Resistenza e resa:
Parola di Dio e vita consacrata

L'imperativo del discernimento

«Resistenza e resa»: come ben sappiamo nel titolo di questo convegno risuona il celebre binomio scelto per la raccolta delle lettere e di altri scritti di Dietrich Bonhoeffer durante la sua detenzione. L'espressione è dello stesso Bonhoeffer, che nella lettera del 21 febbraio 1944 a Eberhard Bethge si domanda:

Qui mi sono chiesto spesse volte dove passi il confine tra la necessaria resistenza e l'altrettanto necessaria resa davanti al 'destino'.

È evidente che lo scritto di Bonheffer pone un problema di discernimento, non soltanto in ordine a come esercitare in modo sapiente e prudente la resistenza e la resa, entrambe definite necessarie, ma anche per riconoscere, proprio attraverso la resistenza e la resa da vivere in relazione a ciò che lui definisce 'destino', il rivelarsi di Dio e del suo agire. «Dio non si incontra solo nel Tu, ma anche camuffato nell''Esso', ed il mio problema in sostanza è come in questo 'Esso' ('destino') possiamo trovare il 'Tu' o, in altre parole, come dal 'destino' nasca effettivamente la 'guida'».

È questa anche per noi una sfida per l'oggi: come, facendo memoria di questi quarant'anni, possiamo riconoscere la presenza di Dio e della sua guida e come, grazie a questa memoria capace di discernimento sapiente, riusciamo a scorgere un orientamento nel tempo presente che guardi con profezia al futuro.

La cifra storica dei quarant'anni assume un evidente valore simbolico nella luce di Deuteronomio 8,2. È ancora un esercizio di discernimento da vivere, nella consapevolezza tuttavia che il suo primo soggetto e attore è Dio stesso: è lui a condurre il suo popolo nella prova del deserto per sapere quello che aveva nel cuore. Tento allora, con questo intervento, di consentire alla parola di Dio di discernere ciò che viene chiesto ai religiosi e alle religiose oggi in questo tempo di trasformazione, nel quale siamo chiamati a esercitare una resistenza senza rigidità e una resa senza rassegnazione.

I quarant'anni vissuti da Israele nel deserto si collocano peraltro tra due passaggi delle acque: quelle del Mar Rosso, sotto la guida di Mosè, come ci narra il libro dell'Esodo, e quelle del Giordano, sotto la guida di Giosuè, come ci narra il libro che porta il suo nome nel titolo. Due passaggi che creano, secondo una dinamica che potremmo definire battesimale, Israele come popolo di Dio, legato a lui dal vincolo dell'alleanza. Due passaggi simili, analoghi, ma dei quali possiamo cogliere una differenza significativa. Il passaggio delle acque del Mar Rosso rappresenta la liberazione dalla schiavitù dell'Egitto, quello del Giordano l'ingresso nella terra promessa. C'è dunque un *uscire da* e un entrare *in*, che occorre tenere presente: ogni passaggio all'altra riva comporta l'abbandono o addirittura la liberazione da quanto in passato può averci condizionato, se non addirittura incatenato, e l'ingresso in una realtà nuova, spesso ancora da scoprire e da conoscere in tutta la sua complessità, o anche solo novità. Potremmo anche dire che si tratta di vivere non solo una *libertà da*, ma una *libertà per*. Rovesciando la prospettiva, dobbiamo avere la consapevolezza che non possiamo portare tutto sull'altra riva; qualcosa dobbiamo abbandonare, c'è qualcosa di cui dobbiamo liberarci. C'è una resa che ci chiede disponibilità ad abbandonare, una resistenza che esige discernimento su ciò che deve essere salvato, pur attraverso una necessaria trasformazione.

Attraversare la tempesta

Su questo tema di un 'passaggio all'altra riva' troviamo altre immagini suggestive nel Nuovo Testamento. Il passaggio all'altra riva comporta spesso, nei Vangeli, l'attraversamento di una tempesta. Avviene su una piccola barca, nella quale a volte i discepoli sono soli, senza Gesù, altre volte Gesù c'è, ma dorme; una barca che ben presto viene minacciata dall'infuriare del vento, dal montare delle onde, dallo scatenarsi della tempesta. Si tratta di un evidente simbolo ecclesiale: la comunità cristiana, con tutte le sue debolezze e fragilità, deve comunque frangere i flutti della storia per giungere all'altra riva, per vivere il passaggio che la storia di tanto in tanto richiede di compiere. Non si può sempre rimanere fermi, ben ancorati alla riva, occorre saper traghettare all'altra sponda. Ora, scorrendo velocemente il Nuovo Testamento, ci sono tre modi nei quali questa traversata viene narrata. Tre modi diversi, non alternativi, che vanno comunque compresi e integrati nelle loro differenze. Un solo modello non basta a rendere conto di come vivere questa traversata.

Il primo modello è quello più consolante, o meno arduo da vivere. Ce lo narra Marco al capitolo quarto, a conclusione del capitolo sulle parabole che narrano del mistero del Regno nella luce del seme che a volte sembra dormire, improduttivo, nella terra, e invece sta lavorando e sprigionando la sua potenza vitale. Come il seme nel terreno, così Gesù dorme sulla barca, che viene assalita dalla grande tempesta. Allora i discepoli, terrorizzati, lo risvegliano con le loro grida e i loro rimproveri:

«Maestro, non t'importa che siamo perduti?». Si destò, minacciò il vento e disse al mare: «Taci, calmati!». Il vento cessò e ci fu grande bonaccia. Poi disse loro: «Perché avete paura? Non avete ancora fede?». E furono presi da grande timore e si dicevano l'un l'altro: «Chi è dunque costui, che anche il vento e il mare gli obbediscono?» (Mc 4,38-41; cf. par. in Mt 8,18.23-27 e Lc 8,22-25).

Gesù mette a tacere il vento, si fa bonaccia, ma prima ancora placa la paura dei discepoli. Il pericolo più insidioso non è fuori, nella tempesta, ma dentro, nel cuore dei discepoli, nella loro paura, frutto di incredulità. A volte il Signore dorme, Dio tace, non ci sono risposte; bisogna attendere, senza affrettare o forzare la risposta, senza colmare il vuoto con una falsa tesi, ma dominando la paura con la fiducia di un affidamento (una resa?) nella fede. È in forza di questa resa che si resiste all'infuriare dell'uragano.

È interessante osservare come Giovanni rilegge l'episodio. Al capitolo sesto, dopo il segno dei pani, il quarto evangelista inserisce una scena analoga a quella che leggiamo nella tradizione sinottica, anche se in questo caso il riferimento più preciso è ad altri due passi: Mt 14,22-23 e Mc 6,45-52. Sono tutte scene che si collocano dopo il segno dei pani. Gesù rimane sul monte a pregare, i discepoli devono attraversare senza di lui il lago e la tempesta torna a minacciarli. In Marco Gesù li raggiunge camminando sul mare, sale sulla barca e subito il vento cessa e la barca può proseguire la sua traversata. La stessa cosa accade in Matteo, che però inserisce in questo contesto la richiesta di Pietro di camminare anche lui sulle acque. In Giovanni, invece, c'è una diversità che non deve passare inosservata:

Dopo aver remato per circa tre o quattro miglia, videro Gesù che camminava sul mare e si avvicinava alla barca, ed ebbero paura. Ma egli disse loro: «Sono io, non abbiate paura!». Allora vollero prenderlo sulla barca, e subito la barca toccò la riva alla quale erano diretti (Gv 6,19-21).

Da notare la differenza: qui cade ogni accenno a che il vento cessi o che la tempesta si plachi. Giovanni non dice nulla: narra solamente che subito la barca toccò la riva alla quale erano diretti. Tutto nel suo racconto pare alludere al fatto che la tempesta non cessa, rimane, continua la minaccia del vento e delle onde, ma nonostante tutto la barca è in grado di attraversare il pericolo e di

giungere dove doveva arrivare. Ecco un secondo modello di passaggio, non alternativo, ma diverso, e comunque integrabile con il primo modello. Se la paura viene vinta, non è necessario che la tempesta si plachi, la si può comunque attraversare.

C'è però un terzo modello, che ci viene proposto dagli Atti degli Apostoli, ed è il naufragio di Paolo, in viaggio verso Roma. Siamo al capitolo 27 degli Atti, un racconto molto lungo. È illuminante il commento del grande teologo H. U. von Balthasar, collocato proprio a conclusione della sua grande sintesi teologica; così infatti si chiude il VII volume di Gloria dedicato al *Nuovo patto*.

Può accadere talvolta che le compagini delle istituzioni temporali si allentino; esse sono veramente temporali, il tempo le divora e le logora, molte cose arrugginiscono, marciscono, devono essere sostituite; addentellati in apparenza solidi si staccano, lasciano intravedere la luce o anche il buio. Gli Atti degli apostoli si concludono con un naufragio raccontato in modo diffuso e quasi divertito: il naufragio della nave di Paolo. Luca è perfettamente cosciente del simbolismo del suo racconto. La nave viene afferrata dal vento marino «e, non potendo più resistere al vento, abbandonati in sua balia, andavamo alla deriva» (At 27,15). La nave viene prima fasciata con le gomene, poi si butta in mare il carico, infine i marinai smontano l'attrezzatura e la gettano anch'essa in acqua (27,17ss.). «Ogni speranza di salvarci sembrava ormai perduta». Paolo ha in sogno un avvertimento da trasmettere: «Non ci sarà alcuna perdita di vite in mezzo a voi ma solo della nave». Infatti questa si schianta, la prua si incaglia in una secca e la poppa si sfascia sotto la violenza delle onde. Chi sa nuotare si tuffa, gli altri si salvano su tavole o in spalla ai nuotatori (27,41-44). La situazione è esattamente escatologica: la struttura come forma esterna va in frantumi, ci si può salvare solo guadagnando terra sui rottami... «Salvaci, Signore, siamo perduti!», gridavano anche i discepoli nella barca di Pietro (Mt 8,25). L'uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia - «cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbatterono su quella casa» (Mt•
•

La promessa di Dio è che «non ci sarà alcuna perdita di vite umane in mezzo a voi, ma solo della nave». La vita umana non è perduta, viene salvata, ma questo può esigere il coraggio di accettare che qualcosa vada perduto, che non tutto venga salvato. Occorre la sapienza per discernere che cosa sia necessario buttare a mare. Non sempre la situazione è quella descritta dai Vangeli, con la barca che raggiunge incolume l'altra riva. Accade alla barca di fare naufragio e allora occorre capire come salvare ciò che è essenziale, affinché nessuna vita vada perduta. Avere il coraggio di vivere il passaggio, compiere la traversata, ci chiede anche questo: «la struttura come forma esterna va in frantumi, ci si può salvare solo guadagnando terra sui rottami». L'uomo saggio «troverà la tavola di salvezza che lo porterà a riva, e questa saranno forse le spalle di un che sa nuotare».

Non dobbiamo confondere la barca con la riva. Occorre vivere il passaggio per arrivare all'altra sponda, accettando che la barca possa fare naufragio e all'altra riva giungiamo con queste tavole di salvezza, neppure con delle scialuppe, ma solo con queste tavole, e a volte senza neppure queste tavole, poiché ciò a cui possiamo aggrapparci sono solo le spalle di un fratello, di una sorella, cioè la qualità delle nostre relazioni fraterne.

Alla luce di queste premesse, che ci vengono dalla sapienza biblica, provo a suggerire alcuni aspetti di questo passaggio all'altra riva: che cosa può e deve significare questo passaggio nell'ambito spirituale, nell'ambito fraterno, nell'ambito carismatico, nell'ambito formativo.

- La vita spirituale

Nell'ambito spirituale passare all'altra riva può significare abbandonare una religiosità intessuta di

devozioni e di preghiere formali per giungere a un'autentica cura della vita interiore. Farlo significa accettare la fatica tanto di scendere in profondità, quanto di tendere a una unificazione personale. Lo dico a partire dalla mia esperienza monastica e in specie di discepolo di san Benedetto, perché credo che si tratti di un aspetto che interessa non solo i monaci, ma tutti i credenti. San Gregorio papa, nel Secondo Libro dei Dialoghi interamente dedicato al cammino spirituale di san Benedetto, ci descrive una significativa esperienza mistica che egli vive sul finire della sua vita. Dopo essersi intrattenuto in un colloquio spirituale con l'abate di un monastero vicino, Servando, e dopo aver un poco riposato, Benedetto si alza per pregare e mentre sta vegliando ha una visione:

Vide che una luce diffusa dall'alto aveva messo in fuga le tenebre della notte. Il suo splendore era tale che, pur brillando in mezzo all'oscurità, superava la stessa luce del giorno.
Mentre stava così in contemplazione, accadde una cosa davvero meravigliosa, come egli stesso in seguito raccontò. Il mondo intero, come raccolto in un unico raggio di sole, fu posto davanti ai suoi occhi.

Quello che Benedetto contempla è un mondo 'altro', ma nel tempo stesso è sempre il medesimo mondo, che però ora viene unificato, tutto raccolto in un unico raggio di sole. Noi sperimentiamo la nostra storia personale, la storia nella quale siamo immersi, la storia più ampia degli uomini, come frantumata, dispersa, disarmonica, divisa. Benedetto ha invece uno sguardo che riconduce ogni dispersione e ogni frantumazione verso una riconciliazione e una unificazione. Il suo è uno sguardo riconciliato e dunque pacificato. Peraltro, nei Dialoghi Gregorio precisa che tutto questo accade non perché il mondo si fosse rimpicciolito, ma perché il cuore di Benedetto si era dilatato. Noi siamo sempre tentati di ricondurre la realtà alla nostra misura; Benedetto vive la dinamica opposta: il suo cuore, la sua vita vengono dilatati alla misura smisurata di Dio e del suo sguardo, e dunque anche alla misura di un mondo altro, secondo la visione di Dio e il suo desiderio. La realtà nella quale dimoriamo è complessa, spesso frantumata, dispersa, addirittura conflittuale. Non abbiamo molti strumenti per cambiarla, spesso dobbiamo accettarla nella sua complessità, senza pretendere o rischiare di ridurla ingenuamente o indebitamente. È il nostro cuore a dover trovare quell'unità che ci consenta di abitare la complessità della storia, come pure quella dei nostri molteplici impegni apostolici o ecclesiali, senza patire una frantumazione o una dispersione interiore, ma cercando quell'unificazione da cui può poi scaturire uno sguardo trasfigurato. Una unificazione che non è riduzione monistica, appiattimento, negazione delle differenze e della complessità, ma è appunto capacità di tenere insieme, senza esclusione o dispersione.

Il vaso spezzato e riunificato

Faccio ora una seconda osservazione, insistendo ancora sulla lettura dei Dialoghi. La visione di cui ho parlato viene collocata da papa Gregorio alla fine della vita di Benedetto. È utile ricordare brevemente che cosa sempre papa Gregorio collochi all'origine della vicenda di Benedetto, in particolare all'inizio della sua conversione e della sua scelta contemplativa, solitaria, monastica. Papa Gregorio narra che la sua nutrice, che era rimasta con lui anche dopo l'abbandono degli studi a Roma, chiede in prestito uno strumento di coccio per vagliare il grano, che però accidentalmente cade e si rompe in due pezzi. Allora Benedetto, avuta compassione delle lacrime della donna, prega e miracolosamente il vaglio viene trovato sanato, «senza un minimo segno d'incrinatura», precisa Gregorio. L'episodio appare ai nostri occhi banale, persino insignificante. Perché tante lacrime per uno strumento di coccio rotto, probabilmente di non grande valore, e perché pregare e invocare da Dio il prodigio di riaverlo integro?

Agli occhi di san Gregorio Magno, e per la sua sensibilità, l'episodio, per quanto semplice e domestico, assume un grande valore simbolico. Infatti, attraverso l'immagine metaforica del vaglio rotto, egli intende mostrarci come Benedetto torni a unificare ciò che era diviso. A rendere uno ciò

che si era spezzato in due. In questo semplice gesto per Gregorio si nasconde e si rivela tutto il significato della sua esperienza monastica: una vita che tende a unificare ciò che spesso sperimentiamo come diviso, separato, disarmonico, addirittura frantumato. E ciò che va unificato non è certo un vaglio di coccio, ma il nostro cuore, la nostra vita, la nostra persona. Per Gregorio il monaco non è tanto colui che vive *monos*, da solo, ma colui che si impegna, nella grazia dello Spirito Santo, a rendere una, unificata, la propria vita. Per Gregorio l'uomo è monaco in quanto è *vir unus,* uomo unificato, uomo da un solo cuore, uomo da un'unica vita, semplice e non doppia, secondo l'ideale della *monotropia* dei padri greci. *Vir unus quia amore singularis*, dirà la Tradizione – «uomo uno perché capace di un solo amore» – giacché è soltanto il primato dell'amore, il non anteporre nulla all'amore di Cristo, che conduce a questa unificazione del cuore e a questa semplicità della vita, per la quale l'uomo è *monos* e non più disperso, e in questo modo genera relazione e comunione attorno a sé.

C'è dunque una sorta di inclusione, nei Dialoghi, tra l'inizio della vita monastica di Benedetto a Subiaco, e il suo compiersi, poco prima della morte, a Montecassino, nella visione della cella che ho all'inizio ricordato, con un animo dilatato, ma anche unificato, che diviene capace di contemplare il mondo raccolto in un unico raggio di luce. L'inizio e la conclusione ci mostrano come la via dell'unificazione non è tanto una via di semplificazione, ma di dilatazione, che consente uno sguardo unificato non perché riduca o soffochi le differenze, ma perché capace di tenerle insieme, nella loro complessità, diversità, facendole dialogare e ricomponendole nell'unità del cuore, che però deve dilatarsi alla loro misura, senza ridurle alla propria.

Et…et…et…

San Benedetto, e la vita monastica che a lui fa riferimento, sono diventati famosi per un motto che egli di per sé non ha mai coniato, ma che si deve alla tradizione successiva. Alludo all'*ora et labora*, al quale probabilmente andrebbe aggiunto un terzo imperativo – *lege* –, perché anche la lettura, lo studio, la *lectio divina*, sono elementi irrinunciabili nella vita di un monaco. Tuttavia, credo la cosa più importante non stia nei due o tre verbi, o in altri possibili verbi che si potrebbero ulteriormente aggiungere, ma in quell' *et et* che li congiunge, che appunto li fa incontrare, dialogare, integrare in una visione unitaria e non dualistica. Non *aut aut*, ma *et et*, questo è tipicamente benedettino. Continuamente questa interrelazione viene proposta dall'esperienza benedettina, e la si può riscontrare in tanti ambiti della Regola: non solo la preghiera, ma anche il lavoro; non solo la vita fraterna e comunitaria, ma anche il respiro della solitudine; non solo il servizio di Dio, ma anche il servizio dell'uomo; non solo l'obbedienza all'abate, ma anche tra fratelli… E questo vale non solo per la vita monastica, ma per ogni altra forma e stile di vita cristiana. Siamo sempre chiamati a molteplici impegni. Ciò che è decisivo è gettare ponti tra di loro, abbattendo le mura e i baluardi che siamo sempre tentati di erigere. L'*aut aut* edifica mura, l'*et et* getta ponti.

Perché tutto questo sia possibile, è necessario avere cura della propria vita interiore. La via della dilatazione è al tempo stesso una via di profondità: ci fa scendere e dimorare nel profondo del nostro cuore. Mi colpisce un'affermazione di Etty Hillesum, che incontriamo in uno in uno dei passaggi più noti del suo *Diario*: «L'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l'unica cosa che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio». Penso che dietro queste parole ci fosse anche questa consapevolezza: una volta passata la furia totalitaria, come sarebbe stato possibile ricominciare, rinascere di nuovo, non soltanto come individui, ma anche come comunità, come città, come popolo? Occorre custodire dentro di sé qualcosa che possa in futuro costituire il fondamento di un nuovo inizio. E allora, in questa rinascita interiore, ci si sente responsabili di porre un fondamento per la possibile rinascita di altri, di un mondo intero. È importante questo, perché ci aiuta a comprendere e a ricordare che ogni vero tornare in se stessi, ogni vera scoperta della propria interiorità, ogni vera discesa alle radici del proprio cuore, ogni vera

riscoperta dell'uomo, della persona umana nascosta nel cuore, non è mai fuga, non è mai evasione dalla realtà e dalla storia, dalla sua complessità, neppure dai suoi drammi, dalle sue tragedie, dall'assurdità del male che così spesso la abita, ma è al contrario un farsi responsabili della storia per consentire sempre un nuovo inizio, una rinascita per sé e per gli altri, e misteriosamente per un mondo intero.

Tra prossimità e trascendenza

C'è un altro aspetto di questa cura della vita interiore che mi pare importante, soprattutto per chi vive molti impegni di servizio nel crogiuolo delle relazioni solidali e caritatevoli. Ne parlo ricorrendo ancora a un'immagine evangelica. Se andiamo ai primi due capitoli del Vangelo di Luca, cioè ai Vangeli dell'infanzia, e più precisamente al capitolo secondo, ci accorgiamo facilmente di una dinamica significativa. Gesù, insieme ai suoi genitori Maria e Giuseppe, vive tra Nazaret e Gerusalemme. L'evangelista, infatti, ci ricorda il suo abitare in questo piccolo villaggio della Galilea, ma ci narra anche dei suoi viaggi a Gerusalemme, in occasione della presentazione al tempio e poi quando Maria e Giuseppe lo ritrovano al tempio, dopo averlo smarrito. È come se Luca volesse suggerirci questa idea, o aprirci questo orizzonte di comprensione: Gerusalemme deve rimanere in rapporto con Nazaret, e Nazaret con Gerusalemme. Sono i due poli inseparabili, non sovrapponibili ma neppure divisibili, della vita di Gesù, ma anche della nostra esperienza credente. E in particolare della nostra vita consacrata. Gerusalemme dice la tensione di Gesù a cercare le cose del Padre, Nazaret dice che il suo modo di farlo è impastarsi fino in fondo, come lievito nella massa o seme nascosto nel campo, nelle cose degli uomini. La vita di Gesù, come la vita di ogni suo discepolo, cresce e matura davanti a Dio e davanti agli uomini, cioè in una tensione che possiamo definire come tensione tra prossimità e trascendenza. Gesù si fa prossimo a Nazaret, dimora a Nazaret, ma in questa tensione insopprimibile che lo porta a cercare Gerusalemme e il suo tempio come espressione simbolica del suo dimorare nel Padre. Del suo cercare il suo volto. Del suo occuparsi delle cose del Padre. Anche la vita religiosa, come luogo sintetico e paradigmatico della vita credente, della vita discepolare, ha bisogno di stare in questa tensione dinamica tra Nazaret e Gerusalemme, senza mai lasciarsi risucchiare o dall'una o dall'altra. Occorre stare tra l'una e l'altra, a Nazaret guardando a Gerusalemme, a Gerusalemme senza dimenticare Nazaret. I Vangeli ce lo ricordano continuamente, anche se con immagini e racconti tra loro molto diversi, ma tali da ridirci la medesima tensione. È questo, ad esempio, il linguaggio delle parabole, un linguaggio che Gesù ha imparato dimorando a Nazaret, nelle case degli uomini, per imparare a parlare loro delle cose di Dio. Le parabole dicono questa vicinanza di Dio e del suo regno alla nostra vita, alla nostra esperienza umana. Nelle parabole, tuttavia, c'è sempre un elemento di sorpresa, di non ovvietà, di difformità rispetto alla nostra più immediata esperienza umana, che ci costringe a una conversione, a un passaggio dal nostro umano pensare a quello che san Paolo chiama «il pensiero di Cristo» (*1Cor* 2,16). Se Gesù attraverso le parabole entra, condivide, assume il nostro punto di vista, o quello della nostra esperienza umana, è per aprirlo a un orizzonte diverso, più ampio, trascendente, qual è appunto l'orizzonte del Regno. Credo che la verità della vita consacrata, attraverso gli impegni della obbedienza, della povertà e della castità, debba condividere questa stessa qualità parabolica: tenere insieme la prossimità di una vicinanza e l'altrove di una trascendenza. Il Regno si fa prossimo e ci raggiunge nelle dimensioni che avvertiamo più nostre e più tipiche della condizione umana: ci raggiunge nella nostra libertà, nella nostra corporeità e identità sessuale, nella nostra relazione con gli altri uomini, con i beni della terra e con tutto ciò di cui la nostra vita ha bisogno; nello stesso tempo questa prossimità apre la nostra vita all'altrove del Regno. E gli impegni evangelici di obbedienza, di povertà, di castità, sono autentici e vengono vissuti nel giusto modo quando sono in grado di testimoniare entrambe queste dimensioni tipiche dell'avvento del Regno in Gesù: la prossimità e la trascendenza, la vicinanza e l'altrove. Devono esprimere la prossimità alla condizione umana e nello stesso tempo devono aprirla verso un altrove. Costituiscono l'espressione di una profonda solidarietà con ciò che gli uomini e le donne vivono, e nello stesso tempo pongono

un segno di rottura, o meglio di trasformazione nella logica mondana, secondo l'invito di Paolo:

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

Potremmo dire che la vita religiosa è chiamata a essere vita parabolica, vita cioè che sa farsi segno della prossimità di Dio, che benedice la città degli uomini, e della sua trascendenza, che apre la città degli uomini verso un altrove, non riconducibile e non omologabile alle logiche mondane. Infatti, come ci ricorda la lettera agli Ebrei, non abbiamo qui la nostra città stabile, ma cerchiamo quella futura (cf. Eb 13,14)

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

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

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

per loro e per i loro amici ed entrare così nel "tempo della fecondità". La prossimità che viene così individuata tramite i voti è sempre nei due sensi: è un movimento verso gli umiliati, ma anche un lasciarsi avvicinare da loro. Senza questa reciprocità non vi è incontro autentico.

Noi oggi sperimentiamo una sorta di difficoltà di linguaggio, perché sembrano mancare o venire meno i termini adeguati per parlare di questi tre impegni tipici della vita evangelica. Il modo più consueto, che riceviamo dalla tradizione, li definisce 'voti' o più precisamente 'consigli evangelici'. Questa è la terminologia adottata anche dal Concilio Vaticano II nel Decreto *Perfectæ Caritatis* e prima ancora dalla Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*. Ora, per quanto possiamo ritenere ancora valida tale terminologia, o comunque dettata dalla consuetudine e accolta dalla tradizione, non dobbiamo ignorare che dietro di essa si cela una visione teologica dei cui gravi limiti abbiamo oggi maturato una maggiore consapevolezza. Di fatto, in questo linguaggio dei 'consigli evangelici' si manifesta ancora la concezione delle due vie diverse e separate: quella più ordinaria dei precetti, alla quale sono tenuti tutti i battezzati nell'osservanza dei comandamenti, e quella straordinaria o più perfetta dei consigli evangelici, alla quale sono chiamati alcuni all'interno del popolo di Dio, in una sorta di stato di maggiore perfezione. Non a caso il Dizionario enciclopedico dedicato alla vita consacrata – opera peraltro pregevole al di là del suo nome – si intitola «Dizionario degli istituti di perfezione» (*DIP*).

Dietro questa terminologia c'è un testo evangelico che da sempre – sin dalla *Vita Antonii* di Atanasio di Alessandria – risulta fondamentale per la vita religiosa: il racconto della chiamata mancata del cosiddetto giovane ricco, nella versione di Matteo (19,16-22), il vangelo di gran lunga più letto nella storia della Chiesa e nella sua liturgia, fino alla riforma del Vaticano II. Ne ricordo rapidamente, anche se in modo un po' superficiale, i principali criteri interpretativi che hanno fatto sì che su questo testo di Matteo venisse fondata la distinzione tra la via dei precetti e la via dei consigli evangelici. Al tale che gli chiede: «Maestro, che cosa devo fare di buono per avere la vita eterna», Gesù risponde: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti». Di fronte alla replica del giovane, che afferma di averlo già fatto, e domanda che cosa ancora gli manchi, Gesù conclude: «*Se vuoi* essere *perfetto*, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; e vieni. Seguimi!» (cfr. Mt 19,10-22).

Se la via dei precetti garantisce comunque la salvezza, Gesù offrirebbe qui un consiglio – «se vuoi» – a coloro che desiderano una maggiore perfezione – «se vuoi essere *perfetto*». In questa lettura si tralascia peraltro il fatto che il «se vuoi» era già risuonato prima sulle labbra di Gesù, quando nella sua prima risposta aveva già detto a questo uomo ricco: «*Se vuoi* entrare nella vita». Il *se vuoi* è del resto il modo tipico di parlare di Gesù, che non impone mai nulla né esige qualcosa in modo perentorio: è il *se vuoi* con il quale egli interpella la libertà di ciascuno e sollecita sempre un'adesione libera alla sua persona. Il retroterra teologico e spirituale in cui affonda le sue radici la visione dei 'consigli evangelici' oggi è fortemente messo in crisi, soprattutto dopo che il Vaticano II ha provvidenzialmente ricordato l'universale chiamata alla santità. Una chiamata alla santità, e dunque alla perfezione evangelica della carità, che concerne tutti, anche se in modi molteplici e diversi. Ma tale diversità non autorizza certamente a divisioni quali quella tra la via dei precetti e la via dei consigli, come non autorizza neppure a parlare di stati di maggiore o di minore perfezione.

A me pare necessario rivedere e correggere il modello di Chiesa sottostante a queste visioni insufficienti. Un criterio per farlo ci viene offerto dall'apostolo Paolo, nella prima lettera ai Corinzi, laddove afferma: «a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune» (*1Cor* 12,7). Il criterio non è la differenziazione, ma l'utilità comune. Questo significa che ognuno vive in modo particolare ciò che è per tutti, dunque anche ciò che è comune a tutti. Per comprendere quanto intendo dire dobbiamo cambiare un po' il modello di Chiesa che abbiamo in mente, nell'immaginario e nella sensibilità diffusa. Noi spesso immaginiamo la Chiesa come un grande mosaico, o un grande *puzzle*, dove ognuno porta la sua tessera per ricostruire un'immagine

unitaria. È evidente che secondo questo modello ogni tessera è diversa dalle altre anche se si deve incastonare con le altre. Dobbiamo invece cambiare modello di riferimento e immaginare una Chiesa nella quale ciascuno vive in modo simbolicamente forte e più evidente ciò che è di tutti perché tutti possano riconoscerlo come proprio. La nostra conoscenza passa sempre per vie simboliche, non possiamo cioè attingere a un valore in quanto tale, come dire «allo stato puro», abbiamo sempre bisogno di vederlo incarnato in un modello concreto, che lo significa senza tuttavia esaurirlo e appropriarsene in modo esclusivo. Il valore si incarna in un modello e nello stesso tempo lo trascende, senza diventare sua proprietà esclusiva. Conosco la bontà quando la vedo incarnarsi in un uomo buono, che tuttavia la vive non in modo esclusivo. Una dinamica analoga la ritroviamo nella vita consacrata e nella sua appartenenza all'unità del corpo di Cristo che è la Chiesa. Se io monaco sono chiamato a vivere una più intensa esperienza di ascolto della parola di Dio, o di preghiera, o di vita comunitaria, non è perché questo sia esclusivo dei monaci che in tal modo portano la propria tessera per ricostruire il grande mosaico della Chiesa, ma devo viverlo in modo simbolicamente evidente per ricordare a tutti i credenti che l'ascolto della parola, o la preghiera, o la vita di comunione appartiene anche alla loro chiamata vocazionale e alla loro consacrazione battesimale, anche se poi lo vivranno in modo diverso dal mio, secondo il loro peculiare stato di vita. Questo esempio può essere allargato alla vita consacrata in quanto tale, che è chiamata a vivere in modo simbolicamente più evidente alcune dimensioni della vocazione battesimale perché tutti, nell'unico popolo di Dio, possano riconoscerle come proprie e incarnarle, in modo appropriato, in ciascun stato di vita. La vita consacrata è dunque chiamata a vivere in modo simbolicamente evidente la chiamata alla santità perché tutto il popolo di Dio possa riconoscere di essere chiamato alla stessa santità, comprendendo anche quali sono le vie da percorrere per lasciarsi rivestire della santità stessa di Dio. Così come coloro che nella Chiesa hanno ricevuto il sacramento dell'ordine vivono in modo simbolicamente evidente la mediazione sacerdotale affinché tutto il popolo di Dio riconosca e viva il suo essere un popolo sacerdotale; così come, ancora, i laici vivono in modo simbolicamente evidente la loro relazione con le realtà storiche perché l'intero popolo di Dio riconosca e viva il proprio essere un popolo regale.

- L'ambito fraterno

Un altro passaggio importante che siamo chiamati a vivere, che attiene alla vita spirituale e che poi ci conduce nel secondo ambito di riflessione sulla vita comunitaria e fraterna, concerne il movimento dall'essere schiavi (o servi) al divenire figli. Ricordavo prima il duplice passaggio battesimale che Israele vive all'inizio della sua storia di salvezza: il passaggio del Mar Rosso che lo libera dalla terra di schiavitù, l'Egitto, per introdurlo nella terra promessa, che è una terra di libertà, non più terra di schiavi, ma terra dei liberi figli di Dio. O terra di alleanza. Proprio del servo è vivere un rapporto con Dio di tipo mercantile, fondato sulla logica del contraccambio: io faccio delle cose per te, o Dio, perché tu in cambio mi dia questi beni e alla fine mi conceda il paradiso. C'è nel Nuovo Testamento un testo molto chiaro, che ci consente di vigilare su questa tentazione o rischio. Penso alla parabola del «padre misericordioso» o del «figliol prodigo», che Luca narra al capitolo quindici del suo Vangelo. È utile uno sguardo globale sull'intero capitolo. Osserviamo anzitutto una stranezza che il racconto di Luca evidenzia: le parabole sono tre, ma l'evangelista scrive che «egli [Gesù] disse loro *questa parabola*». Una sola o tre parabole? Spesso i commentatori sciolgono la difficoltà affermando che la parabola con cui Gesù risponde alle critiche è essenzialmente la terza; ad essa pensa Luca, pur premettendovi due parabole simili, non nel contenuto o nelle immagini usate, ma nel messaggio essenziale che intendono comunicare. C'è del vero in questa lettura, ma ci si può anche chiedere se Luca non parli al singolare di una *sola parabola* proprio perché i tre racconti vanno letti insieme, unificando le diverse prospettive che ci offrono. Le tre parabole sono *una sola parabola* perché rivelano non tre atteggiamenti differenti di Dio, ma un solo modo di essere e di agire, o meglio un solo criterio di discernimento e di giudizio, che poi si manifesta in modi e direzioni differenti, come mostrano i tre diversi racconti.

La prima parabola ci descrive un pastore che cerca l'unica pecora che si è smarrita fuori dal gregge, anche a costo di lasciare le altre novantanove non al sicuro, ma nel deserto. La seconda vede protagonista una donna che 'accuratamente' cerca la moneta che si è perduta *dentro* la casa. Infine, nella terza e ultima parabola, il padre che ne è protagonista esce incontro a entrambi i figli, sia quello che torna dopo essersene andato *fuori* di casa, sia quello che, pur essendo rimasto sempre *dentro* casa, ora non vi vuole più entrare. I modi di smarrirsi sono diversi: ci si può perdere al di fuori, come accade alla pecora della prima parabola, o dentro, come per la moneta perduta; infine, la terza parabola sintetizza entrambe le situazioni, con i due figli, uno perso fuori, l'altro dentro casa. E il Padre esce incontro a entrambi, così come il pastore cerca la pecora perduta *fuori* o la donna la moneta perduta *in* casa.

Ci si può perdere fuori o dentro casa. Infatti, entrambi i figli della terza parabola vivono da schiavi senza la capacità di essere figli. Il primo se ne va di casa e quando decide di farvi ritorno spera di esservi accolto come un 'servo'. Il secondo, colui che si smarrisce 'dentro', non se ne è mai andato di casa, ma vi è rimasto dentro come un servo, non come un figlio. Illuminanti sono le parole che rivolge al padre: «Ecco, io ti *servo* da tanti anni e non ho mai disobbedito a un tuo comando, e tu *non mi hai mai dato* un capretto per far festa con i miei amici» (Lc 15,29). 'Io ti servo… tu non mi hai dato'. Ecco in tutta evidenza la logica servile o mercantile: io si servo… tu mi devi dare'. Il padre esce incontro a entrambi i figli per restituire loro la dignità filiale: al secondogenito, che vorrebbe essere accolto come un servo, dona i segni della filialità (la veste, l'anello, i calzari ai piedi); al primogenito rivela la gratuità del suo amore, che non si basa sulle logiche del contraccambio (io ti servo, tu mi devi dare), ma su quelle della condivisione (tutto ciò che è mio, è anche tuo).

Nel cammino sinodale

Riconoscersi nella condizione dei figli ci conduce poi a riconoscere il nostro essere fratelli e sorelle, capaci di vivere in una fraternità riconciliata. Ecco allora emergere il secondo ambito, nel quale siamo chiamati a vivere un passaggio all'altra riva: l'ambito delle relazioni fraterne e comunitarie. Vorrei inserire questa riflessione dentro l'orizzonte che stiamo contemplando come Chiesa, vale a dire l'orizzonte 'sinodale'. Sul cammino sinodale della Chiesa abbiamo già ascoltato e detto tante cose; probabilmente anche le vostre comunità si sono lasciate coinvolgere dalla fase dell'ascolto. Non entro dunque in questo ambito già ben conosciuto, se non per mettere in luce un aspetto, che mi pare importante per la riflessione che desideriamo fare oggi. Si tratta di un tema che mi è sembrato spesso trascurato, non sufficientemente problematizzato. Dobbiamo diventare consapevoli che un cammino ecclesiale che desidera diventare sempre più sinodale cambia necessariamente, inevitabilmente, il modo di concepire l'autorità e di viverla poi concretamente, di esercitarla in modo effettivo. Possiamo anche rovesciare la prospettiva: un cammino sinodale sarà davvero possibile solo se riusciremo a cambiare il modo di concepire l'autorità e di viverla. A tutti i livelli: dal papa, ai vescovi, ai parroci, ma anche al modo di vivere il servizio della presidenza nelle nostre comunità. Il cammino sinodale deve cambiare la concezione dell'autorità e a sua volta è solo il cambiamento di questa concezione che può rendere effettiva la sinodalità nella Chiesa tutta come pure nelle nostre singole comunità. Non so che cosa venga prima e che cosa venga dopo. Probabilmente non c'è un prima e un dopo, c'è però certamente una correlazione, molto stretta e vitale. Il cammino sinodale ci sfida a ripensare il modo di esercitare l'autorità e d'altra parte è il modo stesso di esercitare l'autorità che può favorire, o al contrario bloccare il cammino sinodale.

Una nuova autorità per una nuova obbedienza

C’è però una seconda conseguenza che in questo momento mi sta più a cuore sottolineare: cambiare il modo di intendere il servizio di autorità implica necessariamente – anche in questo caso c’è una correlazione stretta e vitale – che cambi il modo di intendere l’obbedienza. Attenzione, quando parlo di cambiamenti non intendo affermare che tutto venga stravolto: sono cambiamenti per rendere più vera e più autentica tanto l’autorità quanto la correlativa obbedienza, per approfondirle, per renderle più evangeliche e anche antropologicamente più mature. Qui la riflessione da fare sarebbe molto ampia, e ci porterebbe fuori dal seminato. Mi limito a evidenziare un solo aspetto, tra i molti che andrebbero affrontati. Noi, nelle nostre comunità, fino a oggi siamo stati educati a vivere l’obbedienza anzitutto come adesione – spero non come semplice sottomissione – ma come adesione a decisioni già prese. Più precisamente alle decisioni del responsabile o della responsabile della comunità. Siamo stai anche abituati a dire o a sentirci dire: obbedisci e non sbagli mai. Lo dico in modo molto approssimativo e brutale, ma è così. Nel documento emanato ormai molti anni fa (nel 2008, nella solennità di Pentecoste, che cadeva allora l’11 maggio) dalla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di vita Apostolica, dedicato al tema «Il servizio dell’autorità e l’obbedienza», lo si diceva in modo più raffinato, citando sant’Agostino. Leggo dal n. 12:

La venerazione per la volontà di Dio mantiene l'autorità in uno stato di umile ricerca, per far sì che il suo agire sia il più possibile conforme a quella santa volontà. Sant'Agostino ricorda che colui che obbedisce compie sempre la volontà di Dio, non perché il comando dell’autorità sia necessariamente conforme alla volontà divina, ma perché è volontà di Dio che si obbedisca a chi presiede. Ma l'autorità, per parte sua, deve ricercare assiduamente, con l'aiuto della preghiera, della riflessione e del consiglio altrui, ciò che veramente Dio vuole. In caso contrario il superiore o la superiora, invece di rappresentare Dio, rischiano di mettersi temerariamente al suo posto.

Nella logica di questo testo, l’autorità deve avere cura di discernere, certo non in modo solitario, ma nella preghiera e ascoltando il consiglio di altri, la volontà di Dio, e l’obbedienza dei membri della comunità si configura come obbedienza al suo discernimento perché, citando Agostino, è volontà di Dio che si obbedisca a chi presiede, e dunque quando si obbedisce si compie la volontà di Dio, anche quando il contenuto dell’obbedienza fosse difforme dalla stessa volontà di Dio. Il testo è, ripeto, più raffinato, ma noi spesso lo abbiamo tradotto in modo riduttivo e più rozzo: obbedisci e non sbagli mai.

Non entro nel merito di questo testo, che ha certo un suo merito e una sua validità, e però induce indubbiamente anche a fraintendimenti molto pericolosi. Trascura comunque altre tradizioni, come quella che più mi appartiene come monaco benedettino, perché nella regola di san Benedetto si parla della eventualità di una obbedienza impossibile che autorizza, anzi in qualche misura esige dal monaco che si confronti con il proprio abate, gli manifesti le ragioni della sua impossibilità e dunque anche del suo dissenso. In questo modo si avvia un dialogo che lascia presagire, almeno *in nuce*, in una forma quanto meno aurorale ma comunque promettente, che si dia la possibilità di un discernimento condiviso, di una ricerca da vivere insieme della volontà di Dio. È vero che poi Benedetto stesso conclude che, se l’abate rimane del suo parere iniziale, il monaco deve comunque obbedire, «certo che così è bene per lui, e per amore obbedisca confidando nell’aiuto di Dio» (RB 68,4-5). Rimane tuttavia vero che qui l’obbedienza matura dentro un dialogo, che si apre a un discernimento condiviso, ed è nutrita non da sottomissione a un comando, ma dall’amore – per amore obbedisca, scrive Benedetto – e dunque da una qualità relazionale, che è richiesta tanto al monaco quanto all’abate, cioè tanto al fratello o alla sorella quanto al suo superiore o alla sua superiora. In questo modo emerge anche una diversa qualità spirituale. Nel modello di un’obbedienza rigida e gerarchica, la qualità spirituale di chi presiede la comunità sta nell’autorità, o anche nell’autorevolezza, con la quale è chiamato a prendere una decisione, a operare un discernimento, che rimane però più un discernimento individuale, per quanto illuminato dal consiglio di altri. In questo secondo modello, come traspare dalla Regola di Benedetto, chi presiede

è sollecitato a maturare un'altra qualità, più relazionale, aperta all'ascolto, al dialogo, al confronto, alla reciproca illuminazione. Non è preoccupato di imporre una decisione già presa, ma di saggiare la decisione, di verificarla ed eventualmente, se necessario, modificarla, perché illuminato da una parola diversa, da un consiglio sapiente, da un dialogo che, se è autentico, trasforma sempre tutti gli interlocutori coinvolti. C'è dunque anche questo passaggio all'altra riva da osare: in un contesto di sinodalità autentica ed effettiva, cambia l'idea e la pratica effettiva dell'obbedienza. Non è più l'adesione a una decisione già definita, ma diviene l'ambito, lo stile, il modo in cui matura il discernimento e si giunge alla decisione da assumere. Mi pare importante evidenziare questo aspetto: l'obbedienza non è l'attuazione di una decisione già presa, e maturata attraverso altre vie e in altri ambiti, ma è la condizione necessaria perché avvenga il discernimento e maturi la decisione. Non c'è autentico discernimento là dove esso non maturi dentro un cammino di obbedienza: obbedienza alla parola di Dio, ma non solo, è anche obbedienza alla storia e a situazioni o condizioni determinate; è obbedienza a una tradizione come pure a un futuro da scrutare e in parte costruire, ascoltando la sua promessa; è obbedienza creaturale, a ciò che io sono e a ciò che è l'altro. Obbedienza, cioè ascolto, ascolto attento, ascolto 'da sotto' come suggerisce la preposizione *ob* che precede il verbo *audire,* ascoltare. E questo non è un atteggiamento facile. Non è facile per nessuno, tanto più per un superiore, per una superiora, che è invece sono qualificati da un comparativo, *superior*, un comparativo relativo dal latino *superus*, che significa «colui che sta sopra». Di conseguenza, anche quando è capace di ascolto, la tentazione, o il rischio, anzitutto umano e poi spirituale, è quello di ascoltare da sopra e non da sotto, dall'alto e non dal basso. È un rischio cui guardare senza ingenuità, una tentazione su cui vigilare, con la quale imparare a fare i conti. Non basta ascoltare, occorre farlo nel modo giusto, da sotto e non da sopra. Nella visione di una Chiesa sinodale papa Francesco ha affermato che la piramide va rovesciata: colui che è al vertice si mette sotto, alla base, e impara ad ascoltare da quella posizione. E a operare discernimenti da quella posizione. Il suo non è più un discernimento che dall'alto scende in basso, come se avesse le chiavi delle porte del cielo e attraverso la sua parola, in forza del ruolo che riveste, parlasse Dio stesso (quanti danni ha fatto nella Chiesa e nelle nostre comunità questa pre-comprensione, questa postura umana e spirituale); è piuttosto un discernimento che dal basso sale verso l'alto, dal basso, cioè da quella posizione che consente di ascoltare tanto la parola di Dio quanto la parola dei fratelli e delle sorelle, perché questa è la condizione per poter ascoltare davvero Dio che ci parla, o accogliere il dono dello Spirito che ci illumina.

- Nell'ambito carismatico

L'obbedienza si configura dunque come adesione alla propria storia e alla propria identità carismatica. C'è un passaggio di fondo da vivere, che poi consente di vivere bene altri passaggi, più superficiali e concreti. Dobbiamo avere ben presente uno slittamento di linguaggio, che si è prodotto da molti secoli nella tradizione della Chiesa e della vita religiosa. E che ancora, forse più per inerzia, permane, con il risultato grave di ridurre e di fraintendere il significato stesso di vita apostolica. Penso alla distinzione, o addirittura divisione, tra vita contemplativa o monastica da un lato, e vita apostolica dall'altro. Distinzione che ha prodotto la conseguenza di legare la vita apostolica a impegni concreti e specifici, peculiari a ciascun istituto di vita consacrata. Tant'è vero che siamo soliti definirli 'impegni apostolici'. Impegni attraverso i quali si esprime e si attua la vita apostolica propria di quell'istituto, e che lo differenzia non solo da altre forme di vita apostolica, ma da un altro tipo di vita consacrata, che non sarebbe apostolica, ma contemplativa, o claustrale, o monastica. I nomi e le definizioni si moltiplicano, perché alla loro base c'è una difficoltà di linguaggio, dovuta a una distinzione a mio avviso non corretta, foriera di non pochi fraintendimenti.

Sappiamo che nel primo millennio, fino all'incirca al XII secolo, era la vita monastica in quanto tale, che all'epoca costituiva l'unico modello di vita religiosa, a comprendersi e a definirsi come 'vita apostolica'. E non perché connessa a qualche specifico impegno apostolico, ma perché

desiderosa di conformarsi al modello di vita della comunità apostolica delle origini. In specie, al modello della comunità apostolica di Gerusalemme, come viene descritta da Luca nei capitoli iniziali degli Atti degli Apostoli. Si potrebbero a questo riguardo citare molti testi della tradizione antica, in particolare di Pacomio, Basilio, Cassiano. È anche interessante ricordare come Benedetto, nella sua Regola, connetta questa conformazione alla vita apostolica al lavoro manuale che i monaci devono vivere. Nel capitolo 48, dedicato al lavoro manuale quotidiano, scrive: «Se la necessità del luogo e la povertà richiederanno che si occupino loro stessi di raccogliere le messi, non se ne rattristino: allora sono veramente monaci se vivono del lavoro delle proprie mani, così come fecero i nostri Padri e gli Apostoli» (vv. 7-8). Interessante: è vita apostolica perché assume anche l'impegno del lavoro manuale, in specie dei campi, che non rientra certo nell'orizzonte di quelli che oggi noi chiameremmo impegni apostolici.

Tra i numerosi esempi che potremmo citare, ne vorrei richiamare almeno uno, tratto da uno dei testi principali della tradizione, una sorta di antico manifesto di quella che oggi chiameremmo vita consacrata. Alludo alla *Vita Antonii* di sant'Atanasio di Alessandria.

Vi erano sui monti dei monasteri, quasi tabernacoli pieni di cori divini di monaci che cantavano salmi, leggevano le Scritture, digiunavano, pregavano, esultavano nella speranza dei beni futuri, lavoravano per fare elemosina, tutti uniti da vicendevole amore e da concordia. In verità si poteva vedere quasi un'intera regione solitaria, tutta dedita al servizio di Dio e alla giustizia (*Vita Antonii,* 44).

Possiamo scorgere in questo breve testo una sorta di fotografia di quella che è la comunità di Gerusalemme, in questo *amore e concordia vicendevole* che desidera tornare a vivere quanto Luca scrive in Atti 4,32: «La moltitudine di coloro che erano diventati credenti aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno considerava sua proprietà quello che gli apparteneva, ma fra loro tutto era comune». Né possiamo dimenticare l'altro sommario, altrettanto decisivo per questa conformazione alla comunità apostolica di Gerusalemme, quello con cui si conclude il capitolo secondo (vv. 42-47). Faccio queste osservazioni non per rivendicare alla sola vita monastica, il diritto di definirsi vita apostolica, ma per il motivo esattamente opposto. Tutta la vita consacrata, nelle diverse forme che lo Spirito ha suscitato nella storia e la Chiesa ha riconosciuto e accolto, deve desiderare di essere vita apostolica, a condizione tuttavia di intendere questa espressione nel suo significato più originario. Vita apostolica non perché legata a un particolare impegno apostolico, ma perché tesa a conformarsi al modello della comunità apostolica degli Atti. Mi pare che questo recupero del significato originario del termine avrebbe un duplice vantaggio. Il primo l'ho già ricordato: riscattare la terminologia della vita apostolica da una visione riduttiva e angusta, per riconsegnarla a un respiro più ampio. Il secondo vantaggio riguarda la vita consacrata in se stessa, perché ritroverebbe in questo modo una identità più ampia e integrale, nella quale gli impegni apostolici, che pure devono esserci, verrebbero vissuti insieme ad altri elementi altrettanto necessari a disegnare il volto di una comunità di vita consacrata.

Infatti, la comunità apostolica degli Atti, stando ad Atti 2,42, era caratterizzata da una triplice perseveranza: «erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere». Abbiamo dunque la perseveranza nell'insegnamento degli apostoli, che è perseveranza nell'ascolto della testimonianza evangelica su Gesù Cristo, quale compimento di tutte le Scritture, quale parola di Dio fatta carne. Dunque è perseveranza nel primato della parola di Dio. Poi c'è la perseveranza nella comunione, che nei versetti successivi Luca esplicita anche come condivisione dei beni secondo il bisogno di ciascuno. Infine, la perseveranza nelle preghiere e nello spezzare il pane, cioè nell'eucaristia. Probabilmente, in questo modo di presentare la comunità cristiana, Luca è debitore del celebre detto ebraico, il secondo nella raccolta dei detti del Talmud, il *Pirque Avot*, secondo il quale il mondo poggia su tre colonne: l'ascolto della *Torà*, l'*avodà*, cioè il servizio liturgico, e le opere di misericordia. Ritroviamo queste tre colonne

nelle tre perseveranze della comunità apostolica. E che questa sia una visione tipicamente lucana della comunità cristiana e dell'esperienza di fede è confermato anche dal Vangelo che scrive. A cavallo tra il capitolo decimo e il capitolo undicesimo del Vangelo secondo Luca incontriamo, infatti, tre episodi che l'evangelista inanella l'uno dopo l'altro senza soluzione di continuità: abbiamo prima di tutto la parabola del buon samaritano, incentrata sul tema del fare la misericordia; poi l'ospitalità di Betania, con l'ascolto da parte di Maria della parola di Gesù; infine, all'inizio del capitolo undicesimo, la domanda dei discepoli sulla preghiera: «Signore, insegnaci a pregare». Misericordia, ascolto della Parola, preghiera: ecco le tre colonne dei *Pirque Avot*, o le tre perseveranze della comunità apostolica di Gerusalemme.

A me pare che debba essere tipico della vita religiosa, e della sua profezia per tutta la Chiesa, proprio il suo vivere fondata su queste tre perseveranze, e soprattutto sulla capacità di armonizzarle e unificarle in un tessuto coerente di vita personale e comunitaria. Un altro detto rabbinico afferma che è bene per l'uomo stare in piedi, ma non troppo, stare seduto, ma non troppo; camminare, ma non troppo. Comprendiamo il significato di queste tre posizioni corporee nella luce delle tre colonne: stare seduto è l'atteggiamento di chi ascolta la Parola, come fa Maria di Betania, seduta ai piedi di Gesù; stare in piedi è l'atteggiamento di chi prega; camminare è l'atteggiamento di chi va verso l'altro per usargli compassione e misericordia, come fa il buon samaritano che, mentre cammina sulla via che scende da Gerusalemme a Gerico, può soccorrere l'uomo che giace mezzo morto sul margine della strada. Occorre vivere questi impegni, ma «non troppo», non solo nel significato di dare del tempo e di spendere delle energie vitali per ciascuno di essi; più profondamente il detto ci ricorda che occorre viverli nella loro armonia profonda, in unità e senza separazioni artificiose, ciascuno dentro l'altro, perché ognuno di questi impegni rimanda agli altri due e di essi ha bisogno per essere vissuto in autenticità. La vita religiosa deve essere segno nella Chiesa, per la Chiesa stessa e per il mondo e gli uomini che lo abitano, di questa possibilità che lo Spirito ci concede di vivere unificati perché si armonizzano insieme l'ascolto, la preghiera, la misericordia. Infatti, unificando questi impegni, è la vita stessa che si unifica, quella personale, come pure si unificano le nostre comunità in una comunione non più semplicemente psichica, ma spirituale, come dirette Dietrich Bonhoeffer.

Quattro atteggiamenti

All'interno di questa triplice perseveranza, siamo chiamati ad accogliere poi doni e ministeri o carismi più specifici che lo Spirito Santo suscita nella Chiesa e nelle diverse comunità di cui essa si compone. Su questi aspetti propongo qualche rapida suggestione a partire da alcuni versetti di Efesini 4,11-13, nei quali l'autore ricorda la necessità, per giungere all'unità della fede, di alcuni carismi e ministeri specifici. Recita più precisamente il testo:

11 Ed egli ha dato ad alcuni di essere apostoli, ad altri di essere profeti, ad altri ancora di essere evangelisti, ad altri di essere pastori e maestri, 12 per preparare i fratelli a compiere il ministero, allo scopo di edificare il corpo di Cristo, 13 finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, fino all'uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo (Ef 4,11-3).

Queste quattro figure ministeriali ci ricordano almeno quattro atteggiamenti da custodire e ricercare quando dobbiamo vivere dei cammini di discernimento comunitario.

a) La figura dell'*apostolo*, richiama il tema o l'orizzonte della tradizione apostolica, alla quale dobbiamo rimanere fedeli. Questo per noi significa tenere presente non soltanto l'ortodossia della

grande Chiesa, ma anche, in modo più prossimo a noi, la fedeltà alla tradizione carismatica nella quale la nostra comunità, il nostro istituto o congregazione si inserisce, e dunque al cammino storico già compiuto, alle scelte del passato che hanno disegnato il vostro volto, alla tradizione che chi ci ha preceduto e che ci viene consegnata. È il tema di una memoria assunta e condivisa che plasma il nostro presente e dischiude prospettive future.

b) Dopo gli apostoli, la lettera ricorda i *profeti*. La profezia, nella Bibbia, è la capacità, nella docilità allo Spirito Santo, di attualizzare nell'oggi la Parola di Dio, di interpretare il presente nella luce del compimento futuro promesso dalla Parola stessa. Come spesso ripete papa Francesco, il carisma non è un'acqua da conservare in una bottiglietta d'acqua distillata. Va giocato nella storia, mantenuto vivo nella diversità dei tempi che viviamo, e quindi chiede, pur in quella fedeltà che ho appena richiamato alle intuizioni originarie e alla storia già vissuta, di fare scelte nuove e diverse, necessarie proprio per mantenerlo vivo, vitale, fecondo. È il tema dello stupore, della disponibilità a lasciarsi sorprendere e meravigliare dalla novità di Dio.

c) Apostoli e profeti hanno poi bisogno di *evangelisti*, cioè di persone capaci di tenere viva la memoria del Vangelo, di annunciare i valori evangelici e di discernere che cosa oggi ci chieda la necessaria fedeltà al Vangelo, quali scelte ci consentano di custodire e di maturare uno stile di vita sempre più evangelico. Occorre sempre interrogarsi su quali decisioni e su quali prassi la memoria evangelica generi nella nostra vita personale e in quelle delle nostre comunità. Che cosa per me significa oggi essere un discepolo, una discepola del Vangelo? Come essere comunità autenticamente evangeliche? Quali opzioni ci consentono di essere maggiormente fedeli alle logiche evangeliche e di incarnarle nei tempi che ci è dato di vivere?

d) L'ultima categoria di persone che la lettera ricorda è quella dei *pastori* e dei *maestri*, che ritengo vadano assunti insieme: quindi dell'impegno pastorale viene messo in evidenza soprattutto il compito di insegnare, di pascere il gregge, di nutrirlo con un insegnamento che sia coerente con le tre dimensioni che i primi tre ministeri, già ricordati, ci chiedono di avere ben presenti. Questo quarto e ultimo servizio ci ricorda l'importanza di individuare dei cammini formativi e di saperli percorrere con sapienza e con pazienza. Non basta capire quali siano le scelte da fare, occorre anche la sapienza necessaria a progettare degli adeguati cammini formativi che possano sostenerle. Occorre saper formare le persone affinché possa vivere quello che riteniamo oggi urgente e necessario assumere. Spesso le nostre scelte falliscono, anche quando sono maturate dentro discernimenti autentici, e dunque sono scelte buone, ma falliscono perché non sappiamo disegnare dei validi itinerari formativi che le possano sostenere. Il discernimento riguarda non solo la scelta da compiere, ma anche il modo di realizzarla. Ogni sinodo, per essere tale, ha bisogno anche di un metodo, e il metodo non può trascurare l'aspetto formativo.

- Nell'ambito formativo

Queste ultime battute ci conducono nel tema della formazione, che è il quarto e ultimo ambito nel quale possiamo e dobbiamo immaginare un passaggio all'altra riva. Su questo tema vorrei suggerire, sempre molto rapidamente, tre possibili passaggi o attraversamento delle acque.

a. Il primo passaggio: occorre abbandonare dei programmi formativi standardizzati, uguali per tutti, per cercare di offrire proposte più personalizzate, capaci di ascoltare più attentamente le diverse esigenze di ciascuno e di ciascuna.

b. Un secondo passaggio: abbandonare la preoccupazione di offrire soltanto contenuti per essere più attenti a creare uno stile, un atteggiamento, una postura, nel senso di un modo di essere e di stare nella vita, davanti alla storia, al cospetto di Dio e degli altri. Riprendendo un tema caro a don

Amedeo Cencini, la formazione dovrebbe educare, o meglio formare nella persona una vera *docibilitas*. Per Cencini la *docibilitas* consiste nel

lasciarsi toccare e provocare dalla vita e dagli altri, da ogni situazione esistenziale, bella o brutta. Non trascura né butta via nulla della vita. Anzi, è libero di imparare o di lasciarsi educare e formare da essa e dall'esperienza d'ogni giorno, dal rapporto con gli altri, dai suoi stessi fallimenti e peccati...

La *docibilitas* è 'imparare ad imparare'. È disponibilità a rimanere sempre novizi, discepoli, che ogni giorno ritornano a dire, come facevano i nostri Padri, 'oggi incomincio, oggi inizio'. Un noviziato raggiunge il suo scopo ed è davvero fecondo, sia sul piano umano sia sul piano spirituale, non quando finisce, ma quando si traduce in un noviziato permanente. Possiamo ritradurre questa attitudine o questa virtù nell'arte di saper vivere con discernimento. Discernere significa anche questo: non solo valutare come comportarsi nelle situazioni più disparate, o come decidersi di fronte alle scelte da compiere; discernere significa anche interrogarsi su cosa io possa o debba imparare da ogni situazione che vivo. Capire in che modo e a quale conversione mi appella ciò che accade, le persone che incontro, le fatiche che faccio… Ascoltare la realtà per scoprire lì la voce di Dio che ci chiama e ci mostra la via della vita.

c. Un terzo passaggio: essere più attenti al linguaggio dei sentimenti, delle emozioni, degli affetti. A questo proposito mi paiono interessanti alcune osservazioni di Madre Ignazia Angelini, che traggo da un suo libro, *Mentre vi guardo*. Ella fa riferimento alla sua esperienza personale e dunque parla esplicitamente delle dinamiche presenti in una comunità monastica, ma mi pare che le sue considerazioni possano essere senza difficoltà estese ad altre forme di vita comunitaria.

La prima scuola che si propone a chi entra in una vita comunitaria è di discernere il linguaggio delle passioni: dare loro un nome. Perché può darsi che tu nell'altro veda una parte di te che non vuoi vedere e quindi ti dia fastidio; può essere che l'altro susciti una memoria del tuo passato e pertanto tu riproduca delle dinamiche che hai vissuto a livello familiare e in tal modo voglia riscattare questa memoria. Quel che è certo è che ogni sentimento è presagio di una verità che va capita. Non è la verità, ma è un indizio, un segno che richiede il lavoro del cuore. Questo delicatissimo lavoro di discernimento e di decodificazione è opera della libertà della fede ed è arte tutta da imparare. […]
La «lotta contro le passioni» significa questo: le passioni di per sé non sono negative, l'uomo apatico non è cristiano, diceva san Girolamo. Ma le passioni diventano negative quando assolutizzano l'immediato, costruiscono barriere invece che legami. Quando pensi: «io quella persona non la sopporto» è un sentimento, una passione che senti: proviamo a capire cosa c'è sotto. Noi sappiamo che nessuno di noi è insopportabile di per sé, nessuno. Quando san Paolo dice: «Portate il peso gli uni degli altri» allude al fatto che ognuno è veramente un peso, ha un peso; ma invita a portarlo, il che è un lavoro buono. Occorre fare un lavoro di ermeneutica dei sentimenti, esercizio a cui i giovani oggi non sono abituati, sono invece inclinati a seguire le emozioni immediate, senza rielaborarle.
Il progetto monastico è fondato sulla tesi alternativa, cioè che non ci sono persone umane incompatibili. Il progetto monastico è affine al martirio perché ha il medesimo livello di radicalità, pensa di arrivare allo scopo di una umanità riconciliata attraverso la lotta intorno alle passioni, cioè cerca appassionatamente di decodificare il movimento di attrazione/repulsione in base alla verità del Vangelo. Ma è una lotta all'ultimo sangue.
La mia generazione era persino troppo rigida nell'applicare determinati canoni ermeneutici alle passioni, per cui ci si autocostringeva a superarle senza intenderne il senso, con il pericolo di generare risentimenti e risultati deteriori: mancava di respiro se non era interpretata da maestri intelligenti in umanità. Oggi invece la difficoltà è opposta: si vive in preda alle emozioni e non si riesce a discernere il sentimento. Noi costruiamo umanamente in verità, a misura di come costruiamo rapporti veri. Se costruiamo rapporti sulla base del rifiuto del diverso e quindi sulla base

del mi piace / non mi piace (l'emozione) o mi conviene / non mi conviene (il calcolo utilitaristico), è finita.

A proposito di questa fedeltà, mi è parsa sapiente la distinzione che padre Amedeo Cencini pone tra 'fedeltà' e 'perseveranza' in un articolo pubblicato alcuni anni fa su Testimoni, che riporta un'ampia sezione della relazione da lui tenuta nel dicembre 2012 a un convegno organizzato dal *Claretianum* su 'Vita Consacrata e psicologia'. Ne riprendo un ampio passaggio:

…si persevera – così nel linguaggio parlato – nell'impegno preso, preso con se stessi, soprattutto, con una scelta perseverante che è segno di coerenza e serietà; il tipo fedele, invece, si scopre dentro una relazione, si scopre amato, anzi, chiamato, e decide d'esser fedele a Colui che lo chiama. Se il perseverante è tutt'al più... fedele a se stesso e alla parola data, colui che è davvero fedele è fedele al cuore donato, cioè fedele nell'amare e all'amore scoperto un tempo e riscoperto continuamente, magari purificato e rimotivato, più essenziale e vero; l'amore fedele è amore che cresce e, ancora una volta, impegnato e provocato in un cammino di verifica psicologica. La perseveranza richiama l'idea della formazione come imitazione, ove importante è particolarmente la norma da osservare, magari a denti stretti; la fedeltà nasce, invece, dalla scoperta, in ultima analisi, della fedeltà degli altri, della vita, d'un Altro verso di noi, è sentimento e atteggiamento umano che sgorga da quello divino, indica un cammino d'identificazione coi sentimenti del Figlio. Per questo perseverare e basta è questione soprattutto di volontà (a volte potrebbe esser questione d'orgoglio o di paura) e operazione che alla lunga diventa molto difficile se non improbabile; mentre la fedeltà è questione di cuore, è solo il risultato dell'amore, con maggiori garanzie di tenuta; chi è fedele scommette che sia possibile impegnarsi anche nei sentimenti, essere fedeli anche a essi, non solo agli impegni, e proprio per questo giungere a provare quelli di Cristo; ed è possibile scommettere sui sentimenti, di per sé, solo se si è fatto un cammino di formazione dei sentimenti stessi e della sensibilità. Chi persevera ha in genere un forte senso del dovere, della norma da osservare; chi è fedele va oltre il "si deve" e riempie la sua scelta di restare di motivazioni nuove che lo "costringono", in qualche modo, a fare in continuazione quel *descensus ad cor* che è anche analisi intrapsichica e apre alla conoscenza progressiva di sé e delle proprie risorse.

Vino nuovo in otri nuovi

Vorrei concludere questa riflessione tornando alle Scritture e in particolare a una piccola icona evangelica, alla quale faccio spesso riferimento: quella del vino nuovo in otri nuovi. Val la pena, però, inquadrarla nel contesto più ampio nella quale è inserita dalla tradizione sinottica. In Marco, l'evangelo più antico, subito dopo la cosiddetta giornata inaugurale di Cafarnao (sulla quale peraltro tornerò più avanti) incontriamo le cosiddette cinque controversie galilaiche. Mi interessa osservare le prime tre, che oppongono Gesù ad alcune categorie ben individuate del giudaismo della sua epoca. Nel testo parallelo di Matteo (9,1-17) l'immagine diviene più chiara, poiché il primo evangelista lascia cadere le ultime due controversie di Marco, relative al sabato (che colloca in altro contesto del suo racconto: rispettivamente in 12,1-8 e 12,9-14), mentre conserva le prime tre nella medesima sequenza della sua fonte. La prima controversia segue alla guarigione del paralitico e suscita la mormorazione degli scribi che accusano Gesù di bestemmia, perché si arroga il potere di perdonare i peccati, che appartiene solo a Dio. Segue poi il pasto di Gesù con i peccatori nella casa del pubblicano Levi, che nel primo vangelo diviene Matteo; ora sono i farisei a scandalizzarsi perché Gesù entra nelle case dei peccatori e mangia con loro. Infine, abbiamo la discussione sul digiuno che oppone Gesù ai discepoli del Battista: in questa terza controversia Gesù si rivela come lo sposo atteso. E commenta: «non si versa vino nuovo in otri vecchi, altrimenti si spaccano gli otri e il vino si spande e gli otri vanno perduti. Ma si versa vino nuovo in otri nuovi, e così l'uno e gli altri si conservano» (Mt 9,17). In questi tre dibattiti entrano in polemica con Gesù categorie diverse del mondo giudaico della sua epoca: dapprima abbiamo gli scribi, che sono i dottori della Legge, i

conoscitori delle Scritture, potremmo definirli i teologi o gli esegeti del tempo. Difatti, loro sollevano un problema teologico: «chi può perdonare i peccati se non Dio solo?» (Mc 2,7). Poi abbiamo i farisei, gli osservanti della Legge, molto attenti e scrupolosi per quanto attiene la sfera morale dell'agire del credente; infatti la loro attenzione si concentra su un problema relativo all'osservanza della Legge di Mosè: perché Gesù mangia con i peccatori trasgredendo la Legge? Infine ci sono i discepoli di Giovanni, gli asceti, quelli che vivono pratiche particolari, più estese, di preghiera, di digiuno, di ascesi. Potremmo dire che sono un po' i 'monaci' o i 'religiosi' dell'epoca, disponibili a vivere impegni religiosi più estesi e radicali. Non a caso sollevano un interrogativo su una pratica ascetica quale il digiuno. Con questo modo di narrare è come se Matteo, e prima di lui lo stesso Marco, ci suggerissero che tutte queste dimensioni della vita di fede devono essere rinnovate dal vino nuovo di Gesù. Se gli otri non si lasciano trasformare da questa novità, si spaccano, e si perde tanto il vino quanto gli otri. In altri termini, il vino nuovo del regno deve rigenerare

- la nostra teologia (gli *scribi*), cioè il nostro modo di conoscere il volto di Dio e di dimorare nella relazione con lui; di fare esperienza di lui;

- la qualità etica o morale della nostra vita (i *farisei*);

- il significato degli impegni ascetici (i *discepoli del Battista*); possiamo ricondurre in questo orizzonte anche i più tipici impegni della vita consacrata (quali l'obbedienza, la povertà, la verginità).

Dobbiamo allora interrogarci: il vino nuovo del Regno come può rinnovare il nostro modo di vivere l'esperienza di Dio? Il vino nuovo del Regno come può rinnovare i nostri impegni umani ed etici, il nostro servizio, le nostre opere e strutture? Il vino nuovo del regno come può rinnovare i nostri stessi impegni ascetici? Queste tre dimensioni sono peraltro strettamente intrecciate e connesse tra di loro, in una interdipendenza che fa sì che non è possibile rinnovare l'una dimensione trascurando le altre. Pertanto, la rigenerazione stessa degli impegni di obbedienza, povertà, castità, ha bisogno di un profondo rinnovamento anche del nostro modo di dimorare nella relazione con Dio (cioè di conoscerlo) e di misurarci con la qualità etica della nostra vita.