



Sommario 2

Editoriale 12
Luciano Cabbia

Studi e attualità

17

Il *Rogate* carisma fondazionale
dei rogazionisti | Mario Di Pasquale

83

Il “fondatore santo” | Mario Germinario

95

Per una fondazione dell’agire
morale cristiano | Vidas Balčius

PERIODICO DI STUDI E ATTUALITÀ

Poste Italiane S.p.A. – Spedizione in abbonamento postale
D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) Art. 1, comma 2 DCB - Roma

Direttore editoriale: Francesco Bruno

Direttore responsabile: Vito Magno

Capo redattore: Luciano Cabbia

Consiglio di redazione: Angelo Sardone, Mario Di Pasquale, Silvano Pinato,
Amedeo Pascucci, Ciro Fontanella, Rosario Graziosi

Segretaria di redazione: Tania Ottavi

Edizione privata della Congregazione dei Rogazionisti



SOMMARIO

Il Rogate carisma fondazionale dei rogazionisti Riflessione documentata

Mario Di Pasquale

pp. 17-82

I capitoli generali dei rogazionisti, a partire da quello del 1968, hanno teso a seguire fedelmente le indicazioni del Concilio Vaticano II sancite dal *motu proprio "Ecclesiae Sanctae"* in merito al ritorno, da parte dei religiosi, alla *primigenia ispirazione*. A parere dell'Autore, l'unica innovazione che è possibile cogliere nel capitolo del 1968 e poi in quelli del 1974 e del 1980, è «che quei capitoli hanno letto, approfondito e ricondotto la natura e fine della congregazione nell'ottica teologica del *carisma*».

La visione giuridica del testo costituzionale risalente al 1926 – intendendo per *costituzioni del 1926* il testo approvato dall'arcivescovo di Messina, mons. Angelo Paino, precedentemente stilato dal p. Vitale e fatto proprio da padre Annibale Maria Di Francia nel 1923 quale terza stesura del testo presentato all'arcivescovo D'Arrigo nel 1919 – si è perciò «evoluta riappropriandosi di un concetto di fondo della vita religiosa, quello del dono di sé, fatto a Dio, o della consacrazione totale a Dio».

Il "fondatore santo"

Coscienza rinnovata della congregazione rogazionista

Mario Germinario

pp. 83-94

A partire dal racconto del proprio ingresso nei rogazionisti – tra disagi, incompienza di determinate forme disciplinari e fascinazione per la lettura della vita di padre Annibale – l'Autore prende l'avvio per una rievocazione delle difficoltà oggettive nelle quali all'epoca la congregazione si dibatteva.

Se la *santità* di padre Annibale era già riuscita a salvare l'opera nel lontano 1926, più tardi, durante la crisi seguita alle elezioni capitolari del 1954, si avvertiva come elemento ulteriore di precarietà il fatto che egli non avesse ancora il riconoscimento ufficiale da parte della Chiesa.

Con la canonizzazione di padre Annibale la nuova dignità assunta dalla congregazione non può essere considerata però «un vanto, ma l'assunzione di nuove responsabilità. Significa nuova coscienza di ciò che si è, di ciò che si dovrebbe essere e non si è, di ciò che [nei] singoli e nella congregazione dovrà essere rinnovato».

Per una fondazione dell'agire morale cristiano

Fra persona e atto

Vidas Balčius

pp. 95-117

L'analisi parte dalla distinzione classica della *Summa Theologiae* in base alla quale sono "umane" solo le azioni che procedono da una volontà deliberata – e perciò propriamente gli atti morali.

La ricerca del giudizio morale oggettivo sull'agire morale dell'uomo porta con sé diverse esigenze. Innanzitutto, la *visione globale dell'atto*: devono essere considerati nel loro insieme tutti i componenti costitutivi dell'atto umano e la *visione biografica dell'atto*, in quanto per cogliere la reale valenza etica dell'atto ogni azione concreta deve essere interpretata «nell'unità-continuità dinamica di una storia della coscienza morale del soggetto agente».

Nel credente in Gesù Cristo – per il quale l'opzione morale fondamentale assume la configurazione dell'opzione fondamentale *cristiana* – il comportamento umano responsabile significa *vita nel Signore* «diventando esso stesso la realtà del regno di Dio».

Questo studio ruota attorno ai due concetti basilari della teologia morale in riferimento all'unità-interiorità dinamica del soggetto etico nella sua continuità: virtù e opzione fondamentale. Cercando una possibile complementarità tra loro si offre un'elaborazione etico-teologica con alcune ispirazioni sull'intelligenza interna di tale rapporto. Partendo da una rilettura dei contributi dei due autori S. Pinckaers e J. Fuchs si entra nella concettualizzazione della relazione fra i concetti privilegiati.

Lo studio è stato proposto all'interno dei cicli quinquennali di Formazione permanente. Fornisce alcune coordinate generali che contribuiscono alla costituzione del paradigma teologico "morale come vocazione". Tra le altre, intende rispondere alla domanda: qual è la novità di una rilettura della vita morale nella fede in termini di conversione continua, con riferimento alle virtù e all'opzione fondamentale, in relazione al processo della formazione della coscienza credente?



SUMMARY

The Rogate foundational charism of Rogationists *Documented reflection*

Mario Di Pasquale

pp. 17-82

The general chapters of Rogationists, from that of 1968, have tended to follow faithfully the instructions of the Second Vatican Council laid down by the *motu proprio* “*Ecclesia Sanctae*” on the return by the religious to the initial inspiration. According to the author, the only innovation that can be grasped from the Chapter of 1968 and then from those of 1974 and 1980, is «that those chapters have read, deepened and brought back the nature and goal of the congregation in the theological perspective of the charism».

The legal view of the constitutional text dating back to 1926 – meaning by the *constitutions of 1926* the text approved by the Archbishop of Messina, Mgr. Angelo Paino, previously drawn up by Father Vitale and endorsed by Father Hannibal Mary Di Francia in 1923 as the third draft of the text presented to the Archbishop D’Arrigo in 1919 – it has therefore «developed by reappropriating a basic concept of religious life, that of the gift of oneself to God, or of total consecration to God».

The “saint founder”

Renewed awareness of the Rogationist congregation

Mario Germinario

pp. 83-94

Starting from the story of his entry among the Rogationists – amidst inconveniences, lack of understanding of certain forms of discipline and a fascination for reading of the life of Father Hannibal – the author begins the re-enactment of the objective difficulties in which congregation struggled at the time.

If the *sanctity* of Father Hannibal had already managed to save the Work in 1926, later, during the crisis that followed the election of Chapter 1954, the fact that he had not yet obtained the official recognition by the Church was felt as a further element of uncertainty.

With the canonization of Father Hannibal the new dignity assumed by the congregation, however, cannot be considered «an occasion to boast, but the assumption of new responsibilities. It means new consciousness of what we are, of what we should be and should not be, and of what should be renewed [*in the*] individual and the congregation».

For a Christian moral foundation *Between person and act*

Vidas Balčius

pp. 95-117

The analysis starts from the classical distinction of *Summa Theologiae*, according to which “human” actions are only those that proceed from a deliberate will – and therefore properly moral acts.

The search for objective moral judgments about moral acts of man brings with it different needs. Above all, the *global view of the act*: all the constitutive components and the *biographical vision of the human acts* must be taken together, because in order to capture the true ethical value of any act, every concrete action should be interpreted «within the unity-continuity dynamism of a history of the moral conscience of the agent».

In the believer in Jesus Christ – for which the fundamental moral option assumes the configuration of the fundamental Christian option – the responsible human behavior means life in the Lord «becoming itself the reality of the kingdom of God».

This study is organized around two basic concepts of moral theology in relation to the unity-interiority dynamics of the ethical subject in its continuity: virtue and fundamental option. Looking for a possible complementarity between them provides an ethical and theological elaboration with some inspiration on the internal intelligence of that relationship. Starting from a reading of the contributions of two authors S. Pinckaers and J. Fuchs one enters in the conceptualization of the relationship between the privileged concepts.

The study was proposed within the five-year cycles of permanent formation. It provides some general coordinates that contribute to the establishment of the theological paradigm «as a moral vocation». Among other things, it aims to answer the question: what is the novelty of a reinterpretation of the moral life of faith in terms of an on-going conversion, with reference to the virtue and the fundamental option, in relation to the process of formation of the believing conscience?



Le Rogate charisme de fondation des Rogationnistes Réflexion documentée

Mario Di Pasquale

pp. 17-82

Les chapitres généraux des Rogationnistes, à partir de celui du 1968, ont eu tendance à suivre fidèlement les indications du Concile Vatican II sanctionnées par le *motu proprio* “*Ecclesiae Sanctae*” à propos du retour, de la part des religieux, à l’inspiration initiale. De l’avis de l’auteur, la seule innovation qui peut être saisie dans le chapitre du 1968 et puis dans ceux du 1974 et 1980, est «que ces chapitres ont lu, approfondi et reconduit la nature et le but de la congrégation dans la perspective théologique du *charisme*».

La vision juridique du texte constitutionnel remontant au 1926 – en comprenant par *constitutions du 1926* le texte approuvé par l’archevêque de Messine, Mgr. Angelo Paino, préalablement rédigé par le père Vitale et approuvé par le père Hannibal Marie Di Francia en 1923 comme troisième rédaction du texte présenté à l’archevêque D’Arrigo en 1919 – donc s’est «évolué recouvrant le concept de base de la vie religieuse, celui du don de soi, fait à Dieu, ou de la consécration totale à Dieu».

Le “fondateur saint”

Prise de conscience renouvelée de la Congrégation Rogationniste

Mario Germinario

pp. 83-94

A partir du récit de son entrée dans les rogationnistes – parmi des malaises, incompréhension de déterminées formes disciplinaires et des fascinations pour la lecture de la vie de père Hannibal – l’Auteur prend le départ pour un rappel des difficultés objectives dans lesquelles à l’époque la congrégation se débattait.

Si la sainteté de père Hannibal avait déjà réussi à sauver l’œuvre, cela date de loin en 1926, plus tard, pendant la crise suivie aux élections des membres du Chapitre du 1954, on avertissait comme élément ultérieur de précarité le fait qu’il n’avait pas encore la reconnaissance officielle de la part de l’Église.

Avec la canonisation de père Hannibal la nouvelle dignité assumée par la congrégation ne peut pas être considérée cependant «une vanterie, mais l’engagement de nouvelles responsabilités. Cela signifie une nouvelle conscience de ce qu’on est, de ce qu’on devrait être et on n’est pas, de ce qui dans les individués et dans la congrégation devra être renouvelée».

Pour une fondation de l'agir morale chrétien

Entre personne et acte

Vidas Balčius

pp. 95-117

L'analyse parte de la distinction classique de la *Summa Teologica* selon laquelle sont "humaines" seulement les actions qui procèdent d'une volonté délibérée – et donc proprement les actes morales.

La recherche du jugement moral objectif sur l'agir morale de l'homme porte avec lui des différentes exigences. Avant tout, *la vision globale de l'acte*: tous les composants constitutifs de l'acte humain et *la vision biographique de l'acte* doivent être considérés dans leur ensemble, puisque pour cueillir la réelle valence éthique de l'acte chaque action concrète doit être interprétée «dans l'unité-continuité dynamique d'une histoire de la conscience morale du sujet agent».

Dans le croyant en Jésus Christ – pour lequel l'option morale fondamentale assume la configuration de l'option fondamentale *chrétienne* – le comportement humain responsable signifie *vie dans le Seigneur* «en devenant lui-même la réalité du royaume de Dieu».

Cet étude roue autour des deux concepts fondamentaux de la théologie morale en référence à l'unité-intériorité dynamique du sujet éthique dans sa continuité: vertu et option fondamentale. En cherchant une possible complémentarité entre eux on offre une élaboration éthique-théologique avec quelques inspirations sur l'intelligence interne de tel rapport. En partant d'une nouvelle lecture des contributions des deux auteurs S. Pinckaers et J. Fuchs on entre dans les conceptualisations de la relation parmi les concepts privilégiés.

L'étude a été proposé à l'intérieur des cycles quinquennaux de formation permanente. Il fournit quelques coordonnées générales qui contribuent à la constitution du paradigme théologique "moral comme vocation". Parmi les autres, il entend répondre à la question: quelle est la nouveauté d'une nouvelle lecture de la vie morale dans la foi en termes de conversion continue, en référence aux vertus et à l'option fondamentale, en relation au procès de la formation de la conscience croyante?



O Rogate carisma originário dos rogacionistas Reflexão documentada

Mario Di Pasquale

pp. 17-82

Os capítulos gerais dos rogacionistas, a partir do de 1968, seguiram fielmente as indicações do Concílio Vaticano II confirmadas no *motu proprio* “*Ecclesia Sanctae*” acerca da volta, por parte dos religiosos, à *originária inspiração*. No parecer do Autor, a única inovação que é possível colher no capítulo de 1968 e logo nos de 1974 e de 1980, é «que aqueles capítulos leram, aprofundaram e reconduziram a natureza e o fim da congregação à ótica teológica do *carisma*».

A visão jurídica do texto constitucional de 1926 – entendendo por *constituições de 1926* o texto aprovado pelo arcebispo de Messina, mons. Ângelo Paino, anteriormente escrito pelo p. Vitale e assumido pelo padre Aníbal em 1923 como terceira edição do texto apresentado ao arcebispo D’Arrigo em 1919 – assim «evoluiu apoderando-se de um conceito fundamental de vida religiosa, ou seja do dom de si, feito a Deus, ou da consagração total a Deus ».

O “fundador santo”

Consciência renovada da congregação rogacionista

Mario Germinario

pp. 83-94

A partir da narração do próprio ingresso entre os rogacionistas, entre incômodos, incompreensão de algumas formas disciplinares e fascinação pela leitura da vida de padre Aníbal, o Autor inicia uma lembrança das dificuldades objetivas nas quais na época a congregação se debatia.

Se a *santidade* do padre já tinha conseguido salvar a obra no longínquo 1926, mais tarde, durante a crise surgida depois das eleições capitulares de 1954, pesou como elemento de maior precariedade o fato que ele ainda não tinha recebido o reconhecimento oficial de santidade por parte da Igreja.

A canonização do padre Aníbal deu nova dignidade à congregação isso porém não pode ser considerado «um motivo de glória, mas a obrigação de assumir novas responsabilidades. Significa ter nova consciência do próprio ser, do que se deveria ser e não se é, do que individualmente e na congregação deverá ser renovado».

Para uma fundação do agir moral cristão

Entre pessoa e ato

Vidas Balčius

pp. 95-117

A análise tem como ponto de partida a distinção clássica da *Summa Theologiae* em base à qual são “humanos” somente os atos que procedem de uma vontade deliberada – e portanto especificamente os atos morais.

A busca do juízo moral objetivo acerca do agir moral do homem traz várias exigências. Antes de tudo, a *visão global do ato*: devem ser considerados em sua totalidade todos os componentes constitutivos do ato humano e a *visão biográfica do ato*, pois para colher o real valor ético dele toda ação concreta deve ser interpretada «em unidade-continuidade dinâmica da história da consciência moral do sujeito agente»

No fiel que acredita em Jesus Cristo – para o qual a opção moral fundamental assume a configuração da opção fundamental *cristã* – o comportamento humano responsável significa *vida no Senhor* «tornando-se ele mesmo a realidade do reino de Deus».

Este trabalho vira ao redor de dois conceitos basilares da teologia moral em relação à unidade-interioridade dinâmica do sujeito ético em sua continuidade: virtude e ação fundamental. Procurando um possível complementar entre eles se oferece uma elaboração ético-teológica com algumas inspirações sobre a compreensão interna desta relação. Partindo da uma re-leitura das contribuições dos dois autores S. Pinckaers e J. Fuchs se entra no cerne da relação entre os conceitos privilegiados.

O elaborado foi proposto na programação dos ciclos quinquenais da formação permanente. Fornece algumas coordenadas gerais que contribuem à constituição do paradigma teológico “moral como vocação”. Entre as outras, entende responder à pergunta: qual é a novidade de uma re-leitura da vida moral em conformidade com a fé em termos de conversão contínua, em relação às virtudes e à opção fundamental, no que se refere ao processo da formação da consciência crente?



El Rogate carisma fundacional de los rogacionistas **Reflexión documentada**

Mario Di Pasquale

pp. 17-82

Los capítulos generales de los rogacionistas, a partir de 1968, han tratado de seguir fielmente las indicaciones del Concilio Vaticano II, sancionadas por el *motu proprio* “*Ecclesiae Sanctae*” en lo que se refiere al retorno, por parte de los religiosos, a la *primitiva inspiración*. Según el Autor, la única innovación que es posible recoger en el capítulo de 1968 y luego en los de 1974 y de 1980, es «que esos capítulos han leído, profundizado y devuelto la naturaleza y la finalidad de la congregación a la óptica teológica del *carisma*».

La visión jurídica del texto constitucional que remonta a 1926 – si entendemos por *constituciones del 1926* el texto aprobado por el arzobispo de Messina, mons. Angelo Paino, anteriormente redactado por p. Vitale y hecho propio por el padre Aníbal en 1923 como tercera redacción del texto presentado al arzobispo D’Arrigo en 1919 – ha pues «evolucionado llegando a una idea de fondo de la vida religiosa, la del don de sí mismo, hecho a Dios, o de la consagración total a Dios».

II “fundador santo”

Conciencia renovada de la congregación rogacionista

Mario Germinario

pp. 83-94

A partir de la narración de su ingreso en los rogacionistas – entre incomodidades, incomprensiones de algunas formas disciplinares y fascinación por la lectura de la biografía de padre Aníbal – el Autor desarrolla una evocación de las dificultades objetivas en las que en esa época toda la congregación se debatía.

Si la *santidad* del padre Aníbal ya había logrado salvar la obra en el lejano 1926, más tarde, durante la crisis seguida a las elecciones capitulares de 1954, se percibía como elemento ulterior de precariedad el hecho de que él aún no tuviese el reconocimiento oficial por parte de la Iglesia.

Con la canonización de padre Aníbal la nueva dignidad asumida por la congregación no puede ser considerada «un orgullo, sino la asunción de nuevas responsabilidades. Significa nueva conciencia de lo que somos, de lo que tendríamos que ser y no somos, de lo que en la congregación y en cada uno de sus miembros debería ser renovado».

Por una fundación del obrar moral cristiano

Entre persona y hecho

Vidas Balčius

pp. 95-117

El análisis parte de la distinción clásica de la *Summa Theologiae* según la cual son “humanas” solamente las acciones que proceden de una voluntad deliberada – y por eso propiamente los actos morales.

La búsqueda del juicio moral objetivo sobre la actuación moral del hombre lleva consigo distintas exigencias. Ante todo, la *visión global del acto*: deben ser consideradas en su conjunto todas las componentes constitutivas del acto humano y la *visión biográfica del acto*, en cuanto para captar la real valencia ética del acto, cada acción concreta tiene que ser interpretada «en la unidad-continuidad dinámica de una historia de la conciencia moral del sujeto agente».

En el creyente en Jesucristo – para quien la opción moral fundamental asume la configuración de la opción fundamental *cristiana* – el comportamiento humano responsable significa *vida en el Señor* «convirtiéndose él mismo en la realidad del reino de Dios».

Este estudio gira alrededor de los dos conceptos basilares de la teología moral que se refieren a la unidad-interioridad dinámica del sujeto ético en su continuidad: virtud y opción fundamental. Tratando una posible complementariedad entre ellos si ofrece una elaboración ético-teológica con unas inspiraciones sobre la inteligencia interior de esa relación. A partir de una relectura de las contribuciones de dos autores S. Pinckaers y J. Fucks, se entra en la conceptualización de la relación entre los conceptos privilegiados.

El estudio ha sido propuesto en el marco de los ciclos quinquenales de formación permanente. Proporciona unas coordenadas generales que contribuyen a la constitución del paradigma teológico “moral como vocación”. Entre las otras, se propone responder a la pregunta: ¿cuál es la novedad de una relectura de la vida moral en la fe en términos de conversión continua, con referencia a las virtudes y a la opción fundamental, en relación al proceso de la formación de la conciencia creyente?



L'EUCARISTIA NELLA VITA DEL ROGAZIONISTA

È da precisare subito che qui “rogazionista” non è tanto o soltanto l'appartenente alla Congregazione dei padri Rogazionisti, ma in primo luogo è colui che in qualsiasi modo partecipa del carisma del Rogate, lo vive nella sua tensione spirituale, lo esprime nella sua vita quotidiana.

Oggi l'Eucaristia è in primo piano – per una singolare e provvidenziale coincidenza – nella vita di tutta la Famiglia del Rogate, e anche nella Chiesa italiana, che nel Settembre scorso ha celebrato ad Ancona il suo Congresso eucaristico nazionale. La Chiesa italiana ha riflettuto sulla domanda di Simon Pietro: “Signore, da chi andremo?” (Gv 6,68), e la ricaduta spirituale di questa sosta meditativa può senz'altro interessare anche altre realtà ecclesiali aldilà dei confini geografici di un Paese, soprattutto se ci si sofferma sulle indicazioni di natura teologica e spirituale scaturite da questo evento, più che su quelle di indole più pratica e pastorale.

Dal canto loro, le due famiglie religiose dei Rogazionisti e delle Figlie del Divino Zelo, le Missionarie Rogazioniste e tutti i Laici della Famiglia del Rogate, hanno modo di riflettere sull'indizione di un Anno Eucaristico, e sul tema della Lettera circolare “È venuto ad abitare in mezzo a noi” promulgata per il 125° anniversario della presenza stabile di Gesù Sacramentato nella Pia Opera (Primo Luglio 1886). La storia delle due Congregazioni religiose e di tutta la realtà rogazionista, fin dagli inizi e con le chiare e inequivocabili espressioni di sant'Annibale Maria Di Francia, può essere ricondotta sotto l'immagine di un “itinerario eucaristico”, di un cammino – a tratti aspro e incerto – che comunque sempre registrava l'approdo all'Eucaristia, al “Centro amoroso” e vitale di tutto; un percorso che, tra le difficoltà, sempre ha saputo levare lo sguardo alla stella polare dell'Eucaristia come riferimento fondamentale e senso ultimo del camminare, dell'avanzare – faticoso e gioioso insieme – nella storia. L'Eucaristia come “luogo” (del cuore più che fisico) dove sostare per “rimanere con Lui” (ecco la risposta esistenziale alla domanda di Simon Pietro); come “momento” – o istante eterno – nel quale non solo “riprendere fiato”, ma, ben di più, dove espandere i polmoni dell'anima, dove acquisire un respiro ampio, dilatato, senza confini, un respiro eucaristico, appunto. C'è una preghiera di Giovanni Paolo II sulla necessità e

la bellezza dell'Eucaristia per la vita di tutti: *“Resta con noi, Signore! Come i due discepoli del Vangelo, Ti imploriamo: Rimani con noi! Tu, divino Viandante, esperto delle nostre strade e conoscitore del nostro cuore, non lasciarci prigionieri delle ombre della sera. Sostienici nella stanchezza, perdona i nostri peccati, orienta i nostri passi sulla via del bene. Benedici i bambini, i giovani, gli anziani, le famiglie, in particolare i malati. Benedici i sacerdoti e le persone consacrate. Benedici tutta l'umanità. Nell'Eucaristia Ti sei fatto 'farmaco d'immortalità': dacci il gusto di una vita piena che ci faccia camminare su questa terra come pellegrini fiduciosi e gioiosi, guardando sempre al traguardo della vita che non ha fine. Rimani con noi, Signore! Rimani con noi!”*.

La lettura carismatica dell'evento del Primo Luglio è una prospettiva che, negli anni, ha sempre occupato la meditazione spirituale di ogni “rogazionista”, e ultimamente sempre di più anche la riflessione culturale sulla teologia del carisma del Rogate. Un apparato di studio, di riflessione, e di formazione anche, inteso ad esplicitare sempre meglio cosa significa per ogni “rogazionista” che *“nell'Eucaristia in modo eminente si manifesta sia questo amore sconfinato del Cuore di Gesù per l'uomo, animato dalla compassione e dallo zelo per la sua salvezza, e sia la sua mansuetudine, la sua umiltà, divenendo un umile e piccolo alimento qual è il pane, per potersi incontrare con ciascuno di noi”* (Lettera circolare “È venuto ad abitare in mezzo a noi”, p. 49, laddove tratta del rapporto tra Eucaristia e spiritualità “rogazionista” al § 4.2).

L'aspetto che qui interessa sottolineare è ciò che dall'Eucaristia viene generato nella vita del credente, e di ogni “rogazionista”, ossia la comunione fraterna per la missione. Una comunità di vita che avendo come nota peculiare e irrinunciabile la centralità della presenza di Gesù, riceve forza e vigore per l'impegno di testimoniare e annunciare, soprattutto ai piccoli e ai poveri, la buona notizia che è giunto il Regno di Dio. Uno spezzare il pane insieme nella condivisione, che diventa un allargare a dismisura le dimensioni della tavola alla quale ci si siede per il convito, per far posto a tutti, in particolare a coloro che non osano sperare di stare a tavola con tutti gli altri, con uguale diritto e dignità. In questa prospettiva, riscoprire l'Eucaristia nella vita di ogni “rogazionista” potrà significare non solo “essere in buona compagnia”, ma anche “fare buona compagnia”, rendersi premurosi



compagni nel viaggio della vita per tanti viandanti che si sono “perduti” e sono “senza orizzonte” nella loro smarrita esistenza. L’Eucaristia è questa compagnia (letteralmente “cum panis”), pane che è vigore e sostegno per il cammino; pane spezzato che è da spezzare insieme con altri, pane da condividere in una mensa di solidarietà che non sarà piena e gioiosa fino a quando anche uno solo dei invitati non avrà il suo posto a tavola.

L’Eucaristia nella vita quotidiana

Nell’esortazione apostolica *Sacramentum caritatis* del 2007, papa Benedetto XVI affermava che “*i fedeli cristiani hanno bisogno di una più profonda comprensione delle relazioni tra l’Eucaristia e la vita quotidiana*” (n. 77). Per questo motivo, a distanza di qualche anno, al centro del recente Congresso eucaristico nazionale di Ancona 2011 si è riflettuto ancora su quale pastorale e quale spiritualità fluiscono dall’Eucaristia per la vita quotidiana dei credenti; su quali sono i luoghi della testimonianza “eucaristica” che il cristiano oggi è chiamato a dare negli ambiti del vissuto quotidiano. È sempre presente, infatti, il rischio che una pratica religiosa, anche assidua, resti circoscritta entro spazi e tempi sacri, senza allargarsi e incidere davvero sui momenti quotidiani della vita familiare, lavorativa, professionale, all’interno della vita in società. La domanda rimane: “Come escono dall’Eucaristia domenicale i cristiani che vi hanno preso parte?”.

Occorre bene interpretare l’*“Ite, missa est”* che, come è noto, non è tanto un saluto alla fine della Messa, ma un vero e proprio invio missionario: “Andate, (l’Eucaristia) è stata inviata”. Dalla sinassi celebrata con il vescovo, l’Eucaristia veniva mandata nelle comunità cristiane che vivevano nei borghi e nelle periferie; si spargeva per le strade degli uomini, faceva con loro il cammino, li sosteneva nei faticosi e aspri sentieri della vita; raggiungeva le persone nei luoghi e negli ambiti della quotidianità più ordinaria e familiare. Cosa molto chiara e presente nella predicazione di don Primo Mazzolari: “*La fede è conservata nel cenacolo, ma vive, si manifesta, opera e conquista fuori dal cenacolo. Lungo la strada è cominciata la Chiesa: lungo le strade del mondo la Chiesa continua*”.

L'Eucaristia, scuola dell'amore

Nella prospettiva del Rogate, l'Eucaristia è massimamente scuola di amore. Il “fate questo in memoria di me” (Lc 22,19) richiede, appunto, un “fare”. C'è continuità tra presenza eucaristica e presenza caritativa nell'amore operoso: ci si siede alla mensa eucaristica per vivere da servi dell'amore. La comunità cristiana – e in essa le comunità religiose, i gruppi e i nuclei familiari che si sentono partecipi del Rogate – sono gli ambienti dove i discepoli del Signore *“condividono la stessa fede, speranza e amore, nel servizio dell'evangelizzazione, nel darsi in modo solidale ai poveri e ai più bisognosi. Sappiamo che attraverso l'Eucaristia impariamo a produrre frutti perenni di carità, di riconciliazione e giustizia per la vita del mondo”* (Lettera circolare “È venuto ad abitare in mezzo a noi”, p. 91, al § 6.8 dal titolo: “Con l'Eucaristia, una Chiesa a servizio”).

Vivere pienamente l'Eucaristia significa entrare, per la propria parte, nella storia della salvezza, manifestando la grazia ricevuta nei gesti eloquenti della carità e della giustizia. *“L'Ora santa davanti all'Eucaristia deve condurre all'ora santa con i poveri. La nostra Eucaristia è incompleta se non conduce al servizio e all'amore dei poveri”* (Beata Madre Teresa di Calcutta).

Resta sempre affascinante la pagina tratta dalla Lettere e conferenze spirituali di san Vincenzo de' Paoli, che istituisce il parallelismo tra Cristo e il povero, e legittima l'appellativo, per quest'ultimo, come “la nostra seconda eucaristia”. Così scrive san Vincenzo de' Paoli: *“Il Figlio di Dio ha voluto essere povero, ed essere rappresentato dai poveri... Il servizio dei poveri deve essere preferito a tutto. Non ci devono essere ritardi. Se nell'ora dell'orazione avete da portare una medicina o un soccorso a un povero, andatevi tranquillamente. Non dovette preoccuparvi e credere di aver mancato, se per il servizio dei poveri avete lasciato l'orazione. Non è lasciare Dio, quando si lascia Dio per Iddio, ossia un'opera di Dio per farne un'altra. Se lasciate l'orazione per assistere un povero, sappiate che far questo è servire Dio”* (cfr. lett. 2546).

Nella Lettera di indizione dell'Anno Eucaristico per tutta la Famiglia del Rogate (Primo Luglio 2011 - Primo Luglio 2012), si può leggere questa esortazione, che è anche un invito allo studio e all'approfondimento: *“La venuta di Gesù in Sacramento nella Pia Opera,*



secondo il testamento che abbiamo ricevuto da Padre Annibale e dalle Consorelle e Confratelli che ci hanno trasmesso questo patrimonio spirituale, non è stato semplicemente un avvenimento importante, ma è stato e rimane il nostro inizio, il nostro fondamento, la ragione della nostra esistenza. Il Signore Gesù che nell'Eucaristia si è degnato di venire ad abitare in mezzo a noi, ha voluto essere, in tal modo, il nostro fondatore, il superiore, Dio innamorato di noi che si è umiliato per unirsi a noi, la guida, il compagno, il fratello. Per vivere nel modo migliore quest'Anno Eucaristico, pertanto, abbiamo bisogno di riflettere sulla dimensione eucaristica del nostro carisma e della nostra spiritualità e di sostare frequentemente ai piedi di Gesù in Sacramento. Inoltre non possiamo fare a meno di rilevare che la Pia Opera è nata nel Quartiere Avignone e quindi riflettere sul legame, che potremmo definire esistenziale, fra l'Eucaristia ed i poveri”.

LUCIANO CABBIA

Il Rogate carisma fondazionale dei rogazionisti

Riflessione documentata

Mario Di Pasquale

In questo lavoro – al di là degli scritti vivaci, del dibattito aperto sul carisma, sia come approfondimento che come risposte o controrisposte su tesi ed antitesi, concetti e preconetti – cercherò di presentare una riflessione organica sul lavoro di rinnovamento svolto dal capitolo generale del 1980.

Tenterò anche di affrontare la questione – se questione è – del quarto voto, sia nella mente del fondatore, sia nella teologia spirituale del Concilio Vaticano II e del postconcilio.

1. Il capitolo generale del 1980 “sul fondamento del capitolo generale ordinario e speciale del 1968”

1.1. La storia

L'importanza del capitolo generale del 1980 si può comprendere solo alla luce della attuazione del rinnovamento della vita religiosa voluto dal Concilio Vaticano II e, per così dire, “messo a regime” dal *motu proprio “Ecclesiae Sanctae”* di Paolo VI:

Il *motu proprio*, nella parte II stabilisce le norme per l'applicazione del decreto *Perfectae caritatis* del Vaticano II.

Così si esprime l'ES:

Nel rinnovamento e nell'adattamento della vita religiosa, la parte principale spetta agli istituti stessi che la realizzeranno soprattutto attraverso i capitoli generali [...]. Il ruolo dei capitoli non si esaurisce nella sola promulgazione delle leggi, ma si compie promuovendo anche la vitalità spirituale ed apostolica.¹ Per promuovere il rinnovamento adeguato in ciascun istituto, uno speciale capitolo generale, ordinario o straordinario, sarà riunito nello spazio di due o al massimo tre anni [...].² In preparazione di questo capitolo, il consiglio generale organizzerà con cura una consultazione ampia e libera dei membri e classificherà opportunamente i risultati di questa consultazione per aiutare e dirigere il lavoro del capitolo [...].³ Questo capitolo generale ha il potere di modifi-

¹ *Ecclesiae Sanctae*, parte II, n. 1.

² *Ivi*, n. 3.

³ *Ivi*, n. 4.



care, a titolo di esperimento, certe prescrizioni delle costituzioni [...] purché siano rispettati il fine, la natura e il carattere dell'istituto. Esperienze contrarie al diritto comune, ma fatte con prudenza, saranno, secondo l'opportunità, autorizzate volentieri dalla Santa Sede. Queste esperienze possono protrarsi fino al prossimo capitolo generale ordinario, il quale avrà la facoltà di prolungarle, ma non oltre il capitolo immediatamente seguente.⁴

Sulla base di queste norme, sancite dall'ES, è stato preparato e svolto il capitolo generale, ordinario e speciale del 1968.

Questo capitolo ha recepito lo spirito del rinnovamento voluto dal Vaticano II e nella sua *Dichiarazione* sui principi generali del rinnovamento e aggiornamento della congregazione, così si esprime:

Tutta la vita religiosa «ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale» (PC, n. 5) della quale è «una espressione più perfetta» (PC, n. 5) e di cui «è destinata a raccogliere più copiosi frutti» (LG, n. 44), che sono frutti di santità (cfr. LG, 11 e 40). Ciò importa che noi rogazionisti coltiviamo con maggiore impegno dei semplici fedeli (cfr. Dichiarazione, 1907; Ant. Rogaz., p. 38) le virtù soprannaturali alimentate alle fonti della grazia, le quali non potranno appieno vigoreggiare senza il sostegno delle virtù umane (cfr. PO, 3; OT, 11; Paolo VI, Oss. Rom., 18-VII-'68). Il padre fondatore è per noi specchio singolare di tutte le virtù soprannaturali e umane (cfr. Vitale: *Il can. Di Francia*, parte II: *Lo spirito del padre*). Il rinnovamento non è qualcosa di statico e definitivo, quindi «non può essere realizzato una volta per tutte, ma deve essere attuato continuamente in un certo senso, attraverso il fervore dei membri e della preoccupazione dei capitoli e dei superiori» (ES, II, 19; PC, 4) [...]. Poiché lo spirito dell'istituto scaturisce direttamente dal carisma del fondatore, esso deve essere considerato come una realtà permanente ed attiva, che affonda le sue radici nell'ideale evangelico. Il ritorno dei religiosi allo spirito e agli esempi del fondatore, li rende capaci di assimilare le ricchezze del proprio istituto (cfr. Paolo VI, 3-X-'66) ed è per esse «pegno di fecondità e della assicurazione delle grazie celesti» (Paolo VI, *Magno gaudio*, discorso del 23 maggio 1964; AAS, 56) [...]. «Il compito peculiare dei capitoli generali è di conservare nel corso dei tempi integre e salve le leggi stabilite dal fondatore» [...]. Lo studio continuo ed amoroso degli scritti del padre fondatore e delle nostre genuine tradizioni sarà il mezzo più efficace per farci aderire sempre meglio allo spirito di lui.⁵

⁴ Ivi, n. 6.

⁵ IV CAPITOLO GENERALE, *Dichiarazioni e decreti: Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*, nn. 13.18.29.

Il capitolo del 1968 avviò, quindi, il «ritorno alle fonti [...] della primigenia ispirazione», stimolando lo studio e la riflessione sugli scritti del fondatore relativi alla sua «intelligenza e zelo del *Rogate*» per coglierne appunto lo spirito originario.

Secondo le prescrizioni dell'ES, dal capitolo generale speciale (che per noi fu “ordinario e speciale”) del 1968 partì il primo sessennio di sperimentazione, in cui si potevano apportare eventuali modifiche anche alle costituzioni e sperimentarle senza il permesso della Santa Sede.

Il primo capitolo, successivo a quello speciale, poteva prorogare la sperimentazione per un altro sessennio, dopo il quale bisognava presentare le modifiche definitive del testo costituzionale per ottenere l'approvazione della Santa Sede.

Nei due sessenni di sperimentazione, nella nostra congregazione si è perseguito lo studio e l'approfondimento degli scritti e dello spirito del fondatore. Tale processo portò alla constatazione della evidente unità carismatica nella triplice dimensione del *pregare, propagare, essere*. Nacque così l'esigenza di inserire nel testo costituzionale una formulazione che esprimesse chiaramente tale unità. Il compito era facilissimo! Il fondatore, infatti, fin dai primi *regolamenti*, dal 1887 in poi, aveva elaborato testi che esplicitamente ed inequivocabilmente dichiaravano l'unità carismatica.

Con il capitolo generale del 1980 terminavano gli anni della sperimentazione e quindi bisognava elaborare un testo definitivo delle costituzioni.

Il lavoro di comparazione tra i testi dei primi regolamenti ed il testo delle costituzioni del 1926, fortemente condizionato dalle obbligate prescrizioni giuridiche della bolla *Conditae a Christo* del 1900 e soprattutto dai *decreti* successivi della congregazione dei religiosi, secondo le cui prescrizioni fu elaborato quel testo – come afferma il fondatore nella lettera di presentazione di quelle costituzioni, del 1919⁶ – rese evidente che se si voleva esprimere la riflessione fatta sul carisma ed il ritorno alla primigenia ispirazione, bisognava adottare il testo dei primi regolamenti del fondatore.

Bisogna ancora ricordare che la rigidità delle prescrizioni ecclesastiche impedì al fondatore di inserire nel testo costituzionale una esortazione sul soccorso dei poveri. Lo si accontentò inserendo tale esortazione in appendice al testo costituzionale, dove tuttora si conserva.

⁶ Cfr. *Lettere del padre*, II, 292-295.



Dopo il Concilio Vaticano II, con l'attuazione del rinnovamento avviato da Paolo VI, la Chiesa era ben consapevole dei condizionamenti da essa stessa imposti; era ben consapevole che i testi costituzionali erano costretti nella rigidità di quelle *normae*.

Per questo l'ES ha lasciato liberi i capitoli di rinnovare i testi delle costituzioni, sperimentandone l'efficacia di orientamento e di animazione e formazione spirituale, per ben due sessenni, vigilando che le modifiche apportate rispecchiassero la primigenia ispirazione.

D'altra parte il Concilio Vaticano II avrebbe potuto dire semplicemente di curare il rinnovamento e l'aggiornamento sulla base dei primi testi costituzionali.

I padri conciliari, invece, hanno scelto una formula molto più pregnante, più significativa e più genuina; hanno detto: «Ritornate alle fonti della primigenia ispirazione». Anche questa scelta manifesta la consapevolezza della Chiesa che i testi costituzionali elaborati secondo le prescrizioni della bolla *Conditae* e dei decreti successivi – pur contenendo l'essenza dei vari carismi – non ne esprimevano, a livello di comunicazione e trasmissione, la bellezza, la pregnanza e la *vis spiritualis* della mente, del cuore e dell'ispirazione carismatica dei fondatori.

Questo, per noi rogazionisti, costituiva una vera e propria fonte zampillante, fresca e pura, data l'immensa mole degli scritti del padre dove il carisma è meditato e contemplato in ogni sua sfaccettatura, tanto da suscitare nel fondatore stesso – e speriamo anche in noi – quel suo dedicarsi ad esso, «o per zelo o fissazione, o per l'uno e l'altra insieme».

1.2. Il significato

Alla luce della ricostruzione storica del lavoro del capitolo generale del 1980, è abbastanza evidente il suo alto significato ed il suo alto profilo.

Si trattava di accogliere ed attuare l'invito della Chiesa a riattingere la propria spiritualità, lo spirito, lo zelo e la missione della congregazione, alle fonti genuine ed incontaminate della primigenia ispirazione carismatica. Questo ha fatto il capitolo generale del 1980.

Non solo ha fatto un ottimo lavoro di ritorno alle fonti, ma ha immesso nel testo costituzionale la freschezza delle acque di quelle fonti.

Il primo grande effetto dell'operazione compiuta dal capitolo generale del 1980 è quello che, ora, leggendo il testo costituzionale si attinge direttamente lo spirito del fondatore: avviene quasi un effluvio diretto della sorgente, senza alcuna mediazione.

Oggi la Chiesa lascia libere le famiglie religiose di arricchire i loro testi costituzionali con la ricchezza di pensiero, di esperienze spirituali, degli insegnamenti dei propri fondatori. Sarebbe una grave colpa non cogliere tale opportunità!

Lo spirito, finalmente, ispira e sovrasta il diritto e il giuridicismo, sarebbe suicida avvinghiarsi ancora al linguaggio scarno e asciutto dello *ius*.

Per noi rogazionisti sarebbe colpa ancora più grave (quasi imperdonabile) se non avessimo colto tale opportunità, data l'abbondanza, quasi unica, degli scritti del fondatore.

Personalmente credo che sarebbe stato un atto contro l'obbedienza – anche in termini di voto – se non avessimo operato quel ritorno alle fonti della primigenia ispirazione.

Affermo quanto detto, in considerazione ed in sintonia con la mente ed il cuore del padre che fa promettere ai suoi figli la più totale, indiscussa ed assoluta obbedienza alla Chiesa, al sommo pontefice, alle congregazioni vaticane per il governo della Chiesa stessa.

Ad avvalorare ancor più il lavoro del capitolo generale del 1980, vi sono i pareri, non solo positivi, ma lusinghieri ed in un certo senso esaltanti, dei teologi esperti, all'esame dei quali la congregazione dei religiosi ha sottoposto la revisione del testo costituzionale.

L'affermazione di uno di essi che dichiara che la nostra è una delle poche congregazioni a godere di un carisma la cui chiarezza e completezza è unica, sta a significare che il dono che il Signore ha fatto al fondatore e per mezzo suo a noi, è certamente dono dello Spirito Santo.

Noi abbiamo il dovere e la gioia di viverlo – nella dinamicità della vita e della storia – di custodirlo e di tramandarlo nella sua purezza e semplicità, senza inquinamenti di alcun genere.⁷

1.3. Dinamica

La dinamica dello studio, della riflessione, della ricerca – come dimostrato sopra – non è il frutto estemporaneo di qualcuno che ha cominciato a mettere in discussione il dettato costituzionale.

Al contrario, tale dinamica è stata avviata e voluta dalla Chiesa ed è stata, per così dire, impostata dal capitolo generale, ordinario e speciale, del 1968.

⁷ Cfr. G. CIRANNI, *Serietà, saggezza, fedeltà del capitolo generale del 1980*, www.rogazione.wordpress.com.



Questo capitolo ha elaborato gli orientamenti e le deliberazioni che hanno introdotto la congregazione nel processo di rinnovamento e aggiornamento voluti dalla Chiesa.

Basta scorrere le *Dichiarazioni e decreti* e si può constatare il grande livello di riflessione e di ricezione degli input del Concilio Vaticano II, in ogni settore della nostra vita.

Solo a conclusione dei ritmi e delle dinamiche fissate dall'ES, si poteva elaborare una modifica definitiva del testo costituzionale.

La congregazione è stata veramente docile all'azione dello Spirito Santo, nell'obbedienza alla Chiesa.

Ma noi rogazionisti non possiamo e non dobbiamo dimenticare, tanto meno mettere da parte, la dimensione mistico-spirituale – patrimonio unico ed originale lasciatoci dal fondatore – quella, cioè, del governo reale, ancorché discreto e silenzioso, dei divini superiori, Gesù e Maria.

Rinnovare annualmente quella “proclamazione”, voluta dal santo fondatore, non è vuoto e formale ritualismo, ma dinamismo reale e concreto che opportunamente illumina le menti ed infiamma i cuori nella fedele sequela del fondatore, Annibale Maria Di Francia.

Nell'affermare quanto sopra, non si intende fare una esaltazione del lavoro dei capitoli generali; si intende, invece, richiamare e ravvivare un atto di fede tipico della feconda ricchezza della nostra spiritualità.

In circostanze storiche, come quelle segnate dal Concilio Vaticano II, anche quando la tempesta monta furiosa e Gesù sembra “dormire a poppa”, noi non possiamo essere uomini di poca fede.

Specialmente noi rogazionisti sappiamo e crediamo che: *Sacratissimum Cor Eucaristicum Domini Nostri Iesu Christi tamquam praeceptor noster in medio nostrum praesens, una cum Superiorissa nostra Immacolata Virgine Maria, nos dirigat, regat, et gubernet. Amen.*⁸

Non possiamo dimenticare e misconoscere che al di là e al di sopra delle nostre capacità umane, sono i divini superiori, Gesù e Maria che dirigono, reggono e governano la nostra congregazione.

⁸ Cfr. *Regolamento in conformità alle due proclamazioni*, in AR, 611-612. Forse l'unico errore del capitolo generale del 1968 è stato quello di aver abolito questa preghiera deprecatoria – come la chiama il padre – che fin dagli anni della scuola apostolica abbiamo recitato per generazioni.

1.4. I documenti del Vaticano II e la sua teologia

Non è facile sintetizzare in un paragrafo, contenuti e prospettive teologiche del Concilio Vaticano II.

1.4.1. Qualche premessa

L'ottica e la prospettiva teologica del Concilio Vaticano II poggiano sulla visione della Chiesa e del mondo come realtà e soggetti relazionati con Dio e tra di loro.

In questo contesto di relazionalità si recupera la realtà rivelata dell'alleanza – sia antica che nuova (AT e NT) – tra Dio e l'uomo.

Questa alleanza relazionale, che è dono-offerta di amore da parte di Dio all'uomo, illumina, rafforza la coscienza, nel singolo uomo e nell'umanità intera, della sua appartenenza ad una realtà organica che a livello di singolo lo colloca nella struttura del corpo mistico e a livello di popolo in quella di popolo d'Israele, nell'antica alleanza, e di quella della Chiesa, nella nuova alleanza.

Il primo elemento che emerge dalla prospettiva teologica del Vaticano II è quello di aver liberato la concezione di Chiesa dalla visione strettamente giuridica di società perfetta e la vita religiosa dalla concezione puramente giuridica in cui era stata costretta dal giuridicismo del '900, secolo in cui è stato promulgato il *Codex iuris canonici*.

Al di là di questa prima sommaria prospettiva, rilevabile alla sola lettura dei testi, è bene richiamare, sia pure in estrema sintesi, la teologia del Vaticano II.

Ciò aiuterà ad inquadrare nel contesto del rinnovamento e dell'aggiornamento della Chiesa quello compiuto dalla nostra congregazione, a partire dal capitolo generale del 1968, completato da quello del 1980 e «costantemente sviluppato secondo un'esperienza dello spirito»,⁹ dai successivi capitoli generali.

1.4.2. La teologia del Vaticano II

Nel 1907 con l'enciclica *Pascendi*, Pio X condannava un insieme variegato di dottrine e di tendenze che, per poter dialogare con il mondo moderno e le sue esigenze, intendevano sottomettere l'annuncio cristiano ai metodi della critica storica. Più di cinquant'anni dopo, un altro papa, cioè Giovanni XXIII, annunciava un concilio che, all'insegna del-

⁹ Cfr. *Mutae relationes*, n. 11.



l'aggiornamento, esige per non pochi aspetti un'apertura al mondo moderno e implica di tenere conto della storia e dei suoi metodi.

Questo rinnovamento, comunque, non avviene *ex abrupto* ma è stato variamente preparato da un molteplice ritorno alle fonti che ha consentito di richiamarsi a delle tradizioni più antiche, come quella dei padri e del primo cristianesimo, ben anteriori alla tarda scolastica medievale e alla tradizione post-tridentina, e più importanti perché più prossime alle origini del cristianesimo. Tutto ciò ha condotto al riconoscimento di un pluralismo di tradizioni, ossia alla distinzione tra vera e falsa tradizione e all'ammissione di una evangelizzazione storica delle dottrine teologiche.¹⁰

Vediamo, ora, come il ritorno alle fonti, nell'ottica del rinnovamento, è stato operato nello stesso impianto dottrinale del Vaticano II, nei suoi tre fondamentali documenti: *Dei Verbum*, *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*.

Dei Verbum

La costituzione dogmatica *Dei Verbum* è un testo sul senso e valore della divina rivelazione e si ricollega al dibattito preconciliare relativo al rapporto tra teologia e storia, tra storia e Scrittura.¹¹

La *Dei Verbum*, in sintesi, è l'ultimo stadio di un lungo e travagliato cammino che presuppone il dibattito sul ritorno alle fonti e sul rinnovamento biblico. In esso, infatti, predomina un orientamento nel trattare della natura e dell'oggetto della rivelazione, in cui si afferma il senso del progresso storico, non più inteso come un processo deduttivo-sillogistico, e ci si richiama alla grande tradizione patristica. In particolare, nel cap. III (n. 12) si dice che: *Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda*, ossia si afferma che si deve tenere presente l'unità della Scrittura, interpretandola nel senso della viva tradizione della Chiesa [...].

E la *Dei Verbum* quando enuncia il principio ermeneutico fondamentale da applicare nella interpretazione della Bibbia, dice che occorre andare nella profondità del senso letterale, per ritrovare lo spirito della lettera. Perciò l'interpretazione della Scrittura è possibile solo raggiungendo l'«intelligenza spirituale della Scrittura, come l'hanno intesa i secoli cristiani» cioè soprattutto la grande tradizione patristica [...]. And-

¹⁰ G. COFFELE, *Teologia e storia nel Concilio Vaticano II*, in *La teologia del XX secolo*, a cura di G. Canobbio e Piero Coda, Città Nuova, 2003, 311-317.

¹¹ Cfr. *ivi*, 300.

re oltre la lettera del testo non significa altro che superare i dati storici, cercando il senso più profondo della storia stessa, per giungere alla profondità del mistero in essa racchiuso, innalzandosi così dai *bruta facta* al mistero (*ab historia in mysterium*).

Nella *Dei Verbum*, tra l'altro, si afferma che Dio ha manifestato la sua volontà progressivamente, con eventi e parole, nella storia della salvezza.¹² Vi è presente, cioè, una teologia della storia. A più riprese, infatti, si dice che la condizione dell'umanità prima di Cristo era diversa da quella attuale¹³ e che la storia della rivelazione non è puro cristocentrismo o cristomonismo, ma è il fatto cristologico stesso dispiegatosi nel tempo, su cui si fonda il cristianesimo. Questa impostazione emerge chiaramente con il riferimento esplicito alla Chiesa primitiva – dove non c'era spazio per speculazioni che fossero indipendenti dal tempo e dalla storia – e ai padri. Soprattutto al n. 2 si parla di ritornare al carattere storico ed esistenziale della salvezza cristiana. La storia così descritta viene distinta dalla storia puramente umana, orizzontale, anche se ciò non significa affatto che vi siano due storie parallele. Anzi gli stessi avvenimenti umani costituiscono la trama della storia mondana e della storia della salvezza, perché si tratta di eventi guidati dagli uomini e nello stesso tempo guidati dall'impulso dello Spirito. In quanto tali, essi sono rivelati e vengono interpretati dalla parola di Dio.

Lo scopo della *Dei Verbum* proprio per questo, è quello di esplicitare il senso della rivelazione divina e della sua trasmissione, che non consiste in una serie di nozioni, ma nell'annuncio di un *verbum salutis*, cioè del fatto che Dio si rivela agli uomini per comunicar loro la propria vita, in vista della loro salvezza, e perciò rappresentare l'incontro personale dell'uomo con Dio. Dio ha voluto *in carne videri et cum hominibus conversari* (san Bernardo), il Verbo si è rivelato innanzi tutto nell'incarnazione e poi attraverso i Vangeli.¹⁴

Lumen gentium

Anche l'impostazione della costituzione *Lumen gentium* è stata elaborata secondo l'ottica storico-teologica.

L'economia divina¹⁵ della salvezza viene identificata con il mistero di Cristo che, in definitiva, costituisce l'intera storia della salvezza. Per cui la rivelazione è rivelazione della salvezza nella storia e attraverso la storia. La storia comprende il tempo della Chiesa, che è il tempo del-

¹² DV, nn. 2-3.

¹³ Ivi, n. 15.

¹⁴ G. COFFELE, *Teologia e storia nel Concilio Vaticano II*, 300-301.

¹⁵ Cfr. DV, n. 14.



l'annuncio della sua ricezione. Il concilio ha posto fortemente l'accento sulla realtà della Chiesa al punto che alcuni lo hanno accusato di "panceclesiologismo".

Tuttavia, la stessa costituzione dogmatica *Lumen gentium*, comunemente considerata un testo ecclesiologico, inizia con le parole fondamentali e significative: «*Lumen gentium cum sit Christus*», alla cui luce deve essere intesa tutta l'articolazione successiva del discorso del testo.¹⁶

La costituzione, fin dal primo capitolo, titolato *De Ecclesiae mysterio*, intende mettere in evidenza la natura e la missione della Chiesa elaborando una ecclesiologia che è quella di *communio*, liberando così la stessa da una visione socio-giuridica.

L'idea chiave introdotta, ossia quella che meglio di ogni altra ne riassume la dottrina ecclesiologica, è quella di comunione o *communio*. Tale idea di Chiesa come *communio* dell'umanità intera in Cristo si vede realizzata nel popolo di Dio itinerante nella storia e che ha per capo Cristo. La nascita della Chiesa, pertanto, si allarga all'evento di Cristo e all'azione divina nel *mysterium Christi*. Si ha quindi un modello in cui l'ecclesiologia viene ad essere strettamente legata alla cristologia; il sorgere stesso della Chiesa è dovuto ad un atto esplicito della volontà di Cristo.¹⁷

Oltre alla nuova visione dell'ecclesiologia, la costituzione *Lumen gentium* introduce anche la nozione di popolo di Dio. Tale nozione

è fondamentale in quanto evoca la dimensione storica della Chiesa e completa quella di corpo di Cristo, mettendo in evidenza il fatto che questo corpo è in crescita, cioè che vi è una storia della salvezza. Perciò il concilio introduce la nozione di popolo di Dio in quanto essa evoca la dimensione storica della Chiesa, oltre il complesso rapporto «della antica e della nuova alleanza: tema essenziale della riflessione della Chiesa a partire dalle origini [...] e più attuale che mai [...]». In ogni caso, dopo la distinzione, chiaramente relativa [...] tra Chiesa e regno di Dio». Mettendo in stretta relazione l'aspetto ecclesiologico con quello cristologico comunitario, si è inteso superare le difficoltà che si erano rilevate a proposito di un certo modo unilaterale di comprendere la formula "corpo mistico di Cristo". Il Concilio Vaticano II, perciò, afferma la compresenza nell'unica realtà teandrica di due aspetti della Chiesa: itinerante e

¹⁶ G. COFFELE, *Teologia e storia nel Concilio Vaticano II*, 302ss.

¹⁷ Ivi, 303.

storica, quindi santa, ma nello stesso tempo bisognosa continuamente di purificazione e di penitenza.¹⁸

La nozione di popolo di Dio, evita interpretazioni metastoriche che potrebbero portare a considerare la Chiesa come una realtà atemporale che esiste a prescindere dagli uomini.

La Chiesa raduna e unisce gli uomini provenienti da tutte le fasi della storia, da tutte le genti. Essa è il popolo spirituale della nuova alleanza, che si sostituisce all'antico Israele secondo la carne e che insegna a tutte le genti, cioè è *Ecclesia ex gentibus congregatio generis humani*, che è in cammino nella storia e ha per fine il regno di Dio.¹⁹

Gaudium et spes

La *Gaudium et spes* rinvia esplicitamente alla *Lumen gentium* e al mistero della Chiesa in essa esposto ed esplicitato. Il discorso sul rapporto tra Chiesa e mondo – proprio della costituzione pastorale – suppone anche la dottrina contenuta nella *Dei Verbum* in quanto, questa, «parla della salvezza dell'uomo da parte di Dio e comprende l'idea antropologica alla luce del problema della salvezza».²⁰

I due documenti conciliari che più si sono espressi circa il senso e lo scopo della salvezza, sono appunto la *Lumen gentium* e la *Dei Verbum*.

Proprio per questo [...] limitandosi ad offrire dei principi da affidare poi alla riflessione teologica, la *Gaudium et spes* svolge un discorso di antropologia cristiana: nella prima parte parla dell'uomo sociale ed individuale secondo la fede cristiana, e poi nella seconda individua e propone la “regola dell'attività umana”. Essa ha perciò una dimensione pastorale nel senso più ampio del termine, tuttavia intende comprendere la rivelazione nella sua totalità, e a partire da essa svolgere alcuni aspetti particolari, perché la salvezza implica una trasformazione di tutto l'uomo e di conseguenza un perfezionamento del mondo, della società e dell'uomo che lavora per la diffusione del regno di Cristo nella storia (n. 39), nella “attesa di una terra nuova” (n. 39).

L'attività umana ha così come termine di riferimento immediato la costruzione di un mondo più umano, all'interno di una prospettiva di redenzione, che si estende alla «instaurazione di tutto l'ordine temporale»

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, 303-304.

²⁰ *Ivi*, 304.



(AA, 5), cioè alla «cristiana instaurazione dell'ordine temporale» (AA, 31). La *Gaudium et spes* intende chiarire la presenza e l'agire della Chiesa nella realtà in cui il cristiano deve vivere e agire. In essa, quindi, si ritrovano un senso della storia ed uno dell'uomo strettamente correlati tra di loro, perché è impossibile trattare del destino personale dell'uomo senza tener conto del senso della storia in cui egli vive e opera. Tale storia non è costituita da una serie di avvenimenti caotici, ma trova la sua ricapitolazione nella fede cristiana, che fonda e unisce il senso della persona e quello della storia. La costituzione indica nella verità cristiana la sola via in cui l'uomo viene salvato nella sua integrità e nello stesso tempo inserito nel destino di tutta l'umanità in cammino verso la sua meta finale. Tutta la storia viene intesa in prospettiva cristologica, perché tutto è orientato verso Cristo e trova in lui il proprio fondamento (GS, 22).²¹

1.5. I nostri documenti: dichiarazioni e decreti del 1968 e del 1980

Alla luce della nuova impostazione teologica – così come è emersa nella bella e completa sintesi dei tre documenti fondamentali del Vaticano II – si è mosso anche l'impegno e lo sforzo dei nostri capitoli generali del 1968 (ordinario e speciale) e del 1980 (ordinario e conclusivo del doppio sessennio di sperimentazione, concesso dall'ES).

Il rinnovamento avviato e definito dai nostri capitoli generali parte proprio dall'approfondimento della natura e fine della congregazione, presentata appunto come realtà viva e dinamica e non statica e rigida, incastonata in schemi puramente giuridici e sociologici.

1.5.1. Il capitolo generale del 1968

La dichiarazione sulla natura e fine della congregazione, del capitolo generale del 1968, si inserisce perfettamente nell'ottica conciliare:

Nella Chiesa santa di Dio e nei luoghi tutti dove essa ha esteso le sue tende, è stata sempre fiorente la pratica dei consigli evangelici, «dono divino ricevuto dal Signore che la Chiesa con la sua grazia sempre conserva». ²² Così nel corso dei tempi, sotto la guida dello Spirito Santo e dell'autorità della Chiesa, la stessa pratica si è trasformata in forme stabili di vita, abbracciata da innumerevoli anime, «che per mezzo della professione dei consigli evangelici intesero seguire Cristo con maggiore libertà ed imitarlo più da vicino» ²³ avendo i consigli soprattutto la forza

²¹ Ivi, 304-305.

²² LG, n. 43.

²³ PC, n. 1.

di maggiormente conformare il cristiano al genere di vita verginale e povera che Cristo si scelse per sé e che la Vergine Madre sua abbracciò.²⁴

Il capitolo, quindi, con il richiamo alla sequela di Cristo, evidenzia l'aspetto dinamico della nostra consacrazione. Nei nn. 4 e 5 si evidenzia la funzione di *segno e mezzo di santificazione* e, soprattutto, la *funzione ecclesiale* della consacrazione religiosa.

Al n. 10, il capitolo esplica la sua intenzione di approfondimento in vista del rinnovamento e dell'aggiornamento promosso dal Concilio Vaticano II.

Imitando ciò che la Chiesa ha fatto con il Concilio Vaticano II e continua a fare, la nostra congregazione intende interrogare se stessa e riesaminare il più possibile a fondo la sua indole e la sua missione con lo scopo di restare sempre fedele alla sua «primigenia ispirazione»²⁵ e rinnovare continuamente se stessa adattando la sua vita alle esigenze della Chiesa e alle necessità degli uomini del tempo attuale ai quali bisogna portare il messaggio evangelico.²⁶

Nel capitolo II *Il fine della congregazione*, nell'articolo I, la dichiarazione recepisce – credo per la prima volta – il concetto e la dottrina sul *carisma*.

Del carisma richiama i principi generali. Esso è anzitutto «speciale donazione e comunicazione di grazia che Dio ha dato al fondatore per l'utilità della Chiesa».²⁷ «Con il carisma e dal carisma viene affidata la *missione*. Carisma e missione, dunque, sono un unico dono».²⁸

Il carisma è frutto di una ispirazione profetica unita alla consapevolezza della missione trasmissibile a tutti coloro che faranno parte, per vocazione, dell'istituto [...]. La stessa ispirazione profetica porta il fondatore a scoprire e a rivelare alcuni aspetti e virtualità permanenti di Cristo e della Chiesa, che dovranno essere permanentemente sviluppati dall'istituto in funzione della salvezza e della santificazione degli uomini. È l'aspetto ecclesiale di un carisma. Per questo il carisma va sog-

²⁴ LG, n. 46; IV CAPITOLO GENERALE, *Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*, n. 1.

²⁵ PC, n. 2.

²⁶ IV CAPITOLO GENERALE, *Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*, n. 10.

²⁷ Ivi, n. 11.

²⁸ Ivi, nn. 12-13.



getto ad uno sviluppo storico, ad una esplicitazione nel tempo, in linea con lo sviluppo progressivo che la comunità umana segue dentro la Chiesa.²⁹

Riaffermata la dottrina conciliare sul carisma (è bene sottolineare che è stato il Concilio Vaticano II ad introdurre la dottrina sul carisma), la dichiarazione capitolare afferma:

Il nostro venerato padre fondatore [...] venne certamente guidato da un carisma dello Spirito Santo: carisma *ecclesiale*, perché in bene del popolo di Dio; carisma *permanente* perché risponde ad una esigenza sempre attuale del corpo mistico di Cristo; carisma *trasmissibile* ad altri, perché il fondatore, come uomo era limitato nel tempo della sua vita, mentre il carisma che gli fu dato deve durare finché dura l'esigenza ecclesiale relativa.³⁰

Con tale dichiarazione il capitolo del 1968 evidenzia l'ecclesialità del nostro carisma, del quale traccia l'ispirazione e la coscienza nel fondatore e di conseguenza la sua attuazione nella vita e nelle opere, specialmente nella fondazione delle sue istituzioni: i rogazionisti del cuore di Gesù e le figlie del divino zelo.

Negli articoli II e III del capitolo II, il capitolo generale ricostruisce l'azione dello Spirito nel donare il carisma del *Rogate* al nostro fondatore. Evidenzia la preparazione dell'animo del fondatore al dono dello Spirito, il quale lo preparò con grazie e mozioni soprannaturali alla missione che gli sarebbe stata affidata nella Chiesa.³¹

Il fondatore, infatti, si sentì chiamato con forza a consacrarsi a Cristo e alle anime. Egli stesso afferma che la sua vocazione fu improvvisa, irresistibile, sicurissima.³²

Questa brama ardente della salvezza delle anime, il fondatore la sentì prima di ricevere la grazia della vocazione, quando

all'inizio della sua vita spirituale e quando ancora nulla conosceva di quelle divine parole di NSGC: *Rogate ergo...* registrate nel S. Vangelo, ebbe in mente questo pensiero dominante, cioè che per operare il maggior bene nella Chiesa, per salvare molte anime [...] nessun mezzo fosse tanto sicuro quanto l'accrescersi di eletti ministri di Dio [...] e che

²⁹ Cfr. *ivi*, nn. 14-16.

³⁰ *Ivi*, n. 20.

³¹ *Ivi*, n. 21.

³² *Ibidem*.

quindi ottima e proficua preghiera da preferirsi sarebbe quella di chiedere istantaneamente al Cuore SS. di Gesù, che mandi sulla terra uomini santi, e sacerdoti eletti [...] in seguito restò sorpreso e compenetrato nel leggere nel S. Vangelo queste divine parole: «La messe è molta e gli operai sono pochi: pregate dunque il padrone della messe che mandi operai nella sua messe». ³³ Intanto il Signore lo preparava a quel divino carisma che possiamo chiamare intelligenza e zelo del *Rogate*. ³⁴

Sono abbondanti e abbastanza conosciuti i testi del santo fondatore circa l'intelligenza e zelo del *Rogate*. Si pensi alla *prefazione* al libro delle *Preziose adesioni*, alle *Quaranta dichiarazioni e promesse*, al *Regolamento per i con fondatori e con fondatrici*, ecc.

Cito solo qualche testo per farne memoria viva:

La grande parola del Vangelo, idea grande, sublime, che lo Spirito, il quale spira dove vuole, pare abbia ispirato Egli stesso, tanti anni prima che si iniziasse la Pia Opera, fin dai primordi di una spirituale giovinezza! La chiamiamo rivelazione evangelica, idea divina – né sarebbe umiltà attenuarla – la quale prevenne e accompagnò il misero sacerdote iniziatore nella difficoltosa impresa; e che noi abbiamo considerato e consideriamo come la base su cui sorge la Pia Opera, come la chiave che ci ha aperto qualche erario delle divine grazie desideratissime. ³⁵

Dall'intelligenza del *Rogate*, all'idea di fondare le congregazioni:

Fattosi sacerdote ebbe un'idea che potrebbe essere cosa assai accettata al Cuore SS. di Gesù e all'Immacolato Cuore della Santissima Vergine e feconda di grandi beni, se si formassero due comunità religiose [...] che avessero il *voto di obbedienza* a quel divino comando di Gesù Cristo: *Rogate ergo dominum messis...* Allora quel sacerdote vedendo con i semplici lumi della ragione appoggiata alla fede nel Vangelo, che quella è parola di Gesù Cristo, è comando dello zelo del suo Divin Cuore, è parola e comando di una importanza suprema, anzi rimedio infallibile per la salvezza della Chiesa e della società, quel sacerdote pensò di iniziare con quel voto di obbedienza di *triplice adempimento* le suddette comunità o congregazioni religiose. ³⁶

³³ A. M. DI FRANCIA, *Regolamento con fondatori e con fondatrici*, in AR, 54-55; IV CAPITOLO GENERALE, *Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*, n. 22.

³⁴ Ivi, n. 23.

³⁵ A. M. DI FRANCIA, *Prefazione alle preziose adesioni*, 1903 e 1923, in AR, 387; IV CAPITOLO GENERALE, *Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*, n. 26.

³⁶ *Regolamento con fondatori e con fondatrici*, in AR, 57-58.



Sulla base di questa intelligenza e zelo del *Rogate*, la dichiarazione capitolare illustra la vita spirituale e l'azione apostolica del fondatore evidenziando con abbondanza di citazioni degli scritti, quell'unità tra *Rogate* e carità che magistralmente la *Positio* ha così sintetizzato:

Il *Rogate* emerge come il nucleo centrale e l'elemento essenziale che forma e caratterizza la complessa personalità, la profonda spiritualità, l'eroica santità e la sorprendente attività dell'uomo di Dio. Credo che l'utilizzazione saggia e competente dell'immensa mole dei suoi scritti, anche quando riguardano cose indifferenti, può permettere in misura privilegiata la penetrazione dell'anima del Di Francia ed un approfondimento "sapienziale" del mistero del *Rogate*, da lui vissuto in unità di vita, mi sembra, anche nell'instancabile dono paterno e materno di sé ai «più piccoli del regno» [...]. La risposta al *Rogate*, nonostante le attese imposte dalla pedagogia di Dio, in lui fu ed è ancora di tanta efficacia e potenza, perché padre Annibale senza stanchezza diede e si diede.³⁷

Credo che – confortato da questa valutazione così lucida e aderente alla mente, al cuore ed allo zelo del santo fondatore – il capitolo generale del 1968 abbia modificato l'art. 3 delle costituzioni del 1926, per la sperimentazione prevista dell'ES.

1.5.2. Il capitolo generale del 1980

Nella scia della grande riflessione ed approfondimento avviati dal capitolo generale del 1968 (si pensi che per la prima volta, forse, si poteva leggere un'abbondanza di citazioni degli scritti del padre in un documento ufficiale della congregazione, al di là delle circolari del p. Tusino), il capitolo generale del 1980 ha chiuso il ciclo della sperimentazione delle modifiche dei testi costituzionali, così come previsto dell'ES.

Anche questo capitolo elabora ed approva una *dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*.

Prima di richiamarne gli elementi fondamentali, occorre osservare che nei dodici anni (dal 1968 al 1980) della sperimentazione, il processo di approfondimento, di aggiornamento e di rinnovamento si è sviluppato in sintonia con il rinnovamento della Chiesa, promosso dal Vaticano II. Uno degli elementi di approfondimento e di rinnovamento,

³⁷ *Positio*, vol. I, *Relazione del p. Valentino Macca odc*, 8-9.

conseguente al Concilio, è la formulazione e lo sviluppo della dottrina sul carisma contenuta non solo nei documenti conciliari, ma anche nei documenti del magistero dei sommi pontefici del postconcilio, fino alla più organica ed aggiornata trattazione nella esortazione apostolica postsinodale *Vita consecrata*, di Giovanni Paolo II, del 1996.

La dichiarazione sulla natura e fine della congregazione del capitolo generale del 1980, si apre con alcuni interrogativi di fondo:

Che cosa vuol dire essere rogazionisti oggi? Come definire lo spirito del padre? Dove collocare il carattere specifico della congregazione? Che cosa costituisce la fisionomia della vita religiosa rogazionista, che differenzia i rogazionisti da altri religiosi e costituisce la loro ragion d'essere nella Chiesa e nel mondo attuale? Questi ed altri interrogativi riguardanti la nostra identità vengono sollevati da numerosi confratelli. Il Concilio Vaticano II in un certo senso li ha provocati e chiede che ogni istituto vi dia una risposta. «Torna a vantaggio della Chiesa stessa che gli istituti abbiano una loro propria fisionomia ed una loro propria funzione».³⁸ Appare evidente che questi interrogativi non riguardano l'uno o l'altro aspetto, ma il cuore stesso della vita religiosa rogazionista, il suo significato nella missione della Chiesa. Oggi la dottrina conciliare e post-conciliare, il magistero della Chiesa ci chiedono di collocare la specificità della congregazione nel carisma che è all'origine dell'esperienza religiosa ed apostolica del fondatore.³⁹

Il capitolo, quindi, richiama l'essenza della visione della vita religiosa nel primo '900 e nel periodo della promulgazione del CIC (1917).

Una congregazione era considerata una *societas* i cui *sodales* erano uniti da un fine primario-generale e da uno secondario-speciale. Il fine speciale si proponeva nel campo operativo ed indicava i tipi di servizio specifici, senza entrare nel dinamismo profondo ed interiore della vita della congregazione. La visione, oggi, ha una prospettiva diversa, più profonda, più teologica: quella legata al carisma.⁴⁰

La dichiarazione, quindi, ricorda i principi generali, relativi alla dottrina sul carisma e sui carismi, che ormai, nella teologia del postconcilio, si era già abbondantemente sviluppata. Viene richiamato l'aspetto carismatico di tutta la Chiesa, illustrato e sancito nella LG n. 4,

³⁸ PC, n. 2b.

³⁹ VI CAPITOLO GENERALE, *Documenti: Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*, n. 1.

⁴⁰ Ivi, n. 7.



del Vaticano II. Si illustra l'inserimento della vita religiosa nella dimensione carismatica della Chiesa:

Attirando la nostra attenzione sull'appartenenza dello stato religioso alla vita e alla santità della Chiesa, cioè alla sua struttura carismatica, il Concilio ci aiuta a meglio cogliere il senso profondo di tale stato.⁴¹

Per questo il Concilio

annette particolare importanza ai carismi che si ricevono in vista dell'apostolato, presenta la vita consacrata come un fatto carismatico, ovvero come un dono libero dello Spirito e considera inoltre la pluralità di istituti religiosi come un frutto della varietà dei carismi che Dio, per mezzo del suo Spirito ha dato e dà alla Chiesa, nella sua economia d'amore. A tale visione teologica devono adattarsi gli istituti con i capitoli, le costituzioni, le regole ed ogni altra realtà che fa parte della loro vita.⁴²

Il capitolo generale del 1980 dichiara, quindi, la sua volontà di porsi

nella linea di continuità con il capitolo del 1968 e del 1974, conferma particolarmente la validità della "dichiarazione" del capitolo speciale circa la natura e fine della congregazione con la quale afferma che il carisma della stessa è l'intelligenza e zelo del comando del *Rogate*.⁴³

Infine il capitolo del 1980

riconosce che da tale dichiarazione (1968) è scaturita per tutti i rogazionisti una luce, una forza ed un entusiasmo particolare perché questo prezioso carisma sia meglio e più intimamente vissuto per il bene di tutte le anime [...] consegna, (pertanto) alla congregazione questo ulteriore documento, affinché tutti i rogazionisti [...] trovino slancio, entusiasmo e maggiore chiarezza per vivere e testimoniare lo zelo del divino comando del *Rogate*.⁴⁴

Nel cap. II la dichiarazione richiama la dottrina sul carisma descrivendone le prerogative, alla luce di uno dei più importanti documenti del post-concilio: *Mutae relationes*, promulgato due anni prima, nel 1978.

⁴¹ Ivi, n. 3.

⁴² Ivi, n. 4.

⁴³ Ivi, n. 5.

⁴⁴ Ivi, n. 6.

Come è noto questo documento è stato elaborato dalla commissione mista di rappresentanti dei religiosi e quelli dei vescovi.

In *Mutae relationes* il carisma, in genere, è così presentato:

Lo stesso carisma dei fondatori (ET, 11) si rivela come una esperienza dello Spirito trasmessa ai propri discepoli per essere da questi vissuta, custodita, approfondita, e costantemente sviluppata in sintonia con il corpo di Cristo in perenne crescita. Per questo la Chiesa difende e sostiene l'indole propria dei vari istituti religiosi (cfr. LG, 44; CD 33, 35,1; 35,2; ecc.). Tale indole propria, comporta anche uno stile particolare di santificazione e di apostolato, che stabilisce una sua determinata tradizione in modo tale che se ne possano convenientemente cogliere gli elementi oggettivi.⁴⁵

Illustrati i caratteri essenziali di un carisma, la dichiarazione del 1980 non solo accetta la dottrina e la prospettiva dei carismi, ma ne fa opportunamente e fedelmente un'applicazione alla nostra congregazione.

Nel cap. III, infatti, mette in relazione carisma e costituzioni.

Il testo dove – si dice – il concetto di carisma deve trovare collocazione è il codice fondamentale di un istituto religioso, cioè le costituzioni. In esse il carisma – dono dello Spirito – deve essere espresso nella maniera più chiara ed esplicita possibile. Il capitolo speciale del 1968, con la dichiarazione sulla natura e fine della congregazione, ha avvertito la necessità di tale chiarezza nel relativo testo costituzionale.⁴⁶

Sulla base di tale necessità e chiarezza, il capitolo generale del 1980 – a conclusione del doppio sessennio di sperimentazione concesso dall'ES – ha elaborato la modifica dell'art. 3 delle costituzioni del 1926, optando per il testo *classico, originario e completo* del fondatore. Un testo che non solo non toglie nulla ai contenuti di quello del 1926, semmai questi contenuti li riporta all'*afflato carismatico* della primigenia ispirazione, ridando vita e vitalità alle *ossa arida* del freddo giuridicismo imposto dalla bolla *Conditae*, dai decreti della congregazione dei religiosi e dal susseguente CIC del 1917.

Questa modifica è stata fatta – scritti del fondatore alla mano – nella assoluta, radicale e completa fedeltà alla mente, al cuore e alla “lettera” del santo fondatore.

⁴⁵ MR, n. 13; VI CAPITOLO GENERALE, *Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*, n. 9.

⁴⁶ Ivi, n. 15.



1.6. Conclusione della prima parte

Come si può rilevare da quanto ricostruito fin qui, i capitoli generali dal 1968 in poi, non hanno fatto altro che “sintonizzarsi” sull’onda rinnovatrice del Concilio Vaticano II, seguendo fedelmente l’evoluzione teologica, ma sotto la guida del magistero della Chiesa, potremmo dire con una bella espressione di Giovanni Paolo II: *cum Petro et sub Petro*.

In concreto, il capitolo speciale del 1968 e quello del 1980, non hanno *reinterpretato e ridefinito* la natura e il fine della congregazione. Essi hanno semplicemente *obbedito* alla Chiesa che ha voluto, da parte dei religiosi, il ritorno alla primigenia ispirazione. Se proprio una innovazione si vuole cogliere, si può affermare che quei capitoli hanno letto, approfondito e ricondotto la natura e il fine della congregazione nell’ottica teologica del carisma. Ricondurre la natura e fine in questa ottica è esattamente restituire ad essi la freschezza e la trasparenza della *fonte*: il dono-(carisma) dello Spirito. È la stessa operazione fatta dal Concilio Vaticano II. Questo è passato dall’ottica strutturante e funzionale della *societas perfecta* all’ottica teologica della *communio*, dalla struttura funzionante al corpo vivente, dal gruppo ben aggregato, al popolo con una identità specifica ed una appartenenza relazionale perennemente viva.

Insomma non una congregazione tra le tante, ma una famiglia concepita e generata con una vocazione profetica ed una missione apostolica, figlia di un carisma unico e speciale: il *Rogate*.

Non, quindi, reinterpretazione e ridefinizione, ma *rivitalizzazione* della natura e fine della congregazione.

2. Le costituzioni del 1926

2.1. Contesto storico

È necessario – sia pur brevemente – dare uno sguardo al momento storico nel quale sono state elaborate le costituzioni approvate nel 1926 a livello diocesano.

Soprattutto è necessario comprendere gli eventi che hanno determinato l’emanazione della bolla *Conditae* e dei decreti della congregazione dei religiosi, secondo le cui prescrizioni furono scritte le costituzioni del 1926.

Jacques Gadille, così scrive:

La prima metà del XIX secolo è un periodo di intensa ripresa della vita spirituale, simile alla controriforma della prima metà del secolo XVII, alla quale i contemporanei si richiamano scavalcando l'epoca dell'illuminismo. Il risveglio religioso aveva la sua origine nella coscienza della fine di un mondo dolorosamente vissuto nella pratica religiosa clandestina o nell'esilio. I cattolici del tempo rifiutarono sia l'austera e fredda pietà giansenista, caratterizzata dal riserbo nei riguardi di una divinità avvertita come lontana, sia la derisione sdegnosa dei filosofi e dell'alta società del XVIII secolo, riconosciuti responsabili delle sciagure operate dalla rivoluzione. Ma la rottura con il recente passato non era totale. Nell'ultimo quarto del XVIII secolo, le vie del rinnovamento erano state aperte da alcuni fedeli, uomini e donne. Era su queste vie che si doveva camminare. Era la via della cristianizzazione delle popolazioni rurali, soprattutto attraverso l'educazione delle giovani, nella quale si avviarono J. M. Mayé e le congregazioni lorenese dedite all'insegnamento. Seguendo questo esempio le orsoline di Chavagne furono fondate nel 1802.

C. Langlois ha dimostrato che molte congregazioni femminili nacquero da questi piccoli gruppi di "terziarie" che si moltiplicarono nella Francia occidentale: nel 1831 si contavano trentunomila religiose o congregazioniste, per la maggior parte dedite all'educazione popolare [...].

Da queste premesse prese forma un tratto essenziale di questo movimento: non l'alto clero, ma ecclesiastici di secondo ordine e semplici laici, soprattutto giovani donne, furono i protagonisti della ripresa della vita religiosa. Tra questi all'inizio del secolo, si distinsero alcuni santi sacerdoti, proclamati santi: Cottolengo, fondatore della "piccola casa della divina provvidenza", a Torino; Pio Bruno Lanteri; Giuseppe Triest, il "Vincenzo de' Paoli" di Gand; Giovanni Maria Vianney, nella regione di Lione; e le fondatrici di nuove congregazioni: Maria Sofia Barat, A. M. Javouey e Codine Thevennet. Tutti intesero oltrepassare l'appartenenza formale, esteriore all'istituzione, coniugando un'autentica vita spirituale all'apostolato, all'insegnamento o all'assistenza. Il ritorno alla spiritualità della controriforma trovava la sua naturale collocazione nella rapida ricostituzione dei seminari maggiori e minori. Nello spirito di Carlo Borromeo, Gaetano Errico fondò a Napoli, nel 1833, i "missionari dei sacri cuori di Gesù e di Maria". Negli stessi anni Vincenzo Pallotti fondò a Roma la "società dell'apostolato cattolico", proponendo una migliore coordinazione delle forze cattoliche per diffondere la fede in una visione di carità universale [...]. Le opere di san Francesco di Sales furono ripetutamente ristampate dal 1805 al 1833 e la spiritualità salesiana animò l'opera educativa condotta da Giovanni Bosco tra i giovani dei quartieri popolari di Torino, opera destinata ad una grande diffusione [...]. Dopo il 1830 l'associazione appare ai cattolici come una libertà elementare [...]. Dovunque rifiorirono forme di affiliazione comu-



nitaria alle grandi famiglie spirituali: terzi ordini, comunità di preti secolari, ordini monastici e mendicanti, infine congregazioni di vita apostolica ed attiva [...]. I Vescovi incoraggiarono i loro preti a riunire i laici disposti ad operare nella catechesi, ad insegnare nei casali e ad assistere i malati. Il reclutamento era controllato dall'autorità diocesana [...]. Anche le nuove congregazioni ebbero i loro terzi ordini, come i "maristi". Le popolazioni salutarono l'azione di giovani donne, consacrate al celibato. Come i religiosi dediti all'insegnamento, le associazioni femminili contribuirono a generalizzare questo nuovo modello di comunità di suore secolari, che in seguito divennero congregazioni canonicamente riconosciute [...]. Gli orientamenti spirituali che si espressero nelle costituzioni erano spesso il risultato di una stretta cooperazione tra la fondatrice ed un sacerdote, suo direttore di coscienza.⁴⁷

In questo contesto storico di eccezionale fecondità spirituale, che lo Spirito generava con i suoi carismi, diventava necessario definire competenze e limiti dell'autorità dei vescovi, quella dei superiori interni all'istituzione e quella della sede apostolica. Occorreva, quindi, definire la diversa competenza nell'approvazione canonica delle varie famiglie religiose. È la stessa bolla *Conditae* ad indicare la problematica, nella parte introduttiva:

Da Dio è inserita nella Chiesa fondata da Cristo quella forza e fecondità che fondò molte famiglie di entrambi i sessi nei tempi passati, ma ancor più in questo secolo che sta finendo, famiglie che preso il sacro vincolo dei voti semplici, attendono a consacrarsi santamente a varie opere di religione e di misericordia. Molte di esse invero, sospinte dall'amore di Cristo, valicati i confini ristretti di una singola città o diocesi, e conquistateli, con la forza di una medesima legge e di un solo governo, avendo realizzato per così dire una specie di consacrazione, di giorno in giorno si sono espanse più ampiamente. Duplice è la loro natura: le une che hanno avuto solo l'approvazione dei vescovi, si chiamano perciò diocesane; le altre al cui proposito intervenne poi la sentenza del sommo pontefice, sia perché ne riconobbe le leggi e gli statuti, sia perché oltre a raccomandarle ne concesse l'approvazione. Chi in entrambe le classi di tali famiglie religiose, vi è chi ritenga essere ancora incerto e controverso quali debbano essere i diritti dei vescovi e quali, a loro volta, i loro diritti verso i vescovi. Certamente, per quanto riguarda le consociazioni diocesane la questione non è così difficile da risolvere: esse infatti sono riunite insieme e sussistono per l'autorità dei vescovi. Ma certamente

⁴⁷ J. GADILLE, *Le grandi correnti dottrinali e spirituali nel mondo cattolico*, in *Storia del cristianesimo*, vol. 11, 120ss.

più grave sorge la questione riguardo le altre, che sono state dotate della approvazione della sede apostolica. Poiché senza dubbio si sono propagate in parecchie diocesi, dovunque sono sottoposte ad un medesimo diritto e ad un unico governo. Perciò è necessario che l'autorità dei vescovi su di loro ammetta una certa temperanza e determinati limiti. I quali limiti fino a che punto debbono estendersi è possibile ricavarlo dallo stesso criterio di decisione abituale alla sede apostolica nell'approvare tali costituzioni, cioè una certa congregazione è approvata come pia società di voti semplici sotto il governo del moderatore generale, salva la giurisdizione dell'ordinario, secondo la forma dei sacri canoni e delle costituzioni apostoliche.⁴⁸

Stabiliti i limiti e le competenze giuridiche dei vescovi e dell'autorità delle singole congregazioni, la bolla stabilisce che le congregazioni approvate dalla sede apostolica

non possono essere annoverate nelle diocesane, né possono sottostare ai vescovi se non entro i confini di ciascuna diocesi, salva però l'amministrazione e il governo del supremo moderatore di entrambe. Per questa ragione dunque ai sommi presidenti di queste società non è lecito invadere diritti e poteri dei vescovi, le stesse cose sono proibite ai vescovi, cioè di arrogarsi parte dell'autorità dei presidenti stessi. Infatti se avvenisse diversamente, tanti moderatori si aggiungerebbero a codeste congregazioni, quanti vescovi, nelle diocesi dei quali gli alunni di quelle si trovassero, e sarebbe in pericolo l'unità di amministrazione e di governo. È necessario dunque che sia concorde e unanime l'autorità dei presidenti delle congregazioni e dei vescovi, e perciò è necessario che gli uni conoscano i diritti degli altri e li custodiscano integri.⁴⁹

Era questa la problematica di fondo che viene affrontata dalla bolla *Conditae*, la quale, poi, fissa una serie di norme per superare ogni controversia o conflittualità tra le varie autorità.

Da questa bolla e secondo le prescrizioni in essa contenute, scaturirono, poi, i decreti della congregazione dei religiosi, cui si riferisce anche il fondatore nella lettera di presentazione delle costituzioni, del 1919, contenente lo schema secondo il quale bisognava elaborare il testo delle stesse.

Il rapido moltiplicarsi delle nuove congregazioni, come si è detto, l'esigenza di definire le competenze della sede apostolica e dei vescovi,

⁴⁸ LEONE XIII, *Conditae a Christo*, 8 dicembre 1900.

⁴⁹ *Ibidem*.



nell'approvazione o meno, e soprattutto il bisogno di cogliere e definire con estrema chiarezza la natura e gli scopi specifici di ciascuna realtà che emergeva nella Chiesa, spinsero l'autorità ad esigere questa chiarezza, distinzione e definizione dei fini e degli scopi di ciascuna nuova congregazione.

La bolla *Conditae* già conteneva due capitoli di prescrizioni relative alla problematica insorta circa l'autorità dei vescovi nelle nuove congregazioni, la normativa fu ancora specificata con i decreti successivi della congregazione dei religiosi.

Questo fu il contesto storico in cui fu elaborato il testo delle costituzioni del 1926.

Il CIC del 1917, in pratica recepì le norme predette e quindi la rigidità degli schemi è durata fino all'input del rinnovamento e dell'aggiornamento del Vaticano II e dell'ES di Paolo VI con le indicazioni-prescrizioni del ritorno alla primigenia ispirazione.

2.2. L'origine e redazione delle costituzioni del 1926

Il p. Serafino Santoro, nel *Breve profilo storico della congregazione dei rogazionisti*, traccia molto sinteticamente l'origine delle costituzioni del 1926.

La tesi del p. Santoro è quella che presenta il padre fondatore interessato all'aspetto spirituale della vita delle istituzioni più che all'aspetto giuridico. Così si esprime:

Certamente il numero e la formazione del personale della congregazione era indispensabile, ma non meno indispensabile per una efficiente organizzazione era la base giuridica della stessa. Gli aspiranti, che si donavano alle sue attività, alla sua vita e al suo avvenire, dovevano pur essere sicuri di affidarsi ad un ente stabile e riconosciuto. Il padre era andato avanti con la sua immensa pietà e il suo grande spirito di fede. A lui interessavano le benedizioni di Dio, che erano sicure, quando egli aveva presentato ed ottenuto l'approvazione, anche verbale, e le benedizioni dei superiori gerarchici della Chiesa, anche se queste non erano state documentate [...]. Ma quanto a struttura giuridica e canonica era andato avanti alla buona. Donde la lenta e faticosa gestazione delle due congregazioni.⁵⁰

⁵⁰ D. S. SANTORO, *Breve profilo storico della congregazione dei rogazionisti*, Roma 1985, 101.

La valutazione storica che dà p. Santoro è da rispettare ed anche da tenere nella debita considerazione. Essa, però, non è affatto condivisibile per le ragioni che cercherò di esporre:

2.2.1. Considerazioni globali

1) L'affermazione di p. Santoro, secondo la quale per una efficiente organizzazione è indispensabile una base giuridica, è una opinione personale e come tale va rispettata.

In realtà nessun fondatore o fondatrice delle congregazioni che germogliarono nell'Ottocento ed inizio Novecento, si è preoccupato di dare prima una base giuridica e, poi, di aggregare attorno al suo spirito e apostolato dei/delle giovani. È sempre avvenuto il contrario.

2) È un'idea un po' peregrina quella secondo la quale gli aspiranti che si donavano alle sue attività, alla sua vita e al suo avvenire, «dovevano pur essere sicuri di affidarsi ad un ente stabile e riconosciuto». Se ciò fosse vero, ogni congregazione dovrebbe essere prima riconosciuta ed approvata e, poi, cominciare ad aggregare i propri membri. Ma come potrebbe essere riconosciuta ed approvata senza l'*ubi consistam* di almeno un nucleo iniziale di membri?

3) Il problema del riconoscimento di tutte queste nuove congregazioni che nascevano, affrontato nella bolla *Conditae*, non era solo relativo alla classificazione di diocesane o pontificie, ma era anche relativo alla chiara distinzione del fine e degli scopi specifici di ogni congregazione, poiché tutte si dedicavano alle opere di religione e di carità: «ma ancor più in questo secolo che sta finendo, famiglie che, preso il sacro vincolo di voti semplici, attendono a consacrarsi santamente a varie opere di religione e di misericordia».⁵¹

La stessa bolla fa obbligo ai vescovi di «non ricevere nella diocesi un sodalizio nato di recente prima di aver conosciuto le sue leggi e costituzioni e di averle pure approvate; se ovviamente non sono contrarie alla fede e all'onestà dei costumi, e neppure ai sacri canoni e ai decreti dei pontefici e se bene concorrono al fine stabilito».⁵²

4) Queste prescrizioni, come tutte quelle sparse nelle varie leggi della Chiesa, finirono nel CIC, promulgato da Benedetto XV nel 1917.

Poiché il nuovo codice non solo era stabilmente consultabile, ma

⁵¹ LEONE XIII, *Conditae a Christo*.

⁵² *Ibidem*.



era anche rigorosamente vincolante, occorre elaborare un testo costituzionale ben armonizzato con il CIC.

D'altra parte, la testimonianza del santo fondatore nella lettera di presentazione delle costituzioni, nel 1919, rende evidente che le prescrizioni del codice erano le stesse di quelle della bolla *Conditae* e dei successivi decreti: «Tali costituzioni – scrive il fondatore – sono state formulate in base alla bolla *Conditae* di Leone XIII (1900), dei recenti decreti della sacra congregazione dei religiosi, e soprattutto in conformità del nuovo codice del diritto canonico».⁵³

In seguito alla bolla *Conditae* furono promulgati altri due decreti della sacra congregazione dei religiosi, uno del 1901 ed un altro del 1921.

Tali decreti ribadivano la normativa per la redazione delle costituzioni secondo un preciso schema, molto dettagliato e minuzioso, comprendente:

- 2 parti
- 30 capitoli
- 1 appendice
- 284 numeri così suddivisi:
 - parte prima: 19 capitoli dal n. 43 al 201
 - parte seconda: 11 capitoli: cap. I, 6 paragrafi; cap. II, 3 paragrafi
 - tutta la parte seconda va dal n. 202 al 321
 - appendice dal n. 322 al 325.

Si può constatare, all'evidenza, la minuzia a cui arriva tale schema.

2.2.2. Osservazioni circa le nostre costituzioni

Il giudizio di p. Santoro, nel citato libro, secondo il quale il fondatore inizialmente aveva creato un chiericato per la formazione di futuri sacerdoti «che molti ritenevano dovuto al desiderio di favorire le vocazioni all'archidiocesi»,⁵⁴ non pare trovi fondamento nella documentazione e nella storia.

Il p. Tusino così scrive circa i primi desideri e germogli vocazionali della congregazione:

⁵³ A. M. DI FRANCIA, *Lettere*, vol. II, 293.

⁵⁴ D. S. SANTORO, *Breve profilo storico della congregazione dei rogazionisti*, 101.

Dobbiamo ora occuparci dell'opera maschile. L'allontanamento del padre da Avignone per l'assistenza a suo fratello ammalato aveva avuto conseguenze deleterie sull'orfanotrofio. «Ho veduto disperdersi le mie fatiche, sbandarsi i teneri agnellini e perire tante mie speranze, come periscono i desideri del peccatore!». Così abbiamo inteso lamentarsi il padre, che però concludeva col suo pieno assentimento al divino volere: «Di tutto sia benedetta la divina volontà!» (9 sett. 1888) [...]. Già avanti abbiamo notato che il padre calca alquanto le tinte sulle condizioni precedenti dell'opera: vedeva in essa la deficienza, riconosceva che non poteva attendervi come voleva e, a proporzione dei bisogni, non trovava collaboratori, riteneva perciò tutto perduto da dover ricominciare da capo. In realtà però non si era del tutto a terra. Per esempio, in fatto di officine se la tipografia ancora non era in grado di competere con quelle della città, la falegnameria e la calzoleria, per quanto modeste, erano abbastanza efficienti [...]. Si rinnova dunque l'orfanotrofio maschile; ma che è da dire della comunità religiosa maschile? Quando il padre ebbe l'idea di formarla? E come la concepì?

Non si può determinare una data precisa [...]. Egli non diede origine alle sue opere, con un programma definito nelle sue parti [...]. Questo però non esclude che egli, fin dai primi tempi, pensasse ad una comunità religiosa maschile. Non dimentichiamo la sua idea fissa, la sua particolare vocazione, il suo personale carisma: il *Rogate* [...]. Quando cominciò a raccogliere ragazzi, egli pensava «di coltivare in essi la vocazione al sacerdozio». Ricorrendo il 5 luglio 1888, il tredicesimo anniversario della nomina di mons. Guarino ad arcivescovo di Messina, il padre fa mandare dagli orfani una lettera di auguri, e verso la fine fa dire: «Intanto una grazia domandiamo prostrati alla E. V. ed è che ci raccomandiate al Signore perché cresciamo buoni artigianelli, timorati di Dio, e perché tra di noi vi siano quelli che siano chiamati da Dio al santo sacerdozio, e vi giungano felicemente per consolazione del cuore sacratissimo di Gesù e per servizio della s. Chiesa [...].

Viene intanto a sapere che mons. arcivescovo Guarino accarezzava l'idea di una fondazione di sacerdoti che si dedicassero alle missioni in mezzo al popolo dei villaggi. Era proprio quello che faceva il sacerdote Francesco Di Francia, al quale il Guarino manifestò il suo pensiero. Francesco ne fece parola al padre, il quale afferrò subito l'occasione per suggerire che la desiderata comunità poteva subito avere inizio al quartiere Avignone, col duplice compito di aiutare l'orfanotrofio e occuparsi delle missioni.⁵⁵

⁵⁵ T. TUSINO, *Memorie biografiche*, parte seconda, Editrice Rogate, Roma 1996, 161ss.



Il padre inviò il 25 novembre 1887 una lettera all'arcivescovo Guarino, proponendo ed offrendo i locali del quartiere Avignone per l'avvio di tale eventuale fondazione, ma non ebbe risposta. Anche p. Tusino, in verità, condivide in qualche modo il giudizio di p. Santoro, quando afferma:

Le casipole povere, umili, nonostante le spese continue per le racconciature, non erano fatte per incoraggiare le vocazioni; ma la fama delle virtù del padre si imponeva, e, a poco a poco, parecchi giovani vennero ad unirsi a lui con la mira di arrivare al sacerdozio. Precisiamo: in questi tempi, nella mente del padre, e in quella dei giovani, è predominante l'idea del sacerdozio, non si pensa pel momento ad una comunità religiosa; e pertanto accanto alla sezione degli orfani, si inizia quella dei chierici, che in sostanza vengono anch'essi ritenuti come ricoverati, i quali mostrano indizio di vocazione ecclesiastica.⁵⁶

P. Tusino, poi, nota che i primi aspiranti inoltravano domanda all'arcivescovo per vestire l'abito ecclesiastico. In realtà la cosa non è così strana se si pensa che – ancor prima della bolla *Conditae*, esistevano disposizioni che, comunque, attribuivano all'autorità dei vescovi quanto meno il discernimento sulle tante congregazioni che andavano nascendo. D'altra parte, se si analizza la lettera del padre inviata a mons. Guarino nel 1887, si può facilmente comprendere e dedurre che il padre, con quel primo nucleo di aspiranti, intendesse dare consistenza al suo sogno e a quello dell'arcivescovo, della fondazione di una comunità di sacerdoti. In ogni caso i primi aspiranti – oltre p. Bonarrigo – e cioè: Antonino Catanese, Domenico Cama, Paolo Antonio Anastasi, Giuseppe Montalto (nipote del padre), D'Agostino, Cicala, Orlando, Frassica, Mollura, Abbadessa, Schepi, Iaia,⁵⁷ erano organizzati e formati nella prospettiva di vita comunitaria. Inoltre basta esaminare le preghiere al Signore e alla Madonna per comprendere le intenzioni, i sentimenti, i desideri e le aspettative del padre nei confronti di quel primo nucleo di aspiranti. Come poi si svolsero i fatti, se attribuibili alla non chiarezza nei giovani o ad eventuale esercizio-pessione dell'autorità del vescovo, quel nucleo di aspiranti comunque si disperse. Lasciamo all'analisi storica la valutazione.

Quello che interessa al nostro specifico assunto è il fatto che il padre, proprio in quegli anni, tra il sogno e i primi tentativi di avviare una

⁵⁶ Ivi, 167.

⁵⁷ Ivi, 167-168.

comunità maschile, cominciò a scrivere una serie di regolamenti per i probandi e poi, via via, per i congregati. Senza alcun dubbio il primo regolamento che ha la valenza – sia per contenuto sia per struttura – di un testo costituzionale è quello del 20 aprile 1901.

Naturalmente esso è un testo di taglio spirituale e non certo giuridico in senso stretto, ma i contenuti del carisma e della missione, quindi della spiritualità rogazionista, ci sono tutti. D'altra parte dalla promulgazione della bolla *Conditae* (8 dicembre 1900) alla data del regolamento del 1901, erano trascorsi solo quattro mesi e mezzo, e soprattutto non erano ancora emanati i decreti della congregazione dei religiosi, ragion per cui il fondatore scriveva secondo la sua ispirazione carismatica. Ecco alcuni stralci del regolamento del 1901 *per la congregazione dei rogazionisti*:

Lo scopo della nostra piccola congregazione si è quello di raccogliere dalla Bocca Santissima di Gesù Cristo Signor Nostro quella Parola uscita dalla Carità e dallo Zelo Divino del suo Amatissimo Cuore: *Rogate ergo Dominum messis, ut mittat operarios in messem suam* (Mt 9,38; Lc 19,2). Noi siamo uniti nell'unico intento di eseguire questo dolce comando, e di propagare dovunque per quanto alle nostre forze è permesso, questa salutare preghiera [...]. Noi dunque che domandiamo al Signore i buoni Operai per la Santa Chiesa, bisogna che per primi siamo noi stessi non cattivi Operai nella mistica vigna. Bisogna che attendiamo alla nostra santificazione e alla santificazione e bene di tutte le anime [...]. Indi bisogna passare alle Opere (si illustri questo punto), dobbiamo essere buoni Operai, ergo opere: quali?

1° - Poveri

2° - Orfani

3° - Missioni

4° - Seminari: educare i chierici e [per] primi i nostri, procurare vocazioni.

Ecco le nostre opere. Seguono i principali articoli o appunti [*sic*].⁵⁸

Nel 1904 scrive un regolamento dal titolo: *Per il noviziato dei rogazionisti*, per il primo nucleo di chierici accolti ad Avignone. In questo regolamento presenta il p. Pantaleone Palma quale maestro dei novizi.

In un altro testo del 22 marzo 1906, titolato: *Per le costituzioni dei rogazionisti*, che in realtà è un regolamento, si afferma:

⁵⁸ A. M. DI FRANCIA, *Scritti*, vol. V, 276ss.



Lo spirito particolare di questo istituto che si informa a quella parola del Signor Nostro Gesù Cristo: *Rogate ergo dominum messis ut mittat operarios in messem suam*, va molto legato a questa meditazione delle pene intime del Cuore di Gesù, poiché l'anima che penetra in queste pene non può restare indifferente dinanzi agli interessi di questo Cuore Divino, e li sente al vivo, e li partecipa, e vorrebbe anche sacrificarsi per quei divini interessi. Allora risuonerà al nostro orecchio quella divina Parola uscita da quel Divino Cuore: *Rogate ergo dominum messis ut mittat operarios in messem suam* e l'anima nell'obbedienza a questo comando trova un gran mezzo per consolare il Cuore Santissimo di Gesù nelle sue pene.⁵⁹

Altri regolamenti ha scritto il santo fondatore:

- nel 1906 per gli aspiranti e futuri novizi,
- nel 1909 il promemoria per le costituzioni dei rogazionisti.⁶⁰

Infine il 10 agosto 1910, scrive le *Dichiarazioni e promesse*, nelle quali troviamo in maniera completa ed organica il pensiero ed il patrimonio spirituale del santo fondatore al fine della consegna del carisma e della missione della congregazione.

Dagli scritti citati ed indicati, risulta evidente la mente ed il cuore del fondatore, così come è evidente la chiarezza giuridica dei vari regolamenti. Soprattutto sono evidenti le intenzioni fondazionali di una comunità religiosa. Se, poi, le vicende dei primi gruppi di aspiranti e novizi non ebbero esiti positivi, non è certo da attribuire al fatto che i regolamenti non fossero completi – come afferma p. Santoro (a parte il fatto che questi classifica con un'unica voce gli appunti per i regolamenti e costituzioni, con i veri e propri regolamenti e costituzioni i cui testi sono estesi e ben organizzati, come dimostrato sopra) – o ancora non avevano l'approvazione ecclesiastica. La storia della Chiesa e della vita religiosa si è sempre svolta al contrario. Non si può pensare che fosse necessaria prima l'approvazione ecclesiastica per dare inizio alla congregazione. San Francesco di Assisi prima ha creato le sue fraternità, aggregando attorno a sé numerosi compagni e soltanto quando il movimento assunse proporzioni "massive", si lasciò convincere della necessità di una regola che san Bonaventura scrisse ed egli approvò e sottopose all'approvazione del papa. La stessa Chiesa ha vissuto per secoli con leggi che papi e vescovi promulgavano ed abrogavano, fino a

⁵⁹ Ivi, 356.

⁶⁰ Ivi, 430.532.

quando si sentì la necessità di raccoglierle in un unico codice, il CIC del 1917.

Quale meraviglia, dunque, che anche la nostra congregazione con il suo fondatore abbia vissuto la stessa esperienza?

Ma torniamo alle costituzioni del 1926.

Con la bolla *Conditae*, i decreti successivi e soprattutto con il CIC, la Chiesa regolava la meravigliosa realtà della fioritura di congregazioni religiose, disponendo gli itinerari per ottenere l'approvazione ecclesiastica, diocesana o pontificia, o prima l'una e poi l'altra.

Anche per il nostro fondatore si impose la necessità di raccogliere in un unico codice le costituzioni, quanto egli aveva scritto nei vari regolamenti, bozze di costituzioni, e nelle dichiarazioni e promesse. Occorreva fare non solo una sintesi, ma sintetizzare quei contenuti in un linguaggio giuridico e schematico, secondo le prescrizioni della Chiesa.

A questo riguardo – secondo il mio parere – sono possibili due ipotesi:

- la prima, quella di p. Santoro (in parte condivisa da p. Tusino) secondo la quale il fondatore aveva condotto la nascente congregazione paternamente (quasi alla buona) più che giuridicamente;⁶¹
- la seconda, fondata sull'analisi degli scritti, in particolare dei regolamenti, che ritiene il fondatore tutt'altro che sprovveduto, anche dal punto di vista giuridico.

Prima ipotesi

Nella prima ipotesi, secondo il p. Santoro, il fondatore, avendo la Chiesa con il CIC dato le prescrizioni per l'erezione e l'approvazione di nuovi istituti religiosi,

si pose seriamente a pensare ai mezzi efficaci per rendere stabili giuridicamente i due istituti e poiché bisognava preparare gli statuti o costituzioni da presentare all'autorità ecclesiastica, incaricò il p. Vitale, che era preparato e competente, a redigerle, secondo i canoni del codice di recente promulgato.⁶²

Il p. Santoro continua:

⁶¹ Cfr. D. S. SANTORO, *Breve profilo storico della congregazione dei rogazionisti*, 102.

⁶² *Ibidem.*



Il p. Vitale, nonostante le occupazioni e le difficoltà del dopoguerra, si mise all'opera con molto impegno. Quando ebbe sufficientemente abbozzato il lavoro, si ritirò per alcuni giorni presso la foresteria della casa di Taormina, per dare alla stesura gli ultimi ritocchi. Così formulate, le costituzioni furono esaminate punto per punto dal padre. Poi tutti e due insieme, il padre e p. Vitale, le presentarono a mons. D'Arrigo, nel giugno 1919, perché le esaminasse. Impetravano il decreto di riconoscimento della congregazione come *juris diocesani*, con una domanda esposto.⁶³

Nella ipotesi di p. Santoro occorre rilevare due elementi molto importanti:

- nella domanda-esposto, cioè la lettera di presentazione del giugno 1919, firmata dal padre e da p. Vitale, si fa esplicito riferimento alla bolla *Conditae*, ai decreti della congregazione dei religiosi e al CIC. P. Santoro, invece, parla solo del codice. Certamente il codice raccoglieva la legislazione precedente, ma nel 1919 il codice era già promulgato e p. Vitale, preparato e competente, sapeva di che cosa era frutto il nuovo CIC. Perché, dunque, in quella domanda-esposto, si menziona la legislazione precedente? Esaminando le costituzioni del 1926, si può ragionevolmente concludere che – anche dopo la promulgazione del CIC – gli schemi dei decreti seguenti alla bolla *Conditae*, erano ancora in vigore.
- il secondo elemento è che p. Santoro esalta giustamente il lavoro di p. Vitale, esaminato punto per punto dal padre, ma non accenna a quali fonti egli abbia attinto e quale materiale abbia utilizzato per stendere il testo delle costituzioni. C'è da notare, inoltre, che secondo p. Santoro i regolamenti del padre erano “tentativi incompleti” di statuti. Persino le *Dichiarazioni e promesse* – testo completo ed organico – p. Santoro le qualifica come “occasionalità”.

Seconda ipotesi

La seconda ipotesi possibile è sufficientemente fondata sull'analisi degli stessi regolamenti. Infatti:

- i regolamenti – completi o incompleti che siano – hanno tutti i contenuti che la Chiesa richiedeva per l'eventuale approvazione

⁶³ Ivi, 102-103.

dei nuovi istituti, ovvero l'esplicita attenzione e la chiara esposizione degli scopi e degli impegni dei membri delle congregazioni relativi alla finalità, alla vita interiore nella prospettiva della santificazione dei membri; il fine primario della gloria di Dio; il fine specifico legato ai doni fondazionali dello Spirito, la missione nelle opere di misericordia; l'organizzazione disciplinare, di governo, di amministrazione e dei mezzi di sussistenza.

- Il p. Vitale – a mio parere – conosceva o ha ricevuto dal padre fondatore tutto il materiale relativo appunto ai regolamenti e costituzioni scritti da lui. Sulla base di questo materiale – pur nei limiti e nello stile strettamente giuridico, imposto dalla legislazione ecclesiastica – ha elaborato il testo delle costituzioni. Un lavoro che probabilmente è iniziato anche prima del 12 maggio 1918, data dell'entrata in vigore del CIC e che sicuramente ha comportato tempi sufficientemente lunghi. La sintesi del ricchissimo pensiero del padre, pur se affascinante, era complessa. La revisione fatta dal padre punto per punto, riguardava – a mio avviso – i contenuti del testo, non certo lo stile giuridico obbligato. La conferma di ciò si deduce dal fatto che l'esortazione sul soccorso dei poveri non poteva essere inserita nel testo, così come la voleva il padre, e fu collocata in appendice.
- Credo che non sia plausibile l'ipotesi secondo la quale il p. Vitale abbia elaborato il testo costituzionale in totale autonomia – se non con totale indipendenza – dal padre e, quindi, che non abbia quanto meno tenuto presente l'abbondanza di materiale di cui si è detto sopra. Ciò sarebbe offendere la sua intelligenza e fedeltà al padre.
- In conclusione, appare evidente che il testo costituzionale, all'epoca, non poteva essere espresso con uno stile e con un afflato carismatico, spirituale, come sono i testi del padre fondatore. Le dichiarazioni e promesse – tutt'altro che occasionali – avrebbero dovuto essere, nella mente e nel cuore del padre, il vero testo costituzionale, ma così come le aveva scritte nel 1910 non avrebbero potuto essere recepite come testo costituzionale, per effetto dei decreti seguiti alla bolla *Conditae* e prima del CIC. Per tutte queste motivazioni, il testo delle costituzioni del 1926 – in obbedienza alla volontà della Chiesa – poteva e doveva essere modificato, nella fedeltà allo spirito e alla lettera del santo fondatore.



2.3. Definizione di natura e fine della congregazione

2.3.1. Premessa generale

La definizione della natura di una realtà che è fondamentalmente dono dello Spirito Santo, seminata nel campo della Chiesa che è, a sua volta, un *mistero*, non favorisce una definizione concettualmente semplice ed univoca, quanto piuttosto una definizione descrittiva della realtà.

D'altra parte la stessa natura della Chiesa, nel corso dei secoli, non ha mai goduto di una definizione univoca e stabile. Essa, al contrario, è stata definita variamente, a seconda dell'approfondimento della coscienza di sé e la sensibilità culturale e lo sviluppo, di generazione in generazione, delle scienze teologiche e soprattutto dello sviluppo del magistero della Chiesa, ad ogni livello. La stessa modalità di definizione descritta si deve applicare alla realtà della vita religiosa ed in particolare alle singole famiglie religiose.

Nella storia della vita religiosa, fin dal suo nascere, in oriente ed in occidente, le varie forme di vita ispirata alla radicalità evangelica, si sono diversificate nello stile di vita, più che nel fine che rimane fondamentalmente unico e sempre attuale: la sequela di Cristo e la conformazione a lui. Pertanto agli albori della storia della vita religiosa, si sono avute forme individuali di vita vissuta nella sequela di Cristo e nella radicalità evangelica: la forma di vita eremitica nelle sue varie modalità, dai padri del deserto, agli stiliti, ecc. In seguito, si è sviluppata la vita religiosa nella forma cenobitica, fino ad arrivare alla forma di vita monastica, che univa in unico stile di vita contemplazione e lavoro.

Infine la vita religiosa, man mano che assumeva – oltre all'impegno della propria santificazione ed elevazione interiore – la missione apostolica di evangelizzazione, catechizzazione, istruzione ed educazione alla fede, ha visto lo sviluppo degli ordini mendicanti, anch'essi caratterizzati da contemplazione e azione, quindi di quelli più specificamente dediti all'attività apostolica, sia nel campo della cultura e formazione, sia negli svariati campi del servizio ai poveri, ai malati, all'istruzione del popolo, ecc.: gesuiti, ordini ospedalieri, congregazioni moderne, tuttora fiorenti.

La natura, perciò, di ciascuna famiglia religiosa era determinata, praticamente, dallo stile di vita e di attività. Da qui la distinzione classica tra ordini monastici, mendicanti e congregazioni di vita apostolica, vita religiosa contemplativa e vita religiosa attiva.

Da quando, però, la Chiesa stessa è andata maturando la coscienza di *societas perfecta*, composta di *sodales*, allora è intervenuta la mentalità giuridica a definire la Chiesa e con essa tutte le realtà che appartengono alla sua vita e al suo mistero, compresa la vita religiosa. Su questa tematica, però, il Concilio Vaticano II ha compiuto radicalmente la svolta del ritorno alle fonti della vita cristiana.

Nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, si ridefinisce la Chiesa come popolo della nuova alleanza, come corpo mistico, nell'unità con Cristo, come mistero di comunione, strutturata per il servizio della carità, a partire dalla sua componente gerarchica. L'ottica puramente e strettamente giuridica, senza essere annullata, viene rivitalizzata nella realtà della Chiesa che, pur necessitando di ruoli e funzioni, non nasce da un progetto di funzionalità, ma nasce e vive "dal" e "nel" mistero della comunione d'amore con Cristo, Verbo incarnato, quindi con la SS. Trinità e con i fratelli, liberati dalla schiavitù del peccato e della morte per mezzo della grazia battesimale, che li fa rinascere col marchio (carattere) della fede in Cristo Gesù.

2.3.2. *La natura e fine della nostra congregazione*

Il capitolo generale del 1968

Anche in relazione a questo tema, il processo di rinnovamento, voluto dal Vaticano II, è stato iniziato dal capitolo generale, ordinario e speciale, del 1968.

Per la prima volta – nella storia della congregazione – un capitolo generale ha trattato le tematiche sulla vita e la missione della congregazione in maniera approfondita (quasi a livello scientifico) elaborando *dichiarazioni* e *decreti* nei quali era racchiusa la grande e attenta riflessione della congregazione, coinvolta – anche qui per la prima volta – attraverso un questionario di preparazione al capitolo generale.

Il capitolo del 1968, perciò, elaborò la *Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*. È del tutto evidente che in essa è recepita in pieno l'ottica del Vaticano II circa la natura della Chiesa che, come si è detto sopra, si spostava dalla visione puramente giuridica di *societas perfecta* a quella di popolo, di corpo, di mistero di comunione.

Il capitolo generale del 1968, quindi, richiama gli elementi che determinano la *natura* degli istituti religiosi.

Il primo elemento è la *sequela Christi*.



Nella Chiesa santa di Dio [...] è stata sempre fiorente la pratica dei consigli evangelici «dono divino ricevuto dal Signore che la Chiesa con la sua grazia sempre conserva» (LG, 43), Così nel corso dei tempi [...] la stessa pratica si è trasformata in forme stabili di vita [...] «che per mezzo della professione dei consigli evangelici intesero seguire Cristo con maggior libertà ed imitarlo più da vicino» (PC, 1), avendo i consigli «soprattutto la forza di maggiormente conformare il cristiano al genere di vita verginale e povera che Cristo Signore si scelse per sé e che la Vergine Madre sua abbracciò» (LG, 46).⁶⁴

Secondo elemento è:

- la consacrazione a Dio, «elemento che tocca ogni istituto religioso è [...] la totale consacrazione a Dio [...] “espressione più perfetta della consacrazione battesimale” (PC, 3)».⁶⁵
- b) La funzione di segno e di mezzo di santificazione, in quanto «allo stesso tempo la vita religiosa è la realizzazione della vera carità fraterna [...] per essere anche un segno e una testimonianza, della fede e delle virtù evangeliche».⁶⁶
- c) La funzione ecclesiale, «siccome quindi i consigli evangelici [...] congiungono in modo speciale i loro seguaci alla Chiesa e al suo mistero, la vita spirituale dei religiosi deve pure essere consacrata al bene della Chiesa (LG, 44)».⁶⁷

Sulla base di questi elementi fondanti della vita religiosa, il capitolo generale del 1968 ribadisce la classica distinzione, confermata nel *Perfectae caritatis* e cioè i tre grandi generi di vita religiosa: monastica, contemplativa, vita apostolica. Richiamati gli elementi generali per determinare la natura degli istituti religiosi, il capitolo definisce la natura della nostra congregazione, secondo la mente del fondatore e l’approvazione della Chiesa:

La nostra congregazione, tenendo presente l’animo del fondatore, come ci appare dalla sua vita e dai suoi scritti, e secondo l’approvazione della Chiesa, è un istituto di vita apostolica la quale si svolge secondo l’indole propria e la propria missione, che scaturisce dal particolare carisma che lo Spirito Santo ha elargito al fondatore.⁶⁸

⁶⁴ IV CAPITOLO GENERALE, *Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*, n. 1.

⁶⁵ Ivi, n. 3.

⁶⁶ Ivi, n. 4.

⁶⁷ Ivi, n. 5.

⁶⁸ Ivi, n. 9.

Il documento continua:

Imitando ciò che la Chiesa ha fatto con il Concilio Ecumenico Vaticano II e continua a fare, la nostra congregazione intende interrogare se stessa e riesaminare il più possibile a fondo la sua indole e la sua missione, con lo scopo di restare sempre fedele alla sua «primigenia ispirazione» (PC, 2) e rinnovare continuamente se stessa adattando la sua vita alle esigenze della Chiesa e alle necessità degli uomini del tempo attuale ai quali bisogna portare il messaggio evangelico della salvezza.⁶⁹

Lo stesso documento affronta la questione del fine della congregazione. Con la stessa modalità usata per la natura, il capitolo lo descrive partendo da alcuni principi generali per poi trattare in particolare della nostra congregazione. Innanzi tutto il documento afferma che

a fondamento e base di un istituto religioso [...] c'è sempre una speciale donazione o comunicazione di grazia che Dio ha dato al fondatore. Da questa donazione di grazia, che comunemente si chiama carisma di fondazione, scaturiscono la natura e il fine di un Istituto.⁷⁰

Con il carisma viene affidata una missione, «intesa come opera di servizio nei riguardi del corpo mistico, secondo le esigenze dei tempi, nel piano divino della salvezza».⁷¹ «Carisma e missione relativa sono strettamente legati, o meglio, formano un tutt'uno, sia come concetto che come realtà».⁷² Il documento, quindi, passa ad esaminare, a fare memoria storica del carisma nella vita e nelle opere del fondatore, sottolineando l'incarnazione, in lui, di un dono dello Spirito, carisma, intuito, percepito, scoperto, maturato, sviluppato, incarnato e trasmesso ai suoi discepoli/e (le congregazioni) «in unità di vita [...] anche nell'instancabile dono paterno e materno di sé ai “più piccoli del regno”».⁷³

Il carisma, perciò, viene presentato, attraverso un *excursus* negli scritti del padre, come fondamento di tutta l'esperienza vissuta da lui e come fonte e fondamento delle sue istituzioni. Cito solo un testo, tra i numerosi nei quali è strutturato il documento capitolare. È il testo classico nel quale il fondatore esprime compiutamente la sua intenzione e volontà di fondazione:

⁶⁹ Ivi, n. 10.

⁷⁰ Ivi, n. 11.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Ivi, n. 13.

⁷³ *Positio*, vol. I, 9.



Fattosi sacerdote ebbe un'idea, cioè che potrebbe essere cosa assai accetta al Cuore SS. di Gesù e all'Immacolato Cuore della Santissima Vergine e feconda di grandi beni, se si formassero due comunità religiose, una di uomini ed una di donne, che avessero il voto di obbedienza a quel divino comando di Gesù Cristo: *Rogate ergo dominum messis ut mittat operarios in messem suam*. Con questa idea fissa quel povero sacerdote guardò alle tante comunità religiose e congregazioni di ogni maniera che esistono e si vanno sempre formando nella santa Chiesa, e fu sorpreso nel vedere che nessun ordine religioso ha mai raccolto quella divina parola dalla bocca adorabile di Gesù Cristo Signor Nostro, e quasi non si è fatto caso. Allora quel sacerdote vedendo coi semplici lumi della ragione appoggiata alla fede nel Vangelo che quella è parola di Gesù Cristo, è comando dello zelo del suo Divin Cuore, è parola e comando di una importanza suprema, anzi rimedio infallibile per la salvezza della Chiesa e della società, quel sacerdote pensò, Dio gli perdoni l'audacia, di iniziare purtroppo le suddette comunità o congregazioni religiose, con quel voto di obbedienza di triplice adempimento. E le iniziò da più anni.⁷⁴

È in questa ottica di unità del carisma che bisogna leggere tutte le altre espressioni relative al fine e ai fini della congregazione.

Il documento del 1968 evidenzia – ripeto, dopo un *excursus* tra abbondanti citazioni degli scritti del padre – la costante del pensiero del padre:

Nella mente del padre, tutto è legato al carisma del *Rogate*, come ad un unico fine e se si parla di duplice e anche triplice fine, si deve intendere nel senso di varie ramificazioni di opere miranti allo stesso fine. È chiaro che la direttrice, ovvero la costante del suo pensiero fu sempre questa: dal carisma dell'intelligenza e zelo del *Rogate*, per una conseguenza legittima ed immediata, deriva l'essere buoni operai nella mistica messe, e quindi l'obbligo e lo zelo di lavorare in quelle opere che danno maggior gloria a Dio e che sono dirette alla salvezza delle anime.⁷⁵

Il documento così conclude l'analisi del fine o dei fini della congregazione:

Questa riduzione delle opere all'unità del carisma è certamente dovuta alla volontà del fondatore che così ha visto configurata la sua ope-

⁷⁴ A. M. DI FRANCA, *Invito e regolamento per con fondatori e con fondatrici spirituali*, vol. V, 703ss.

⁷⁵ IV CAPITOLO GENERALE, *Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*, n. 72.

ra nei disegni di Dio; ma egli stesso rivela il nesso intimo che passa tra il *Rogate* e le opere, sia:

- 1) in conseguenza della intrinseca connessione tra la preghiera e l'azione;
- 2) sia perché dal *Rogate* egli fa scaturire lo zelo, che è all'origine delle opere reali per la gloria di Dio e per il bene delle anime.⁷⁶

La conclusione del documento del 1968 è allo stesso tempo sintesi e riaffermazione di tutto quanto è stato approfondito ed elaborato documentalmente sulla base degli scritti del padre e nell'ottica del rinnovamento voluto e promosso dal Vaticano II.

Il carisma dei Rogazionisti del Cuore di Gesù – carisma ereditato dal loro fondatore e che deve essere sempre, con la grazia di Dio, gelosamente custodito – è vivere consacrati e dedicati agli «interessi del Cuore di Gesù, zelando quel divino comando del *Rogate*, che era un gemito inenarrabile per la scarsità dei buoni operai nella mistica messe [...]. Questo carisma dell'istituto è realizzazione, da parte di tutti i membri del medesimo, secondo una peculiare vocazione poiché tutti ricevono un medesimo dono, e tendono solidalmente a uno stesso fine nello stesso spirito: la edificazione del Corpo di Cristo, mediante lo zelo del *Rogate* (cfr. XXI dichiarazione e promessa, in AR, 663ss.) [...]. Così come fece il nostro fondatore, il quale spese tutta la sua vita a bene del prossimo, la congregazione promuove ed abbraccia tutte quelle iniziative e quelle opere di apostolato, di carità spirituale e temporale, di educazione e santificazione dei fanciulli, specialmente poveri e derelitti, di evangelizzazione e soccorso dei poveri, le quali per la loro natura e per le speciali circostanze, risultano consone alla sua missione, che deve essere in armonia con la missione della Chiesa (cfr. PC, 5), le cui iniziative e i cui scopi devono essere anche nostri (cfr. PC, 2c).⁷⁷

Il capitolo generale del 1980

Il capitolo generale del 1980, il quale – è bene ripeterlo – si colloca a conclusione del doppio sessennio di sperimentazione del rinnovamento voluto dal Concilio e sancito da Paolo VI con l'ES, riafferma la continuità con il capitolo del 1968 e con quello del 1974. Tale continuità è palese non solo nel titolo della *Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*, ma anche nei contenuti, riprendendo e sviluppando i criteri di rinnovamento del Vaticano II, già accettati dal capitolo del 1968.

⁷⁶ Ivi, n. 73.

⁷⁷ IV CAPITOLO GENERALE, *Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione, Conclusione*.



Innanzitutto pone e si pone alcuni interrogativi circa la nostra identità, sollevati ancora una volta dai questionari preparatori dello stesso capitolo.

Così apre la *Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*:

Che cosa vuol dire essere rogazionisti oggi? Come definire lo spirito del padre? Dove collocare il carattere specifico della congregazione? Che cosa costituisce la fisionomia della vita religiosa rogazionista, che differenzia i rogazionisti da altri religiosi e costituisce la loro ragione d'essere nella Chiesa e nel mondo attuale?⁷⁸

Il documento, quindi, richiama la dottrina conciliare relativa al carisma e ripresa dal documento più prossimo al capitolo: *Mutuae relationes* del 1978.

Tralascio di richiamare la dottrina sul carisma, i carismi e la natura carismatica della Chiesa, ormai acquisita fin dall'immediato postconcilio e attualmente – relativamente alla vita consacrata – completata e sistematizzata nella esortazione apostolica postsinodale *Vita consecrata* di Giovanni Paolo II. Interessa, invece, richiamare e sottolineare il criterio di continuità con i capitoli precedenti e la relazione tra carisma e costituzioni.

La dichiarazione del capitolo generale del 1980, afferma:

Il VI capitolo generale della congregazione, ponendosi nella linea di continuità con i capitoli del 1968 e del 1974, conferma particolarmente la validità della dichiarazione del capitolo speciale circa la natura e fine della congregazione con la quale affermò che il carisma della stessa è: l'intelligenza e zelo del comando del *Rogate*. Si riconosce che da tale dichiarazione è scaturita per tutti i rogazionisti una luce, una forza ed un entusiasmo particolare perché questo prezioso carisma sia meglio e più intimamente vissuto per il bene di tutte le anime.⁷⁹

Il capitolo del 1980 si impegna a fissare il concetto di carisma non solo nel documento dottrinale, ma anche nel codice di vita: le costituzioni.

Il luogo dove il concetto di carisma deve trovare collocazione è il codice fondamentale di un istituto religioso, cioè le costituzioni. In esse il carisma – dono dello Spirito – deve essere espresso nella maniera

⁷⁸ VI CAPITOLO GENERALE, *Dichiarazione sulla natura e fine della congregazione*, cap. I, *Elementi introduttivi*, n. 1.

⁷⁹ *Ivi*, nn. 5-6.

più chiara ed esplicita possibile. Il capitolo speciale del 1968, con la dichiarazione sulla natura e fine della congregazione, ha avvertito la necessità di tale chiarezza nel relativo testo costituzionale.⁸⁰

Ricordo ancora una volta che il lavoro del capitolo del 1980 – secondo i tempi prescritti dall’ES – doveva elaborare il testo definitivo delle costituzioni, già modificate dal capitolo del 1968 *ad experimentum*. Per questo la dichiarazione del 1980 affronta anche l’obiezione se il fondatore, nel rivedere e avallare il testo costituzionale del 1926, non fosse stato condizionato dalle rigide *normae* dei decreti della congregazione dei religiosi del 1901 e 1921. La risposta del capitolo fu affermativa, cioè fu condizionato come tutti gli altri. Ma tale risposta affermativa si basò sulla lettera con la quale il padre e p. Vitale presentarono il testo delle costituzioni all’arcivescovo D’Arrigo di Messina per ottenere l’approvazione diocesana della congregazione. In essa – come abbondantemente dimostrato prima – si dichiara esplicitamente che il testo era stato redatto secondo la bolla *Conditae* e i decreti della congregazione dei religiosi.

Oltre a questa base documentale, il capitolo del 1980 è stato supportato anche dal parere di mons. Agostino Majer, segretario – all’epoca – della congregazione dei religiosi, il quale parlando ai capitolaristi, così si esprese:

Sapete che c’è questa norma dell’ES che le costituzioni dovrebbero essere né unicamente spirituali, né unicamente normative; ma piuttosto una certa sintesi di questi due aspetti. È vero che le costituzioni di una volta, soprattutto quelle dopo il 1902, hanno sofferto di una certa stereotipia; erano molto simili le une alle altre, erano generalmente soprattutto norme e qualcuno ha detto che erano *ossa arida* e si doveva chiedere allo Spirito di insufflare e dare un po’ di vita.⁸¹

È nella luce di questi dati storici, oggettivi ed incontrovertibili che il capitolo del 1980 ha portato a compimento il processo di revisione del testo costituzionale, operato fin dal capitolo generale, ordinario e speciale, del 1968.

Ma a conferma della linea di revisione scelta dal capitolo del 1980, il documento, al n. 24, cita uno stralcio della circolare *Lo zelo* di p. Teodoro Tusino:

⁸⁰ Ivi, nn. 15-16.

⁸¹ Ivi, n. 23.



Le opere della congregazione ci sono indicate e prescritte dalle nostre costituzioni, capo primo. Si sa, però, che per loro natura, le costituzioni sono sempre schematiche e si limitano a darci il pensiero del fondatore nelle linee generali, diremmo nella sua sostanza. Oltre le costituzioni approvate, abbiamo gli scritti del padre, che formano una vasta miniera, dalla quale il rogazionista non si stancherà di estrarre le gemme preziose, che devono arricchire la sua attività apostolica. Gli scritti che maggiormente ci interessano allo scopo, sono:

- a) le prime costituzioni, stese in precedenza del codice (esattamente il 24 aprile 1901, *ndr*);
- b) le regole della pia congregazione dei rogazionisti del cuore di Gesù (del 9 novembre 1914, *ndr*);
- c) le quaranta dichiarazioni e promesse;
- d) lo spirito delle figlie del divino zelo, che per quello che non riguarda propriamente l'attività femminile, ha il suo valore indicativo anche per i rogazionisti.

Da tali scritti balza chiaro e luminoso il pensiero del padre circa le opere della congregazione.⁸²

Risulta pertanto del tutto evidente che il capitolo del 1980 con la revisione e la modifica dell'art. 3 delle costituzioni del 1926 – modifica formale e non sostanziale, è bene ribadirlo e sottolinearlo – non solo non ha tradito la natura e il fine della congregazione, ma ha trasferito nel testo costituzionale – *iussu Ecclesiae* – ciò che esprimeva la mente e il cuore del fondatore fin dalla primigenia ispirazione e fin dalle origini.

A conferma e a conforto della veridicità storica, carismatica ed apostolica del pensiero e delle opere del padre fondatore e della congregazione, vissute nella vita e redatte nelle costituzioni, oggi *Regola di vita*, ripropongo quanto offersi nel capitolo del 1980. Uno stralcio dell'unica circolare del p. Serafino Santoro, superiore generale eletto nel primo capitolo generale della congregazione del 1945:

Tenendo fisso questo ideal della nostra santificazione [...]. Proseguiamo nel solco aperto dal ven.to padre fondatore, tra lacrime, stenti, umiliazioni e sacrifici, di lunghi anni apparentemente sterili, in quel solco, che lo Spirito Santo aperse nel suo giovane cuore, preparato con un'infanzia innocente, con una adolescenza purissima alla singolare ed eccelsa missione. Teniamo lo sguardo a quelle origini, per non deflettere dal diritto cammino e trarne auspicio per il lavoro avvenire [...].

⁸² Ivi, n. 24.

Lo spirito del ven.to padre fondatore

Ne parliamo tutti e molto spesso; ad esso ci appelliamo di frequente: segno dunque che lo amiamo tutti sinceramente, che lo vogliamo custodire gelosamente, che non vorremmo staccarcene in nulla, anzi abbiamo interesse a conformarvi tutte le iniziative della nostra umile congregazione nel suo naturale sviluppo ed incremento, come è proprio delle opere alimentate dal soffio dello Spirito Santo. Ma succede un fatto inconsapevole, ed è che ognuno di noi vede lo spirito del padre attraverso il proprio spirito, cioè le proprie vedute, carattere ed aspirazioni. Come far dunque a conoscerlo genuinamente, per quanto si può, e direttamente?

Miei carissimi confratelli, se non si è sentita la fiamma del suo cuore, attinta direttamente la sua luce, cerchiamo di non leggere soltanto, ma meditiamo la sua vita assiduamente; studiamo i suoi scritti che serbano l'impronta del suo spirito [...].

L'ideale del ven.to padre fondatore

Dio lo venne preparando con l'infanzia innocente e un'adolescenza purissima, quasi preliminari di una eccezionale missione. Non vi mancarono i lampi di una tenera compassione per i poveri, la conoscenza delle miserie spirituali della società, acuite dal bisogno degli operai del Signore, la luce di una poesia diffusa nella sua fantasia e nel suo cuore dallo Spirito Santo. E quando la sua adolescenza sta per divenire giovinezza, nell'età dei sogni, delle aspirazioni e delle delusioni, quando l'uomo è posto di fronte a se stesso e al suo avvenire, un germe ideale fu deposto nel suo cuore, come il seme che una mistica colomba depone nelle crepe di una roccia, perché ponga radici e si evolva in piantina ed in albero fronzuto: il *Rogate*.

Sotto l'impulso dello Spirito Santo, egli accolse questo germe evangelico nel suo cuore, ne fece la luce del suo avvenire, il fervore delle sue preghiere, lo spasimo degli ardori che effondeva dinanzi al sacramentato Signore. Non era cosa umana, era, egli stesso lo confessava, un fervore che veniva dall'alto, il quale agitava il suo cuore e lo sospingeva ad aneliti che trascinarono con lo spirito anche la inferma carne. Da allora il *Rogate*, questa perla evangelica, mai così pienamente posta in luce, questo gemito del cuore di Gesù, che assomma in sé tutti i suoi divini interessi, questo comando augusto, che è la soluzione dei problemi interessanti il regno di Dio sulla terra e nel cielo, divenne la sua idea fissa. Poco prima della morte poté scrivere di sé: «Per il *Rogate* non diciamo nulla: vi si dedicò, o per zelo o fissazione, o l'uno e l'altra».⁸³ Fu dunque l'uomo di una idea: il *Rogate*. Per essa visse e lavorò. Tutta la sua atti-

⁸³ F. B. VITALE, *Il can.co Annibale Maria Di Francia, nella vita e nelle opere*, Messina 1939, *Autoelogio*, 759.



vità di zelo sacerdotale e di beneficenza, nell'idea, nello spirito e nell'azione, in modo logico e rettilineo, coordinò ad essa. Fece a se stesso una legge di che un giorno volle che ogni rogazionista proponesse: «Dichiaro di apprezzare altamente quella divina parola di Gesù Cristo Signor Nostro, che forma il sacro carattere distintivo di quest'umile istituto; quella parola che disse più volte GCSN, quando vedute le turbe [...] abbandonate come gregge senza pastore, esclamò: «“Veramente la messe è copiosa ma gli operai sono pochi: *Rogate ergo...*”. Considererò sempre queste parole come rivolte ai congregati di questo istituto, come se questi le avessero raccolte dalla bocca adorabile di Gesù Cristo [...]. Dall'apprezzamento e indefessa meditazione e coltura di questa divina parola riconosco che deve provenire come immediata conseguenza che tutti noi attendiamo a farla anche noi da operai evangelici nella messe del Signore (21° e 22° dichiarazione e promessa) [...]».

Egli scrive: «La parola del Vangelo: *Rogate ergo...* preoccupava incessantemente i miei pensieri fin dai primordi di questa pia opera. Viene da riflettere: che cosa sono questi pochi orfani che si salvano e questi pochi poveri che si evangelizzano, dinanzi ai milioni che se ne perdono e che giacciono abbandonati come gregge senza pastore? Consideravo la limitatezza delle mie miserrime forze e la piccolissima cerchia delle mie capacità, e cercavo una uscita e la trovavo ampia immensa in quelle adorabili parole di Gesù Cristo Signor Nostro: *Rogate ergo...* Allora mi pareva di aver trovato il segreto di tutte le opere buone e della salvezza di tutte le anime. Con questo concetto predominante, io considerai questo pio istituto, non tanto come una semplice piccola opera di beneficenza, avendo lo scopo di salvare un po' di orfani e di poveri, ma come avente uno scopo ancora più grande ed esteso, più direttamente rivolto alla divina gloria e alla salvezza delle anime e bene di tutta la Chiesa. Lo scopo cioè di raccogliere dalla bocca santissima di Gesù Cristo il mandato del suo divino cuore, espresso con quelle dolcissime parole: *Rogate ergo...* e di zelare l'adempimento nel miglior modo possibile, *ad maiorem consolationem cordis Jesu...* Così è piaciuto alla divina misericordia [...] di affidare a questa pia opera di poveri e di orfani, un così grande tesoro [...] di aprire l'intelligenza di alquanti fanciulli e giovani, e orfani e poveri che formano il contingente di questa pia opera, a comprendere l'importanza di questa divina parola: *Rogate ergo...*» (*Prefazione alle preziose adesioni*, 1903). Non trascuriamo dunque l'interiore ragione di essere rogazionisti, e non diamo a questo apostolato un'importanza puramente secondaria.

La vita rogazionista del padre fondatore

Né si dica che tutto ciò rimase in lui nel puro campo dell'ideale, e che praticamente di lui si veggono solo le opere di carità, specialmente alcune che han preso un particolare incremento. Questa affermazione è così poco vera, che basta percorrere intelligentemente la sua vita ed i

suoi scritti per avere l'evidenza del contrario. Egli fin da secolare, non trovando formule di preghiera a questo scopo, nei vari libri di preghiere, ne scrisse per conto suo e le recita frequentemente. Già chierico resta colpito quando legge nel Vangelo quella santa parola, meravigliato che non se ne dica, non se ne scriva nulla. Eppure ha una forma così solenne sulle labbra di Gesù Signor Nostro. Desiderava il sacerdozio in una petizione famosa al pio arcivescovo Guarino, per godersi il sacerdozio e lavorare nella divina messe quei pochi giorni di vita, che per la poca salute gli pareva dovesse vivere.

Quando la provvidenza divina lo sospinse verso il quartiere Avignone, a lui prima ignoto, vi si immola per la salvezza di quelle anime; e appena le ritiene mature, pone sulle loro labbra quella meravigliosa preghiera: Cuore compassionevole di Gesù..., ecc. che più tardi dette alle stampe e che avrebbe voluto sparsa in tutto il mondo nella forma più larga possibile. Raccoglie i piccoli del malfamato quartiere Avignone e ne accetta anche di fuori (orfani o meno, interessava poco), con un sogno nel cuore: farne dei buoni operai secondo il cuore di Gesù [...]. E intanto trovava il tempo di raccogliere le preghiere rogazioniste, che i ricoverati dei due istituti recitavano, in un libretto che dette alle stampe, e che fu tradotto in francese, in tedesco, in polacco: e ciò mentre questuava di porta in porta per un soldo al mese, mentre provocava qualche passeggiata di beneficenza, per sfamare i suoi ricoverati, mentre le sue poche suore non avevano neppure come vestirsi e temeva che tutto dovesse crollare da un momento all'altro.

Proprio allora, il 1897, egli mobilitò in Sacra alleanza tutto l'episcopato [...] in soccorso spirituale della piccola opera [...]. E il 1900 otteneva l'erezione per i fedeli [...] della Pia unione della rogazione evangelica [...] nel 1907 iniziava la pubblicazione di *Dio e il prossimo*, come organo dei due istituti, della Sacra alleanza, della Pia unione, ecc...

Questo il solco, miei diletteggianti confratelli e figli, aperto dal ven. to padre fondatore che noi dobbiamo continuare [...].

Mettiamoci con fervore, o meglio, continuiamo con alacre generosità questo santo apostolato. Ma non trascuriamo le altre nostre opere, come quelle degli orfanotrofi, per i quali il capitolo ha raccomandato il lavoro manuale formativo, e l'Azione cattolica [...].

Miei cari confratelli e figli, rianimiamo la nostra fiducia in Maria SS. La Madonna, lo spero, farà discendere l'abbondanza delle sue grazie su noi, le nostre attività, le nostre aspirazioni, sulla congregazione tutta in quest'anno. Oh! La nostra congregazione non realizzerà i santi ideali del padre fondatore, che sono quelli del Cuore SS. di Gesù, se non per mezzo di Maria [...].

Dalla casa madre, solennità di Cristo Re, 1945

vostro in G. C. aff.mo servo vero
p. Serafino Santoro r.c.i.
superiore generale



2.4. Note conclusive

1) Ricordo che il p. Santoro, giuridicamente, fu il primo superiore generale, succeduto al padre fondatore, eletto dal primo capitolo generale. Nella sua unica circolare dà un chiaro insegnamento sulla vera identità rogazionista, con le stesse parole del fondatore e con una sintesi chiaramente e decisamente legata alla primigenia ispirazione del padre e dell'unità del carisma e della missione.

2) Negli anni del vicariato di p. Vitale (1927-1945) è stata pubblicata la prima biografia del padre fondatore (1939) e la circolare-esortazione spirituale *Innamoratevi di Gesù Cristo*.

3) Il capitolo generale del 1980, si ritrova – in continuità con quello del 1968 – a studiare, approfondire e più chiaramente definire l'identità rogazionista, con un genuino desiderio di riallacciarsi alla primigenia ispirazione del fondatore. La Chiesa ha voluto il ritorno alle fonti ed il capitolo ha obbedito.

4) Il dubbio o anche l'accusa che il capitolo del 1980 abbia tradito la natura ed il fine della congregazione non stanno in piedi, come abbondantemente provato dall'apporto documentario fin qui addotto.

5) Un'ultima annotazione va ancora fatta. Quella del p. Santoro – maestro a cui si riferiscono alcuni critici del capitolo del 1980 – è una testimonianza particolarmente autorevole ed in qualche modo “profetica”. Egli morì nel 1974, sei anni prima del capitolo del 1980, tuttavia quanto egli ha scritto “magisterialmente” circa il padre fondatore – *uomo di una sola idea: il Rogate. Per essa visse e lavorò. Tutta la sua attività di zelo sacerdotale e di beneficenza, nell'idea, nello spirito e nell'azione, in modo logico e rettilineo, coordinò ad essa* – è una dichiarazione *ante litteram* (appunto profetica) che dà la certezza di essere nel solco del fondatore con il lavoro capitolare del 1980.

3. La questione del quarto voto

3.1. Il voto nella teologia

3.1.1. Natura del voto

San Tommaso, nella *Summa Theologiae*, afferma che *ad votum tria de necessitate requiruntur: scilicet, deliberatio, propositum et promissio, in qua promissione perficitur ratio voti*.⁸⁴

⁸⁴ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 88.

Da questa indicazione tomista, oggi il voto viene definito «una deliberata e libera promessa di un bene migliore fatta a Dio per onorarlo in modo particolare. Tale promessa è vincolante per la coscienza e obbliga sotto pena di peccato».⁸⁵

I voti religiosi essenzialmente contengono tutte le tre caratteristiche indicate da san Tommaso, ma hanno anche la connotazione di voti “pubblici” in quanto emessi nelle mani di un superiore che li riceve in nome della Chiesa, che in tal modo li ratifica in nome di Dio e se ne rende custode e vindice.⁸⁶

La loro materia è un’intera esistenza. È questa la base della loro eccellenza. Per questo originano uno stato di vita che la Chiesa riconosce suo (Carpentier, cfr. LG, 43). I voti religiosi sono di fatto un impegno solenne e perpetuo di vivere in modo integrale i consigli evangelici, la risposta della creatura all’invito di Dio che la chiama a una vita particolarmente impegnata nella imitazione integrale di Cristo. I tre consigli, nel loro insieme, impegnano non solo un aspetto ma tutta l’esistenza dell’uomo. La vita umana, infatti, si riassume in tre grandi tendenze sempre in azione. La tendenza a possedere i beni materiali, che si manifesta nell’istinto di proprietà. La tendenza verso il piacere sensibile e carnale, che si esprime nell’aspirazione dominante verso l’amore umano e verso la costituzione di una famiglia. La tendenza verso i beni dello spirito, che si afferma nell’uso autonomo della nostra libertà. Ora, i consigli evangelici, consacrando positivamente al Padre, in Gesù, le nostre tre grandi aspirazioni vitali, significano di fatto la consacrazione dell’intera nostra vita [...].

3.1.2. *Voti religiosi*

I voti religiosi, quindi, non sono anzitutto la promessa di tre impegni particolari assunti tra molti altri. Non sono il dono di una cosa, ma il dono di sé. Sono prima di tutto il dono della vita. Essi rappresentano l’oblazione totale di noi stessi, il riconoscimento del dominio di Dio sull’intero nostro essere, l’atto di completa adorazione, la risposta incondizionata alla consacrazione battesimale. Per questo la professione religiosa [...] è paragonata nella tradizione monastica a un secondo battesimo. Tale dottrina è ripresa dal magistero e sancita dal Concilio Vaticano II che [...] riallaccia la professione dei consigli evangelici al [...] battesimo mediante la distinzione teocentrica della professione stessa, affer-

⁸⁵ *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, a cura di E. Ancilli, Città Nuova, 1990, voce «voto».

⁸⁶ Cfr. CIC, cann. 308.487.488.



mando che chi con essa ha risposto alla “divina chiamata” è posto al servizio di Dio solo e perciò investito di una speciale consacrazione che ha le sue radici nella consacrazione battesimale e ne è un’espressione più perfetta (PC, 5) [...]. Il Concilio richiama [...] un altro aspetto [...]. Nel n. 43 della costituzione dogmatica sulla Chiesa si legge: «I consigli evangelici della castità consacrata a Dio, della povertà e dell’obbedienza [...] sono un dono divino [...] essi presuppongono anzitutto un dono di Dio a noi, un invito “privilegiato”, l’offerta di una grazia speciale. Invitandoci ad abbracciare i consigli evangelici, Iddio ci dà un segno di maggiore benevolenza e ci chiede di lasciarci da lui amare e, quindi, possedere in modo particolare.

Accettando l’offerta che Dio gli fa di partecipare in modo privilegiato alla sua amicizia, il religioso si sforza, come conseguenza, di vivere la stessa vita del suo Maestro, imitandone nel modo più perfetto possibile gli atteggiamenti. L’obbedienza, la castità, la povertà non sono che una esigenza di questa donazione totale, in quanto manifestano e sigillano questa piena “consacrazione” all’Amore. Per questo i voti non sono, nella loro essenza, una rinuncia – aspetto su cui si insiste fin troppo con il pericolo di farli apparire come un dono che si “fa” a Dio e, addirittura, come un disprezzo di altri valori – ma una “scelta” totale ed incondizionata di Cristo in tutta la sua realtà storica, scelta prevenuta e “sollecitata” dal dono di un particolare amore da parte sua [...]. L’anima dei voti è, quindi, l’amore ricevuto, accettato e corrisposto [...]. Il Concilio ci illustra un altro aspetto fondamentale dei voti religiosi: il loro carattere ecclesiale, per origine e destinazione. I consigli evangelici sono di un valore talmente grande che Dio non ha voluto affidarli ai singoli; egli li ha donati alla Chiesa stessa perché ne venisse meglio garantita l’interpretazione e la pratica (cfr. LG, 43).⁸⁷

3.1.3. Sintesi

Dopo questo *excursus* per una sintesi della teologia, riassumendo si può dire che la natura dei voti e dei voti religiosi, comporta:

- 1) una deliberazione, un proposito e una promessa;
- 2) il vincolo obbligante per la coscienza di chi fa il voto;
- 3) la “pubblicità” dei voti religiosi;
- 4) la materia di essi è un’intera esistenza, che origina uno stato di vita;
- 5) la chiamata ad una vita particolarmente impegnata nell’imitazione integrale di Cristo;

⁸⁷ *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, voce «voto».

- 6) la consacrazione al Padre, in Gesù, delle nostre tre grandi aspirazioni vitali;
- 7) i voti religiosi non sono dono di una cosa, ma dono di sé;
- 8) il riconoscimento del “dominio” di Dio sull’intera nostra vita, sull’intero nostro essere, l’atto di completa adorazione, la risposta incondizionata alla consacrazione battesimale;
- 9) i consigli evangelici, dono di Dio;
- 10) l’ecclesialità dei voti religiosi.

3.2. Il quarto voto: significato ecclesiale

Richiamato il significato del voto e dei voti religiosi, occorre fare un accenno alla storia, a livello ecclesiale, del quarto voto.

La pratica del quarto voto, è una pratica antica, quasi quanto la vita religiosa, anche se l’uso di esso risale al XIII secolo, con la cristallizzazione dei voti di povertà, castità ed obbedienza.⁸⁸

Le regole monastiche antiche prescrivevano – anche in minuti dettagli – gli impegni e gli obblighi relativi ai tre consigli evangelici, che in seguito verranno indicati come voti di povertà, castità e obbedienza. Ma oltre a questi impegni di triplice adempimento, si prescrive anche l’impegno della stabilità nel cenobio, che con san Benedetto troverà piena realizzazione. La regola per le vergini, di san Cesareo D’Arles, ad esempio, «è categorica in tre principi fondamentali ed inderogabili: rinuncia ad ogni possesso personale, perfetta comunanza di vita e perenne stabilità nel cenobio».⁸⁹

L’impegno della stabilità, fin dal concilio di Calcedonia, ai tempi di Leone I Magno, e poi nelle *Decretali* di altri sommi pontefici (Onorio I, Onorio II, Onorio III, Alessandro III) è un impegno (o anche voto) aggiunto, anche per combattere il “girovaghisimo” di alcuni monaci che perseguivano tutt’altro che la totale consacrazione a Dio.

Nella regola di san Benedetto, in verità, i voti veri e propri sono tre. Egli vuole una promessa chiara di obbedienza per sottolineare il carattere cenobitico della sua istituzione. Vuole pure un’esplicita promessa di stabilità in un determinato monastero per opporsi alle deviazioni del decadente girovaghisimo ed esige infine la “conversazione di costumi”

⁸⁸ VI CAPITOLO GENERALE, *Documenti*, n. 35.

⁸⁹ Cfr. G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Studium, 1974, 339.



ossia la volontà costante di vivere con serietà la vita monastica, per opporsi ai sarabaiti, caricatura della vita comunitaria.⁹⁰ «Oggi ci si può meravigliare – scrive Turbessi – perché san Benedetto non faccia un’esplicita menzione di due voti essenziali ad ogni stato religioso, quali sono la povertà e la castità. Ma nello spirito dell’antico monachesimo povertà e castità erano implicite nella professione ascetica e nel conseguente dono totale di sé a Dio».⁹¹

Sostanzialmente, dunque, fin da san Benedetto, la promessa (o voto) di “stabilità” può considerarsi il “quarto impegno (o quarto voto)” rispetto ai voti e virtù relativi ai tre consigli evangelici.

Nella evoluzione della vita religiosa, dopo che i tre voti essenziali allo stato religioso sono stati ben definiti e sempre più riconosciuti quali fondamento della vita religiosa, gli altri impegni aggiunti ai voti fondamentali, vengono aggiunti appunto ai primi, ma con uguale vincolo spirituale, morale e giuridico.

L’obbedienza al papa da parte dei gesuiti è un impegno “tipico” della Compagnia, che la caratterizza rispetto alle altre congregazioni, come impegno (o voto) specifico del loro spirito e della loro missione di formare uomini e donne leader nel servizio, che abbiano competenza, coscienza e passione.⁹²

I secoli XVIII, XIX, XX hanno visto la nascita di numerose congregazioni dedite, per la maggior parte, alle opere di misericordia e di carità. La specificità delle varie spiritualità di queste congregazioni veniva codificata esattamente con il quarto voto, per cui tale impegno specifico si è diffuso maggiormente in questo periodo di particolare fecondità della vita religiosa.

Con il Concilio Vaticano II, affermandosi ed approfondendosi la teologia dei carismi, il quarto voto evidenzia con maggiore chiarezza la specificità carismatica di una congregazione.

3.3. Il quarto voto nel pensiero del fondatore

Il quarto voto nel pensiero del padre fondatore, fin dal concepimento delle due congregazioni, è stato sempre presente come elemento fondante e caratterizzante le istituzioni. È bene seguire a tal proposito l’evoluzione del pensiero del padre circa il quarto voto. Nel *Regola-*

⁹⁰ Ivi, 400.

⁹¹ *Ibidem.*

⁹² Cfr. P. H. KOLVENBACH, *Seminario internazionale sulla pedagogia ignaziana.*

mento del primo noviziato femminile, del 20 aprile 1887, al cap. 3°, così scrive:

Questo è lo spirito di preghiera che le novizie del Piccolo ritiro di san Giuseppe avranno a cuore sopra ogni altro, e su questo, quand'esse siano state perseveranti, e Iddio Sommo vorrà, dovranno pronunziare un quarto voto, prendendo per loro emblema il motto evangelico: *Rogate dominum messis*.⁹³

Nelle *Norme regolamentari per le prime novizie* del 1887, il padre spiega il quarto voto e si pone il problema dell'oggetto di tale voto. Così scrive:

La Professione religiosa delle Poverelle del Sacro Cuore di Gesù consisterà di tre voti: Povertà, Ubbidienza, Castità e un quarto voto facoltativo: lo zelo della Gloria di Dio e della salvezza delle anime [...] con il 4° voto prometteranno di zelare in tutto, per quanto può la umana fragilità, i due supremi interessi del Sacro Cuore di Gesù, cioè la Gloria di Dio e la salute delle anime [...].

Schiarimenti sul quarto voto.

Essendo molto ampia la materia di questo voto, ed abbracciando tutte le opere della carità, bisogna che sia dichiarato in che consiste propriamente, e in quali termini si intenda obbligata la suora che lo professa.

Sotto due aspetti può considerarsi un tal voto: sotto un aspetto generale e indeterminato, e sotto un aspetto particolare e determinato.

Considerato come generale e indeterminato, il quarto voto non obbliga in coscienza in nessun caso particolare, ma induce solamente un maggiore impegno nell'animo di una religiosa ad esercitarsi in tutte le buone opere in cui può esercitarsi per procurare la Divina Gloria e la salute delle anime.

Una Poverella Professa del Sacro Cuore di Gesù, volendo adempiere a questo quarto voto, nella sua forma generale e indeterminata, farà tre cose:

1° - Si unirà a tutte le intenzioni e divini sentimenti del Cuore Santissimo di Gesù [...]

2° - Pregherà quando può e come può in unione al Cuore Santissimo di Gesù, per tutti gli interessi di questo Divino Cuore [...]

3° - Aggiungerà l'opera alla preghiera, procurando con le fatiche personali di glorificare Iddio, e condurre anime ad eterna salute.

Ma quali saranno specialmente le buone opere nelle quali si affati-

⁹³ A. M. DI FRANCIA, *Scritti*, vol. V, 83.



cherà la Poverella Professa del Sacro Cuore di Gesù per esercitare, in conformità al quarto voto, lo zelo della Divina Gloria e salute delle anime?

A questa domanda risponderemo più sotto. Per ora veniamo a considerare il quarto voto nel suo aspetto particolare e determinato.

Lo zelo è di per se stesso una virtù la quale consiste nel ricercare con fervore e ardore la Divina Gloria e la santificazione delle anime. Ora non potendo in noi, una qualsiasi virtù, attesa la umana limitatezza e fragilità, abbracciare tutti gli oggetti di cui essa è capace, bisogna che la rivolghiamo ad oggetti particolari per avere un esercizio completo, e per quanto sia possibile perfetto.

Ciò posto quale sarà il migliore oggetto sul quale principalmente si rivolgerà lo zelo della Poverella del Sacro Cuore di Gesù che fa voto di zelare la Divina Gloria e la salute delle anime?

Questo oggetto sarà: *ottenere con le preghiere e le cooperazioni i Buoni Operai alla Santa Chiesa* [corsivo mio].

In questo oggetto trovasi come in compendio tutto ciò che vi può essere di meglio per la maggior Gloria di Dio e salute delle anime. E la ragione di ciò è chiara: i buoni Operai evangelici, che sono i sacerdoti, sono quelli ai quali è stata data direttamente dal Signore Nostro Gesù Cristo la potestà e la missione di glorificare Iddio e di salvare le anime. Sicut misit me Pater, disse Gesù Cristo agli Apostoli, et ego mitto vos (Gv 20,21). Or quale fu la missione del Signor Nostro Gesù Cristo e tutto lo scopo di sua redenzione se non la Gloria di Dio e la nostra salvezza? [...]

Ciò posto, si vede chiaramente come il miglior mezzo, il mezzo più sicuro e più felice per procurare Gloria a Dio e salute alle anime, è appunto questo di procurare buoni sacerdoti alla Santa Chiesa [...]. Ed è questo l'oggetto nel quale si verserà [= volgerà] lo zelo della Poverella del Cuore di Gesù, per l'adempimento del quarto voto: ottenere con preghiere e con cooperazioni i buoni Operai alla Santa Chiesa. Abbiamo detto con preghiere e cooperazioni.

Dichiariamo l'uno e l'altro esercizio.⁹⁴

Purtroppo questo scritto del padre è incompleto, per cui chiarisce l'esercizio delle preghiere ma manca il chiarimento delle cooperazioni.

Tuttavia in uno scritto del 19 luglio 1888, che ha per titolo *Preghiera e cooperazione per l'adempimento del quarto voto*, così scrive:

Spiegazione del quarto voto.

1° - Questo voto abbraccia tutto. Tutto deve abbracciare la Parola del Cuore di Gesù, unendosi [alla sua compassione per le anime che si perdono].

⁹⁴ Ivi, 115ss.

2° - Ma stante [l'umana] fragilità, viene determinata [la] materia del voto: zelo per ottenere i buoni operai alla Santa Chiesa: poiché in questo solo si trovano in compendio i migliori esercizi per la Divina Gloria e salute delle anime.

3° - La Suora adempirà al quarto voto adempiendo il comando del Signor Nostro Gesù Cristo che disse: Rogate ergo Dominum messis, ut mittat operarios in messem suam. Essa in primo luogo pregherà; alla preghiera aggiungerà la cooperazione.

4° - Ma in quali limiti preghiera e cooperazione per l'adempimento del quarto voto?

Distinguiamo. Il quarto voto avrà 3 gradazioni di perfezione: 1° perfetto; [2°] più perfetto; [3°] perfettissimo.

Perfetto: tre volte al giorno con la Comunità [nel periodo delle] Rogazioni, [e delle] Quattro Tempora con la Comunità.

Più perfetto: aggiungere esercizi privati: Comunioni [Eucaristiche], mortificazioni, ecc.

Perfettissimo: aggiungere cooperazioni, cioè 3 cose:

1° - Insegnare prece specialmente alle orfanelle.

2° - Educare bimbi.

3° - Lavorare per mangiare [...].⁹⁵

In un altro scritto del 1888:

I voti della Professione sono quattro. I tre voti: Povertà, Ubbidienza, Castità. Il quarto voto è lo zelo della Gloria di Dio e della salute delle anime [...].⁹⁶

Nella sintesi presente nel *Regolamento per le novizie del Piccolo ritiro di san Giuseppe*, del 1889, scrive:

Il fine delle Novizie e la propria santificazione è ottenere i buoni Operai alla Santa Chiesa con la preghiera e con le opere [...].

Le Novizie aspirano al quarto voto di pregare il Cuore Santissimo di Gesù perché mandi i buoni Operai alla Santa Chiesa e ciò per ubbidire alle Parole del Signor Nostro Gesù Cristo: Rogate ergo... A questa preghiera aggiungeranno le opere [...]. Le Novizie Poverelle del Sacro Cuore di Gesù, si eserciteranno in diverse opere riguardanti il buon andamento della loro Comunità e la Carità con le orfanelle e coi chierici poveri.⁹⁷

⁹⁵ Ivi, 125ss.

⁹⁶ Ivi, 128-129.

⁹⁷ Ivi, 133ss.



Nel *Regolamento per la comunità religiosa delle figlie del divino zelo* del 18 marzo 1893 scrive:

Ma le Figlie del Divino Zelo del Cuore di Gesù esercitano un'obbedienza che forma la gioia prediletta del loro cuore. Esse raccolgono dalle labbra adorabili di Gesù Cristo, forse le prime fra tutte le sacre vergini, figlie della Santa Chiesa, quel divino Comando uscito dal divino zelo del Cuore di Gesù: *Rogate ergo Dominum messis, ut mittat operarios in messem suam*. Esse ne hanno formato un voto particolare di ubbidienza che forma la parte primaria della loro vocazione, della loro missione e della loro gloriosa predestinazione [...]. Questo voto le obbliga ad una quotidiana preghiera di fede, di zelo e di santo fervore per ottenere dalla Divina Bontà numerosi e santi Ministri di Dio per tutta la Chiesa, e le obbliga a propagare come meglio possono, questo spirito di preghiera.⁹⁸

Nel *Regolamento per la formazione dei probandi e dei congregati* del 1898, scrive:

Faranno la Professione mediante i tre voti [...] e siccome la Piccola Congregazione milita, come tutta la Pia Opera, sotto il Sacro Vessillo del Sacro motto evangelico: *Rogate ergo...*, così i Congregati ai tre voti aggiungeranno il quarto [voto] della Preghiera quotidiana per ottenere i buoni operai alla Santa Chiesa.⁹⁹

Nell'*Invito e regolamento dei con fondatori e con fondatrici spirituali*, scrive:

Il detto giovane in seguito restò sorpreso e compenetrato di leggere nel Santo Evangelo quelle divine Parole: La messe è molta, ma gli operai sono pochi. Pregate dunque il padrone della messe, perché mandi operai nella sua messe [Mt 9, 37-38; Lc 10,2].

Fattosi Sacerdote ebbe un'idea, cioè che potrebbe essere cosa assai accetta al Cuore Santissimo di Gesù e all'immacolato Cuore della Santissima Vergine, e feconda di grandi beni, se si formassero due Comunità religiose, una di uomini ed una di donne, che avrebbero il voto di obbedienza a quel comando di Gesù Cristo: *Rogate ergo dominum messis, ut mittat operarios in messem suam*, e per mezzo di questo voto si legassero a tre cose:

1° - A pregare quotidianamente e fervorosamente il Cuore adorabile di Gesù [...] per impetrare numerosi e santi sacerdoti [...].

2° - A propagare dovunque questo spirito di preghiera [...].

⁹⁸ Ivi, 196-197.

⁹⁹ Ivi, 244.

3° - A farla gli uni e le altre [...] da operai della mistica messe [...].¹⁰⁰

Nelle *Regole della congregazione dei rogazionisti* del 9 novembre 1914 scrive ancora:

Art. 1° - Questa Pia Congregazione si è iniziata in Messina l'anno [1897] sotto il governo ecclesiastico di Sua Eccellenza Monsignore Arcivescovo Cardinale Guarino. L'anno [1901] si ottenne da Sua Eccellenza Monsignore Arcivescovo D'Arrigo [...] il riconoscimento del nome con cui fu chiamata, cioè della Rogazione Evangelica del Cuore di Gesù [...].

Art. 3° - Lo scopo di questa Pia Congregazione è duplice, uno tutto spirituale e religioso, e un altro di carità e di beneficenza per il prossimo. Lo scopo tutto spirituale e religioso è quello di ubbidire con voto a quel comando del Signore [...] Rogate ergo [...].

Tutti i Congregati professi, si obbligano con voto di fare questa preghiera quotidianamente, e di propagarla dovunque [...].¹⁰¹

Nella prima stesura delle costituzioni dei rogazionisti, del 12 marzo 1919, e nella seconda stesura delle stesse, del 22 aprile 1919, non si parla più del quarto voto, ma lo schema delle due stesure, sia pure ancora con qualche esortazione, diventa improvvisamente giuridicamente asciutto e stringato.

Il motivo di tale cambiamento di stile, io penso possa trovarsi in un *Promemoria per le costituzioni dei rogazionisti* del 23 aprile 1909.

Tra gli appunti di questo *promemoria*, così scrive:

Appunti delle Costituzioni.

Membri: sacerdoti, fratelli, scolastici, Alleati Zelatori residenti o no.

Fine: Rogate ergo.

Opere di carità: Orfani, Poveri, Missioni...

Superiori Ecclesiastici: Rispettarli ecc. (Bolla Conditae [a Cristo]...

Libri di che ho bisogno per scrivere le Costituzioni:

Regola di sant'Alfonso...

Decreti della Sacra Congregazione [per i Religiosi]...

Bolla Conditae [a Cristo].

Qualche autore che tratta delle moderne Congregazioni (chiedere di tale Autore francese al [Cardinale Casimiro] Gennai...¹⁰²

¹⁰⁰ Ivi, 703ss.

¹⁰¹ Ivi, 60-61.

¹⁰² Ivi, 532-533.



Il padre, dunque, per scrivere le costituzioni tra i principali libri annota proprio i decreti della congregazione per i religiosi e la bolla *Conditae* (due volte). Ciò vuol dire che il testo delle costituzioni, presentato per l'approvazione nel 1919, era un testo conforme alle prescrizioni della Chiesa. Tuttavia c'è una "terza stesura" delle costituzioni, del 1 novembre 1923, stilata da p. Vitale e fatta propria dal padre, nella quale compare il quarto voto.

Con il quarto voto il Rogazionista si obbliga a pregare quotidianamente perché il Signore mandi buoni operai alla Sua Chiesa [...].

All'adempimento di tal voto basterebbe anche una sola volta la recita della giaculatoria: *Domine Messis, mitte operarios in messem tuam*, o altra simile; ma egli avrà presente quanto è stato detto nel n. 3 per zelare questo divino Mandato del Cuore di Gesù e corrispondere ai fini dell'Istituto.¹⁰³

Si deve notare che, mentre nel 1910 nel citato *Invito e regolamento per con fondatori e con fondatrici spirituali*, il padre parla di «voto di obbedienza di triplice adempimento» (pregare, propagare, farla da buoni operai, *ndr*), nelle stesure del testo costituzionale del 1919 non parla di quarto voto. In quella del 1923 ricompare il quarto voto, ma sotto un'ottica strettamente giuridica, a tal punto da fissare al minimo l'adempimento di esso (una sola volta al giorno la recita della giaculatoria: *Domine messis...*).

È del tutto evidente che pur di recuperare nel testo costituzionale l'impegno del quarto voto – che aveva avuto sempre in mente dal 1887 – egli accetta di ridurlo ad una giaculatoria. Nessuno, però, può sostenere seriamente e tanto meno scientificamente che questo fosse l'intento del padre.

3.4. Il quarto voto nelle costituzioni del 1926

Innanzitutto va precisato che con la dicitura *costituzioni del 1926* si intende il testo approvato dall'arcivescovo di Messina, mons. Angelo Paino, in quell'anno.

Il testo, in verità, è stato stilato dal p. Vitale e fatto proprio dal padre nel 1923, quale terza stesura del testo presentato all'arcivescovo D'Arrigo nel 1919. Non esiste, pertanto, un testo elaborato nel 1926. Il testo, dunque, approvato nel 1926, essendo soltanto la terza stesura di

¹⁰³ A. M. DI FRANCIA, *Scritti*, vol. VI, 597-598.

quello del 1919, rispecchia esattamente lo schema fissato ed imposto dai decreti della congregazione dei religiosi, conseguenti alla bolla *Conditae*, così come afferma il padre nella lettera di presentazione del giugno 1919.

Della corrispondenza tra lo schema della congregazione e le costituzioni già si è detto sopra e non occorre ripetere. Va solo ribadito che quello del 1926 è un testo “condizionato” e, pur esprimendo la sostanza del pensiero del padre, tuttavia non lo fa compiutamente.

3.5. Il quarto voto nelle costituzioni del 1980

Ritornando al lavoro del capitolo generale del 1980, diventa evidente – dopo l'*excursus* negli scritti del padre – che esso, innestandosi sul lavoro del capitolo del 1968, non ha fatto altro che portare a conclusione il ritorno alla primigenia ispirazione, voluto dalla Chiesa. Il capitolo generale del 1980, dunque, ha fatto solo un atto di obbedienza alla Chiesa. Qualsiasi altra interpretazione non trova fondamento né in ciò che quel capitolo ha detto, né in ciò che ha fatto.

Nei documenti capitolari del 1980, al n. 52, si legge:

Il medesimo p. Tusino, quale postulatore, negli articoli proposti per il processo di beatificazione del padre, all'art. 255, afferma: «Scopo principale delle congregazioni fondate dal servo di Dio è il *Rogate*, e perciò lo ha dato ad essi come quarto voto; e le opere di beneficenza e di carità egli le considera come conseguenza ed esercizio di questo voto: e cioè, mentre i suoi figli pregano per i buoni operai, debbono essi stessi farla da buoni operai». ¹⁰⁴

Il pensiero del padre, dunque, era stato ben compreso nella sua compiutezza, anche se il testo costituzionale ne aveva fatto una *reductio* puramente giuridica. Per questa ragione il capitolo generale del 1980 poté affermare che

la formulazione più completa e più ricorrente negli scritti del padre è la seguente: per mezzo di questo voto i rogazionisti si legano a tre cose:

- 1° - a pregare quotidianamente...
- 2° - a propagare ovunque [...] questo spirito di preghiera...
- 3° - a farla [...] da operai della mistica messe... ¹⁰⁵

¹⁰⁴ VI CAPITOLO GENERALE, *Documenti*, n. 52.

¹⁰⁵ *Ivi*, n. 47.



Aver inserito, praticamente alla lettera, il pensiero del padre nel testo costituzionale, in obbedienza alla Chiesa, è stato un atto dovuto, se si vuole, in forza del voto di obbedienza.

4. Per un confronto obiettivo

4.1. Dal 1926 al 1980: i nuovi termini della vita religiosa

Della evoluzione concettuale e terminologica della vita religiosa, si è già parlato in precedenza. Qui voglio solo richiamare un concetto di fondo molto importante.

La concezione e la visione strettamente e rigidamente giuridica, presente nel testo costituzionale del 1926, si è evoluta riappropriandosi di un concetto di fondo della vita religiosa, quello del dono di sé, fatto a Dio, o della consacrazione totale a Dio.

Giustamente il capitolo generale del 1980, citando Tillard, afferma:

Quando nella professione religiosa l'uomo si dona al suo Signore, non gli offre qualche frazione della propria vita o qualche bene. Così pure non gli offre semplicemente la sua castità, la sua povertà e la sua obbedienza di cui egli conserverebbe il possesso. Egli si dona con le sue stesse radici.¹⁰⁶

Già è stato espresso sopra questo concetto, parlando della natura del voto. Qui si vuole ribadire lo stesso concetto, traendo la definizione di «voti» dal *Dizionario dei termini religiosi e affini*, a cura di Aquilino De Pedro, Ediz. Vaticana, 2000.

«voti»: dal latino, *votum* = desiderio. Sono promesse fatte a Dio di qualcosa che è al di là del precetto. Si distinguono i voti privati, che una persona può fare nelle condizioni da essa stabilite, e i voti pubblici, che sono ammessi e regolati dalla Chiesa per coloro che abbracciano la vita religiosa consacrata. I tre voti religiosi comuni – povertà, castità e obbedienza – sono espressione del donarsi totalmente.¹⁰⁷

Come si vede, nella letteratura religiosa odierna la visione giuridica dell'oggetto specifico, concreto e determinato, è sostituita dalla visione globale dell'esistenza donata a Dio nelle tre dimensioni (o ten-

¹⁰⁶ Ivi, n. 44.

¹⁰⁷ *Dizionario dei termini religiosi e affini*, a cura di A. De Pedro, Libreria Editrice Vaticana, 2000, voce «voti».

denze) fondamentali dell'esistenza umana, compendiate nella povertà, castità e obbedienza.

Sul fondamento di una esistenza consacrata a Dio, la specificità del quarto voto determina soltanto la peculiarità del carisma vocazionale e fondazionale di una congregazione religiosa, nelle dinamiche della vitalità apostolica-missionaria della Chiesa e nell'attuazione della sua santità. Non a caso il Vaticano II ha insegnato che la vita religiosa interessa alla «vita e alla santità della Chiesa».¹⁰⁸ Ma la sintesi più recente della evoluzione della concezione della vita religiosa è contenuta nell'esortazione apostolica postsinodale *Vita consecrata*, di Giovanni Paolo II.

Le linee maestre dell'esortazione sono così riassunte da Angel Par-dilla:

1. Vita consacrata nella linea biblica e teologica del Concilio Vaticano II.
2. L'identità della vita consacrata nel quadro della divina rivelazione.
3. Vita da *christifideles* o credenti in Cristo.
4. Vita cristiana peculiare e prima di tutto positiva.
5. Vita di speciale configurazione a Cristo.
6. Vita di speciale comunione d'amore col Padre.
7. Vita di speciale comunione d'amore con lo Spirito Santo.
8. Vita di speciale sequela di Cristo alla maniera degli apostoli.
9. Vita di speciale configurazione alla Vergine Maria.
10. Vita di professione dei consigli evangelici.
11. Vita di speciale vocazione.
12. Vita di nuova e speciale consacrazione.
13. Vita di speciale perfezione.
14. Vita di speciale radicalismo evangelico.
15. Vita con una peculiare spiritualità.
16. Elemento irrinunciabile della Chiesa.
17. Elemento della trasmissione della rivelazione di Cristo.
18. Vita di speciale missione.
19. Vita con un appropriato programma di preghiera.
20. Vita di speciale testimonianza profetica.
21. Vita di speciale valore carismatico.
22. Vita di speciale fedeltà.
23. Vita aperta ai valori delle diverse culture.
24. Vita di peculiare comunione ecclesiale.
25. Vita con una speciale ed accurata formazione.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Cfr. LG, n. 44.

¹⁰⁹ Cfr. A. PARDILLA, *Vita consecrata per il nuovo millennio*, Libreria Editrice Vaticana, 2003, 1353ss.



La semplice elencazione di queste linee maestre dell'esortazione apostolica, dimostra a sufficienza su quali concetti e su quale terminologia si fonda la riflessione teologica, spirituale e giuridica della vita religiosa. Si guarda alla vita che si consacra a Dio con le sue radici, cioè con le sue tendenze fondamentali, rifondate nel dono dei tre consigli evangelici.

4.2. Il quarto voto alla luce della teologia e spiritualità del Concilio Vaticano II

Il Concilio Vaticano II, sia nell'evoluzione della riflessione sulla vita religiosa del postconcilio, sia nel sinodo dei vescovi del 1985, come anche nell'esortazione postsinodale, «è stato luminoso punto di riferimento».¹¹⁰

Secondo quanto riferisce Pardilla, nella fase preparatoria del sinodo dei vescovi del 1985,

si erano udite voci che rifiutavano importanti espressioni bibliche e teologiche del Concilio e del rinnovamento postconciliare [...]. Si chiedeva che il sinodo e l'esortazione postsinodale imponessero agli istituti di vita consacrata una revisione delle costituzioni rinnovate, che li obbligasse a sopprimere alcuni dei tratti con i quali avevano delineato la propria identità nella Chiesa. Per esempio, si giudicava ingiusto e offensivo presentare la vita religiosa come una forma di vita nella quale si imita e si segue più da vicino Cristo. Il sinodo e l'esortazione respingono tali pretese.¹¹¹

Il rovesciamento di ottica operato dal Vaticano II, cioè la visione della Chiesa non più come *societas perfecta*, ma come *mistero*, *popolo di Dio*, ha ricentrato tutta la riflessione teologica ecclesiale sulla vitalità, nella Chiesa, dello Spirito Santo che la arricchisce, in ogni tempo, dei suoi carismi (doni).

Nell'ottica della *Chiesa-mistero* si inseriscono il carisma della vita consacrata e i carismi della vita religiosa.

L'identità di questa vita, scrive Pardilla,

non può essere stabilita dal basso o con criteri di carattere puramente naturale. Essa, infatti, non è una questione meramente filosofica o so-

¹¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Vita consacrata*, n. 13d.

¹¹¹ A. PARDILLA, *Vita consacrata per il nuovo millennio*, 1353.

ciologica. Le sue note caratteristiche possono essere delineate solo sulla base della pienezza della divina rivelazione, avvenuta in Cristo.¹¹²

Cristo, però, rivela il Padre ed il suo progetto di salvezza, non solo con l'annuncio (evangelizzazione) ma anche con la testimonianza di vita, sotto certi aspetti, più eloquente e più efficace.

La profonda verità – afferma il Vaticano II – poi, su Dio e sulla salvezza degli uomini, per mezzo di questa rivelazione risplende a noi in Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione.¹¹³

Frutto di questa mediazione di Cristo sono tra gli altri doni i carismi fondazionali che lo Spirito Santo elargisce a piene mani alla Chiesa di Cristo per la santificazione di essa e per la missione salvifica.

Il quarto voto, in quanto esprime il vincolo forte che lega all'identità carismatica, si colloca nel quadro della specificità dei doni che la mediazione salvifica di Cristo dona alla sua Chiesa. Esso va visto come il carattere identitario specifico che innestandosi nella prima consacrazione (battesimale) del cristiano e nella seconda (quella della professione dei consigli evangelici), ne determina l'“io carismatico”, secondo la specifica vocazione ricevuta.

In altri termini, così come per mezzo dei tre voti di castità, povertà ed obbedienza, l'esistenza del cristiano viene identificata come una vita consacrata a Dio, così il quarto voto determina che quella esistenza consacrata ha una identità dell'io consacrato secondo la specificità del carisma fondazionale. Non a caso il santo fondatore scriveva che il quarto voto «abbraccia tutto». ¹¹⁴ Nel suo pensiero il quarto voto riguardava tutta la vita (esistenza) di chi si consacrava nella nascente istituzione e lo identificava come consacrato (con i tre voti) rogazionista (con il quarto voto). Questa idea (forse profeticamente) si sposa con la visione della vita consacrata nella realtà della Chiesa-mistero rilanciata dal Concilio Vaticano II.

I capitoli generali del 1968 e del 1980 hanno – in obbedienza alla Chiesa – operato il ritorno alla primigenia ispirazione, liberando i testi costituzionali del 1919 e del 1926 dall'aridità strettamente giuridica, restituendoli alla pregnanza dell'ispirazione e consacrazione carismatica quella dello zelo e dell'obbedienza al divino comando del *Rogate*.

¹¹² Ivi, 1354.

¹¹³ DV, n. 2.

¹¹⁴ A. M. DI FRANCIA, *Scritti*, vol. V, 125.



4.3. *L'intervento della Chiesa*

Quando il testo definitivamente rinnovato fu presentato alla sede apostolica, la competente autorità aggiunse al paragrafo 3 dell'art. 63 delle costituzioni (testo attuale), l'espressione «orientare ai fini del *Rogate* tutto quello che costituisce la multiforme azione apostolica della congregazione». ¹¹⁵ Questa espressione – che qualcuno interpreta come escamotage per determinare più concretamente l'oggetto del voto – in realtà conferma totalmente la mente, il cuore ed il desiderio del fondatore. Nella famosa “offerta” per il bene della città di Messina del 3 maggio 1880, così pregava:

Vorrei, o mio Dio lavorare di giorno e di notte per la vostra gloria, con lo studio, con la predicazione, con le confessioni, con l'assistenza degli infermi, con l'istruzione dei fanciulli e con ogni mezzo per tutte le anime, operando la conversione dei peccatori, e la santificazione dei giusti. ¹¹⁶

In una preghiera del 1886, così si esprime:

Io vado quest'oggi tra i vostri poverelli; fate, o Gesù mio, che sia affabile innanzi alla turba dei poveri, rendetemi dolce nel trattare, abile nell'istruire, retto nel giudicare, prudente nel correggere, fervoroso nell'operare. Fatemi vera luce del mondo e sale della terra, perché sono vostro sacerdote, affinché con lo splendore della virtù e della dottrina io edifichi quest'oggi le anime a me affidate, e sempre più al vostro Divino Cuore le guadagni [...].

Rendetemi fedele nelle piccole cose, mortificato nei sensi, distaccato [...] e fate che tutto operi alla vostra divina presenza [...] e che a voi sollevi di continuo quest'oggi il mio cuore e il mio pensiero, lodandovi, benedicensi, invocandovi, desiderandovi, sospirandovi, ricercandovi [...] stando così raccolto in voi, mio centro, mia vita, mio tesoro, mio Sommo Bene, mio tutto [...]. ¹¹⁷

Infine, rileggiamo qualche brano dell'atto di consacrazione della Pia opera al cuore di Gesù, dell'8 febbraio 1903:

O Cuore Amorosissimo di Gesù qui prostrati alla vostra divina presenza, Vi presentiamo tutta questa piccola Opera a cominciare dal primo giorno del suo primitivo inizio fino a questo momento. Innanzi al vostro

¹¹⁵ *Costituzioni*, art. 63,3.

¹¹⁶ A. M. DI FRANCIA, *Scritti*, vol. I, 48.

¹¹⁷ *Ivi*, 93-94.

divino sguardo a cui tutto è presente, non formano che un punto solo questi venticinque anni trascorsi [...]. Vi presentiamo tutte le vicende di questa minima Opera, tutti gli avvenimenti, le fatiche, le tribolazioni, le lotte, le pene, le angustie, i buoni successi, gli incrementi, le vicissitudini, le aspettative, le perplessità, i pii desideri, le feste religiose, il personale, ed educatori ed educandi e tutti i singoli individui che vi hanno preso parte [...] e tutti i benefattori spirituali e temporali [...] tutto, tutto a Voi presentiamo [...].

Vi offriamo tutta questa Pia Opera col suo scopo, i suoi Istituti religiosi, coi suoi Orfanotrofi, coi suoi poveri, col suo glorioso vessillo della Rogazione Evangelica, con tutti quelli che la formano [...] e con tutti i desideri, le fatiche, le speranze che riguardano il suo avvenire.¹¹⁸

Nelle annuali *Suppliche all'Eterno Divin Genitore, nel Nome SS.mo di Gesù* (dal 1897 al 1926) è sempre presente la petizione relativa all'obbedienza al comando del *Rogate*, praticata nell'opera. Di anno in anno, poi, si aggiornava alle varie situazioni con la richiesta di benedizioni per la Sacra alleanza, la Pia unione, per l'inserimento del versetto rogazionista nelle Litanie maggiori dei santi, e così via.

Da questi scampoli di preghiere emerge con totale evidenza quale sia l'orientamento della vita, della vocazione rogazionista, dell'attività apostolica del fondatore.

Egli ha puntato la "barra" del suo esistenziale navigare su Cristo, sulla Vergine Immacolata, sulla Chiesa, sul *Rogate*. Realtà e presenze vive alle quali si è dedicato (da *devoveo* = consacrarsi dalle e con le radici) con tutta la sua vita. Questo, dunque, anche per noi, significa e deve significare «orientare ogni giorno ai fini del *Rogate* tutto quello che costituisce la multiforme azione apostolica della congregazione.¹¹⁹

4.4. Uno sbocco per il formalismo giuridico

Non si vuole, tuttavia, non tenere conto delle perplessità di chi potrebbe preferire una visione strettamente giuridica della questione del quarto voto. L'obiezione principale relativa a questo voto è l'inclusione in esso della dimensione dell'essere, in quanto non avrebbe un preciso oggetto.

Io credo che sia fondata la seguente opinione. Sia nelle preghiere

¹¹⁸ Ivi, 299-300.

¹¹⁹ *Costituzioni*, art. 63,3.



del padre, sia nella nostra tradizione di pratiche di pietà comunitarie, c'è la recita all'inizio della giornata della preghiera dal titolo *Offerta ed intenzioni*. In questa preghiera si dice:

In particolare ti offro per mezzo della Santissima Vergine Maria, ogni buona opera che farò con la tua grazia, ogni esercizio di pietà e di penitenza, con l'intenzione di ottenere dalla tua infinita bontà numerosi ed eletti operai alla santa Chiesa.

A me pare che questa offerta di intenzioni possa essere considerata – nella visione globalizzante del quarto voto – “soddisfazione” del voto stesso. Offrire ogni buona opera, ogni esercizio di pietà e di penitenza per ottenere i buoni operai, è *attuazione del voto*.

La nostra giornata è piena di buone opere a cominciare dagli uffici e dagli impegni apostolici che l'obbedienza ci affida, è piena di esercizi di pietà a cominciare dalle azioni liturgiche: liturgia eucaristica, liturgia delle ore. Non mancano, poi, gli esercizi di penitenza a partire dai malanni, dalle difficoltà relazionali, dalle piccole incomprensioni, ecc. Tutta questa gamma di realtà sia nella sua globalità, sia nelle singole opere ed esercizi, costituisce il nostro “essere rogazionisti” ed in quanto tale è oggetto del voto.

Se tutto questo, come dicono le costituzioni, viene «orientato ai fini del *Rogate*» il quarto voto è ben vissuto nella nostra quotidianità. Una proposta, semmai, farei alla competente autorità della congregazione, e cioè l'offerta ed intenzioni:

1. dovrebbe essere un testo unico ed immutabile;
2. dovrebbe essere recitato comunitariamente (o personalmente per chi legittimamente non partecipa alle preghiere in comune) all'inizio degli esercizi di pietà e non – com'è ora – dopo la meditazione.

L'unicità del testo, la sua collocazione come primo atto di pietà della giornata, contribuiscono a rafforzare la coscienza e l'impegno del nostro quarto voto.

I divini superiori, Gesù e Maria, *nos dirigant, regant et gubernent*.

Conclusioni

A partire dall'invito al rinnovamento, attuato con il ritorno alla primigenia ispirazione, concepito dal Vaticano II e sancito da Paolo VI, con l'ES, attraverso la rivisitazione del pensiero del padre fondatore e del magistero della congregazione, soprattutto dei capitoli generali del

1968 e del 1980, appare chiaro e documentato come questa operazione di “recupero” sia stata del tutto trasparente, oltre che doverosa.

La congregazione ha semplicemente vissuto in piena sintonia e obbedienza alla Chiesa, come è nella mente, nel cuore, nello stile e nella normativa del padre fondatore. D’altra parte nella XV dichiarazione e promessa, egli fa dire: «Avrò il più grande affetto, la più illimitata soggezione e subordinazione verso il sommo romano pontefice».¹²⁰

Nella XVI fa promettere: «Da questa illimitata subordinazione e amorosa sudditanza verso il vicario di Gesù Cristo, intendo che ne provenga in me una perfetta sottomissione d’intelletto, di cuore e di volontà, e il più alto concetto e rispetto verso tutte le romane congregazioni, verso tutte le loro decisioni, sentenze e opinioni, verso tutti i loro atti e decreti».¹²¹

Questa rigorosa obbedienza, il padre l’ha messa in atto proprio elaborando, secondo i decreti della Chiesa, il testo delle costituzioni del 1926. Nessuno – spero – vorrà sostenere che questo testo è più pregnante delle *Dichiarazioni e promesse* del 1910.

Ma l’eroicità delle virtù del padre è, per così dire, codificata nella XXXVII dichiarazione e promessa, che cito:

Passo a sottoscrivere queste dichiarazioni e promesse di pieno animo, dopo averle per più tempo attentamente esaminate e riflettute, riconoscendo che in esse si contiene lo spirito dell’istituto e delle nostre regole e costituzioni. Dichiaro fin da ora di volere accettare qualunque aggiunta o modifica che in avvenire potesse farsi alle presenti dichiarazioni da parte delle legittime autorità con lo scopo di migliorarle, o di renderle più adatte all’osservanza, o più efficaci al bene dell’istituto e dei suoi membri e per tutt’altro qui non previsto, starò all’obbedienza, agli avvisi, alle avvertenze dei superiori e agli usi e consuetudini dell’istituto. Con la stessa docilità, mi protesto di volere accettare le regole e costituzioni che saranno proposte in futuro dalle legittime autorità ad osservarsi dai congregati di questo pio istituto.¹²²

Se il fondatore – che agiva nella più piena docilità allo Spirito Santo – fa promettere la disponibilità ad accettare qualsiasi modifica a quel testo che egli stesso definisce quali «regole e costituzioni» dell’istituto, tanto più noi dobbiamo accogliere, accettare e praticare il lavo-

¹²⁰ A. M. DI FRANCIA, *Scritti*, vol. V, 594-595.

¹²¹ *Ivi*, 596.

¹²² *Ivi*, 616-617.



STUDI E ATTUALITÀ

ro di ritorno alla primigenia ispirazione compiuto dai capitoli generali del 1968 e del 1980.

La legittimità di quei capitoli è indiscussa e la validità del loro lavoro è confermata dalla ratifica-approvazione della Santa Sede.

Credo che le parole del padre siano le più vere, le più appropriate e le più ispirate per chiudere ogni questione e aprire gli animi alla più sincera accettazione di tutto ciò che le legittime autorità determinarono: *ad maiorem consolationem Cordis Iesu et Mariae*.

Il “fondatore santo”

Coscienza rinnovata della congregazione rogazionista

Mario Germinario

Fin dall'adolescenza, leggendo la vita del padre e cercando di chiarire a me stesso il suo “spirito”, ero interessato alla consistenza storica e ideale della congregazione di cui venivo a far parte. Ebbi subito la sensazione che la congregazione rogazionista (siamo nel 1950) era ancora nascente e nella sua composizione e struttura l'avvertivo piccola e culturalmente provinciale. Entrai come seminarista ad Oria, e quell'istituto lo vedevo pullulare di vita ed attività. Così come pullulavano di vita e di attività le altre case di cui mi si dava notizia e che, in seguito, io stesso ebbi modo di conoscere. La congregazione si estendeva a poche istituzioni: quelle di Messina, Oria, Trani, Roma e Padova ancora agli inizi, e specialmente Bari con il suo “Villaggio del fanciullo” che, più di ogni altro istituto rogazionista, riceveva notorietà e stima. Io che venivo dal mio piccolo paese, ma che in quel paese partecipavo con intensità ed interesse agli eventi politici e culturali del tempo, sia nell'Azione cattolica che nella sede del partito della Democrazia cristiana, entrando a far parte della comunità degli apostolini di Oria, a quindici anni avvertii uno stato d'animo di depressione sia per l'infantilismo con cui si viveva la vita di comunità che per le forme di vita disciplinare, alcune delle quali sembravano a me stranissime. Ma tant'è: avevo la “vocazione” e stringendo i denti ho superato le difficoltà che insorgono sempre quando si passa da uno stato di vita più libera ad un altro contratto e strettamente disciplinare. Si dice ancora che “erano quelli i tempi”. Ma non dovevano essere tempi “giusti” se io stesso, che a quei tempi appartenevo, avvertivo una disagiata condizione di usi privi di senso e di forme disciplinari che, nella sostanza, amplificavano i disagi dell'adolescenza che sono già di per sé stati d'animo di sofferenza. Avvertivo che eravamo “assistiti”, non “curati”, “osservati”, non “guidati”.

In compenso ero deliziato dal culto della pietà che in quell'istituto era praticato, dalla liturgia che veniva svolta, dai canti preparati, dalle meditazioni quotidiane che ci venivano dettate, dalla vitalità delle opere degli orfani che con noi convivevano.

Trascorsero degli anni di formazione e studi difficili, e progressivamente acquistavo lo spirito di adesione all'opera che avvertivo ancora piccola e provinciale, anche se in essa notavo delle personalità forti,



sensibili e culturalmente fondate. Ma tali personalità sembravano eccezioni, mentre i valori vissuti nella comunità, ad eccezione della pietà ampiamente praticata, restavano di scarso interesse e privi di idealità, motivazioni culturali, apertura mentale. Il primo libro da leggere che ci veniva dato, all'ingresso della scuola apostolica, era la vita del fondatore del p. Vitale, che io lessi quasi tutta d'un fiato. Mi era già nota la *Vita del Di Francia*, scritta dal Da Porretta, che già conoscevo per averla letta quando frequentavo le associazioni dell'Azione cattolica. La storia del padre mi affascino per come la figura veniva raccontata nelle traversie della fondazione delle sue opere di carità, nella formazione delle sue prime comunità, nei disagi che il padre aveva sperimentato per difendere i suoi accattoni e soccorrere i suoi orfani. Una certa tristezza e ristrettezza d'animo mi affliggeva però quando la lettura della vita del padre si attardava a narrare episodi spiccioli e di scarso significato agiografico che, per l'autore, erano interessanti, ma a me, anche se ancora adolescente, sembravano cronachistici e che, in certo modo, scostavano l'attenzione dai valori più rappresentativi della figura del padre. I quali a me risaltavano di senso e valore universale nell'assunzione del suo impegno per la carità e per il carisma dell'intelligenza del *Rogate*. Ma al tempo in cui veniva editata la prima stesura della vita del padre, l'episodica e la cronachistica appartenevano ad ogni opera agiografica.

La prima e vera introduzione alla vita del padre e della congregazione la ebbi in noviziato. Fu vissuto da me con grande partecipazione e densità spirituale. E direi anche con gioia, perché il tempo del noviziato non trascorse in un isolamento ambientale, ma nella casa di Trani, dove i novizi, anche se separati in un proprio ambiente e in una propria collocazione, potevano godere della presenza degli apostolini, loro coetanei, e di quella dei ragazzi orfani che davano vita e vitalità all'istituto. E perciò ho sempre ritenuto sbagliato che il periodo formativo del noviziato si dovesse vivere in una netta separazione e in vero isolamento.

Si deve qui accennare alla fortuna della congregazione, per aver trovato un maestro di spirito come il p. Giuseppe Aveni, formatore di coscienza di rara spiritualità, che alla saggia pedagogia religiosa rogazionista aggiungeva il merito di una vita esemplare, edificante e densa di valori evangelici. Un'intera generazione di rogazionisti ha potuto godere la sua formazione di cui, ritengo, dovrà essere grata. Avvertivo tuttavia nel padre maestro una certa angustia, una spiritualità sofferta e in un certo modo lacerata. Ma l'addebitavo alla sua indole, alla sua perso-

nale interpretazione della vita religiosa che si rifletteva nell'andamento del noviziato stesso. Il quale, perciò, da molti era vissuto certamente con grande profitto e gioia spirituale, ma anche con il malcelato desiderio che giungesse presto al termine. Eppure, anche con questo limite da me avvertito, resta la tenerezza umana e spirituale con la quale p. Aveni accompagnava i suoi novizi.

Quando poi, giovani professi, ci trasferirono a Napoli per gli studi filosofici, era naturale che la congregazione si dispiegasse alla nostra conoscenza con progressiva e maggiore chiaroveggenza. Si avvertivano con piacere ed interesse i progressi delle opere della congregazione, negli istituti italiani ed in quelli missionari del Brasile, ma iniziammo ad avvertire anche i disagi di una formazione che, sia per i professi filosofi che per i teologi, era certamente data nel rispetto dei valori religiosi e comunitari, ma che era vissuta in una costante tessitura di malcontenti, dissapori e, spesso, anche di malcelate incomprensioni. Pure se vissuta con questi prolungati disagi, all'interno degli studentati filosofico e teologico, la formazione degli studi ha sempre trovato attenzione e cura da parte dei superiori. Non vi era un'apertura culturale, ma la congregazione aveva organizzato gli studi filosofici e teologici in modo che tutti ne potessero approfittare nel migliore dei modi. In tale periodo la congregazione si andava assestando con altre aperture apostoliche e missionarie. Stato di cose che le dava maggiore respiro. Permaneva tuttavia la sensazione di una labile consistenza, sia perché molte delle questioni antecedenti, e che si riferivano ai primordi dell'opera dopo la morte del padre, non avevano ricevuto chiarezza e definizione strutturale, sia anche perché, presente nella considerazione, venerazione e stima dei congregati, il fondatore sembrava farsi progressivamente assente nella sua tipicità religiosa e sacerdotale. Per cui lo si avvertiva considerato, citato nei suoi scritti, coltivato nella pietà, riferito nei suoi esempi ma, almeno a livello di struttura comunitaria e di impegno personale, lo si vedeva sempre meno imitato nella sua virtù.

Io personalmente, e non so quanto altri siano stati nutriti dai miei stessi sentimenti, non vedevo ancora la congregazione "consolidata". Si temeva che qualche cosa potesse succedere che la compromettesse, non nella sua istituzione, ma in qualcosa che ne potesse incrinare la stima e la stabilità. Evento che puntualmente si avvertì dopo le elezioni capitolari del 1954, che i superiori maggiori ritennero di invalidare perché a loro avviso si procedette nelle votazioni dei delegati capitolari con leggerezza e con spirito eversivo. Fatto che nella congregazione destò stu-



pore, malumore, sospetti reciproci, coagulo di avversione. Ciò ingenerò nelle comunità religiose una certa reciproca diffidenza e accuse di manipolazione politica. I superiori del tempo non risposero con la prudenza necessaria, ma credettero di risolvere la questione in termini disciplinari, mediante numerosi trasferimenti, molti dei quali furono avvertiti come veri e propri atti punitivi. Fu allora che la Santa Sede dovette intervenire inviando un visitatore apostolico nella persona del rev. Goeneche, il quale per due anni visitò e praticamente diresse la congregazione preparando un nuovo capitolo generale che si tenne appunto nel 1956. Fu un momento molto difficile per la congregazione, che sembrava stabilizzarsi nella persuasione che i rogazionisti non fossero nella capacità di autogestirsi e che, per condursi in una sufficiente convivenza religiosa, avessero bisogno dell'intervento della Santa Sede.

In quel tempo io ero giovane professo nello studentato di Napoli, e fra di noi discutevamo con disagio ed amarezza dei fatti di cui sentivamo parlare con differenti giudizi ed interpretazioni. Con altri avvertivo la precarietà, la confusione, l'incertezza in cui si dimenavano i religiosi e le comunità. Stati d'animo che non facilmente si risolvevano in una prospettiva più rassicurante, anche perché tornava alla memoria di tutti lo spettro dell'altro capitolo in cui fu eletto come superiore generale il p. Santoro, che dovette poi dimettersi dall'ufficio e delegare tutto all'intervento della Santa Sede. Non avevamo modo di sondare i giudizi e gli umori dei padri e dei fratelli più anziani, che ovviamente discutevano i fatti tra loro, ma a noi giovani professi tale contesto dava, della congregazione, un senso di precarietà e fragilità. Precarietà e fragilità si alimentavano anche per il fatto che alla tutela della congregazione c'era sì la santità del padre, suo fondatore, ma si avvertiva come elemento non rassicurante che il suo fondatore non avesse ancora la dichiarazione ufficiale di santità da parte della Chiesa. Il fondatore della congregazione dei rogazionisti, santo riconosciuto dalla pietà dei figli, mancava del riconoscimento ufficiale della Chiesa. Esso certamente avrebbe dato maggiore consistenza al giudizio di valore che la Chiesa poteva dare alla congregazione rogazionista, in caso di una sua manchevole risposta alle attese della Chiesa. E perciò io stesso annotavo che con altro spirito potevano essere vissuti quei momenti critici, se almeno il fondatore avesse già ricevuto il riconoscimento ufficiale della Chiesa in merito alla sua santità. Il che stava a dimostrare quanto fosse importante, per una famiglia religiosa, essere garantita dalla dichiarazione ufficiale della santità del suo fondatore.

Ma per quanto diventassero notori i progressi della causa di beatificazione del padre, la sensazione generale era che molto si dovesse ancora attendere. Io stesso, e con molti altri giovani professi, speravo di vivere l'evento e poterlo vedere riconosciuto come beato nella Chiesa. Per tutto il corso degli studi teologici, e per buona parte dei primi anni di sacerdozio “speravamo”: ma si trattava di una speranza sulla quale persisteva la domanda se non noi, ma almeno i nostri posteri, avrebbero potuto vedere dichiarato *beato* il nostro padre. Il fondatore, non ancora dichiarato beato, non era dunque assente nella sua opera, e comunque era sempre presente nella stima, nella venerazione e nella considerazione dei suoi religiosi. Ma la sua santità di vita non poteva dare assicurazioni e garanzie sulla consistenza e sussistenza della sua opera. Anche perché, se qualcosa di grave fosse successo nella vita della congregazione, e se la Santa Sede fosse di conseguenza intervenuta a controllarne l'andamento mediante un visitatore apostolico, era difficile che si fermasse a considerare *sic et simpliciter* la santità del suo fondatore quale garanzia della congregazione, se la stessa congregazione non dimostrava in sé la disciplina e la conduzione di una vita religiosa adeguata. E, tuttavia, la santità ufficialmente dichiarata del fondatore, avrebbe rappresentato comunque una garanzia per la congregazione.

Dobbiamo ricordare l'episodio della visita apostolica di mons. Francesco Parrillo. E lo ricordiamo per il singolare significato che assume nel contesto della reputazione della nostra congregazione presso la Santa Sede. Tale reputazione non doveva essere molto rassicurante se la Santa Sede aveva dato a mons. Parrillo il compito di accertare e confermare le ragioni di una possibile dissoluzione delle due congregazioni, che pure mostravano una certa consistenza. Siamo infatti nell'anno 1926 che precede la morte del padre, e dunque in un tempo in cui la consistenza delle due congregazioni doveva essere già assodata. Ma una tale consistenza non era chiara e definita nelle persuasioni delle autorità ecclesiastiche se il Parrillo viene incaricato dalla Santa Sede non per rendersi conto di eventuali fatti specifici da sottoporre a giudizio, ma per emettere un “giudizio di valore” su tutte le opere del padre, e cioè sulle due congregazioni, femminile e maschile. Si trattava cioè di dare un giudizio definitivo sul significato, sulle finalità, sulla consistenza di tutta l'opera del padre. E per quel che ci viene riferito dalla narrazione cronachistica di p. Vitale, il Parrillo aveva visitato l'opera con l'intenzione di sopprimerla. E in tale persuasione restò, anche dopo averla attentamente visitata e dopo essersi reso conto del suo stato. Co-



sa salvò l'opera e cosa lo indusse a mitigare il suo proposito? Null'altro che la santità del padre, che fu luce celestiale per il visitatore: «Sa – disse poi al p. Vitale – debbo confessarle che io ero venuto con l'intenzione di fare abolire le opere del padre Di Francia, e le mie suggestive domande a questo miravano. Pregavo il Signore che mi desse dei lumi speciali. Andai a letto restando nella mia convinzione: ma non potei chiudere occhio: avevo innanzi a me la figura di un santo, di uno che mi diceva: Dio è con me!».

Il fatto è emblematico. In effetti il Parrillo è persuaso, anche dopo la visita alle opere, di doverle abolire. Il che significa che non fu la consistenza delle due congregazioni che riuscì a far mutare il parere del visitatore, e che anzi al visitatore stesso sembrò che una tale consistenza fosse manchevole, se è vero che egli restò nella persuasione di confermare il suo giudizio negativo. Parrillo mutò parere dopo una notte insonne, proprio perché la figura del padre gli s'imponeva nello spessore della sua celestiale santità. «Avevo innanzi a me la figura di un santo». E dunque fu la santità del padre che salvò l'opera. Non i rogazionisti e le figlie del divino zelo, con le loro strutture e le loro opere, salvarono le congregazioni, ma la santità del loro fondatore. Questo per dire quale sia il valore risolutivo e la forza di un fondatore santo perché la Chiesa assolva con giudizio discrezionale i limiti di una congregazione religiosa, quando essi si evidenziano in forme aggravate.

Ma ai tempi a cui si riferiscono le nostre considerazioni – il 1956 – il padre non c'era più, e la sua protezione poteva solo essere sperata da una sua intercessione dal cielo.

Una protezione dal cielo che i rogazionisti poterono avvertire in un altro momento drammatico della congregazione. Quando si verificarono quegli episodi, non ancora del tutto chiariti, del 1974, in cui il superiore generale del tempo dovette dimettersi, in seguito alla visita apostolica del rev. Aurelio Scuneo. I fatti erano gravi, compromettenti, per i superiori maggiori, per lo studentato teologico, per i vari formatori dirigenti, e di riflesso per l'intera congregazione. La congregazione rogazionista ha vissuto un momento drammatico, intriso di incertezze e di confusione, di ansia e scoramento, in un processo di pareri e giudizi contrastanti. Segno evidente di uno stato d'animo della congregazione in previsione di un collasso. In quel tempo io non ero più giovane studente, ma già sacerdote da un decennio e con la responsabilità della direzione dei professi studenti di filosofia e di teologia a Grottaferrata. E dunque potevo avvertire con chiara consapevolezza la gravità dello sta-

to delle cose. Si trattava infatti di un giudizio che la Santa Sede emetteva non solo sui superiori, ma sull'intera conduzione della congregazione, sugli usi, costumi ed eventi che la informavano, sulle verità e i valori che in essa erano vissuti, sullo stile di vita religiosa in cui si esprimeva.

Dobbiamo riconoscere che la Santa Sede fu prudente e, per quanto le fu possibile, diplomatica nel condurre a termine la questione. Ma ciò non toglie il senso di depressione che si avvertì in tutto l'arco del tempo in cui la congregazione sperimentò una delle sue più drammatiche crisi. Crisi che avrebbe potuto risolversi in termini disastrosi, stando al dipanarsi dei fatti che man mano si evolvevano, e con gli strascichi polemici che accompagnavano l'intera vicenda.

Noi non sappiamo quale sia stata l'intercessione del fondatore nel porre rimedio ad una situazione tanto critica. Sappiamo che la congregazione era diretta canonicamente dai superiori rogazionisti regolarmente eletti e che la sua vita era vissuta all'insegna di una formale regolarità. E dunque non apparve allora che la Santa Sede fosse stata diretta, nei suoi giudizi e nelle sue valutazioni, da un preciso riferimento alla santità del padre, come avvenne nella precedente crisi condotta a termine da mons. Parrillo. Riteniamo però che l'assenza del padre, il fatto che egli non garantisse più, con la sua presenza storica, con la sua vivente immagine di santità, la consistenza della congregazione, ebbe il suo peso. Come in certi momenti difficili si avverte il “silenzio di Dio”, così avvertimmo confusi e storditi il “silenzio del padre”. Non-presenza del padre, che tuttavia i rogazionisti non avvertirono mai come “abbandono”. L'avvertirono tuttavia come “privazione”, cioè come qualcosa che se ci fosse stata, si riteneva che le cose successe non sarebbero accadute e che le cose accadute non si sarebbero così sviluppate. Fu in tali frangenti che la “santità” canonizzata del padre, che tardava ad essere ufficialmente riconosciuta, la si ritenne quanto mai garante e significativa per la sussistenza della congregazione. E dunque, in tale stato critico degli eventi che si susseguivano, neanche ci si poteva accreditare mediante la presentazione del proprio fondatore ritenuto da noi beato ma non ancora dichiarato tale dalla Chiesa. Non era certo la beatitudine del fondatore ufficialmente dichiarata che poteva essere decisiva in merito ad un giudizio di valore della Santa Sede sulla congregazione rogazionista. Ma avere all'origine di una congregazione un fondatore dichiarato beato non era certo una variante indifferente nella formulazione di un giudizio di valore sulla stessa congregazione dei roga-



zionisti. Due differenti congregazioni religiose possono sperimentare una forte crisi generata da una stessa difficoltà e da un medesimo stato di cose. Ma non vi è dubbio che quella congregazione che può fare riferimento al proprio fondatore che dalla Chiesa è dichiarato santo non soffre le stesse ansie ed apprensioni dell'altra il cui fondatore non ha ancora ricevuto il riconoscimento canonico della propria santità da parte della Chiesa. Si genera in analogia ciò che avviene nello stesso rapporto fra Cristo e la Chiesa: la Chiesa può anche essere in uno stato di permanente crisi per i peccati dei cristiani che la compongono, ma essa resta santa perché è Cristo che nella sua persona e nella sua santità la definisce. Analogamente può essere considerata una congregazione religiosa: può avvertire uno stato di profonda crisi in coloro che la compongono, ma se il suo fondatore è santo, la santità dichiarata del fondatore in certo modo garantisce la ripresa della congregazione.

Nel tempo in cui la congregazione rogazionista avvertiva uno stato di crisi e depressione, a cui fanno riferimento i fatti da noi ricordati, padre Annibale non era ancora stato riconosciuto beato. E dunque la congregazione stessa, nei religiosi che la componevano, avvertiva con maggiore apprensione lo stato di crisi. Avvertivamo la presenza del padre e imploravamo l'assistenza della sua intercessione dal cielo. Ma sulla terra, nelle condizioni in cui noi stessi sperimentavamo la crisi, la beatitudine del padre, ufficialmente non ancora dichiarata, rappresentava un vuoto, una privazione, la mancanza di un punto fermo di garanzia.

Per quanto il processo di beatificazione procedesse nella cura dell'ufficio della postulazione, io stesso, e forse con me molti altri rogazionisti, pensavamo che probabilmente a noi non sarebbe toccato di vedere il padre dichiarato ufficialmente beato. Speravamo, ma la cosa la si vedeva ancora molto lontana.

Quando la crisi era già felicemente superata, e tuttavia non senza aver lasciato profonde ferite nella memoria e nello stato d'animo dei congregati, alla dichiarazione delle virtù eroiche esercitate dal padre, si aggiunse da parte della Santa Sede il riconoscimento del miracolo che veniva attribuito all'intercessione del padre Annibale. Miracolo ufficialmente riconosciuto, che apriva le porte ad una immediata proclamazione di "beato" per il padre Annibale. La quale avvenne in forma solenne il 7 ottobre del 1990.

Il giorno della beatificazione del padre fu memorabile per la congregazione. E quanti la vissero in San Pietro, insieme all'esaltazione e

all'entusiasmo, avvertirono in sé una forte e densa commozione dell'anima. La congregazione dei rogazionisti aveva un fondatore dichiarato beato, che potevamo venerare, al quale potevamo chiedere intercessioni, che potevamo esporre sui nostri altari. Non più *pregavamo per il padre*, come ci raccomandavano di fare. Ora potevamo rivolgere le preghiere *al padre* come intercessore presso Dio. Era un evento di grande significato per la coscienza rogazionista, che in sé scopriva una nuova dimensione come fatto religioso ed una nuova dignità come fatto ecclesiale. Avevamo un fondatore beato, e dunque potevamo con nuova dignità, nuovo significato e nuovo spessore religioso distinguerci da altre famiglie religiose che ancora non godevano il privilegio di un proprio fondatore o fondatrice dichiarati dalla Chiesa beati, e nel contempo non più ci sentivamo differenti da altre comunità religiose, i cui fondatori già da tempo godevano il privilegio di essere venerati come beati. La nostra congregazione si elevava dunque a nuova dignità e poteva essere additata a più consistenti valutazioni di giudizio storico ed ecclesiale. Diventavamo una congregazione che la Chiesa riconosceva come propria, non solo perché approvata secondo un riconoscimento canonico, ma perché vantava la santità riconosciuta del fondatore.

Mancava ancora il riconoscimento della sua canonizzazione. Cosa che se dal punto di vista teologico non assumeva un rilevante significato, giacché la beatificazione ufficiale del padre lo accertava come beato nel cielo, assumeva invece un forte significato sociale ed ecclesiale, perché con la canonizzazione, con l'elevazione del padre agli onori degli altari per tutta la Chiesa, il fatto diventava evento universale. Il Di Francia, dichiarato santo, in certo modo smetteva il significato provinciale del "pio sacerdote di Messina", né più riferiva in sé il rapporto con le sue opere e le congregazioni da lui fondate, ma veniva elevato ad un senso più universale, rappresentava un concetto, lo si definiva per il nuovo carisma che introduceva all'interno della Chiesa universale.

Noi rogazionisti di una certa età, ma ritengo anche i più giovani, abbiamo forse avuto la sensazione che se il padre, elevato agli onori degli altari, restava per noi e per i nostri amici il fondatore santo, il fondatore dei rogazionisti e delle figlie del divino zelo, per la Chiesa, per i credenti cristiani sparsi nel mondo, tutto questo interessava poco ed era un fatto storico di scarso rilievo. Eppure, il padre diventava per la Chiesa il santo Annibale Maria, un santo additato alla Chiesa per ciò che di universale rappresenta, per il carisma nuovo donatogli da Dio e che viene trasmesso alla comunità dei credenti di ogni religione e cultura: il cari-



sma dell'*amore donativo* per i poveri più derelitti e abbandonati e quello della *intelligenza del Rogate*, che provoca tutta la comunità ecclesiale alla preghiera per ottenere alla Chiesa operai santi.

Chi ha percezione dei significati degli eventi, chi riesce a cogliere i sensi nuovi emergenti dai fatti, chi nei fatti sa cogliere l'evento, avrà avvertito come il nostro padre, il nostro fondatore, colui che ci ispira e ci è maestro, di cui pratichiamo il culto e approfondiamo la cultura, non ci appartiene certamente meno di quanto da sempre ci è appartenuto. Ma da ora in poi il *padre santo* è per noi altra cosa. Siamo in certo modo stati privati della sua esclusiva appartenenza a noi. Il padre è "altro" perché è stato elevato "oltre". Il fatto di essere il fondatore dei rogazionisti ha per la Chiesa e per la Società senso esclusivamente "storico", un significato che resta ormai relegato al rilievo storicistico e agiografico. Egli è sempre con noi, ma per la pietà e la devozione dei fedeli, per ciò che il padre rappresenta per la Chiesa, noi non siamo più necessariamente con lui. Anche noi rogazionisti siamo, per la comunità dei credenti, "altro" da lui. Il fatto è altamente significativo per noi e per la nostra storia. Né la sensazione di una appartenenza esclusiva del padre che a noi rogazionisti viene a mancare, ci genera disappunto. Anzi ci esalta, ci onora, ci nobilita. Infatti non è il padre dichiarato santo che riceve gloria da noi, ma siamo noi che riceviamo gloria dal padre. È in questo senso che si può ritenere che, nel padre santo, noi stessi in certo modo siamo santificati, che nella garanzia che la Chiesa riconosce al padre noi stessi siamo garantiti. Il santo Annibale Maria, dopo la sua canonizzazione (termine purtroppo infelice nel glossario di un evento ecclesiale), anche se elevato a livello di concetto, di idea universale, se è proprietà esclusiva e totale dell'intera comunità dei credenti, è e resta il nostro padre, il padre che ci ha generati e per il quale viviamo, nella cui spiritualità evangelica cerchiamo di definirci.

Non vi è dubbio quindi che la dichiarazione di santità del padre dà nuova dignità e maggiormente garantisce le congregazioni da lui fondate, presso la Chiesa e nella Società. Si tratta infatti di opere e congregazioni religiose che vantano alla loro origine un santo, così come Francesco d'Assisi per i francescani, san Domenico per i domenicani, sant'Ignazio per i gesuiti, san Giovanni Bosco per i salesiani, don Orione per gli orionini... In riferimento al proprio fondatore i rogazionisti possono vantare la stessa carismaticità originaria, la stessa garanzia di sussistenza, lo stesso giudizio di valore ecclesiale, la legittimità della loro appartenenza alla Chiesa. La congregazione resta certamente un

pusillus grex, una *minima opera* in paragone alle grandi famiglie religiose che costellano la ricchezza della Chiesa. Ma siamo eredi di un carisma di fondazione, il cui spessore ecclesiale non è secondo a nessun altro. Abbiamo fondazioni e istituzioni consolidate in ogni campo dell'apostolato, religiosi rogazionisti di ogni estrazione culturale e geografica, in Europa, in Asia, in Africa, nelle Americhe. E dunque siamo e ci sentiamo "garantiti" rispetto alla Chiesa come mai lo siamo stati per il passato. La dichiarazione canonica della santità del padre non è una variante indifferente per l'identità e lo spessore ecclesiale delle nostre congregazioni. Siamo perciò "altro" perché il padre santo ci ha proiettati "oltre". E se dunque con altra dignità e altro spessore ecclesiale, consegue che *altrimenti* dobbiamo strutturarci e con *altre responsabilità* dobbiamo regolare la nostra appartenenza ad una congregazione che ha per fondatore un santo.

La nuova dignità di cui la congregazione è arricchita dopo la dichiarazione della santità del padre non è un fregio di cui i rogazionisti si orpellano per far mostra di sé. Non è un vanto, ma l'assunzione di nuove responsabilità. Significa nuova coscienza di ciò che si è, di ciò che si dovrebbe essere e non si è, di ciò che in noi singoli e nella congregazione dovrà essere rinnovato. Se il padre "santo" è altro e oltre, anche noi dobbiamo andare oltre ed essere altrimenti. Ché se così non sarà, non sarà il padre a dichiarare la sua assenza da noi, ma saremo noi a renderci estranei da lui. E dunque si prospetta la possibilità che, dopo la dichiarazione di santità del padre, noi diventiamo paradossalmente più lontani da lui.

Nei primi tempi dell'opera la congregazione temeva per la propria sussistenza. Tale timore è stato definitivamente annullato dalla santità dichiarata del padre. Ma che ne è di una propria sussistenza garantita, quando non è più in questione, mentre resta in questione la necessità di essere noi al passo con il padre? È vera gloria per i rogazionisti se il padre penetra la gloria dei cieli mentre noi restiamo ad annasprire in terra? Che ne è della grandezza del padre, se noi restiamo piccoli? Che senso ha domandare la presenza del padre fra noi, se noi ci facciamo assenti da lui? Si è nella verità se crediamo di essere vicini a lui, se egli si allontana da noi?

E perciò la dichiarazione ufficiale della santità del padre diventa per noi vanità, se la congregazione non l'avverte come richiamo ad una rinnovata coscienza di sé, ad un senso di responsabilità più pensosa, ad una rifondata definizione di se stessa. La santità del padre non ha alle-



viato la nostra coscienza, ma ha aggiunto un enorme peso alla nostra responsabilità. Lacordaire scrisse che il sacerdote è “innocente” della propria grandezza, quasi a volerne rivelare il peso insopportabile per chi, come il prete, resta uomo. Dopo la dichiarazione della santità del padre, di due grandezze noi rogazionisti dobbiamo confessare di non reggere il peso: della grandezza del *Rogate* e di quella della santità del nostro fondatore. L’unica soluzione è che, quanto più è possibile, noi avvertiamo la grandezza e del *Rogate* e della santità del padre con rinnovata coscienza di dover rendere conto al padre stesso, a Dio, alla Chiesa, alla Società e a noi stessi.

Per una fondazione dell'agire morale cristiano

Fra persona e atto

Vidas Balčius

Viviamo in tempi ambigui, da una parte fortemente marcati dalla crescente conoscenza scientifica dell'uomo che si traduce in un irrefrenabile progresso scientifico-tecnologico con la maggiore capacità dell'uomo d'intervenire a vari livelli sul mondo e sull'uomo stesso; dall'altra parte segnati dal fenomeno della deresponsabilizzazione dell'uomo per il suo presente e futuro, frutto di una disgregazione della coscienza morale in quanto realtà dinamica, unitaria e continuativa, che si manifesta soprattutto di fronte ai nuovi problemi etici. La vigente mentalità dell'efficientismo, con la ricerca di risultati utili e piacevoli, velocemente raggiungibili, spesso lascia l'uomo immerso in un contesto di provvisorietà e superficialità, frammentarietà e discontinuità.

Sembra che l'uomo cada continuamente nell'interpretazione sbagliata della famosa locuzione oraziana *carpe diem*,¹ interpretazione che cancella qualsiasi senso del passato ed elimina il significato del futuro, con unica sottolineatura forte del presente da vivere possibilmente nel modo più piacevole, efficiente ed utile. Alla luce di tale logica anche il discorso morale tradizionale veniva a lungo limitato dalla preoccupazione per la moralità degli atti singoli e fra loro isolati per-

¹ QUINTO ORAZIO FLACCO, *Ode* I, 11. Il verso completo: *Carpe diem, quam minimum credula postero* (Cogli il giorno confidando il meno possibile nel domani) riporta un invito a cogliere l'attimo e non pensare troppo al futuro, in ogni caso irraggiungibile in modo sufficiente da parte dell'uomo. Il versetto precedente: *Dum loquimur, fugerit invida aetas* (Mentre parliamo, il tempo invidioso sarà già passato) sottolinea il tempo attuale come l'unico reale, rimandando al saper vivere giorno per giorno senza riporre le speranze nel futuro sfuggibile e, secondo il poeta, poco determinabile. La dicotomia del significato insito in questa breve lettura apre alle diverse considerazioni sulla vita: da una parte l'esistenza umana può essere percepita come una grande opportunità di vivere un presente connotato dall'edonismo e dall'utilitarismo; dall'altra, la vita presente può essere colta come spazio reale della responsabilità che richiede una seria attuazione della libertà personale in quanto espressione di un'autentica autorealizzazione. Tuttavia, anche se la seconda visione della vita dell'uomo paragonata con la prima presenta elementi importanti ed eticamente rilevanti, entrambi i modi di lettura, pur diversamente, rimangono però segnati da una certa frammentarietà, da un'assenza di una concezione unitaria del soggetto inteso come interiorità libera e consapevole nel continuo realizzarsi attraverso il proprio decidere ed agire responsabile.



dendo qualsiasi elemento unitivo e continuativo dell'agire umano,² con tutte le ripercussioni negative nei vari ambiti della morale speciale. La visione olistica propria del passato è stata sostituita dall'attuale tendenza di crescente specializzazione e parzialità della maggioranza degli approcci scientifici moderni, cosa che ha portato ad esiti problematici anche in campo della riflessione bioetica odierna, incluso un livello propriamente fondativo. Una di tale prove è l'interpretazione attuale del concetto di *persona*. Nelle proposte della bioetica moderna il valore stesso della persona umana tende ad essere circoscritto esclusivamente dall'attualità funzionale, abbandonando qualsiasi attenzione alla dimensione di continuità dell'identità propria del soggetto in questione. Tale modo frammentario e puntuale di lettura riduce la persona alle proprietà-attributi riconosciuti come discriminanti e attualmente verificabili,³ invece al livello sociale il concetto di persona viene ridotto alla posizione-incarico pubblico effettivamente assunto, oppure alla posizione-figura simbolica del personaggio socialmente ricono-

² Cfr. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg-Paris ³1993, 12-24. Analizzando la storia della teologia morale, l'autore, attraverso una presentazione dei quattro principali sistemi morali, evidenzia le svolte avvenute nel campo del discorso teologico che hanno portato alla perdita del senso originario delle virtù, soprattutto della loro forza unificante al livello dell'interiorità dinamica del soggetto.

³ Nasce così la possibilità di frazionare, all'interno della stessa specie, l'unità fra gli esseri umani secondo i criteri funzionali ed attualmente verificabili. Ad esempio T. H. Engelhardt, attraverso una verifica della presenza di quattro caratteristiche: l'autocoscienza, la razionalità, il senso morale minimo, la libertà, arriva a suddividere gli esseri umani in quattro categorie: coloro che *attualmente sono le persone*; coloro che *ancora non sono le persone ma verosimilmente lo diventeranno*; coloro che *non sono più persone* dopo esserlo stati una volta; coloro che *non sono persone e non lo saranno mai*. Cfr. T. H. ENGELHARDT, *The Foundation of Bioethics*, Oxford University Press, New York-Oxford ²1996 (traduzione italiana: *Manuale di bioetica*, il Saggiatore, Milano ²1999). Un altro caso esemplare rimanderebbe al cosiddetto movimento bioetico antispecista: partendo dalla controversia relativa alla problematica di specismo-antispecismo e negando la differenza sostanziale fra la specie umana e le altre specie, viene introdotta la graduazione fra le diverse categorie degli esseri umani (embrioni, neonati, portatori di handicap mentale, pazienti in coma oppure in stato vegetativo, ecc.) con la successiva diversità della dignità e dei diritti spettanti. Cfr. R. H. J. D. RYDER, *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Berg Publishers, New York 2000; P. SINGER, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989; *Liberazione animale*, il Saggiatore, Milano ⁵2010; *Ripensare la vita, la vecchia morale non serve più*, il Saggiatore, Milano 1996. In tutti questi ed altri casi simili, pur in modo diverso, non viene preservata unità e continuità né all'interno del discorso morale e neppure nella comprensione dell'identità-soggettività implicata.

sciuto, attribuendo così la qualità diversa alla dignità e ai diritti socialmente riconosciuti.⁴

Di conseguenza, da una parte la logica del *carpe diem*, concepita come rappresentazione di vita particolaristica e discontinua, pur interpretata in modi diversi ed espressa in vari ambiti dell'esistenza umana, introduceva una certa dissociazione fra totalità e parte. Invece la possente reazione contro qualsiasi tendenza di stampo individualistico, soggettivistico e relativistico, faceva nascere un certo timore di tutto ciò che aveva a che fare con il soggetto, la soggettività, la coscienza individuale, cercando di fondare la questione della verità morale oggettiva al di fuori del soggetto e della sua interiorità. Nel campo della riflessione morale entrambi i fenomeni evocati hanno prodotto una separazione fra persona-soggetto etico e decisione-atto, fra agente e agire particolare. Tale separazione però non solo introduceva una certa disgiunzione fra agente e agire, ma inevitabilmente spostava l'attenzione dalla persona all'atto, dalla moralità propriamente detta come qualifica della coscienza morale del soggetto, alla moralità analogica dei comportamenti singoli, spesso delimitati dai precetti negativi. Per dire altrimenti, il discorso morale si riduceva piuttosto alla riflessione sulla *moralità dell'atto senza persona*, alla ricerca dell'oggettività morale al di fuori della soggettività.

La situazione brevemente evocata ha fatto nascere nuovi tentativi di recupero della visione unitaria del fenomeno morale e della moralità. Nell'ambito della teologia morale cattolica, soprattutto nel periodo postconciliare, tale sforzo assume due principali aspetti paralleli: il primo si presenta come un ritorno alle virtù, assumendo una forma di riproposta autentica del concetto antico e verificato nel tempo;⁵ il secondo si configura come proposta di introdurre il concetto originario della filosofia e teologia trascendentale, opzione morale fondamentale, con i

⁴ Si pensi al cosiddetto mondo dei Vip attuali.

⁵ Cfr. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale. Étude pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, Tournai-Paris 1964; ID., *Rediscovering Virtue*, «The Thomist» 60 (1996), 361-378; G. ABBÀ, *L'originalità dell'etica delle virtù*, in F. COMPAGNON-L. LORENZETTI, *Virtù dell'uomo e responsabilità storica*, Cinisello Balsamo 1998, 135-165; A. FLEMMING, *Reviving the Virtues*, «Ethics» 90 (1979-1980), 587-595; J. F. KEENAN, *L'etica delle virtù: per una sua promozione fra i teologi moralisti italiani*, RdT 44 (2003), 569-590; A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teologia morale*, Milano 1988; M. VIDAL, *¿Es posible actualizar, de forma inteligente e innovadora, la "ética de la virtud"?*, «Moralia» 27 (2004), 381-412.



suoi costituenti essenziali.⁶ Tralasciando il discorso sulla nuova elaborazione dell'etica delle virtù⁷ in questo breve studio si tenderà a presentare il secondo concetto, con i pregi ad esso propri e le attenzioni richieste per il suo uso appropriato.

1. Moralità dell'atto: elementi di tradizione e attenzioni richieste

Una volta adottata la classica distinzione tra *actus hominis* e *actus humanus*,⁸ come oggetto dell'analisi etica si propone soltanto il secondo, cioè l'atto propriamente *morale*, un'azione o un comportamento che ha origine nella libertà e nella consapevole responsabilità del soggetto agente. Per questa ragione tale agire è chiamato *umano* o *personale* in quanto è riconosciuto tipico dell'*umano* come tale. Qualsiasi avvenimento o accadimento, se non proviene da un'attuazione responsabile della libertà personale, pur attribuibile all'essere umano in quanto tale, rimane fuori dell'interesse di analisi etica.

Riguardo ai riferimenti classici per una valutazione etica dell'atto o comportamento concreto, tradizionalmente si fa riferimento alle tre fonti della moralità (*fontes moralitatis*):⁹ 1) *finis operis* – il fenomeno,

⁶ P. FRANSEN, *Pour une psychologie de la grâce divine*, «Lumen vitæ» 12 (1957), 209-240; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, «Gregorianum» 41 (1960), 593-619; S. DIANICH, *L'opzione fondamentale nel pensiero di san Tommaso*, Brescia 1968; L. ROSSI, *L'opzione fondamentale nella morale cristiana*, «Anime e corpi» 26 (1969), 149-162; J. FUCHS, *Libertà fondamentale e la morale*, in ID., *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Herder-Morcilliana, Roma-Brescia 1970, 113-139; K. RAHNER, *Esperienza dello Spirito e decisione esistenziale*, in ID., *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi*, 6, Roma 1978, 49-63; ID., *La grazia come libertà*, Roma 1970; M. ROCCO, *Opzione fondamentale e singoli atti*, «Perfice munus» 45/8-9 (1970), 456-462; E. J. COOPER, *Fundamental Option*, «Irish Theological Quarterly» 39/4 (1972), 383-392.383-392; PH. DELHAYE, *L'option fondamentale en morale*, «Studia moralia» 14 (1976), 47-62; S. BASTIANEL, *Un'opzione fondamentale di fede-carità*, in G. COFFELE-G. GATTI ed., *Problemi morali dei giovani oggi*, Roma 1990, 65-79; G. GATTI, *A proposito di opzione fondamentale: opzione fondamentale e vita teologale*, «Salesianum» 55 (1993), 499-555; K. DEMMER, *Opzione fondamentale*, in F. COMPAGNONI-G. PIANA-S. PRIVITERA ed., *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo 1999, 854-861; V. BALČIUS, *Virtù e opzione fondamentale. Una riflessione a partire dal contributo di S. Pinckaers e J. Fuchs*, PUG, Roma 2007.

⁷ Per una lettura dell'elaborazione sistematica di tale sforzo autorevole da parte di Servais Th. Pinckaers, cfr. V. BALČIUS, *Virtù e opzione fondamentale*, 15-79.

⁸ Cfr. *STh* I-II, q. 1, a. 1.

⁹ Cfr. S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, ethos, etica cristiana*, PUG, Roma 1999, 164-166.

oppure ciò a cui tende l'azione stessa, chiamato anche l'*oggetto* o contenuto *materiale* dell'atto, incluso il proprio dinamismo interno con la finalità intrinseca e il risultato concreto prodotto. Come termini equivalenti alla nozione evocata possono essere indicati l'*atto esterno* o *esecuzione*, rimandando alla problematica della cosiddetta *moralità materiale*;¹⁰ 2) *finis operantis* – il fine che si vuole raggiungere da parte dell'agente, chiamato anche l'oggetto della libera e consapevole decisione del soggetto oppure l'intenzione dell'agente. La nozione dunque rimanda piuttosto al senso dell'*atto interno*¹¹ e alla cosiddetta *moralità formale*;¹² 3) *circumstantia* – le circostanze o le condizioni oggettive all'interno delle quali si realizza l'atto concreto; tradizionalmente sono ritenute accidentali in rapporto alla parte sostanziale dell'atto e vengono riassunte nella forma di otto domande: *quis, quid, quando, ubi, cum, quantum, quomodo, quibus auxiliis* (chi, cosa, quando, dove, perché, quanto, in che modo, con quali mezzi).¹³

Per una valutazione morale oggettiva dell'atto-comportamento concreto sicuramente sono importanti tutti e tre gli elementi indicati. Il discorso relativo alle *fontes moralitatis* non deve però rimanere a sé stante ma situarsi necessariamente all'interno della visione unitaria dell'agire morale personale. Per questa ragione servono alcune attenzioni speciali.

Prima di tutto si presuppone la visione organica dell'atto stesso, con tutti i suoi elementi costitutivi, in quanto qualsiasi assolutizzazione di una delle tre fonti indicate condurrebbe inevitabilmente sia al positivismo, sia al soggettivismo e al relativismo etico. Uno degli esempi potrebbe essere l'uso non univoco del termine *oggetto* dell'atto nella riflessione etico-teologica. Una volta ridotto solamente alla sua parte materiale-fenomenica (*finis operis*), questo elemento costitutivo non solo perdeva la sua connotazione propriamente morale ma, ritenuto centrale (*moralitas ex obiectu*), pregiudicava in modo discutibile la valutazione morale stessa. In realtà trattandosi dell'atto *morale*, anche il suo oggetto deve caricarsi del senso etico: si tratta dunque dell'*objectum morale* che viene costituito da una intersecazione tra l'impegno dell'interiorità dell'agente (motivazioni, intenzione) e il *finis operis* (oggetto "materia-

¹⁰ Cfr. K. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo*, PUG, Roma 1996, 139-140.147-148.

¹¹ Cfr. *STh* I-II, q. 18, a. 6.

¹² Cfr. K. DEMMER, *Seguire le orme del Cristo*, 147-148.

¹³ Cfr. *STh* I-II, q. 7, a. 3, oppure *De Malo*, q. 2, a. 6c.



le”).¹⁴ Anche il *finis operantis* non può essere percepito né come un semplice proposito non durevole, né capito in modo tale come se la realtà intenzionale rimandasse solamente all’intenzione di compiere un atto isolato, la quale però si esaurisce con l’atto stesso. Esso deve far parte e rimandare all’intenzionalità reale dell’agente, cioè a quella realtà interiore del soggetto che guida ed integra l’azione concreta *in quanto personale* nell’insieme del suo agire verso il fine realmente prefisso e scelto.¹⁵ Inoltre la valutazione morale oggettiva esige di ricordare che anche le *circostanze* del contesto hanno la loro complessità: si tratta dunque non solo delle condizioni oggettive della realtà in cui si realizza un atto, ma pure delle condizioni oggettive del soggetto, cioè della sua reale capacità di moralità inevitabilmente determinante *un certo modo* di agire.¹⁶ Infatti sono le circostanze che possono oggettivamente impedire la realizzazione di un determinato bene: non perché di per sé non fosse un bene umano, ma perché *oggettivamente impossibilitato* dalle cause esteriori o interiori. Una volta cambiata la condizione oggettiva del soggetto necessariamente cambieranno i limiti oggettivi del bene *possibile*, cioè lo spazio di responsabilità per il bene reale.

La breve ripresa di alcuni elementi della tradizione, oltre a ricordare la loro importanza, addirittura permette di percepire la necessità di un’elaborazione più organica della riflessione sull’agire morale. Partendo da tale presupposto si cercherà in seguito di sviluppare la visione sistematica e unificante dell’agire etico evidenziando la soggettività come sua fonte che origina l’unità e la continuità dell’agire, con un’attenzione speciale alla dimensione contestuale di ogni atto morale. La tendenza verso una visione olistica e unificata della moralità apre verso un approfondimento del concetto di opzione morale fondamentale, con alcuni dei suoi costituenti anche dal punto di vista cristiano.

¹⁴ Cfr. K. DEMMER, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 179-184; ID., *Seguire le orme del Cristo*, 139. Si capisce così come mai un atto “materiale” (fenomeno) di *uccisione*, attraverso un’attenta analisi dell’intreccio di tutti gli elementi costitutivi dell’agire, in un caso può assumere il senso etico dell’atto personale di *assassinio* (atto immorale), in un altro caso dell’atto personale di *legittima difesa* (atto morale), oppure rimanere un risultato dell’avvenimento *indipendente* dalla libera e consapevole responsabilità personale e perciò moralmente non qualificabile (una morte per causa di una calamità naturale).

¹⁵ Cfr. S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale*, 166-168; ID., *Un’opzione fondamentale di fede-carità*, 71.

¹⁶ Cfr. ID., *Teologia morale fondamentale*, 166.

2. Agire personale: rapporto fra persona e atto

Ogni atto propriamente *umano* rinvia al soggetto personale in una duplice maniera: in quanto proviene dal soggetto agente come fonte che rende possibile qualsiasi attuazione della libertà consapevole quale manifestazione del soggetto e della sua interiorità etica. Esiste dunque un'unità fondamentale e costitutiva fra *persona* e *atto* che permette di attribuire a ogni *atto morale* il termine *personale*.¹⁷

L'analisi dell'esperienza della coscienza morale individuale permette di affermare che ogni soggetto morale è cosciente dei suoi atti e del fatto di poter decidere su di essi (questione della giustezza dell'agire) ed è consapevole di essere cosciente di sé e di poter determinarsi come persona nella sua totalità (questione dell'onestà, moralità personale).¹⁸ *Essere cosciente* da parte del soggetto etico, quindi, necessariamente assume il significato dell'autodeterminazione personale che si rivela a due livelli inscindibili di diversa profondità: nell'attuarsi della *persona* come tale e nella concretezza dei suoi molteplici *atti*.

Ciò detto, diventa chiaro che la moralità in senso proprio sia una qualifica della persona come tale, e non del singolo atto isolato.¹⁹ La persona, certo, è presente nella molteplicità dei suoi atti in quanto personali, però nemmeno l'insieme degli atti può esprimere la totalità della persona che non solo li permea, ma li fonda e li trascende: la persona è sempre di più dei suoi atti. Che ci sia assenza della coincidenza piena e diretta fra gli atti osservabili e la persona, rivela la complessità del giudizio sulla moralità del soggetto in quanto tale. A questo rimanda anche la distinzione fra l'autocoscienza della persona *in quanto tale*, chiamata *trascendentale* o *fondamentale*, dove il soggetto personale come *tutto* rimane presente a se stesso soltanto in maniera *atematica*, in contrasto con quella *categoriale* e *tematizzabile*.²⁰ La comprensione

¹⁷ Ivi, 162.

¹⁸ Cfr. J. FUCHS, *Essere del Signore. Corso di teologia morale fondamentale*, PUG, Roma ²1996, 109.

¹⁹ «Questo perché [...] la chiamata all'autentica autorealizzazione (per un cristiano: la chiamata del Signore) richiede l'adesione totale della persona, il suo darsi completo nell'amore, e non soltanto un insieme di atti particolari», in V. BALČIUS, *Virtù e opzione fondamentale*, 112.

²⁰ Esplicativo a proposito è il pensiero di Fuchs: «L'autocoscienza della persona perciò non deve mai essere compresa come una coscienza di "qualcosa", perché essa è la stessa persona ("tutta") nell'intima "trasparenza" – trasparente cioè "a sé" e non "a qualcu-



giusta del rapporto tra le due dimensioni dell'una ed unica coscienza dell'uomo rimane però essenziale: se la prima si radica e si ripercuote in tutta la realtà personale, tutte le attività categoriali personali nella loro concretezza sono segni-espressioni della persona.

Certo cogliere la persona nella sua totalità non è semplice in quanto essa non coincide mai con le sue espressioni categoriali concrete. Questo però non è un'impossibilità assoluta: la persona nella sua totalità può essere riconosciuta con certezza morale *per coniecturam*, vale a dire, dai segni che confluiscono in una certa direzione, verso l'unità moralmente qualificante.²¹

All'interno del rapporto dinamico fra persona e atti il carattere morale dell'agire personale viene meglio rilevato grazie alla distinzione fra *bontà morale* della persona e *correttezza morale* dell'agire concreto, viste nella loro unità inscindibile.

2.1. *Bontà morale personale*

La *bontà morale* qualifica la persona come soggetto inteso nella sua totalità, e può essere indicata anche con un altro termine, *onestà*. Affermare che la persona è moralmente buona o onesta significa qualificare positivamente l'atteggiamento più profondo dell'*io*: si tratta del soggetto che, nell'impegno continuo di formare *come retta* la propria coscienza morale, in tutto e continuamente sceglie e tendenzialmente cerca con sincerità di essere onesto, cioè giudicare e decidere sul bene *da fare* in modo imparziale e gratuito, senza privilegiare se stesso.²²

Come è già stato preannunciato precedentemente, pur essendo una qualità essenziale della struttura della coscienza morale fondamentale, la *bontà morale* non rimane una realtà irraggiungibile o avvertibile solo atematicamente, bensì si riconosce dalla correttezza dell'agire umano concreto.²³

no", e quindi neanche a me stesso in modo riflesso, oggettivo», in ID., *Essere del Signore*, 113. Per un approfondimento della distinzione indicata cfr. V. BALČIUS, *Virtù e opzione fondamentale*, 103-110.

²¹ Cfr. *STh* I-II, q. 112, a. 5c.

²² R. GINTERS, *Valori, norme e fede cristiana. Introduzione all'etica filosofica e teologica*, Marietti, Casale Monferrato 1982, 98-116.

²³ A proposito di questo Fuchs si esprime così: «La moralità, in senso proprio, può essere predicata solo dalla persona e dai suoi liberi atteggiamenti e decisioni; essa si denomina pure *bontà morale*; il suo opposto sarebbe l'immoralità personale (cattiveria). La bontà etica si esprime necessariamente nell'agire nel mondo degli uomini e quindi nella

Sono due gli elementi fondamentali riconoscibili al livello categoriale che rimandano alla bontà morale in questione: 1) la continuità e coerenza tra imperativo della propria coscienza e decisione reale prevista; in altri termini, si tratta della correttezza del rapporto fra il *bene* o il *male* riconosciuti in coscienza come tali e la scelta di *fare* ciò che è stato riconosciuto in quanto bene e di evitare ciò che è stato individuato come il male; 2) ciascuna delle decisioni morali concrete deve essere espressione della sottostante logica di carità, gratuità o imparzialità della persona. La bontà morale dunque implica necessariamente una ferma disposizione nell'acquisire, in tutti i settori della vita e nei vari campi delle attività concrete, gli atteggiamenti autenticamente umani, tradizionalmente chiamati *le virtù*. Esse, essendo risultato della bontà morale personale effettivamente esercitata, necessariamente rendono moralmente buona la persona.

Gli atteggiamenti positivi, le virtù, in generale da tutti sono percepiti come validi in quanto manifestazioni dell'onestà personale e in quanto indirizzano costantemente alla realizzazione giusta del mondo. Le virtù tuttavia non indicano direttamente *quale* sia in concreto il tipo d'agire moralmente giusto. Per esempio, affermare come valido ed effettivamente operante l'atteggiamento positivo di proteggere e promuovere la vita umana, non significa conoscere in anticipo quale forma dell'agire concreto assumerà l'atteggiamento menzionato,²⁴ oppure asserire il valore della virtù di castità senza una collocazione all'interno delle scelte di vita differenti, direttamente non dice ancora quali tipi di attuazione della sessualità saranno da ritenere autentici ed eticamente corretti.²⁵

sua ulteriore attuazione e configurazione. Essa è perciò intrinsecamente orientata alla responsabilità, e quindi *corretta* configurazione del mondo. Questa non è però fine a se stessa, bensì è per sua essenza preoccupata di incarnare la bontà etica nel mondo, e ciò proprio mediante il corretto agire. In questo senso si parla anche di correttezza *etica* (l'opposto di "moralmente scorretto") dell'agire nel mondo», in ID., *Etica cristiana: orientamento biblico e valutazione umana*, in ID., *Il Verbo si fa carne. Teologia morale*, Piemme, Casale Monferrato 1989, 25.

²⁴ La protezione della vita umana non ancora nata, contro l'imminenza dell'aborto diretto; l'atto della legittima difesa, accettando come *extrema ratio* la possibilità di uccisione dell'aggressore ingiusto; l'opposizione a qualsiasi forma di eutanasia; la sospensione delle cure diventate sproporzionate lasciando morire la persona, come forma di rispetto del diritto alla morte dignitosa contro l'accanimento terapeutico; ecc.

²⁵ La vita coniugale all'interno del matrimonio, il non esercizio della genitalità (astinenza) in caso della scelta di vita consacrata che include la promessa del celibato o il voto di castità.



Nel suo tradursi concreto come ricerca ragionevole dell'autenticamente umano nei diversi campi vitali, la bontà morale dunque richiede una giusta interpretazione dell'uomo e del suo mondo. In questo impegno continuo saranno per un cristiano di primaria importanza le specifiche motivazioni che lo rendono onesto: l'incontro con Cristo, e in Lui, con l'uomo pienamente compiuto. La novità vissuta come evento di coscienza la trasforma profondamente secondo l'autenticità dell'uomo rivelata in Gesù.²⁶

2.2. Correttezza morale dell'agire

La bontà morale, essendo intrinsecamente ordinata al bene del mondo umano, quindi si attua e si manifesta *solo* in una realtà spazio-temporale. Vale a dire che la persona moralmente buona non può non essere impegnata nella ricerca responsabile della giusta realizzazione di sé e del mondo. In questo senso si può affermare che la responsabilità per lo sviluppo autentico dell'uomo e del suo mondo è affidata alla bontà morale del soggetto. La correttezza morale così intesa non si riferisce unicamente all'impegno di evitare ciò che sia contrario al vero bene concreto, ma implica anche un impegno-obbligo di sviluppare nuove possibilità del bene.

La correttezza dell'agire concreto tuttavia non si deduce direttamente dalla bontà morale, ma deve essere individuata con un percorso razionale-conoscitivo nella realtà dell'uomo e del suo mondo. La bontà morale dunque richiede necessariamente la ricerca sincera del moralmente corretto, secondo le possibilità oggettive del soggetto implicato. Essa però non è una condizione sufficiente perché un comportamento sia oggettivamente riconoscibile come corretto o giusto. Di conseguenza l'unità interna fra bontà e correttezza morale, richiesta in quanto esigenza della stessa moralità-onestà personale e presente nel caso ideale, a volte nel mondo umano non si incarna: sia a causa dei condizionamenti oggettivi del soggetto limitanti la comprensione o la scelta del giusto, sia in seguito ad un egoismo personale operante. Nel primo caso, pur essendo scorretto il giudizio sul da farsi, tale errore non colpevole non compromette la bontà morale del soggetto agente. Nel secon-

²⁶ Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 16-22 e anche S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia 1980, 67-93; D. ABIGNENTE-S. BASTIANEL, *Le vie del bene. Oggettività, storicità, intersoggettività*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 187-214.

do caso invece si presenta una doppia possibilità: 1) un comportamento o un agire scorretto che rimanda alla parzialità consapevole nel giudizio sul da farsi, alla sottostante logica del privilegio di sé, cioè alla disonestà personale (una certa continuità fra interiorità negativa del soggetto e la sua espressione nell'agire); 2) un comportamento o un agire manifestamente corretto come risultato del calcolo ragionevole nella logica di utilità (una presunta discontinuità fra interiorità negativa e la sua espressione "positiva" nel produrre un agire corretto). Tuttavia, in entrambi i casi al livello profondo dell'attuazione di tutta la persona rimane confermata la sua immoralità (cattiveria o malizia morale).

Tale possibilità si spiega ricordando il punto di riferimento nella ricerca del *moralmente corretto*. Sulla base di una visione antropologica assunta, ritenuta fonte dell'autenticamente umano, la misura della correttezza di un comportamento o di un'azione concreta sarà l'oggettività del bene/valore, cioè l'oggettività del bisogno reale nella situazione particolare. In questo modo sarà corretto un agire che, una volta riconosciuto, realizza un bene/valore umano promuovendolo o proteggendolo, oppure non attua un male/disvalore umano riconosciuto come tale. La scelta contraria invece produrrebbe una scorrettezza. La stessa affermazione può essere presentata diversamente: corretto sarà un comportamento umano che oggettivamente soddisfa il bisogno reale; qualsiasi altro agire umano non corrispondente a tale bisogno sarà ritenuto oggettivamente scorretto. I termini adoperati – *oggettivo* ed *oggettivamente* – proteggono da qualsiasi tendenza soggettivistica o relativistica, ancora una volta mettendo in risalto la necessaria e sincera implicazione della coscienza nel discernere il bene/valore oggettivo coinvolto e nella comprensione del bisogno reale.

Quindi di fronte alla vita dell'uomo, una volta che sia stata riconosciuta come valore umano fondamentale, sarà corretto solamente un agire che la protegge o promuove: di fronte ad un vero affamato sarà giusto dargli da mangiare, di fronte ad un ferito sarà corretto soccorrerlo, ecc. A questo livello il giudizio su ciò che è corretto dipende solamente dalla fattualità oggettiva della situazione; né una buona né una cattiva intenzionalità nell'agire può cambiarlo o sostituirsi ad esso.

Si capisce meglio perché *propriamente morale* può essere solamente la persona agente (bontà, malizia, onestà, disonestà), invece il suo agire lo sarà soltanto *analogicamente* (correttezza, scorrettezza), in quanto assunto dalla bontà morale personale. Tuttavia nell'analisi della moralità personale ciò che si propone in modo immediato è piuttosto il



fenomeno dell'atto-comportamento la cui rappresentazione non permette di andare oltre il giudizio iniziale sulla sua correttezza o scorrettezza. Questo dato di fatto richiede una giusta ermeneutica morale per non scivolare in maniera indiscriminata dal livello della correttezza a quello della bontà. Il passaggio infatti non sempre sarà evidente e diretto.

Nel caso del soggetto credente la specificità della ricerca della corretta realizzazione dell'uomo e del suo mondo viene caratterizzata anche dai cosiddetti atti categoriali di fede, chiamati pure *atti religiosi*. La personale adesione di fede, toccando la profondità della coscienza fondamentale, necessariamente si tradurrà negli *atti religiosi*, cioè *atti di fede categoriali*, come un'incarnazione della verità di credere nel Dio di Gesù Cristo. Infatti l'onestà del credere personale non sarà diversa dall'onestà nella ricerca del bene umanamente autentico: per un soggetto credente trascurare uno dei due ambiti indicati significherebbe compromettere la propria bontà morale, il suo *essere del Signore*.

Riassumendo si può affermare l'esistenza di un rapporto profondo fra correttezza morale dell'agire e bontà morale personale in quanto la prima è costitutiva della seconda. L'unità e la continuità della coscienza personale esige una sincera disposizione interiore del soggetto presente nell'individuazione dell'agire corretto in vari campi e situazioni della realtà umana. Tuttavia un impegno sincero in coscienza per la ricerca del moralmente giusto non elimina automaticamente la possibilità dell'errore.²⁷ Per facilitare tale compito nella storia sono state formulate norme come le verità morali fondate sulla comprensione condivisa e verificata su che cosa è umanamente autentico nei vari ambiti di vita. Per questa ragione tali formulazioni normative sono una luce nella ricerca della decisione personale o del comportamento giusto.

Addirittura, pure la persona moralmente buona, a causa di una complessità oggettiva, può giungere a un giudizio sbagliato senza però compromettere la propria moralità. D'altra parte, un'azione manifestamente corretta di per sé non rassicura direttamente sulla bontà morale del soggetto agente.²⁸

²⁷ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 16.

²⁸ Di proposito si offrono due significative citazioni di Fuchs: «Non abbiamo sempre pronte delle soluzioni chiare che escludono assolutamente incertezze e dubbi. Lo stesso Concilio Vaticano II, nella *Gaudium et spes* (n. 43), insegnava che può accadere che uomini che condividono una fede profonda ed il medesimo senso di responsabilità giungano «legittimamente» a delle soluzioni contrastanti», in Id., *Moralità, persona e atti*, 178. «Nella ricerca del «giusto» agire l'uomo, anche quello cristiano, può inavvertitamente sba-

3. Il concetto di opzione morale fondamentale

La percepita necessità di cogliere qualsiasi decisione o azione umana nell'unità-continuità biografica del soggetto etico, nel discorso teologico-morale odierno trova una doppia incarnazione: 1) in quanto ritorno al discorso sull'agire virtuoso edificato sul concetto tradizionale delle virtù, una ferma e costante disposizione acquisita per agire bene; 2) come proposta del concetto di opzione morale fondamentale, categoria appartenente all'ambito decisionale e proveniente dalla filosofia e teologia trascendentale che, racchiudendo il discorso sull'atto umano esplicitato a partire dal soggetto morale personale, crea una reale possibilità per una migliore comprensione della moralità stessa.

Con riferimento al concetto introdotto, si cercherà in seguito di fondare il discorso sulla vita morale cristiana analizzando il rapporto fra la profondità del soggetto etico credente visto nel suo divenire storico e il suo manifestarsi nel decidere ed agire concreto.

3.1. Il soggetto nel suo divenire storico

Con il concetto dell'*opzione fondamentale* nell'ambito teologico si intende «l'autodisposizione della persona umana come tale (cioè nella sua totalità) compiuta nel centro più intimo dell'uomo (e perciò in fondo *atematica* e tale da non poter essere del tutto riflessa concettualmente), davanti ad un assoluto profondamente sperimentato (*noi* diciamo: Dio, Cristo)».²⁹ Per dire altrimenti, si tratta dello stato interiore descrivibile come *essere deciso per*: 1) sia per il bene autentico, ricercato imparzialmente nella logica di gratuità e in modo disinteressato, cioè *per il bene stesso* (opzione fondamentale positiva); 2) sia per il presunto bene, *utile e parziale*, ricercato secondo la logica egoistica, del privilegio di sé (opzione fondamentale tendenzialmente negativa).

L'opzione morale fondamentale dunque rinvia ad una disposizione profonda della persona su se stessa come un tutt'uno,³⁰ e perciò è un

gliare; così pur facendo il *falso*, egli sarà *buono*. Al contrario, l'uomo egoista [...] potrà farsi un nome e così una carriera, impegnandosi in una ricerca di un bene umano importante: dobbiamo riconoscere la correttezza del suo impegno, ma non la sua "bontà" morale personale», in ID., *Essere del Signore*, 34.

²⁹ J. FUCHS, *Immagine di Dio e morale dell'agire intramondano*, in ID., *Il Verbo si fa carne. Teologia morale*, Casale Monferrato 1989, 50.

³⁰ J. FUCHS, *Il problema del peccato mortale*, in ID., *Ricercando la verità morale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 196; cfr. anche ID., *Immagine di Dio e morale dell'agire intramondano*, 50.



concetto analogo in quanto non si identifica con nessun singolo momento decisionale. La singola decisione-azione, invece, acquista la sua piena valenza etica solamente alla luce della totalità personale evocata e nella continuità del processo decisionale. L'opzione fondamentale del soggetto quindi è una realtà interiore dinamica, già operante e sempre in divenire, che rimane continuamente attiva come *intenzione* fondamentale³¹ e di cui si è atematicamente coscienti.³²

L'interiorità dinamica descritta si contraddistingue da una parte per una certa mutevolezza e discontinuità dovuta al suo incessante evolvere grazie al susseguirsi delle nuove scelte/decisioni morali, coerenti o incoerenti con la presente opzione fondamentale (cioè portanti verso il suo consolidamento oppure verso l'indebolimento, fino al possibile cambiamento della polarità); dall'altra parte per una tendenziale stabilità e continuità, essendo l'opzione fondamentale una realtà decisionale interiore, formata grazie all'esercizio continuo della libertà consapevolmente attuata, e perciò non cambiabile così facilmente.³³ L'opzione

³¹ «Come nell'esistenza adulta la libertà fondamentale non è mai soltanto libertà da attuarsi, ma sempre in qualche modo anche libertà già attuata, così ogni esistenza moralmente adulta vive un'opzione fondamentale come storia di scelte centrate in un'intenzionalità fondamentale e sorrette da essa, anche se non tutti i singoli momenti di questa storia ugualmente esprimono quell'orientamento intenzionale e anche se la persona non ne è consapevole in modo riflesso», in D. ABIGNENTE, *Decisione morale del credente. Il pensiero di Josef Fuchs*, Piemme, Casale Monferrato 1987, 81.

³² Il termine 'atematico' o 'trascendentale' rinvia a quella forma di conoscenza (consapevolezza) che si fonda sulla necessità metafisica (apodittica) di una nozione e del suo contenuto, negando la quale si distruggerebbe implicitamente (a differenza di una proposizione puramente affermativa relativa a una verità di fatto che potrebbe non essere). In altre parole, si tratta della facoltà umana di conoscenza che, da una parte, non può cogliere l'oggetto particolare senza una sorta di precognizione anticipata dell'essere in generale; dall'altra parte, trascende tutte le conoscenze particolari essendo però la condizione stessa della loro possibilità. La conoscenza (o consapevolezza) in questione viene fondata dunque su una consapevolezza implicita e non tematica (atematica) dell'essere in quanto tale. Essa, anche se in una maniera atematica, già include la conoscenza di Dio, dello spirito, della libertà, e di conseguenza del mistero che è al di là di noi e in noi. Cfr. K. RAHNER-H. VORGRIMLER, «Transcendance», in ID., *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Édition de Seuil, Paris 1970, 484.

³³ «Essa può e deve intensificarsi con il tempo; deve anche integrare in se stessa, nel tempo e nello spazio, la grande e sempre nuova pluralità di attività della vita umana. Ma essa può anche diminuire, specialmente per atti incoerenti con l'opzione presa, benché essi siano atti meno profondi. Di più, l'uomo può anche arrivare a cambiarla in un'opzione contraria, il che *normalmente* (non dico: solamente) non avverrà se non in atti categoriali di una certa importanza, sentita così e valutata. D'altra parte, l'opzione fondamentale, proprio in quanto libera orientazione profonda della persona tutta, non si cambia tanto facil-

fondamentale quindi è una profonda determinazione di tutta la persona in quanto soggetto morale, in cui la persona dispone di *tutta se stessa* però *non definitivamente (tota ma non totaliter)*, rimanendo una realtà dinamica, vivente ed in permanente movimento, caratterizzata da una tendenziale stabilità che assicura una determinata continuità nel susseguirsi delle scelte/decisioni morali.

Se l'opzione fondamentale è un fondamento reale di tutto il dinamismo morale personale,³⁴ si configura diversamente anche la domanda sulla responsabilità personale del soggetto morale: al centro dell'attenzione non sta più un singolo atto con la sua struttura isolata, ma l'impegno responsabile per la propria opzione morale fondamentale. Tale responsabilità, perché sia autentica e non venga fraintesa, necessariamente dovrà implicare la sincera cura per la verità di tutte le scelte particolari, di ogni azione concreta. L'ultima affermazione rinvia a un argomento cardine: la base reale per dedurre l'attuale opzione fondamentale sono gli atti particolari.³⁵

A questo punto la riflessione si apre ad un approfondimento necessario del rapporto fra opzione morale fondamentale e opzioni/decisioni/atti particolari in quanto modo originale di descrivere l'unica interiorità personale decisionale nelle sue due dimensioni fra loro inscindibili.³⁶

mente, come al contrario è possibile variare di frequente tra atti categoriali giusti e non giusti», in J. FUCHS., *Essere del Signore*, 262.

³⁴ «L'opzione fondamentale non si riduce ad una decisione tematica e riflessa; essa è piuttosto la realtà vivente della coscienza morale fondamentale atematica e non riflessa, trascendentalmente decisa o per l'autodonazione o per la chiusura su di sé. Questa autodonazione consapevole ma non riflessa e non del tutto tematizzabile determina il modo stesso del decidere e del vivere se stessi in ogni attuazione (o decisione) particolare», in D. ABIGNENTE, *Decisione morale*, 80.

³⁵ Qui si fa ricordare che non tutti gli atti compiuti sono della stessa profondità, nel senso dell'implicazione della persona intera: «Molti di questi atti categoriali non si realizzano nel profondo della persona, cioè lì dove dispone di se stessa. Tali atti sono perciò espressioni solamente *periferiche* dell'opzione fondamentale; essi non la "ripetono" in profondità. Anzi, a questo livello periferico – cioè non centrale – della persona, non si escludono gli atti umani che non vadano nella direzione dell'opzione fondamentale: essi sono gli atti periferici *incoerenti*. Questo è possibile proprio perché l'opzione fondamentale e tali atti periferici – superficiali – benché siano attività libere simultanee della persona, non si realizzano allo stesso livello», in J. FUCHS, *Essere del Signore*, 263.

³⁶ Fuchs è molto chiaro nel suo modo di percepire il valore autentico dell'atto morale, in quanto estrinsecazione e verifica della persona-soggetto agente nel suo decidersi ed autorealizzarsi. «Propriamente morale è soltanto quell'atto che viene compiuto dalla persona in quanto tale. Un simile atto non sarà solamente la realizzazione di un'azione parti-



3.2. *Opzione morale fondamentale e atti categoriali*

Il passaggio da un livello di profondità all'altro non è univoco e privo di possibili equivoci, in quanto non esiste mai la piena e semplice simmetria tra atto oggettivabile della persona e implicazione morale in quest'atto della persona stessa. Il soggetto etico rimane sempre una realtà più ricca in quanto ente dinamico, capace di trascendenza ed aperto verso il suo futuro. L'atto morale invece rimane sempre un *segno* della realtà personale. Perciò anche se in senso etico è possibile parlare della presenza di *tutta* la persona nell'attuazione di un atto particolare, questo unico atto, pur potendo caratterizzare e manifestare un impegno di tutta la persona, non sarà mai in grado di abbracciare tutta la ricchezza della realtà personale dinamica e di esprimerla *totalmente*. Si può dunque concludere che una percezione effettiva dell'interiorità personale non è possibile se non nella continuità ed idoneità del suo concreto ed oggettivabile esprimersi attraverso tutta la varietà delle decisioni ed azioni particolari.

La considerazione precedente in nessun modo mette in dubbio

colare e specifica. Sarà nello stesso tempo – sia pure “exercite”, cioè con una coscienza preconettuale – una realizzazione della propria *persona* – evidentemente con la sua relazione personale (soprannaturale) con Dio. Anzi il primo e più vero motivo per cui un atto possiede una qualità morale personale – e costituisce “merito” o “demerito” agli occhi di Dio – va visto nel fatto che in esso, come atto particolare, e per esso, la persona umana realizza se stessa (nella sua relazione con Dio). Tuttavia può darsi che si compiano gli atti particolari in determinate condizioni di spazio e di tempo, in determinate situazioni psichiche o tendenze della persona agente e che vengano penetrati poco o affatto o del tutto dalla persona che dispone di se stessa. Ecco perciò a questo punto sorge un problema fondamentale: in che misura la persona compenetra di fatto l'atto particolare che ha compiuto? Questo è il motivo per il quale il grado di bontà o di malizia di un atto reale (atto grave o leggero – atto malvagio o buono) dipende fondamentalmente dalla sua penetrazione personale piuttosto che dall'atto considerato in se stesso. Sarà “grave”, sia nella giustificazione che nella condanna, solamente quell'atto che proviene ed è compenetrato dalla persona che “exercite” disponga di sé e determini così nello stesso modo, una opzione fondamentale nei riguardi della vocazione in Cristo. Si capirà in tal modo che cioè l'opzione fondamentale a favore della vocazione in Cristo è passibile di aumento e di fatto viene aumentata con una vita fedele e rispondente alla vocazione, che inoltre, nella persona che ha scelto fondamentalmente a favore (o a disfavore) della vocazione in Cristo, sussiste la possibilità di atti tendenti a risultare opposti e non penetrati sostanzialmente dalla persona che dispone di sé (anche davanti a Dio), atti cattivi (o buoni) leggeri che non mutano l'opzione fondamentale, ma possono esercitare un'influenza che si potrà concludere appunto con una mutazione», in ID., *Aggiornamento della teologia morale: un desiderio del Vaticano II*, in ID., *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1967, 69-70.

l'importanza né della dimensione concreta dell'agire morale, né della struttura del singolo atto; piuttosto entrambe vengono collocate correttamente nel quadro più ampio della realtà decisionale etica, evidenziando in questo modo non solo la loro rilevanza reale per il discorso sulla moralità personale, ma anche la grandezza della relativa responsabilità del singolo. Perciò è opportuno ricordare quanto è stato precedentemente riferito: se si ignora l'impegno serio per la correttezza morale in tutte le situazioni personali, il discorso sulla bontà morale non può essere credibile. Il concetto stesso della bontà morale implica l'assunzione di responsabilità per la correttezza nel decidere e nell'agire.³⁷

Riassumendo, la relazione intrinseca tra l'opzione fondamentale e gli atti categoriali³⁸ quindi può essere espressa così: l'opzione morale

³⁷ «Mentre la bontà morale intende la persona, ultimamente, nella sua direzione verticale, la *giustizia* morale intende piuttosto il conveniente inserimento della attività categoriale della persona nell'insieme della realtà mondo umano orizzontale. [...] la persona "buona" cerca [...] come deve, nel modo giusto/right/richtig, realizzare questo mondo degli uomini; o anche: nella sua ricerca seria egli mostra la sua bontà personale», in J. FUCHS, *Essere nel Signore*, 34. Vanno ricordati così anche due momenti dialettici: come molte volte la bontà morale non può assegnare in una maniera immediata il modo concreto del corretto agire (non escludendo la possibilità di uno sbaglio valutativo), così la correttezza dell'atto di per sé non elimina la possibilità della disonestà personale. «Nella ricerca del "giusto" agire l'uomo, anche quello cristiano, può inavvertitamente sbagliare; così pur facendo il *falso*, egli sarà *buono*. Al contrario, l'uomo egoista [...] potrà farsi un nome e così una carriera, impegnandosi in una ricerca di un bene umano importante: dobbiamo riconoscere la giustizia del suo impegno, ma non la sua "bontà" morale personale», in ID., *Essere nel Signore*, 34-35.

³⁸ J. FUCHS, *Il problema del peccato mortale*, 196-197: «L'opzione fondamentale (positiva o negativa) di una piena dedizione personale al Dio di Gesù Cristo non va vista naturalmente come un singolo atto cosciente secondo il genere degli atti particolari, bensì piuttosto come un processo oltremodo libero del divenire di una disposizione morale personale. L'opzione fondamentale e gli atti particolari liberamente scelti non sono tuttavia separati e senza vicendevoli relazioni. Al contrario, l'opzione fondamentale attua se stessa negli atti particolari (non tramite questi), essa li influenza e li compenetra, e ciò nella sua totalità (il che equivarrebbe, nel caso dell'opzione fondamentale negativa, al peccato mortale) oppure in maniera solo periferica. A sua volta essa si lascia però influenzare dagli atti morali particolari, cosicché può rafforzarsi o indebolirsi come disposizione personale, fino al punto di tradursi nel proprio contrario. [...] l'opzione fondamentale, in quanto scelta libera, è necessariamente consapevole alla persona, poiché questa è "presente" a se stessa (Tommaso d'Aquino) in quanto persona, ovvero totalmente presente a se stessa in maniera puntuale (senza estensione); a seguito di ciò, essa è consapevole della propria opzione fondamentale in una maniera più profonda, ovvero atematica, e non in modo concettuale od oggettuale. Non la si può dunque "sapere" nella riflessione [...]. Per via del costante rapporto tra l'opzione fondamentale da una parte e gli atti morali particolari, le ten-



fondamentale sussiste, si attua e si manifesta, si conferma e si rinforza, oppure si contraddice e si indebolisce fino al possibile cambiamento in negativo, solamente *in* e *tramite* gli atti particolari concreti. Dunque, l'opzione fondamentale in quanto unità interiore decisionale-operativa, strutturante e qualificante dal punto di vista morale il soggetto personale, sussiste necessariamente negli atti morali categoriali, mentre questi ultimi sono radicati *nella* e sorgono *dalla* sottostante opzione morale fondamentale.

Una volta definito il concetto dell'opzione morale fondamentale al livello etico, si apre la possibilità del passaggio alla sua dimensione teologica.

3.3. *Opzione morale fondamentale cristiana*

Il nucleo della vita morale di ogni uomo, credente e non credente, è costituito dall'esigenza di vivere responsabilmente nell'apertura di fronte all'Altro in quanto solo nell'incontro con lui la libertà personale è chiamata a farsi responsabile. In questo senso l'Altro è portatore dell'istanza assoluta sperimentata nella coscienza del singolo come esigenza incondizionata della risposta. L'incontro con l'Altro è il luogo originario della moralità, e quindi anche l'opzione fondamentale acquisisce il suo senso pieno soltanto intesa in quanto autoattuazione trascendentale della persona dinanzi all'Altro, Assoluto. Viene affermata così la centralità e l'universalità del concetto.

Il comune fondamento *umano* proprio di tutti gli esseri umani, in quanto creati ad immagine e somiglianza di Dio, in nessun modo nega la specificità della morale radicata nella fede cristiana. Il credente indubbiamente si distingue per la sua autoconsapevolezza di essere chiamato da Dio in Gesù Cristo, e per il suo donarsi personale nella risposta, totale e libera, vissuta all'interno dell'orizzonte di fede, carità e speranza.³⁹ In questo contesto di *adesione di fede* amante, sperante e salvante in Gesù Cristo si dischiude la possibilità-necessità stessa dell'opzione fondamentale *cristiana*, con le costitutive manifestazioni autentiche del vivere e agire *da credenti*.

denze e i desideri particolari dall'altra, si può tuttavia dalla conoscenza di questi dedurre (Tommaso dice *per coniecturam*) con sicurezza morale la qualità dell'opzione fondamentale personale». All'interno della citazione due richiami a san Tommaso d'Aquino rimandano il primo alla *STh* I, 87, 1 e *SCG* 4, 11 e il secondo alla *STh* I-II, 113, 5c.

³⁹ Cfr. V. BALČIUS, *Virtù e opzione fondamentale*, 129-132.186-196.

L'unità della vita morale del credente ormai è radicata nell'autenticità dell'unità inscindibile fra fede reale e moralità personale: si tratta precisamente della vita organica dove la dimensione etica e la dimensione teologale si fondono – la vita morale *nella* fede.⁴⁰ Il rapporto vivo con Dio, Padre di Gesù Cristo, costituisce quindi l'elemento più inerte e decisivo della vita cristiana.⁴¹

Così «il vero “essere del Signore”, ossia la fede cristiana viva, è un'opzione profonda di tutta la persona come soggetto, una disposizione della persona di tutta se stessa».⁴² Il cristiano dunque è colui che ha realizzato la sua opzione fondamentale per Dio in Gesù Cristo e la vive in termini di fede.

Per un approfondimento della riflessione intrapresa è importante la comprensione del dinamismo della coscienza dell'uomo credente. L'incontro con Cristo, capito ed accolto nella profondità della coscienza fondamentale, opera l'unità tra due prospettive, orizzonte di comprensione e orizzonte di decisione, tra comprendere-comprendersi e decidere-decidersi.⁴³ Il credente diventa consapevole anche della propria li-

⁴⁰ Di proposito cfr. D. ABIGNENTE, *Conversione morale nella fede. Una riflessione etico-teologica a partire da figure di conversione del Vangelo di Luca*, PUG, Roma 2000.

⁴¹ J. FUCHS, *Teologia morale e vita teologale*, in *Esiste una morale cristiana?*, 143: «L'elemento più proprio e decisivo della vita cristiana non è tanto la sua moralità – nel senso di un retto modo di agire –, quanto piuttosto la realtà “teologale”, cioè il rapporto vivo con Dio della salvezza, che include la totale donazione di sé nella fede, speranza e nella carità». Si aggiunge un'altra sottolineatura importante: «l'elemento autenticamente e decisamente cristiano della morale cristiana non va ricercato in primo luogo nella particolarità di valori, virtù, norme categoriali tipici dei diversi ambiti della vita. Lo si trova piuttosto nella fondamentale risolutezza cristiana del credente ad accettare e ricambiare l'amore di Dio in Cristo, ad assumersi la responsabilità della vita in questo mondo in quanto amante-credente nell'imitazione di Cristo, in quanto cioè morto e risorto con Cristo nella fede e nel sacramento», in ID., *Esiste una morale propriamente cristiana?*, *RdT* 6 (1973), 17. Nella stessa direzione cfr. S. BASTIANEL, *Autonomia morale*, 84-85: «L'orientamento personale per il bene, l'opzione fondamentale che qualifica moralmente una persona, è vissuta dal cristiano *in termini di fede*. Egli realizza la sua responsabilità “davanti a Dio”, la sua esistenza è di continuo confrontata con l'agire salvifico di Dio in Gesù Cristo. [...] L'opzione fondamentale per il bene è cioè cristianamente vissuta, unificando nell'esperienza il momento etico e quello della fede».

⁴² J. FUCHS, *Essere del Signore*, 261.

⁴³ D. ABIGNENTE, *Decisione morale*, 93: «Questo radicarsi in Dio, sia come orizzonte di comprensione che come orizzonte di decisione, è vero in due livelli: Cristo è allo stesso tempo colui che fonda e colui che costituisce il centro (o motivazione) dell'orizzonte di comprensione del credente. Allo stesso modo Cristo è colui che opera la decisione dell'uomo (la grazia della sequela) ed è anche il termine della sua opzione fondamentale».



bertà in quanto *cristiana* – libertà, assoggettata prima alla legge del peccato e della morte, e d’ora in poi fattasi *libertà liberata* per l’azione della grazia.⁴⁴ In tale modo, «in quanto credente nel senso più completo di questa parola, egli non solo *conosce* Dio come Padre di Gesù Cristo, ma *vive* – come persona – nella decisione per lui».⁴⁵ Il capirsi in Cristo – intenzionalità cristiana⁴⁶ quale portante atteggiamento di fondo –, permette che l’autoattuazione del credente, necessariamente ed in continuità, si plasmi responsabilmente tramite i gesti concreti e negli atti particolari, inclusa una determinata attività religiosa (senza però identificarsi con questa).⁴⁷

Si può tuttavia affermare con certezza che esiste una correlazione: gli atti concreti del credente sono il frutto dell’appartenenza a Cristo; da parte sua, l’appartenenza a Cristo è viva e si manifesta soltanto *in e tramite* gli atti concreti. Il rapporto indicato non è una semplice simmetria. L’atteggiamento fondamentale del credente di *vivere come persona nella decisione per Cristo*, pur permeando la dimensione del comportamento particolare, in nessun modo determina direttamente i contenuti materiali delle singole scelte categoriali. La questione del corretto agire nella concretezza del mondo umano anche per un cristiano rimane

⁴⁴ Cfr. J. FUCHS, *Essere del Signore*, 118; ID., *Libertà fondamentale*, 135-138.

⁴⁵ J. FUCHS, *Esiste una morale propriamente cristiana?*, 19.

⁴⁶ «Questa “intenzionalità cristiana” non va certo scambiata come un pio sentimento oppure come un’elevata sensibilità religiosa. [...] In primo luogo “intenzionalità cristiana” significa un atto pienamente personale di autodecisione e questo non già come un atto unico o di quando in quando ripetuto del passato, ma un atto pienamente personale di decisione permanente, perciò uno stato di decisione in ogni presente concreto, la permanente attualità, quindi, e non il passato di questa decisione», in J. FUCHS, *Esiste una morale propriamente cristiana?*, 17.

⁴⁷ «L’autoplasmarsi della persona umana davanti al Dio assoluto, si compie dunque *attraverso* la realizzazione di singole azioni particolari e si manifesta in essa», in J. FUCHS, *Esiste una morale propriamente cristiana?*, 18; oppure in altra occasione: «L’autorealizzazione di colui che appartiene a Cristo può penetrare tali atti completamente o solo sfiorarli superficialmente; la moralità personale propria degli atti consiste, in ultima analisi, in questa compenetrazione ad opera della libera appartenenza a Cristo», in ID., *La giovane cristianità alla ricerca di una morale cristiana: 1 Corinti 7*, in ID., *Il Verbo si fa carne. Teologia morale*, Piemme, Casale Monferrato 1989, 154. A tal punto diventa più chiaro il fondamento della distinzione tra gli atti religiosi espliciti e la totale donazione di sé nella fede, speranza e carità: «L’atto esplicito della fede, della speranza, della disponibilità alla sequela di Cristo non sono in ultima analisi la stessa fede, carità, disponibilità alla sequela, ma una loro *espressione attuale*», in ID., *Teologia morale e vita teologale*, 151. Nella stessa direzione cfr. anche ID., *Essere del Signore*, 126-127.

dunque aperta e richiede l'esercizio della ragione retta. In questo senso ed al livello indicato la problematica evocata non si distingue da quella riguardante la moralità autenticamente umana.

L'opzione fondamentale del credente in Gesù Cristo quindi permane operativa come intenzionalità fondamentale cristiana, presente in ogni decisione e attività morale come il nucleo più profondo di essa. L'intenzionalità cristiana, insieme con la forza motivazionale originante dalla fede e con il rinnovato orizzonte di senso, necessariamente permea tutto il comportamento morale. Tale specificità cristiana si fa attivamente presente nell'insieme del comportamento morale. A questo punto non c'è alcuna decisione e alcun ambito della vita dell'uomo in cui la dimensione di fede, come assunta ed operante intenzionalità di Cristo stesso, non sia presente. La peculiarità evocata, anche se totalmente penetra qualsiasi decisione o comportamento e grazie a questo gli dà il valore più profondo e specificamente cristiano, in modo diretto *non determina* il contenuto *materiale* del comportamento. Il giusto discernimento come percorso razionale continuerà a dipendere dall'onestà dell'impegno e dalle conoscenze necessarie.

L'opzione fondamentale cristiana quindi non solo pone al centro dell'esistenza del credente la *persona* come tale, ma *la persona di Cristo*, colui che nella vita morale dell'uomo rende attivo ed operante tutto il dinamismo della propria moralità. La veracità di fede, operante come carità e sostenuta dalla speranza che rende impossibile la non sensatezza delle situazioni o della vita stessa, viene rivelata e verificata a livello del decidere e agire concreto, nella ricerca sincera dell'autenticamente umano e moralmente corretto alla maniera di Cristo stesso.

La ricerca del giudizio morale *oggettivo* sull'agire morale dell'uomo porta con sé alcune esigenze riconducibili sia alla conoscenza degli elementi propri al discorso teologico-morale tradizionale, sia ai nuovi concetti introdotti. In questa vicenda mai conclusa sono sempre da ricordare due elementi costitutivi: 1) *la visione globale dell'atto stesso*. Per una valutazione morale devono essere considerati nel loro insieme tutti i componenti costitutivi dell'atto umano, tradizionalmente chiamati *fontes moralitatis*, con la loro reale importanza nella configurazione dell'oggetto *morale* dell'agire concreto, da non confondere con il suo oggetto *materiale*. Il fenomeno che si presenta identico nella sua espressione materiale può dunque assumere un senso etico diverso. 2) *La visione biografica dell'atto*. Per cogliere la reale *valenza etica*



dell'atto ogni agire concreto deve essere visto non come realtà isolata, ma letto nell'unità, continuità dinamica di una storia della coscienza morale del soggetto agente. Al fine di aiutare una tale visione biografica dell'agire umano concreto, sono di grande importanza alcuni concetti propri della teologia morale cattolica odierna.

In primo luogo è da considerare la distinzione fra bontà morale e correttezza dell'agire concreto, tenendo presente la comprensione autentica del rapporto non sempre lineare fra loro. Solo in questo caso sarà possibile evitare nella valutazione morale gli errori dovuti al passaggio diretto dal *corretto* al *moralmente buono* e viceversa. La bontà morale è la condizione necessaria ma non sufficiente perché si giunga a un agire moralmente corretto; invece un agire apparentemente corretto non necessariamente rimanderà all'onestà dell'agente.

Inoltre grazie al concetto dell'opzione morale fondamentale, che nel caso del soggetto credente in Gesù Cristo assume la configurazione dell'opzione fondamentale *cristiana*, viene colta la visione unitaria e continuativa della moralità personale, in rapporto inscindibile con le sue manifestazioni concrete. Solo all'interno del dinamismo morale decisionale, dischiuso alla luce dell'opzione morale fondamentale, un singolo atto o comportamento può essere percepito come sua parte integrale, permettendo così di cogliere il suo reale significato etico e la sua valenza personalizzante o depersonalizzante.

La visione globale della moralità e dell'agire morale concreto, resa possibile esclusivamente all'interno del rapporto inscindibile fra persona e atto, apporta alcune chiarificazioni importanti:

– tale visione unitaria permette di percepire la reale valenza dei cosiddetti *atti puramente interni*, in quanto l'interiorità personale prima o poi necessariamente porta all'esteriorizzazione dell'atteggiamento interiore (“atti esterni”).

– La stessa visione rende percepibile la vera portata *morale* del cosiddetto *atto scorretto* isolato, in quanto iscritto nell'insieme della vita morale. Nel caso della persona moralmente buona esso è segno sia dell'errore per ignoranza non colpevole (limite creaturale), sia della permanente mancata integrazione nel dinamismo positivo di conversione morale continua (limite morale residuale). Oppure, nel caso della persona disonesta, indica un'interiorità negativamente determinata e riconfermata del soggetto moralmente cattivo (limite morale radicato).

– Inoltre, solo la visione evocata spiega una reale impossibilità di coesistenza delle autentiche virtù e degli autentici vizi nella stessa per-

sona, in quanto l'unità e continuità della realtà decisionale interiore non lo permette.

– Infine, grazie alla concezione unitaria della moralità, non può essere frainteso il senso autentico della coscienza morale personale, in quanto realtà unitiva, e della sua creatività intesa come esercizio continuo di responsabilità per una sempre più autentica realizzazione del soggetto morale e del suo mondo, nella continuità vivente fra passato, presente, futuro.

Per un soggetto credente che vive la sua storia di responsabilità personale, tutto questo significa anche molto di più: la *crisificazione*, la *vita nel Signore*, la *vita da salvato*. In questo modo anche l'agire concreto di ogni giorno acquisisce un forte significato etico-teologico diventando esso stesso la realtà del regno di Dio, *già* presente come dono gratuito in Gesù Cristo, e sempre da costruire da parte dell'uomo come risposta al dono ricevuto.

