
LA CHIAMATA UNIVERSALE ALLA SANTITA'

L'idea della chiamata universale alla santità ribadita dal Concilio è destinata alla sterilità se non è compresa assieme ad un'altra verità, senza la quale essa rimane come una formula astratta, o come uno « slogan ». L'altra verità riguarda il valore « **vocazionale** » della situazione concreta in cui ogni uomo nasce e vive. Assumere l'idea di vocazione come punto di partenza della riflessione teologica può condurre ad un autentico rinnovamento della teologia spirituale, tuttora condizionata da rigidi schematismi tendenti a dedurre « a priori » le leggi della vita spirituale.

Molti vanno ripetendo che il Concilio ha proclamato la dottrina della vocazione universale alla santità; ma quanti comprendono davvero ciò che questa espressione vuol dire? La dottrina del capitolo V della *Lumen Gentium* costituisce una grande novità. Certo, mai nella storia della Chiesa si è affermato esplicitamente che ci siano persone che non possano aspirare alla santità; ed è anche vero che, come diceva Chesterton, riferendosi a san Luigi re di Francia (1), « la generosità della Chiesa è tale che permette anche ai monarchi di sognare che possono essere dei galantuomini ». Sempre si è pensato che la santità è un dovere e una possibilità per tutti, ma per troppo tempo questa verità non è stata sufficientemente messa in luce, tanto che la dichiarazione del Concilio, come giustamente dice Rahner (2), è stata « un avvenimento prodigioso nella storia della Chiesa ».

Ma tutte le grandi novità corrono il rischio di non essere capite, o peggio, di essere interpretate secondo gli schemi che queste novità venivano appunto a superare. E in tal modo si dà l'avvio a un processo di regressione per cui la novità, mediante abili ritocchi, restano prive di tutta la loro carica riformatrice. La storia è piena di movimenti e fatti apparentemente isolati, ma che visti nella prospettiva attua-

le appaiono chiaramente come sterili annunci di qualcosa che poi non furono capaci di realizzare.

Nel caso che stiamo esaminando, il pericolo è ancora maggiore. L'idea della chiamata universale alla santità, infatti, è per la sua stessa natura destinata alla sterilità se non è compresa assieme ad un'altra verità, senza la quale essa rimane come una formula astratta, o come uno « slogan » che si ripete per ribadire la propria fedeltà alla « linea conciliare ». L'altra verità di cui mi sto riferendo riguarda il *valore vocazionale della situazione concreta in cui ogni uomo nasce e vive*. L'uomo — ogni uomo e ogni donna che nasce sulla terra — è chiamato a cercare la santità nella propria vita: ma questo vuol dire anzitutto che è *chiamato alla vita affinché in essa ottenga la propria santità*. La vocazione sta nella vita stessa, con tutta la sua pienezza: con il patrimonio di attitudini e disposizioni che si ricevono dalla famiglia, dall'ambiente e dall'educazione; con le situazioni in cui ci si trova nel momento storico concreto; con le persone e le istituzioni che formano il tessuto sociale in cui si è inseriti; e infine con i doni, i carismi, le mozioni con cui lo Spirito orienta e dirige l'esistenza di ciascuno. L'intima unione di queste due verità è chiaramente enunciata nel testo conciliare: il capitolo V del-

la *Lumen Gentium*, che esordisce con la dichiarazione generale dell'esistenza di una chiamata alla santità per tutti (n. 39-40), continua poi con la descrizione di ciò che la santità è secondo i diversi stati di vita.

Che non tutti abbiano letto e compreso in profondità il Concilio è dimostrato dal fatto che si continua a parlare ancora del mondo come di un « luogo pieno di pericoli », in cui è difficile superare « gli ostacoli per la santità ». Certo, la parola « mondo » ha sempre assunto ed è capace di assumere diversi significati, e una teologia sulle realtà del mondo dovrà tener presente tutte le sfumature: ma una eccessiva preoccupazione per la precisione e le distinzioni può, in questo caso, far scomparire la realtà stessa che si vuol precisare e distinguere. Torneremo più avanti sull'argomento della realizzazione della santità nel mondo: ora bisogna invece impostare la questione in una prospettiva più generale, esaminando i rapporti fra santità e vita.

non schematizzare la santità

Per comprendere l'attualità del problema è necessario un breve riferimento a vicende storiche. Storicamente, infatti, si è verificato il tentativo di dedurre « a priori » le leggi della vita spirituale, con la conseguenza che la ricerca della santità è stata descritta secondo uno schema fisso, indipendentemente dalla vita che ciascun cristiano è chiamato a vivere di fatto. Tempo fa parlavo con un giovane storico americano sulla storia della spiritualità, e lui mi diceva: « Quando mi è capitato di leggere dei libri di spiritualità — e citava l'opera di un autore spagnolo del Seicento —, non ho potuto fare a meno di meravigliarmi delle descrizioni complicate e contorte che vi si fanno ad ogni passo. Si direbbe, a leggere questi libri, che essere cristiano ed avere una vita spirituale attiva sia una cosa che richiede una tecnica difficile e complessa, che solo pochi specialisti possono conoscere e dominare ». L'osservazione mi colpì, e credo che possiamo partire proprio da questo fatto (che caratterizza uno dei dati del problema) per andare avanti nella nostra riflessione.

Fra i movimenti che hanno maggiormente influito nella storia della spiritualità bisogna annoverare quello della cosiddetta « oratio methodica », i cui rappresentanti più significativi operano appunto in Spagna nel secolo XVI e nei successivi. Si tratta di un'epoca in buona parte caratterizzata da un atteggiamento più riflesso: sembra che l'uomo scopra se stesso e rivolga il proprio interesse non già ad un ordine oggettivo, bensì alle sue ripercussioni sul suo animo. Il soggettivo e la soggettività occupano l'attenzione degli intellettuali. Un simile atteggiamento si riflette naturalmente nella teologia dogmatica (basti ricordare come la polemica che impregna di sé tutta quest'epoca ha per oggetto i rapporti fra la libertà umana e la grazia), ed anche — non poteva essere altrimenti — nella teologia spirituale. Maritain ha osservato che se questo è il momento dei grandi mistici, non lo è tanto perché nelle tappe anteriori della storia della Chiesa non siano esistiti dei mistici, quanto piuttosto perché ora essi si sentono chiamati a pensare sulle proprie esperienze e a parlarcene (3). All'interno di quest'atmosfera sorge la « oratio methodica »: essa ha precedenti remoti (4), ma culmina con le più perfette elaborazioni sviluppate nel secolo XVI dall'abate benedettino García de Cisneros nel suo *Ejercitatorio de la Vida espiritual* e da Ignazio di Loyola negli *Ejercicios Espirituales*. Alla base di tutto il movimento sta senz'altro una più accurata riflessione del consiglio che San Paolo dava a Timoteo: « Esercitatevi nella pietà, perché la ginnastica corporale è di poco profitto, mentre la pietà è assai più utile e contiene promesse per la vita presente e la futura » (*I Tim. 4, -78*). L'orazione metodica si sforzò dunque, e con sollecitudine, di descrivere quali dovevano essere gli esercizi di quella che si poteva chiamare « ginnastica spirituale cristiana »: collaborazione attiva che il cristiano, sotto l'azione della grazia, deve prestare per disporsi alla perfezione cristiana e alla unione con Dio.

Tutto ciò portò indiscutibilmente la teologia spirituale ad ottenere notevoli vantaggi: rese possibile l'analisi della vita spirituale (una volta scomposta nei suoi vari elementi) e parallelamente contribuì al progresso della pastorale, dando ai direttori spirituali uno schema da cui potessero trarre aiuto. Tuttavia ogni progresso umano presenta un aspetto di ambivalenza e di drammaticità, perché spesso comporta la rinuncia alle possibilità diverse da quella su cui si è deciso di insistere in un modo o nell'altro. Ma soprattutto il progresso nella coscienza riflessa di una realtà vissuta comporta il rischio di

distanziarsi da essa, di convertirla in un oggetto (5).

La riflessione intellettuale, lo studio, con l'attività che esso comporta, non è immune da un certo rischio. E' un rischio che, in alcune occasioni, può diventare necessario affrontare, a vantaggio della vita stessa e della sua necessità di progredire indefinitivamente, di incorporare sempre nuove risorse, di esplicitare tutte le sue virtualità; bisogna però esserne consapevoli. E forse fu proprio questa coscienza ciò che mancò agli autori di spiritualità dal secolo XVI in poi. Comunque sia, i metodi di orazione e la descrizione della vita cristiana si fanno sempre più complicati, dando l'impressione che, nella vita spirituale, la tecnica, lo schema, il sistema, sono gli elementi di maggiore importanza.

Manifestazioni e, al tempo stesso, fattori di un simile atteggiamento intellettuale sono la rigida divisione della vita spirituale in « stadi » o « vie », e la strutturazione della teologia spirituale in due parti nettamente separate: l'asctica e la mistica. Tale atteggiamento era destinato a produrre molteplici conseguenze nella misura in cui, fattosi ormai semplificazione astratta e arbitraria, portava a inevitabili rotture ed opposizioni. Ad esempio:

a) *la distinzione fra ascetica e mistica* si prolunga nella separazione delle funzioni fra natura e grazia, propria degli autori che distinguono nettamente nella vita spirituale l'azione dell'uomo e quella di Dio. All'uomo — è un'affermazione che capita spesso di leggere nei manuali ispirati a questa concezione — spetta il compito di prepararsi, di abbattere ostacoli, di disporsi all'azione della grazia: tutte frasi che ci offrono l'immagine di forze umane che arrivano fino ad un certo punto, oltre il quale comincia l'azione della grazia. Tale impostazione esaspera lo spirito di sistema. Si continua a parlare della grazia, com'è logico, e si continua a consigliare di lasciarsi guidare dallo Spirito Santo, la cui azione resta sempre imprevedibile: ma l'analisi minuziosa delle disposizioni umane resta la cosa più importante e su cui più si insiste, fino a non lasciar posto per altre considerazioni. La vita spirituale viene così descritta con uno schematismo che oggi appare addirittura incomprensibile;

b) d'altra parte, l'insistenza sui *metodi di preghiera mentale* (orazione) ha come risultato una immagine intellettualistica della vita spirituale, in cui spesso la riflessione razionale diventa la unica occupazione dell'anima. Certo, ci si preoccupa di salvare anche le altre componenti della vita spirituale, ma senza superare gli schemi intellettualistici: non è quindi sorprendente che, come reazione, si arrivi ad un devozionalismo

o pietismo, cioè una pietà priva di appoggio intellettuale e perciò basata quasi esclusivamente sulle risorse del sentimento, esposta pertanto a degenerare in espressioni decadenti, talvolta addirittura contrarie al dogma cristiano, almeno nella forma (6);

c) in terzo luogo, si consolida definitivamente *la distinzione fra azione e contemplazione* (vita attiva e vita contemplativa), fino al punto da dare l'impressione che tutto il tempo che si dedica ai rapporti con gli altri è di per sé tempo sottratto (magari per dovere di stato) al rapporto con Dio (7).

Sono tutte rotture la cui profonda influenza finisce per consacrare come fatto ormai consumato *la separazione fra la vita vissuta da ciascuno e le vie aperte davanti a lui per il suo progresso nel terreno spirituale*. Santità e vita si presentano come due realtà meramente giustapposte, quando non sono chiaramente contrarie l'una all'altra. Per cercare la santità diventa necessario andare *in un altro mondo*.

Di qui un'impostazione della vita spirituale che rende difficile, se non impossibile, la presa di coscienza di una chiamata alla santità per quanti vivono nel mondo. Infatti il religioso, seppure con certa difficoltà, potrà forse lasciarsi indurre a credere di essere riuscito ad adeguare la propria vita con lo schema prestabilito, dato che la vita religiosa presuppone un quadro ed un ambiente creati apposta per un determinato fine. Si tratterà certamente solo di una immaginazione, e l'azione dello Spirito Santo e la comunione con la Chiesa trascenderanno lo schema, ma in fin dei conti l'immaginazione è possibile.

Nel caso del sacerdote secolare invece, e soprattutto in quello del laico, non c'è neppure il posto per una simile immaginazione: la loro vita è infatti chiaramente definita da certe circostanze che sono ben lungi dal dipendere dalla loro libera scelta. *Il laico è definito dalla sua presenza nel mondo* (nella società civile, nelle occupazioni professionali, nella comunità familiare): la sua vita è saldamente ancorata a queste realtà, anzi, in certo modo, si consuma nella *piena dedicazione* ad esse. « La condizione laicale — ha scritto Congar in un articolo destinato a dimostrare che la vita spirituale del laico non può edificarsi dimenticandosi del mondo — comporta appunto l'esercizio delle attività che mantengono e costruiscono l'ordine temporale, ed il loro vincolarsi con le connessioni che intessono la sostanza stessa di questo mondo: la famiglia, la professione, la vita del cittadino. Il sacerdote e il religioso possono limitarsi a contribuire dal di fuori a tutto ciò, guardare ad esso come a una pedagogia dello

spirituale o un servizio di carità. Il laico invece non può: lui ci si deve dedicare. Non è indifferente al mondo, allo stesso modo che non si trova indifferenziato nel mondo » (8).

E' dunque assolutamente inutile ogni tentativo di adeguare la sua vita ad *uno schema fissato a priori*. Deriva da ciò il fatto che il laico sia stato storicamente indotto a credere di essere un cristiano di seconda categoria, chiamato a praticare alcune devozioni e ad accontentarsi umilmente di compiere il meglio possibile i suoi doveri di stato (9). La vita spirituale, la contemplazione, il dono di sé a Dio gli sono vietate.

la scoperta della spiritualità laicale

Le considerazioni che stiamo qui svolgendo ci permettono di valutare nei suoi giusti termini una conseguenza importante, e cioè che l'argomento della chiamata universale alla santità, come è stato chiarito ai nostri giorni, significa che *anche i laici* — i cristiani che vivono in mezzo al mondo — *sono chiamati alla perfezione cristiana*. Una prima ragione si riduce al fatto storico cui abbiamo appena accennato: si tratta infatti di superare un'epoca in cui, in modo più o meno cosciente, si tendeva a sostenere che perfezione cristiana e permanenza nel mondo erano due realtà incompatibili. Ritengo tuttavia che questo fenomeno permetta una spiegazione più approfondita e che, anche sul piano logico, la scoperta di una *spiritualità laicale* (10) sia una tappa imprescindibile verso il riconoscimento, definitivamente sincero, dell'esistenza di una chiamata universale alla santità, cosa che implica la consapevolezza del valore vocazionale della vita umana. Infatti, dal momento che il laico si trova immerso nelle strutture temporali, è evidente che se non si ammette che anche queste realtà hanno un valore santificatore, ogni affermazione sulla chiamata universale alla santità resta priva di contenuto.

Non è pertanto strano imbattersi in una dottrina più o meno elaborata sui rapporti tra santità e vita quando si parla della santità dei laici. Con ciò non voglio dire che la spiritualità sia l'unica via per superare la separazione fra santità e vita; non è l'unica, certo, però è quella che ci può riuscire nel modo più radicale.

un avvicinamento pastorale

La figura di san Francesco di Sales è un chiaro esempio di ciò che sto affermando. La vita del vescovo di Ginevra si svolge in un ambiente contraddistinto dalle tendenze cui ci riferivamo in precedenza. San Francesco di Sales non denuncia le carenze e rotture che sono emerse nel nostro discorso, né le combatte sul piano intellettuale. Non è, né vuol essere un innovatore: la sua non è la forza di un pensatore che scopre nuovi campi, né quella di un carismatico che infrange gli schemi che si ergono dinanzi a lui; la sua è la forza di un grande direttore di anime, la forza di chi è mosso da un vivo impegno apostolico e si sforza per condurre ogni persona verso il compimento più perfetto della volontà espressa da Dio nei suoi riguardi.

E' così che, occupandosi della direzione spirituale di laici, egli si vede portato a superare nella pratica gli schemi che adotta. Fin dall'inizio della *Introduction à la vie devote* spiega con chiarezza il proprio pensiero: « La devozione viva e vera presuppone l'amore di Dio; o meglio, essa non è altro che il vero amore di Dio... La devozione non è altro che un'agilità o vivezza spirituale per mezzo della quale la carità agisce in noi e noi agiamo in essa con prontezza e gioia » (11). E questo stesso spirito si manifesta in tutta la sua opera, improntata al tentativo di rendere piacevole la virtù, di mostrare come la pratica della perfezione non risiede tanto nelle difficoltà, quanto nella disposizione profondamente cristiana dello spirito.

Si avvicina così la ricerca della santità alla vita che ciascuno si trova a dover vivere: « La devozione deve essere praticata in un modo dal cavaliere ed in un altro modo dall'artigiano; dal servo e dal principe; dalla vedova e dalla nubile; dalla ragazza e dalla sposata; bisogna mettere la sua pratica in relazione con le forze, le occupazioni e i doveri di ogni stato. Ti prego di rispondermi, amata Filotea: ti sembrerebbe giusto che un vescovo conducesse una vita di solitudine simile a quella di un monaco certosino? E che gli sposati non volessero possedere nul-

la come i cappuccini; che l'artigiano pretendesse passare tutto il giorno nel tempio come i religiosi; e il religioso si dedicasse come il vescovo a ogni sorta di rapporti per servire il prossimo? Tutto ciò non sarebbe forse devozione ridicola, disordinata e intollerabile?... No, Filotea, la devozione non arreca nessun danno quando è autentica; al contrario, essa rende a tutto la sua perfezione, e se si rivolge contro la vocazione di un uomo, allora bisogna considerarla falsa devozione » (12).

L'eco suscitato dallo spirito e dalle opere di San Francesco di Sales fu immenso, e la loro influenza è durata assai a lungo nella storia (13). La prospettiva in cui ci siamo collocati ci obbliga tuttavia a rilevare che ciò che costituisce la radice della sua forza è al tempo stesso la sua debolezza. Il senso dell'equilibrio, l'amore per la dolcezza (riflesso anche nell'espressione « umanismo devoto » in cui si suole riassumere la spiritualità del santo vescovo), sono appunto la sorgente dalla quale scaturiscono il suo senso pratico e il suo accostamento alla vita. Ma sono nel contempo ciò che gli impedirà di prospettare una impostazione del tutto nuova. « L'unica critica che, se osassi, gli farei — ha scritto Jean Guittou — sarebbe quella di non aver preparato sufficientemente il futuro intellettuale della Francia... Mi si risponderebbe senza dubbio che l'amore per sé solo è sufficiente. Per alcune anime sì, lo è. Ma, per l'umanità?... L'umanesimo devoto, considerato dal punto di vista del suo nucleo centrale, non fu abbastanza poderoso, abbastanza coerente e abbastanza umano da creare un ideale cristiano di vita religiosa, politica e sociale che fosse in armonia con il Vangelo e con le vere aspirazioni dell'uomo » (14). Si spiega così che il suo ideale spirituale non giungesse ad avere una portata pratica tale da condurre a un rinnovamento radicale. In molti aspetti esso rimane ancora imbrigliato da una « teologia degli stati » che gli impedisce di captare con profondità il senso vocazionale di ogni vita per limitarsi a considerare di tutti gli stati quale sia il più perfetto (15). In altre parole, San Francesco di Sales è sempre stato saldamente ancorato a un accostamento pastorale che gli ha fatto intuire l'importanza rivestita dalle circostanze concrete di ogni vita in rapporto alla chiamata personale alla santità, ma non ha saputo elaborare teologicamente l'argomento. La ricomposizione dell'unità fra santità e vita è ancora di là da venire e l'idea che il laico deve vivere una spiritualità che si accordi alla sua condizione laicale non trova ancora un posto di diritto nella teologia. Tuttavia, San Francesco di Sales ci offre una prova importante di ciò che vogliamo dire: anche dal punto di vista specu-

lativo, il problema del rapporto fra santità e vita, e il problema della chiamata dei laici alla santità, sono solidali e intimamente connessi.

una spiritualità laicale in senso pieno

Tale connessione si manifesterà in tutto il suo rilievo nel nostro secolo, quando appunto trovano adeguata espressione le rivendicazioni spirituali del laicato. Fermiamo un poco la nostra attenzione su una delle personalità di maggior spicco in questo campo: il fondatore dell'Opus Dei. Ciò che fin dal primo istante domina il pensiero di mons. Escrivá de Balaguer è la coscienza di una missione da realizzare; è un lavoro, il suo, che sin dall'inizio è consapevole della propria novità e vuol essere innovatore. Scrive nel 1930: « Noi siamo venuti a dire, con l'umiltà di chi sa di essere un peccatore e un poveruomo — *homo peccator sum*, ripetiamo con San Pietro (*Luc. 5, 8*) — ma al tempo stesso con la fede di chi si lascia guidare dalla mano di Dio, siamo venuti a dire che la santità non è una cosa riservata a pochi privilegiati: il Signore ha chiamato tutti, e da tutti si aspetta amore; da tutti, dovunque siano, qualunque sia il loro stato, la loro professione o il loro mestiere. Perché una vita così — normale, ordinaria, senza risalto — può essere una strada per la santità » (16).

La consapevolezza di una vocazione personale del fondatore si identifica con la missione che devono svolgere l'Opera e ciascuno dei suoi membri. L'idea di Dio che chiama è quindi in primo piano: ma è importante notare che non si tratta di una chiamata a lasciare il proprio posto. La vocazione non comporta né disimpegno né fuga: comporta piuttosto la piena riasunzione di tutte le circostanze di vita in cui ci si trovava, dando ad esse un nuovo significato. Dio che chiama, vuole che si continui a fare quello che si stava facendo, ma con uno spirito nuovo: « Sapete bene che (dopo la vocazione) nulla è cambiato nelle circostanze esteriori; il Signore vuole che lo serviamo proprio lì dove la nostra vocazione umana ci aveva portati a lavorare, nel

nostro compito professionale: *unusquisque, in qua vocatione est, in ea permaneat* (I Cor. 7,20) » (17).

Si tratta, insomma, di dare un nuovo senso alla vita così come essa è, con i suoi doveri, la sua carica di gioie umane, le sue amarezze, gli sforzi e l'impegno vissuto e sofferto che sempre richiede. Perciò, se si può definire la santità dal punto di vista dell'eroismo delle virtù, bisognerà riconoscere che *quest'eroismo non consiste solo nello straordinario*, ma anche nella fedeltà continua al dovere di ogni istante: « Straordinario per noi è l'ordinario fatto con perfezione... Non è mai cosa mediocre la santità e il Signore non ci ha chiamati per rendere più facile, meno eroico, il cammino che ci conduce a Lui. Ci ha chiamati perché ricordiamo a tutti che in qualsiasi stato e condizione, in mezzo alle preoccupazioni nobili della terra, possono essere santi: la santità è alla portata di tutti. E, al tempo stesso dobbiamo ricordare che la meta è molto alta: *siate perfetti, come il vostro Padre celeste è perfetto* (Mt. 4, 48). La nostra vita è eroismo della perseveranza in ciò che di più normale esiste, nelle cose di tutti i giorni » (18). Si può sintetizzare la fisionomia spirituale delineata in questi tratti come la risultante dello sforzo di ritrovare l'unità fra i diversi aspetti di ogni vivere umano: « nell'Opus Dei è necessaria l'unità di vita » (19). E l'unità di vita, lungi da essere un artificio psicologico, poggia sulla presa di coscienza del valore divino della realtà esistenziale. La vita cristiana potrà consistere nel vivere con spirito nuovo la vita di tutti i giorni solo nella misura in cui questa vita viene proiettata soprannaturalmente, introdotta nei piani di Dio. « Il lavoro, che deve accompagnare la vita dell'uomo sulla terra è per noi nello stesso tempo il punto in cui la nostra volontà si incontra con la volontà salvatrice del nostro Padre celeste » (20). « Il Signore ha dato a ciascuno di noi qualità ed attitudini ben precise, inclinazioni determinate; la vostra personalità si è andata profilando attraverso i diversi avvenimenti della vostra vita e siete arrivati a intravedere un certo settore di attività come il più adatto per voi. Nel lavorare poi in questo settore, la vostra mentalità ha preso progressivamente forma, avete assimilato le caratteristiche proprie del vostro mestiere o della professione che avete scelto. Tutto ciò — la vostra *vocazione professionale* — dovete conservarlo, poiché è cosa che appartiene anche alla vostra vocazione alla santità. La *vocazione umana* è una parte, e una parte importante, della vostra *vocazione divina* » (21).

la dottrina del Vaticano II

Per completare le considerazioni che siamo venuti svolgendo, mi sembra giunto il momento di esporre più dettagliatamente la dottrina del Vaticano II, cui abbiamo accennato dianzi solo di sfuggita. Il suo insegnamento sulla chiamata universale alla santità si può ridurre a tre dichiarazioni principali:

a) tutti i cristiani sono chiamati alla santità, alla perfezione cristiana: « Tutti nella Chiesa, sia che appartengano alla Gerarchia sia che da essa siano diretti, sono chiamati alla santità, secondo il detto dell'apostolo: *"Certo la volontà di Dio è questa, che vi santifichiate"* (1 Ts. 4, 3) » (*Lumen Gentium*, n. 39); « tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità » (*Lumen Gentium* n. 40);

b) La santità cui i cristiani sono chiamati è una e la medesima per tutti: « Un'unica santità è coltivata da quanti sono mossi dallo Spirito di Dio e, obbedienti alla voce del Padre e adoranti in ispirito e verità Dio Padre, seguono Cristo povero, umile e carico della croce per meritare di essere partecipi della sua gloria » (*Lumen Gentium*, n. 41);

c) Ogni cristiano deve mirare a quest'unica santità secondo il suo proprio dono: « Ognuno secondo i propri doni e uffici deve senza indugio avanzare per la via della fede viva, la quale accende la speranza e opera per mezzo della carità » (*Lumen Gentium* n. 41).

Secondo la prospettiva in cui ci siamo posti, quest'ultima affermazione risulta senza dubbio la più significativa. E' anche interessante il fatto che l'affermazione segna l'inizio di un lungo paragrafo della Costituzione dedicato proprio alla santificazione di ciascuno secondo il proprio stato. In questo modo il Concilio recupera il dato evangelico secondo cui *la propria condizione di vita è, in senso vero e reale, dono di Dio*. E questa convinzione non ispira solo il numero 41 della *Lumen Gentium*, ma informa anche altri documenti conciliari. Sarà utile riprodurre sinteticamente questi testi, ordinan-

doli secondo i diversi stati o condizioni umane cui si riferiscono. Vedremo come la vita spirituale è descritta, in tutti i casi, nel suo rapporto alla vita integrale che ogni persona è stata chiamata a vivere:

1) Il ministero episcopale: « In primo luogo i Pastori del gregge di Cristo devono, a immagine del sommo ed eterno Sacerdote, Pastore e Vescovo delle anime nostre, compiere con santità, slancio, umiltà e forza il proprio ministero, il quale, così adempiuto, sarà anche per loro un eccellente mezzo di santificazione » (*Lumen Gentium*, n. 41).

2) Il ministero sacerdotale: « I sacerdoti, mediante il quotidiano esercizio del proprio ufficio crescano nell'amore di Dio e del prossimo... anziché essere ostacolati alla santità dalle cure apostoliche, dai pericoli e dalle tribolazioni, ascendano piuttosto per mezzo di esse ad una maggiore santità, nutrendo e dando slancio con l'abbondanza della contemplazione alla propria attività, per il conforto di tutta la Chiesa di Dio » (*Lumen Gentium*, n. 41);

« Esercitando il ministero dello Spirito e della Giustizia, essi vengono consolidati nella vita dello Spirito, a condizione però che siano docili agli insegnamenti dello Spirito di Cristo che li vivifica e li conduce. I Presbiteri, infatti, sono ordinati alla perfezione della vita in forza delle stesse sacre azioni che svolgono quotidianamente, come anche di tutto il loro ministero, che esercitano in stretta unione con il Vescovo e tra loro » (*Presbyterorum ordinis*, n. 12) (cfr. anche n. 13-14) (22);

3) La condizione laicale in generale: « Questa spiritualità dei laici deve parimenti assumere una sua caratteristica dallo stato di matrimonio e di famiglia o di celibato o di vedovanza, dalla condizione di infermità, dall'attività professionale e sociale. Non lascino dunque di coltivare costantemente le qualità e le doti ricevute corrispondenti a tali condizioni, e di servirsi dei propri doni ricevuti dallo Spirito Santo » (*Apostolicam actuositatem*, n. 4);

4) Il lavoro: « Quelli poi che sono dediti alle fatiche, spesso dure, devono con le opere umane perfezionare se stessi, aiutare i concittadini a far progredire tutta la società e la creazione verso uno stato migliore, ma anche, con carità operosa, lieti nella speranza e portando gli uni i pesi degli altri, imitare Cristo, le cui mani si esercitarono in lavori manuali e il quale sempre opera con il Padre alla salvezza di tutti, e infine con lo stesso loro quotidiano lavoro ascendere ad una più alta santità anche apo-

stolica » (*Lumen Gentium*, n. 41; cfr. *Gaudium et Spes*, n. 35 e 38);

5) Il matrimonio: « I coniugi e i genitori cristiani, seguendo la loro propria vita, devono con costante amore sostenersi a vicenda nella grazia per tutta la vita, e istruire nella dottrina cristiana e nelle virtù evangeliche la prole, che hanno amorosamente accettato da Dio » (*Lumen Gentium*, n. 41);

« Ed essi, compiendo in forza di tale sacramento il loro dovere coniugale e familiare, nello spirito di Cristo, per mezzo del quale tutta la loro vita è pervasa di fede, speranza e carità, tendono a raggiungere sempre più la propria perfezione e la mutua santificazione, ed assieme rendono gloria a Dio » (*Gaudium et Spes*, n. 48);

6) Il dolore e la malattia: « E sappiano che sono pure uniti in modo speciale a Cristo sofferente per la salute del mondo quelli che sono oppressi dalla povertà, dalla debolezza, dalla malattia e dalle varie tribolazioni, o soffrono persecuzione per la giustizia » (*Lumen Gentium*, n. 41).

Per quanto l'elenco dei testi qui ripresi possa forse sembrare troppo lungo, ci è parso tuttavia necessario per riflettere con la maggior precisione possibile la profondità con cui il Concilio ha raccolto ed esposto l'idea che vogliamo sottolineare. E bisogna tener presente tutto questo contesto nella lettura delle parole che concludono il n. 41 della *Lumen Gentium*: « Tutti i fedeli quindi saranno ogni giorno più santificati nelle loro condizioni di vita, nei loro doveri e circostanze, e per mezzo di tutte queste cose, se tutte le prendono con fede dalla mano del Padre celeste... ». Tutta questa riflessione fa perno sulle parole « per mezzo di tutte queste cose » (*per illa omnia*), che implicano:

a) *l'abbandono una volta per tutte della retorica secondo cui le condizioni di determinati stati di vita costituiscono un ostacolo per la santità*. Ogni uomo deve santificare la propria vita, così come essa è concretamente: in essa dovrà attraversare momenti duri e fronteggiare situazioni obiettivamente difficili da superare, ma niente di tutto ciò è in sé ostacolo per la santità, anzi è proprio la materia con cui ognuno deve edificare la propria santità;

b) *la considerazione del fatto che le cose da cui la nostra vita è condizionata — compreso anche a buon diritto quelle che sono assolutamente indipendenti dalle nostre decisioni — non sono solo la cornice all'interno della quale l'uomo si santifica, ma contengono una virtualità santificatrice e un senso vocazionale*, sicché determinano la fisionomia dello stile spirituale secondo cui ogni persona si deve santificare.

il futuro della teologia spirituale

Non credo quindi di esagerare affermando che la teologia spirituale riceve in tal modo un orientamento rivoluzionario, e si viene a trovare di fronte a una delle svolte più importanti di tutta la sua storia. I principi che abbiamo analizzato (coscienza della vocazione universale alla santità e conseguente riconoscimento dell'esistenza di una spiritualità propria di ogni stato di vita) non trovano posto negli schemi che fino ad oggi sono stati adottati dalla teologia spirituale. Sono principi che comportano piuttosto una profonda revisione di molte idee comunemente accettate. Certo, la santità cristiana è sempre stata e sarà sempre la stessa: ma la riflessione teologica sulla santità è un'altra cosa; essa evolve e si adegua alle nuove circostanze, e le circostanze odierne richiedono un suo radicale rinnovamento.

Non è questo il momento di trattare a fondo il problema. Si può comunque accennare ad alcuni presupposti di questo rinnovamento. A mio avviso, tre sono le cose da fare:

1) *assumere come punto di partenza della riflessione teologica l'idea di vocazione.* Per troppi anni la teologia spirituale è stata concepita come lo studio di ciò che veniva detto « organismo soprannaturale »: se ne consideravano gli elementi costitutivi (grazia e virtù), le leggi di sviluppo, gli ostacoli e i sussidi per la sua conservazione. Si tratta evidentemente di una impostazione inadeguata, che va sostituita con una che sia più biblica e più esistenziale: Dio infatti non si rivela all'uomo in astratto, ma alla persona in concreto, da cui esige una risposta concreta. Certo, ci sarà sempre bisogno di studiare le leggi della crescita spirituale, gli ostacoli e i sussidi (spontaneità e vita non sono esattamente lo stesso, e le pratiche ascetiche non sono oggi meno necessarie che nel cinquecento); ma il contesto di questo studio, e soprattutto lo spirito, devono essere ben diversi. Se ne può avere una idea facendo il raffronto fra un trattato scritto nella prima metà del secolo (*Le tre età della vita interiore*, di R. Garrigou-Lagrange, ad esempio), con uno più recente (fra gli al-

tri *Introduzione alla vita spirituale*, di L. Bouyer).

Partire dalla considerazione della realtà vocazionale comporta la rinuncia a un modello unico e astratto della vita cristiana, per riconoscere invece apertamente la pluralità di vocazioni e di cammini (22 bis).

2) *prendere coscienza del nesso profondo esistente fra le nozioni di « vocazione » e di « missione ».* L'intelligenza umana procede necessariamente secondo schemi analitici, e distingue prospettive ed aspetti; è importante perciò non perdere mai di vista l'unità dell'essere concreto. La chiamata alla ricerca della santità personale e la realizzazione del compito che il nostro essere nel mondo esige, non sono due realtà parallele, ma aspetti di un'unica realtà. « Il Signore ci chiama perché lo imitiamo come figli suoi carissimi — *estote ergo imitatores Dei, sicut filii carissimi* (Eph. 5, 1) — collaborando umilmente ma con fervore al proposito divino di saldare ciò che è rotto, di recuperare ciò che è perso, di ordinare ciò che l'uomo ha disordinato, di condurre alla propria meta ciò che tende a sviarsi » (23). Non è possibile una mistica di imitazione che non sia al tempo stesso mistica di chi segue (24), e nel linguaggio biblico ogni vocazione è sempre un chiamare per qualcosa, un affidare una missione determinata, nel cui compimento l'uomo realizza la propria santità (25).

3) *prendere coscienza della implicazione fra creazione e redenzione.* Argomento, questo, molto delicato e in cui bisognerà determinare con chiarezza i diversi aspetti; infatti l'incarnazione e la grazia trascendono tutte le virtualità del creato, anzi, lo stesso intervento di Dio nella storia obbliga l'uomo a uscire da sé ed a riconoscere in modo radicale la propria limitatezza: egli non può raggiungere il suo fine basandosi esclusivamente sullo sviluppo delle forze immanenti alla natura. Ma, detto questo, non è men vero che, nella situazione esistenziale in cui ci troviamo, ogni realtà è in riferimento a Cristo e alla vocazione cristiana. « Il mondo della creazione, considerato anche nelle sue energie naturali, appartiene al mondo della Redenzione ed entra nella sfera del dono che Dio fa di se stesso » (26). La vocazione umana, dicevo poc'anzi citando le parole di mons. Escrivá de Balaguer, fa parte della vocazione divina. Queste tre coordinate possono permettere l'elaborazione di una teologia spirituale edificata pienamente sulla realtà della chiamata universale alla santità. Essa non è una chiamata generica diretta da Dio all'umanità nel suo insieme,

perché vi risponda chi vuole. E' una chiamata concreta che Dio rivolge ad ogni uomo nella situazione concreta in cui si trova. Una chiamata che chiede ad ogni uomo di riflettere sulla propria vita — la vita cui Dio lo ha destinato —, sulle persone che lo circondano, sulle situazioni in cui si svolge il suo viaggio terreno, per « sviscerare le esigenze divine che contengono » (27). Perché « nello stesso modo in cui Dio opera nel tempo, il cristiano, lungi dal fuggire dal mondo e dal giorno attuale, deve esservi presente, contemporaneo; egli deve *sintonizzare* con quei doni concreti che sono per lui altrettante manifestazioni della volontà di Dio, re degli eoni (cfr. *I Tim.* 1, 17) » (28).

José Luis Illanes

note

- (1) G. K. CHESTERTON, *Saint Thomas Aquinas*, trad. sp., Madrid 1955, p. 88.
- (2) K. RAHNER, *Théologie de la vie religieuse*, in *Les religieux aujourd'hui et demain*, Paris, Ed. du Cerf, 1964, p. 58. Vedi le pp. 55-58, in cui si commentano le precedenti formulazioni.
- (3) J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Parigi, Aubier, 1947, p. 21.
- (4) Per l'evoluzione storica che conduce alla « oratio methodica » si possono consultare: P. WATRIGANT, *Histoire de la méditation méthodique*, in *Revue d'ascétique et de mystique*, aprile 1922 e gennaio 1923; P. POURRAT, *La Spiritualité Chrétienne*, t. III, Parigi 1947, pagg. 6-65.
- (5) Si possono citare qui le parole con cui, riferendosi allo sviluppo di un'eccelesiologia sempre più elaborata, Henri De Lubac raccoglieva i timori di quanti « sentono la tentazione di pensare che forse si parla troppo della Chiesa, e con eccessiva sconsideratezza. E si domandano se non sarebbe meglio sforzarsi con semplicità, come tante altre generazioni, di vivere di essa », H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, Parigi 1953, p. 11.
- (6) Per alcuni cenni storici a questo riguardo, vedi L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*, Torino, Boringhieri, 1965, pp. 165-172.
- (7) E' ovvio che, per quanto riguarda alcune di queste carenze, l'epoca cui ci riferiamo si limita a raccogliere formulazioni che le provengono da momenti precedenti; è opportuno però dar loro un giusto rilievo, perché è proprio in quest'epoca che la teologia spirituale si sviluppa come scienza e si profila perciò stesso una fisionomia il cui superamento si verificherà solo molto tempo più tardi.
- (8) Y. M. CONGAR, *Les Voies du Dieu vivant*, Parigi, Ed. du Cerf 1962, p. 361. Va ricordato che la descrizione tipologica del laico, contenuta nel n. 31 della *Lumen Gentium*, si basa proprio sul riferimento alle strutture secolari.
- (9) Cfr. G. TORELLO', *La spiritualità dei laici*, in *Studi Cattolici* 45 (1964), p. 21-22.
- (10) L'espressione « spiritualità laicale », come del resto le sue corrispondenti di « spiritualità sacerdotale », « spiritualità religiosa », ecc., va usata con circospezione. Può essere utile richiamare l'osservazione di Congar secondo la quale ciò che si vuol dire con l'espressione « spiritualità laicale » potrebbe « esprimersi più esattamente così: quali sono le condizioni particolari a cui devono santificarsi i laici? Quali i valori, quali le caratteristiche che queste condizioni portano a sviluppare nella vita cristiana vissuta dai laici? » (*Jalons pour une théologie du laïc*, Parigi, Ed. du Cerf, 1953, p. 559).
- (11) SAN FRANCESCO DI SALES, *Introduction à la vie devote*, part. 1, cap. 1, in *Oeuvres complètes*, T. III, Anancy 1893, p. 14-15. Per uno studio di quest'aspetto della figura di san Francesco di Sales, vedi: L. COGNET, *Histoire de la spiritualité chrétienne. La spiritualité moderne*, Parigi 1961, pp. 274-281.
- (12) SAN FRANCESCO DI SALES, op. cit., part. 1, cap. 3, pp. 19-20.
- (13) Le testimonianze più significative si possono forse riscontrare nei documenti dedicati alla sua memoria dai recenti pontefici: Pio XI, Lett. Enc. *Rerum Omnium*, 26-I-1923, AAS 15 (1923), pag. 50 e ss.; Paolo VI, Ep. Ap. *Sabav diae Gemma*, 29-I-1967, AAS 59 (1967), pag. 113 e ss.
- (14) J. GUITTON, *Nuova Lettura di San Francesco di Sales*, in *L'Osservatore Romano*, 18-3-1967. Guitton commenta in quest'articolo l'opera di E. LAJEUNIE, Saint François de Sales. *L'homme, le pensée, l'action*, Parigi, Ed. G. Victor 1966.
- (15) A questo proposito sono molto illustrative le lettere a Madame de Chantal, raccolte in *Oeuvres de Saint François de Sales*, t. XIII Anancy, 1904, pag. 4-12, 46-47, 51-52, 80-85. Vedi anche le oscillazioni che si notano quando il santo parla dei consigli evangelici, nel *Trattato dell'amore di Dio*, libro 8.
- (16) *Lettera*, Madrid, 24 marzo 1930. Cito qui dei brani di lettere indirizzate da mons. Escrivá ai soci dell'Opus Dei. Questi scritti sono stampati ma non ancora messi in circolazione in edizione commerciale; ho potuto comunque prenderne visione. Per una esposizione più completa della dottrina che contengono, vedi J. L. ILLANES, *Spiritualità del lavoro*, Ed. Ares, Milano, 1966, pp. 43-74; P. RODRIGUEZ, « *Chemin* » et la spiritualité dell'Opus Dei, in « *La Table Ronde* », Paris, 215 (1965), pp. 7-42.
- (17) *Lettera*, Roma, 15 ottobre 1948.
- (18) *Lettera*, Madrid, 24 marzo 1930.
- (19) *Lettera*, Madrid, 9 gennaio 1932.
- (20) *Lettera*, Madrid, 11 marzo 1940.
- (21) *Lettera*, Roma, 15 ottobre 1948.
- (22) Il numero 41 della *Lumen Gentium* parla anche degli altri chierici e di quanti cooperano all'apostolato sacerdotale; possono a questo rispetto considerarsi parziali i testi del Decreto *Ad gentes*, n. 23-26.
- (22 bis). Congar ha visto bene l'importanza che il Vaticano II ha concessa al tema della vocazione e la necessità di approfondire teologicamente questo concetto: cfr. *In luogo di conclusione*, in *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1966, p. 1267; *Vocation sacerdotale et vocation chrétienne*, in *Seminarium*, 1 (1967), 7-8, 12-14.
- (23) J. ESCRIVA' DE BALAGUER, *Lettera*, 11 marzo 1940.
- (24) Per uno studio biblico, cfr. A. SCHULZ, *Suivre et imiter le Christ*, Parigi, Ed. du Cerf, 1966.
- (25) Leggendo le pagine precedenti, e soprattutto quelle dedicate all'esposizione della dottrina conciliare, qualcuno ha forse rimpianto la mancanza di riferimenti alla ricerca della santità nello stato religioso: non si è trattato di una dimenticanza, ma di una decisione presa per non interrompere l'esposizione già avviata. Vogliamo nondimeno far notare che i religiosi hanno sempre avuto, anche se a volte in modo incosciente, come proprio ideale la santificazione della propria vita. Che cos'altro significherebbero, se no, gli ideali di fedeltà alla regole e costituzioni, e di regolare tutta la vita sull'obbedienza? Tuttavia, nella misura in cui tutto ciò dipende da una decisione iniziale, esiste la possibilità che la coscienza riflessa lo viva in maniera individualista, interpretandolo come semplice strumento ascetico artificialmente ricercato per raggiungere la santità. Storicamente è stato così in certi momenti, ma oggi la teologia dello stato religioso insiste sul significato cristologico ed ecclesiastico dello stesso, e mette in primo piano la missione da essa realizzata nella Chiesa, allontanando in tal modo il pericolo di artificialità di cui parlavamo, per ricongiungersi con le riflessioni sviluppate. Sulla base delle dichiarazioni conciliari (soprattutto la Cost. *Lumen Gentium*, n. 44 e 47, e il Decr. *Perfectae caritatis* n. 1, 5 e 25), si potrebbe svolgere una teologia dei rapporti fra vocazione, missione e vita nello stato religioso.
- (26) K. RAHNER, *Mission et grâce*, Parigi, Mame, t. I, 1962, p. 76.
- (27) J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Lettera*, Madrid, 11 marzo 1940.
- (28) C. SPICO, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Parigi, Gabalda, 1965, t. I, pag. 56.