio ai poveri, agli ammalati, agli orfani, pure dedicandosi all'insegnamento) non era possibile per una donna scegliere una consacrazione pubblica. Infatti, secondo la norma di s. Pio V, la professione pubblica dei consigli evangelici comportava lo stabilimento della clausura e, dunque, il fine di ogni missione apostolica per le suore in mezzo al mondo. Per questo si cercavano altre vie, scorciatoie canoniche, ma la difficoltà rimaneva. Soltanto con Leone XIII, è stato permesso alle religiose di avere un'attività apostolica, pur essendo consacrate, liberandole dall'obbligo di vita in clausura.

Questo divieto e queste resistenze ci danno un'idea di quanto il contesto culturale ed ecclesiale ha condizionato il progetto della *'sequela Christi'*. Infatti non mi sembra assurdo pensare che alcuni, affascinati dalla chiamata a mettere in pratica il vangelo del servizio e dell'amore, hanno dovuto trovare vie alternative, anche fuori della Chiesa, semplicemente perché volevano vivere il Vangelo e servire ai poveri, ammalati, abbandonati, ma i condizionamenti canonici praticamente bloccavano la realizzazione di questa chiamata.

In realtà nemmeno nei tempi del Vaticano II, era definitivamente risolta la questione, ed è questo il motivo perché nel decreto *Perfectae caritatis* si afferma con forza un criterio decisivo: negli istituti dediti alle opere di apostolato, *"l'azione apostolica e caritatevole appartiene alla natura stessa della vita religiosa"* (n. 8). È un testo del quale sarebbe difficile misconoscere la portata. L'apostolato non è un'aggiunta, un'appendice alla vita dei consacrati di vita attiva, è essenziale per loro. E i dibattiti conciliari ci fanno capire che questo criterio non era stato ancora pienamente accolto e recepito in non pochi settori dalla stessa Chiesa. Ma era stato pienamente accolto nella *Provida Mater Ecclesiae*, che non avrebbe avuto senso senza questo principio.

2. La radice di queste resistenze

Soltanto il fatto che l'approvazione degli Istituti Secolari indica la superazione di queste resistenze, e il fatto di mettere assieme la consacrazione a Dio e il lavoro apostolico in mezzo al mondo, come una vocazione nuova accanto alle altre forme di vita consacrata, già ci indica la portata della *Provida Mater Ecclesia* e il carattere rivoluzionario di essa. Ma ci porta anche ad una riflessione di maggiore portata sulla radice di queste resistenze.

2.1) Riguardo alla consacrazione.

Secondo me la resistenza a considerare come veri consacrati ai religiosi/e di voti semplici non nasceva soltanto di una scelta tecnica di tipo giuridico - canonico. In realtà nasceva da un condizionamento concettuale molto più profondo. Dobbiamo domandarci. La parola consacrazione dipende infatti della forma di capire i concetti di sacro e di profano. E dove trova le sue radici concettuali questo termine di "consacrazione" della nostra tradizione? Nella rivelazione cristiana? Oppure nel complesso mondo della storia delle religioni?

Quest'analisi è importante. Il concetto umano di religione tende a dividere il mondo in due sfere separate, la sfera di Dio (trascendente, spirituale, soprannaturale, perfetto: è il sacro), è la sfera del mondo (immanente, materiale, naturale: è il profano). Nelle religioni, la distanza tra queste sfere sono capite in modi diversi, come anche sono distinte le vie per riuscire a collegare le due sfere. Ma è possibile dire che la tendenza più generale non soltanto difendeva una reale distinzione tra queste sfere, ma una reale separazione e opposizione.

Orbene, facciamo la domanda decisiva, Gesù ha vissuto la sua consacrazione a Dio secondo questa dualità e in mezzo a questa opposizione tra le sfere divina e umana? A me sembra che la scelta dell'incarnazione, di vivere una vita di uomo, di diventare uomo *per sempre*, nega quest'opposizione basilare. La comprensione teologica del rapporto tra le due nature in Cristo, ci parla di un altro rapporto tra il creato e l'increato, tra il sacro e il profano, di cui il modello è proprio il Signore e basta vedere la vita dello stesso Gesù per capire che lui supera questo dualismo.

Intendiamoci. Gesù sapeva benissimo che *'soltanto lo Spirito da vita'* e che *'la carne non serve per nulla'*. Non soffriva di nessun inganno al riguardo, ma questo non impedisce che lui abbia vissuto il suo essere per il Padre in mezzo al mondo, senza ritirarsi in uno spazio diverso per rifiutare il mondo. Non è stato un anacoreta. Ha vissuto la santità come donazione d'amore *"pro eis santifico me ipsum"*. Non come rifiuto del mondo. La sua consacrazione ha che fare non col dualismo tra divino e umano ma con la traduzione in vita del rapporto trinitario.

Secondo me, rispondere a questa domanda di come ha vissuto Gesù la propria consacrazione è determinante per capire come dobbiamo vivere noi la nostra. Altrimenti si rischia di concedere ai pregiudizi religiosi di matrice culturale (quello che ho chiamato "mondo delle religioni") che finiscono per avere un peso maggiore nella configurazione del vissuto ecclesiale e cristiano, che non la stessa rivelazione. Questo problema non ha mancato nella storia della Chiesa. Questa è una domanda che attende ancora una risposta e costituisce il primo limite che aiuta a capire la radice

della resistenza. In conseguenza, nasce una domanda posteriore: su quale razionalità, dunque, si è sviluppato il concetto di consacrazione nella vita della Chiesa? Uno dei problemi da risolvere.

2,2) Riguardo l'apostolato.

La resistenza ad accettare l'integrazione della missione apostolica come elemento essenziale dei consacrati dipende anche di un fatto storico. La Chiesa che nasce da Trento è una Chiesa che, per reagire contro la visione troppo spirituale dei protestanti, si rispecchia eccessivamente sul modello civile della *Societas*. E ne paga il prezzo. Nella società civile, il principio che ne guida l'organizzazione è quello della potestà, dell'autorità, e, in essa, quello che conta è la delega oggettiva di potere secondo i vincoli giuridici oggettivi.

Questa impostazione concede il centro dello scenario ecclesiale alla vocazione clericale con i suoi poteri conferiti in forma sacramentale: insegnare, governare, celebrare. La vocazione del ministero ordinato soffre dopo Trento un'inflazione esponenziale che trasloca e diminuisce in proporzione diretta, il valore e la rilevanza delle altre vocazioni: Laicato, vita consacrata. Si cammina subito verso la comprensione della Chiesa come una società di diseguali: i pastori e le pecore. Chiesa docente e chiesa discente. Approfondiamo un po' questo.

a) La vita consacrata, essendo stata riconosciuta come stato di perfezione, non poteva essere diminuita. Poteva però, essere controllata, E mantenere lo stile monastico come modello canonico dei consacrati serviva a questo scopo. Se i consacrati si dedicano alla contemplazione e alla vita interiore in luoghi sperduti non erano un problema per il ministero ordinato, non disturbavano.

Invece le nuove congregazioni, che si occupavano anche della qualità del esercizio del ministero sacerdotale, o di attività sociali specifiche (erano proprio quelle di voti semplici), che abitavano in mezzo alla città, potevano fare la concorrenza ai preti diocesani, e diventare problematiche. Per questo motivo appaiono due possibili atteggiamenti che, al tempo, servono per limitare la concorrenza e spiegano le resistenze prima indicate.

Non essendo riconosciute come vera vita consacrata, (perché emettevano voti semplici), questi istituti non potevano opporre nulla all'egemonia clericale, e diventava difficile per loro accogliersi all'esonazione canonica. D'altra parte se nella legislazione canonica si prendeva come modello quello dei monaci, e si difendeva che la missione apostolica non era strutturale ai consacrati, si limitava anche la possibile concorrenza apostolica dei religiosi/e.

Naturalmente, non intendo dire che questa sia stata una strategia esplicita messa in opera da parte dei vescovi e dal clero diocesano. Soltanto voglio rilevare che questo avere concentrato il centro e la chiave organizzativa e di comprensione della vita cristiana esclusivamente sulla delega di potere, propiziava questi atteggiamenti. La mancanza di una vera comunione tra i religiosi, i vescovi e il clero diocesano ha portato, da parte dei religiosi a cercare di sfuggire al controllo episcopale per quanto riguarda la missione apostolica, tramite l'esonazione canonica, ma in questo modo si sono dimenticati della necessaria comunione con la chiesa locale; da parte dei diocesani ha fatto sviluppare queste resistenze contro l'attività apostolica dei consacrati e delle consacrate, la difficoltà per riconoscere la radice carismatica della sua origine, vedendo ogni iniziativa di loro come se fosse una concorrenza.

E' soltanto un'ipotesi, da contrastare con testi e dati concreti, ma mi pare che in buona parte è stata questa impostazione tridentina la radice che ha provocato le tensioni e le gelosie tra clero diocesano e il regolare, ed ha portato a interpretare la presenza delle congregazioni clericali come una vera interferenza alla missione centrale del clero diocesano.

b) Il laicato. Dopo Trento, il laicato era rimasto in una posizione di totale dipendenza. Una vocazione di serie "B", troppo mischiata col mondo (denaro, sessualità), per essere valutata positivamente, anche se necessaria è buona in sé, ma senza nessun tipo di potere decisionale, perché, alla fine, non era fonte di perfezione, né di santità. Questa visione che in realtà annullava il

valore religioso della vocazione laicale, era la peggiore conseguenza della visione dualista tra mondo e Dio, propria dai greci, che stata assunta e rinforzata dal clericalismo tridentino. Ben lontana dal Vangelo.

La situazione, però, si era trasformata di parecchio dopo la rivoluzione Francese. La rivoluzione aveva decimato le file dei sacerdoti e dei religiosi, e furono i laici i veri protagonisti della restaurazione de l’Ancien Régime. Un nuovo tipo di laici, che non erano solo quei classici aristocratici che grazie ai suoi contatti e al sostegno finanziario, aiutavano la gerarchia della Chiesa. Sono laici come Félicité di Lammenais, come Charles de Montalembert, come Giuseppe Toniolo in Italia, come Frédéric Ozanam, che fiancheggiano i preti e, addirittura, prendono in mano la difesa della Chiesa, dell’insegnamento della religione, dell’aiuto ai poveri. Come afferma Andrea Riccardi, *“nasce una nuova figura di cattolico accanto al prete, al religioso o alla religiosa: il militante, il laico impegnato nella Chiesa, differente dal semplice fedele”*⁵.

Da qui nasceranno tante cose. Quelli che si mettono in prima fila per difendere ai lavoratori, quando appare il problema operaio con la rivoluzione industriale; nascerà anche l’Azione Cattolica, laici/e che portano in prima linea la difesa della fede, incarnata nei diversi mondi professionali. Una Chiesa non più statica, che genera senza pausa nuove organizzazioni religiose, sociali, educative, economiche, e anche politiche. Non tutto fu facile. Non tutti furono capiti. I chierici avevano spesso paura di questi laici militanti, che andavano sempre oltre il controllo clericale. E alcuni finirono male, per un eccesso di zelo da ambedue le parti (F. de Lammenais e Papa Gregorio XVI.)

Ma senza di loro non si capisce né la nascita del il cattolicesimo sociale, né l’Azione Cattolica, né la stampa cattolica, e forse né gli stessi I.S. Credo che sia stato questo ambiente e questo contesto che abbia fatto capire, piano piano, la portata di una consacrazione secolare. Per evangelizzare il mondo dall’interno non era sufficiente di proporli compiere i comandamenti, come si diceva nei tempi della cristianità. L’arrivo della secolarizzazione e della società che espelle dal suo seno il riferimento religioso, ha rinforzato la coscienza. Ma non c’era ancora una coscienza chiara tra i vescovi o nei preti della missione specifica del laicato. In fatti, oggi Papa Francesco ha detto: *«E’ cresciuta la coscienza dell’identità e della missione del laico nella Chiesa (...). Si limita molte volte a compiti intraecclesiali, senza un reale impegno per l’applicazione del Vangelo alla trasformazione della società»* per cui *«Anche se si nota una maggiore partecipazione di molti ai ministeri laicali, questo impegno non si riflette nella penetrazione dei valori cristiani nel mondo sociale, politico ed economico»* (Evangelii Gaudium n.102)

2.3) Il problema fondamentale

Secondo me, il problema sostanziale che appare in questo processo, quello che questo processo invita a domandarsi ed a investigare, è questo: Se si leggono i testi originali dei fondatori (Benedetto, Francesco, Agostino) non è possibile dubitare che sotto la spinta delle loro iniziative c’era la voglia di seguire Gesù, di amare Cristo con tutto il cuore, d’incarnare il Vangelo ecc.

Ma se si guarda il precipitato finale, così come è rimasta nella codificazione canonica espressa nella regola, oppure nella sintesi spirituale fatta dai discepoli, possono nascere alcuni dubbi sul fatto se Gesù rimane il centro. Intendo dire: la ragione per seguire questo stile di vita è stata sempre quella di seguire Gesù, ma nella tradizione dei commentatori posteriori, dei discepoli dei fondatori, questa centralità di Cristo non è così manifesta. Hanno avuto forse un influsso maggiore altri elementi legati alla ricerca della perfezione.

a) Sulla centralità di Cristo. Il primo dato che fa pensare è l’assenza della dimensione apostolica, di partecipare alla missione di Cristo nello stile di consacrazione monastica. Certo,

⁵ Andrea Riccardi, *La nascita dei movimenti ecclesiali nella Chiesa italiana del novecento, un quadro storico.*, in AAVV. , *Paolo VI e Chiara Lubich*, Roma, 2005, Ed. Studium. Pg. 13.

quando nasce la vita consacrata, esistevano già i vescovi, i presbiteri e i diaconi che si occupavano dell'opera della evangelizzazione, e che curavano le comunità cristiane. Quelli che andavano nel deserto non avevano come scopo entrare in concorrenza col ministero ordinato, ma, proprio per questo, è legittimo domandarsi: è possibile capire la vita monacale come una vera 'sequela Christi' se questa impostazione non conta col partecipare nella sua missione? Quelli che andavano al deserto in solitudine cercavano certamente Dio, cercavano la perfezione, imitavano, senza dubbio, alcuni aspetti della vita di Cristo, e cercavano di vivere le sue parole, ma non so se sia possibile dire, con piena certezza, che pensavano la loro vita consacrata, come un seguire Gesù, così come hanno fatto gli apostoli e basta.

Se fosse stato così, seguire Gesù avrebbe coinvolto, per forza, assumere la sua stessa missione. Questo significa, forse, che nella conformazione di questo stile di vita, ha avuto un peso maggiore la ricerca della perfezione che non la *sequela Christi* così come oggi è capita. Anche per avere concesso più importanza alla prima parte delle stesse parole di Gesù: "*Se vuoi essere perfetto...*" e meno alle ultime "*vieni e seguimi*".

Può sembrare un'ipotesi eccessiva, o forse esagerata, ma questa tendenza a non fare di Cristo il centro, trova subito una conferma nello svolgersi della spiritualità monastica. Il passaggio di una vita spirituale centrata nel vangelo e nella Parola, verso una vita spirituale centrata sulla conquista delle virtù e la lotta contro il peccato avviene abbastanza presto (Giovanni Cassiano). E anche se non è possibile spesso separare queste due dimensioni, sembra che alla fine conta di più la conquista ascetica delle virtù, che non la mistica evangelica. Ribadisco: non nei fondatori, ma nella codificazione oggettiva.

Per questo motivo quando si stabilisce lo "stato di perfezione" la consacrazione con i voti era capita come la chiamata a intraprendere una strada speciale per raggiungere la perfezione, che Gesù ci aveva indicato, ma forse non si presentava tanto come una imitazione del Signore.

b) La radice teologica. C'erano anche motivi teologici per questo. Nell'antropologia predominante nella teologia classica, Gesù era considerato piuttosto un'eccezione, e non tanto un modello. Non si proponeva tanto l'imitazione di Cristo poiché, per avere due nature, divina e umana, Gesù sembrava ubicarsi oltre a qualsiasi imitazione da parte nostra.

Poi, il fatto che la sua venuta fra noi era considerata come una 'soluzione di emergenza' davanti al problema del peccato, esercitava anche un suo peso. L'incarnazione non sarebbe accaduta se l'uomo non avesse caduto nel peccato. E questo significava che l'incarnazione non apparteneva, dunque, al piano iniziale di Dio. Anche questo non favoriva l'imitazione del Signore.

Queste due motivazioni, bloccavano da due diversi punti di vista, ogni intento di presentare Cristo come un modello a seguire. E' vero che, con l'arrivo dei mendicanti le cose cambiano. L'identificazione con Cristo come l'ha vissuto Francesco di Assisi, diventa scopo della vita spirituale, e l'apostolato trova il luogo che lo spettava nei consacrati. Ma già c'era una codificazione della vita consacrata, segnata dal monachesimo. E le resistenze che ho indicato erano già apparse. Vedremo il significato più concreto di questo problema nei seguenti numeri.

3. *La situazione degli Istituti Secolari. I nuovi germogli*

Come operavano queste resistenze e difficoltà nella comprensione e l'accoglienza del nuovo stile di vita consacrata che appare con gli I.S.? E' facile da capire. Piovevano schiaffi da tutte le parti. Tanti rifiutavano la sintesi cercata. Quelli che sottolineavano la consacrazione ricuseranno la possibilità di quel apostolato in mezzo alla secolarità (è occupare il campo apostolico dei laici). Quelli che sottolineavano la secolarità, ricuseranno l'autenticità di una consacrazione così capita e vissuta e tenderanno a ridurli ai tipici voti privati, come si fa in tante altre associazioni. Per questo ci voleva l'intervento del Magistero del Papa per risolvere questa situazione delicata.

A questo si aggiungeva che il classico riserbo dei membri degli Istituti che, giustificato dal punto di vista pastorale, gli ha isolati nella pratica rispetto del inserimento della Chiesa locale, facendo che siano poco conosciuti e non ha facilitato accogliere tutta l'eredità del Vaticano II sull'ecclesiologia di comunione.

Gli I.S. hanno trovato la conferma nei documenti del Concilio, (basta leggere *Perfectae Caritatis* n° 11 e *Ad Gentes* n° 40d) e anche hanno visto il riconoscimento della validità dell'apostolato tipico dei laici, vicino al suo, in mezzo al mondo. Ma con il cambiamento che coinvolgeva l'universale chiamata alla santità. Col ricupero della Parola e della centralità di Cristo, che rappresentava anche una vera rivoluzione per tutta la vita consacrata. Con la riscoperta della dimensione comunitaria e l'ecclesiologia di comunione, assieme alla nascita dei nuovi movimenti e le nuove comunità, dove, oltre ai consacrati sono coinvolte tutte le vocazioni della chiesa. Con tutte queste novità sembra che la nova vocazione si sia trovata in mezzo a uno sconcertante vortice veloce, che non ha aiutato a chiarificare le cose. C'erano troppe chiamate da troppe parti per trovare la propria strada. Per questo mi pare giusto accennare adesso alle nuove possibilità e appuntare i nuovi germogli che gli Istituti Secolari possono offrire alla Chiesa.

3.1) **Riguardo alla consacrazione in mezzo al mondo.**

A me pare che la questione centrale è come ha vissuto la consacrazione e i voti lo stesso Gesù. E qui occorre rispondere a tre domande:

a) Quale è lo stile di consacrazione che ha vissuto Gesù? Quel modello duale di distanza e confronto tra materia e spirito, tra natura e soprannatura, non è proprio di Gesù, e nemmeno ha un'origine biblica. E piuttosto l'influsso del dualismo greco che ha inquinato la fede nel processo d'inculturazione nella cultura ellenistica.

Il modello che deriva di avere messo nel centro del pensiero teologico la figura di Cristo è un modello integrativo: unità nella distinzione. Proprio perché è questo il modello del rapporto tra divino e umano nell'unica persona di Cristo (Incarnazione). E perché dopo la risurrezione del Signore è diventato il modello del rapporto tra creato e increato (Nuova Creazione). Cristo risorto è diventato la nuova radice e il nuovo punto di riferimento del creato ("Tutto è stato creato per Lui e in vista di Lui").

In conseguenza, i concetti di sacro e profano, così come sono capiti nel mondo delle religioni (come due sfere diverse, separate, che non si possono mischiare) *non servono per esprimere la novità cristiana*. Anzi, bisogna reinterpretare tutte le classiche divisioni tra creato e increato, tra Chiesa e Mondo, tra naturale e soprannaturale, tra sacro e profano secondo il nuovo modello di Gesù. Unità senza confusione, distinzione senza separazione. E occorre ripensare anche la consacrazione religiosa con queste coordinate.

A me pare che lo stile di consacrazione degli I.S. è più vicino al modello Gesù che non gli altri. Perché Gesù non ha vissuto questa "*fuga mundi*", non ha vissuto il conflitto tra spirito e materia, anche se ha riconosciuto la differenza essenziale tra le due realtà, non ha vissuto in un mondo diverso dal mondo reale. E il Signore ha fatto sue tutte le realtà segnate dal peccato per redimerle.

Ma anche dopo la risurrezione, per la Nuova Creazione, è possibile trovare il Signore presente in ogni uomo, per lontano che sia di Dio, e capire che tutto il creato fa riferimento al Risorto (ed è questo che rende possibili i sacramenti). Questo mi pare il cambiamento decisivo sulle categorie di sacro e profano se si guardano secondo Cristo risorto. Per questo credo che la consacrazione secolare esprime meglio questa nuova situazione che deriva della salvezza.

b) Come ha vissuto Gesù i consigli evangelici? La forma di capire i voti nella tradizione cristiana è stata troppo segnata da un carattere eccessivamente negativo. Da una parte i voti erano visti come un mezzo fondamentale di difesa rispetto dalle insidie del peccato. Cercavano di

proteggere delle tentazioni. Dall'altra erano capiti come sacrificio. Per dedicarsi a Dio occorre sacrificare la libertà, la proprietà dei beni, l'amore matrimoniale. E nasce logicamente la domanda: queste dure linee ermeneutiche servono davvero per capire come Gesù ha vissuto i consigli? Gesù non ha vissuto la povertà, castità o obbedienza come strumenti per sfuggire al peccato. Non era il caso. Nemmeno erano per Lui come una forma di sacrificio, necessaria per onorare Dio.

Gesù ha vissuto i consigli evangelici come espressione del suo rapporto col Padre e con lo Spirito. E per quelli che sono chiamati/e a vivere in mezzo al mondo, è evidente che la missione dei voti non può essere capita come la forma di mantenersi lontani della secolarità. Certo che servono per proteggersi del peccato (i membri degli IS. sono peccatori come tutti), ma il senso della loro testimonianza è proprio quello di testimoniare, in mezzo al mondo, come la carità del Regno permette superare la limitatezza dell'amore umano, la tendenza all'egoismo, la tentazione dell'autoreferenzialità. E questo soltanto si svela se si manifestano le radici trinitarie di questa condotta di Gesù.

c) Quale razionalità ha guidato la comprensione della consacrazione? La razionalità che ha permesso stabilire lo stato religioso come stato di perfezione e la professione dei voti come la manifestazione principale di questa dedizione a Dio non deriva tanto della rivelazione di Gesù. All'ora di definire la teologia della consacrazione, quella che ha giocato il ruolo centrale per capire su significato è stata *la razionalità della virtù umana della religione*. La religione come virtù umana che esprime il vincolo dell'uomo con la divinità, che si manifesta tradizionalmente tramite i sacrifici, permette in qualche modo di capire e di esprimere la differenza tra quelli che offrono sacrifici parziali, e quelli che sacrificano tutto tramite l'olocausto. Quelli che offrono a Dio qualcosa, e quelli che offrono tutto se stessi.

Senza dubbio, il modello religioso è stato utile per capire alcuni aspetti della donazione a Dio. Ma, di nuovo, credo che ci allontana del modello Cristo. La donazione al Padre, nasce forse in Gesù della virtù umana della religione, come sacrificio totale per riconoscere in questo modo la grandezza del Padre? Non mi pare. Nasce piuttosto dei rapporti dell'amore trinitario, dove non conta tanto la radicalità del sacrificio, ma l'amore totale, il dono di sé come espressione piena dell'amore. Ci sarebbe tanto da dire, anche nel livello psicologico, sulla differenza essenziale esistente nel capire i consigli evangelici, e il dono totale di sé che questi implicano, se si fanno secondo il modo del sacrificio o secondo il modello dell'amore trinitario. Mi riduco soltanto a considerare una.

I dinamismi trinitari dell'amore racchiudono in sé stessi una caratteristica molto speciale, che tutto guida e orienta: la reciprocità. Dio è amore reciproco tra le tre divine persone, e Lui ci ha amato perché noi ci lasciamo trascinare da questo modo di amare, e facciamo che tutto sia espressione dell'amore verso Dio o verso i fratelli. Nell'interpretazione sacrificale delle religioni, invece, questa reciprocità non sembra che abbia un luogo speciale, non costituisce uno scopo. Questa, invece, è decisiva per capire la vita e il progetto di Gesù.

Non importa tanto la radicalità di offrire il proprio corpo alle fiamme (come appare anche nel mondo delle religioni), ma l'amore totale che richiama la reciprocità totale tra uomo e Dio e tra gli uomini. Questo è il sacrificio che Dio vuole. E' questa la via che ci permette di capire che invece dello "stato di perfezione", quel che conta è la perfezione dello stato, sia questo quale sia, raggiunta tramite l'amore. Ed è all'amore che appartiene la perfezione, non ad altre cose.

Per questo credo che sia giusto concludere che nello stilo di vita consacrata caratteristica degli Istituti secolari, si trova una via più adeguata verso una nuova comprensione della consacrazione nella via gesuana alternativa che si propone: perché unendo consacrazione e secolarità aiuta a superare il dualismo greco; perché propizia una visione più positiva dei voti come testimonianza dell'amore allo stilo di Gesù e non solo come protezione del peccato o come

sacrificio; perché centrano la chiave della vita di consacrazione nella radice dell'amore trinitario che cerca la reciprocità.

3.2) **Riguardo alla questione dell'apostolato secolare.**

E' questa una questione assai complessa, che richiede alcune osservazioni previe.

a) Scarsi antecedenti. Durante il tempo della cosiddetta "cristianità" questa era una questione semplicemente inesistente. Evangelizzare era sinonimo di portare il vangelo a quelli che non lo conoscevano. Per guidare la gestione del temporale da parte dei cristiani c'erano già i comandamenti, e sembravano più che sufficienti. Per questo motivo, nella maggioranza delle attività umane, per manifestare un vincolo più esplicito con la fede cristiana, s'introduceva un collegamento con la religione, ma non era evangelizzazione. Era piuttosto 'sacralizzazione'.

Intendo dire che si aggiungeva all'attività umana un gesto o rito sacro (benedizione, celebrazione della Santa Messa o un momento esplicito di preghiera) con la pretesa, in qualche modo, di "battezzare", e di dare un colore cristiano a quell'attività umana. Già a questo livello iniziale incominciavano le difficoltà, poiché la stessa acqua benedetta che s'impiega per benedire un capannone industriale o una nuova casa, s'impiegava per benedire i cannoni e i carri armati che dopo si usavano per ammazzare cristiani. Sacralizzare non è lo stesso che evangelizzare.

L'arrivo della secolarizzazione della società, ha reso evidente una realtà semplice, ma forse ancora non ben capita. L'autonomia del creato significa che non esiste una forma specificamente cristiana di realizzare queste attività umane. Dal Vangelo non deriva una forma speciale, soltanto cristiana, di edificare un ponte, di lanciare un rigore nel calcio, o di fare un intervento chirurgico. Soltanto esiste una forma umana, autonoma, professionale di fare bene queste cose.

Questa coscienza ha rinforzato la pratica della sacralizzazione. Non esistendo un modello cristiano specifico, non sembrava che ci fosse un'alternativa. Per offrire una versione cristiana di un'attività umana secolare bastava con curare l'ortodossia nella dimensione dottrinale e, dopo, aggiungere alcune pratiche liturgiche e paraliturgiche esplicitamente religiose. Ma, di nuovo, questo, è veramente evangelizzare?

b) I nuovi rischi. In altri casi, alla ricerca di un modello cristiano si è caduto spesso nel cosiddetto "cortocircuito pastorale". E' l'idea di un'evangelizzazione di "presenza". In sintesi si formula così: Se tutti i protagonisti di un'attività umana sono cristiani praticanti, l'attività sarà facilmente evangelizzata e così diventerà l'espressione della fede in un lavoro secolare.

Il cortocircuito risiede nel fatto che qui non si conta con la mediazione umana. Non basta che tutti siano dei bravi cristiani, devono essere anche professionisti di primo livello. Se un gruppo arriva a trovare una forma adeguata di realizzare un'attività umana, sia quale sia, sarà per un vero approfondimento nelle possibilità umane che sottostanno all'attività in questione, grazie alla loro capacità professionale, non basta la buona volontà o la disponibilità propria dei credenti. Questa è la caratteristica irrinunciabile della secolarità che difendono gli I.S.

c) Il nuovo orizzonte. Quale è dunque il livello dove l'evangelizzazione può incidere? Non nel contenuto dell'attività umana: Dal Vangelo non deriva nessuna fisica soltanto cristiana, né un tipo speciale di calcolo matematico cattolico. Il Vangelo feconda anzitutto la qualità dei rapporti intersoggettivi. Una persona che arriva ad una istituzione che porta un cognome cristiano è buono che trovi installazioni di qualità, servizi ben sistemati, una organizzazione efficace, ma, anzitutto deve rimanere colpita per la qualità dei rapporti, della accoglienza, dall'ambiente semplice e fraterno e, al contempo, squisitamente professionale che regna nella istituzione.

Se si fa una decisa scommessa per l'apertura, il dialogo, l'accoglienza, in modo che ci sia una buona intesa fra tutti, e dopo si lavora in comune contando col livello di professionalità ottimo delle persone coinvolte, sarà possibile aspettare frutti nuovi. Ci sono dei motivi teologici per questo. Il clima di comunione e fraternità, se cristianamente vissuto, garantisce la presenza del Risorto tra i

suoi. E sarà alla sua luce che la professionalità delle persone coinvolte nel progetto farà scaturire impostazioni, orientamenti, soluzioni nuove. Anche se non tutti sono credenti senza macchia, o godono della DOC cristiana nel livello ottimo. Ma tutti devono essere buoni professionisti e devono vivere e lasciarsi coinvolgere nella dinamica positiva della reciprocità.

Per questo credo che nella proposta evangelizzatrice degli IS si trova una via adatta per evangelizzare il secolare come secolare, senza imposizioni dottrinali, ma rispettando l'autonomia del creato, però che non rinuncia in assoluto alla luce del vangelo, ma cerca di farla presente, non tramite principi dottrinali, messaggi spirituali o l'inclusione di riti religiosi espliciti, ma tramite la dinamica dell'amore scambievole. Quella che, secondo lo stesso Gesù, definisce e permette identificare ai veri cristiani.

4. Conclusione

Credo che nella nascita degli Istituti Secolari che la costituzione apostolica *Provida Mater Ecclesia* ha stabilito, si offre alla Chiesa una possibilità molto reale di ripensare la radice gesuana, sia della consacrazione, o degli stessi consigli evangelici, cosa veramente necessaria oggi per tutte le forme di consacrazione esistenti. Si propone anche una forma di ripensare la nuova evangelizzazione, in un modo molto adatto alla cultura secolarizzata che dobbiamo affrontare, ma anche in grado di apportare la luce della fede per continuare la missione del Signore di ricapitolare tutto in Lui. Grazie dalla loro attenzione.