

Pierangelo Sequeri

Il tratto monastico della sequela.

Una storia con Dio che rinnova in letizia la comunità.

1. Premesse.

La congiuntura epocale della condizione monastica viene oggi normalmente identificata attraverso il segno della “crisi” vocazionale del monachesimo; mentre la sua idealità rimane sostanzialmente iscritta nel solco tradizionale della chiamata alla “perfezione” spirituale. Magari non si insiste più così esplicitamente sulla superiorità della consacrazione religiosa (e in speciale modo sull’astinenza di vita sessuale), pur mantenendo il linguaggio della donazione radicale, della sequela totale, e della sottrazione profetica ad un progetto mondano di vita. Ormai, *tutti* i cristiani – tutti i *battezzati* – sono titolari di una grazia sacramentale che conferisce loro uguale dignità di santificazione e apre a loro una reale possibilità di perfezione. In altri termini, in ogni condizione di vita è possibile ad essi l’attuazione delle esigenze radicali della fede e l’accesso alla compiutezza della santificazione della vita. Una delle formule che, dopo il Concilio, veniva volentieri per enfatizzare questa unificazione radicale della forma cristiana, come adesione totale al vangelo in ogni condizione esistenziale, era proprio la sottolineatura della “vocazione universale alla santità” (LG 39-42). Nel momento attuale, la formula continua ad essere ripetuta, tentando addirittura di suggerire anche la sua idoneità ad attivare un appassionante progetto di vita nell’ambito della pastorale giovanile.

Mi sembra però che la formula viva ancora di una sua eccessiva astrattezza, che rende difficile la sua applicazione: sia alla vocazione monastica sia alla sequela domestica. Da un lato mette in imbarazzo i laici l’inerzia dello sbilanciamento della santità domestica sull’eroismo esemplare dei “santi d’altare”. Dall’altro, nuoce la mancanza – oggi ancora più necessaria – di una elaborazione della “specificità carismatica” della vocazione monastica, in quadro in cui la perfezione è la santità per tutti.

In ogni caso, l’indagine delle “possibili” cause della crisi della vocazione monastica, pur necessarie, mi lasciano sempre molto perplesso. Non foss’altro per il fatto che la vocazione domestica subisce, nella congiuntura attuali, un ridimensionamento altrettanto significativo. L’osservazione, che è persino plateale, incoraggia ad essere più indipendenti dai luoghi comuni (la cultura attuale spinge al

narcisismo e all'edonismo, la vocazione alla fede e alla sequela non è capace di attrattiva, eccetera).

Vi propongo dunque una riflessione che mette a fuoco due aspetti della immagine “ideale” della forma religiosa (e della forma cristiana) ai quali non mi sembra di vedere riconosciuto il peso che meritano.

L'analisi di questi due tratti della problematica tra fede cristiana e vocazione religiosa, mi pare, può gettare luce sull'attenzione positiva che dobbiamo portare al mutamento dell'epoca (e del cristianesimo stesso): positiva, dico, nel senso che un pensiero cristiano mancante su questi due aspetti, si troverà anzitutto in difficoltà con sé stesso, più che con l'incredulità del mondo. In questi due aspetti, enormi e trascurati, dalla meditazione cristiana, è nascosto anche un impulso positivo che è già ora operante. E ci consente di guardare in modo diverso – e meno depresso – alla condizione attuale. Quali sono questi due aspetti? Li indico preliminarmente in questi termini.

Il primo è la quasi totale mancanza di riflessione sull'adeguamento della teologia della vita religiosa alla riscoperta della potenza anti-agnostica della grazia. La semplice “mistica dell'astinenza” appare radicalmente insufficiente. Il secondo aspetto è un tratto di ingenuità antropologica – psicologica, sociologica che avvolge molti eccessi retorici della evocazione della “comunità affettiva” come figura della convivenza ecclesiale perfetta. Questo immaginario è ora messo di fronte ai suoi pericoli.

2. Ripensare l'imitazione monastica di Gesù

La vigorosa ripresa anti-agnostica del pensiero della grazia, che ha ispirato l'intera stagione conciliare, impone ormai di pensare la potenza della chiamata in deroga al comandamento della creazione originaria (“I due saranno una cosa sola”, “Crescete e moltiplicatevi”, “Addomesticate la terra”) e al sacramento della nuova alleanza (Il matrimonio non è concessione alla concupiscenza, ma segno efficace dell'unione di Cristo e della Chiesa”).

Una risposta alla chiamata della sequela del Signore, che accetti di seguire più da vicino la sua stessa scelta “monastica”, dovrà, da un lato, conservare alla vocazione “domestica” tutto l'onore che le compete. Guadagnare la propria specificità a spese del comandamento della creazione e del sacramento dell'alleanza, non è degno della bellezza della fede. L'incanto del cristianesimo sta proprio nel fatto che, ogni

volta che esso cerca ispirazione nella sua radice evangelica, trova istruzioni rigorose a riguardo della necessità di non ritenersi – farisaicamente – puri a dispetto degli altri, padroni invece che servi, eccetera. Dunque, in certo modo, anche la risposta monastica all'appello del Signore dovrà essere allineata con il supremo comandamento dell'unità dell'amore di Dio e del prossimo. E si ricorderò che, nel vangelo, il prossimo è “chiunque”. La scelta monastica non è una scelta dell'amore da riversare tutto in Dio, in modo da ritenersi esonerata dall'amore del prossimo. Diremo di più. Si può concepire, evangelicamente, una vita religiosa che non sia al servizio dell'amore del prossimo? E specificatamente, si può pensare una scelta religiosa che non sia al servizio della condizione domestica nella quale la stragrande maggioranza dei fratelli e delle sorelle nella fede vivono la fede, la testimonianza, la sequela del Signore? E infine, si può pensare ad una condizione religiosa che non abbia alcun rapporto con le enormi – e inermi – masse dei “chiunque”, sottratti dalla vita e dalla storia dalla bellezza del passaggio della vita attraverso il legame coniugale e familiare, come anche dirottati dal sacramento che assicura la benedizione di Dio alla protezione degli amori umani che fanno la vita?

Capite allora che c'è una bellezza, forse inesplorata, della vocazione monastica, che deve emergere in questa profondità: superando la via facile di una sottrazione che, per definizione, sarebbe una perfezione. Esiste questo approfondimento? Quasi per niente, purtroppo. Per esistere, dovrebbe anzitutto accettare un punto di partenza decisivo: la vocazione monastica è un comandamento personale del Signore, che autorizza ad abbracciare il tratto monastico della sua condizione.

Deve essere un'autorizzazione, da chiedere con timore e tremore: perché agisce in deroga al comandamento generale della creazione e alla grazia specifica del sacramento (entrambi di grande interesse per la Chiesa). La tradizione, consapevole del fatto che questa deroga, che assicurava uno stato di perfezione, non potesse essere imposta, ha parlato di “consigli evangelici”. Giusto. In generale, la condizione monastica non può essere un comandamento al quale, in linea di principio almeno, tutti dovrebbero obbedire. Preferisco parlare di comandamento personale. Non è infatti una scelta che possa essere imposta alla forma cristiana (al contrario). Però io penso che sia un comandamento personale. “Vieni se seguimi”. Gli umani devono obbedire al comandamento della creazione, e i discepoli del Signore abitare gioiosamente il legame della generazione. Tu no, però. Se non ci fossero eunuchi per il Regno, i disperati e gli abbandonati troverebbero tutti i posti migliori – mariti, mogli, figli e figlie, fratelli e

sorelle – già occupati. Dovrebbero sperare nelle briciole e occupare posti di secondo ordine. In Gesù non si trovano già occupati, i posti: non nella sollecitudine, nella cura, nella dedizione, nell'intercessione, nella preghiera. E così proprio la creazione può andare avanti, secondo il pensiero di Dio. Perché neppure in Dio questo posto è occupato, a nostro vantaggio: il posto del Figlio, infatti, è quello di Gesù che offre tutta intera la libertà di Dio a vantaggio dell'amore dell'uomo. È evidente che questa "deroga" chiede una vera e propria "autorizzazione" del Signore. Nessuno vi si deve inoltrare per ambizione di perfezione o per desiderio di ammirazione. Bisogna chiedere umilmente a Dio la grazia necessaria. Soltanto se ci si lascia avvolgere dall'abitudine alla preghiera diffusa – che lega insieme i momenti della liturgia e le pause della contemplazione, è possibile portare con gioia il vincolo di questa adesione.

Pensate quale sfida presenta, proprio oggi, questa provocazione: nei confronti di un'economia predatoria e prepotente del diritto all'autorealizzazione e al godimento, che si afferma al prezzo del sacrificio del povero. L'eccezione "monastica", che sottrae parte cospicua della vita al ricatto delle sue pretese, apre uno spazio speciale per l'amore di Dio, disponibile all'intercessione per la vita "domestica": creata e benedetta da Dio e ferita dall'uomo.

3. L'eccezione carismatica e la regola della fede

Il secondo tema, apparentemente, si riferisce anzitutto ad una questione pratica di orientamento e di tendenza. Nella mia prospettiva, vorrei cerca di mostrarvi che, alla fine, si tratta di un tema assolutamente centrale per la teologia dell'amore del prossimo e della forma ecclesiale.

Cominciamo con una osservazione. Uno dei dati convergenti delle molte analisi che si fanno sul campo è questo. La comunità tradizionale non contiene più l'individuo: la famiglia, il villaggio, la scuola, l'azienda, che una volta erano contenitori corposi di appartenenza – affettiva, culturale, iniziatica – non lo sono più. I giovani, fin dall'inizio, sono multipolari: vivono molte appartenenze, in modo molto funzionale, nessuna è decisiva. Dove un'appartenenza appare corposamente inclusiva di un'identificazione affettiva e sociale, essa tende ad una forma para-militare. Sembra una contraddizione. Non lo è se si considera il fatto che, a favore di questa comunità fittizia, sta proprio il carattere opzionale della sua costituzione: non è data in natura, come la famiglia o lo Stato, essa appare come in insieme

relazionale che non si impone a tutti, e vive della libertà che ci investo. Naturalmente, per divenire oggetto di affezione – fatto indispensabile per l'appartenenza odierna – questo raggruppamento deve essere idealizzato come una comunità fusionale: una comunità, cioè, in grado (almeno virtualmente) di attivare legami affettivi, profondi, intensi, nei quali ci si sente riconosciuti e identificati.

Il paradosso è perciò questo. Le comunità fusionali – ieri “movimentistiche”, oggi “social” – sono in grado di attrarre più libertà e di restituire minore indipendenza rispetto a quelle tradizionali. Eppure, nonostante ciò, quelle tradizionali sono vissute come più autoritarie, impositive, e anche anonime e persino anaffettive, rispetto alle nuove.

Credo che una delle ragioni di questo curioso paradosso, possa essere trovata nella qualità della postura personale che la cultura occidentale ha sviluppato: a seguito dell'esperienza democratica, ma anche attingendo alle radici cristiane della dignità creaturale che deve essere riconosciuta ad ogni singolo essere umano. Questo passo in avanti della cultura del valore e del rispetto che riguardano il carattere “sacro” della qualità personale (coscienza, libertà, singolarità), non deve essere equivocado con la crescita dell'individualismo e del narcisismo (che vi si annida parassitariamente). La stessa predicazione ecclesiastica si rivolge ormai con toni di apprezzamento alla qualità “personale”: il modo stesso di intendere la fede, come tema di coscienza e di libertà squisitamente personale, è un sintomo evidente di questo passo in avanti. In questa prospettiva, si è dunque osi consolidata una visione del carattere inviolabile della coscienza, della libertà, dell'intenzionalità rivolta al mondo, che non può essere risolta nella sua semplice appartenenza alla comunità umana, ma deve essere riconosciuta come eccedente rispetto a quella stessa appartenenza. Questo tratto di singolarità dell'individuo umano, non può essere trascritto in una legge generale e non è fungibile con quello di un altro individuo. Non può essere neppure riconosciuto in una definizione metafisica dell'anima, dello spirito, dell'autocoscienza. Essa deve semplicemente essere messa alla prova dell'esistenza umana e fatta emergere come componente della relazionalità concreta che la istituisce.

In definitiva, a ben vedere, questa “sporgenza” della qualità personale rispetto al soggetto sociale (ossia, l'individuo omologato come “cittadino” dall'egualitarismo burocratico, che governa e delibera in rapporto ad una forma individuale idealmente valida per tutti (il “cittadino”), non è soltanto alla radice della deriva individualistica e narcisistica del soggetto moderno.

La concezione dell'individualità – e soprattutto il modo profondo di “sentire” la propria singolarità, ha fatto un decisivo passo avanti. La teoria e la teologia della persona devono mettersi alla pari con questo passo in avanti: ripensando profondamente il modo in cui devono essere concepite le forme della comunità che formano i cerchi concentrici del grembo in cui la singola persona viene iniziata alla vita e restituita alla propria responsabilità.

Non deve sorprendere che il gioco delle relazioni familiari e le dinamiche della democrazia rappresentativa, abbiano già incominciato a evidenziare la profondità dello scarto. La coscienza e il vissuto della qualità personale hanno fatto un passo avanti, ma la concezione e le pratiche della convivenza comunitaria non hanno fatto altrettanto. Esse rimangono ancora impigliate nella vecchia – e pur sacrosanta – battaglia, contro gli eccessi di una società burocratica che spegne gli affetti di una comunità solidale.

4. Ripensare la comunione oltre l'idealità fusionale

In questo contesto, non sorprende certo il fatto che l'idea della *comunità di fusione*, quella cioè il cui obiettivo è l'incremento dell'intensità affettiva delle relazioni, si sia prepotentemente affermata come antitesi desiderabile rispetto alla funzionalità di una *comunità di lavoro*: dove le persone stanno insieme esclusivamente in ragione delle funzioni che svolgono e dei prodotti che creano.

L'esigenza di riappropriazione gratificante della comunità affettiva, a fronte dell'aridità burocratica della società interamente amministrata, è più che comprensibile. Però, è venuto il tempo di riconoscere (perché ne vediamo ormai anche le conseguenze) che l'idealità della comunità affettiva nasconde, essa pure le sue insidie. E pure non lievi. Una comunità fusionale, basata esclusivamente sull'amore reciproco, ha come scopo sé stessa. Da un lato, essa è portata a difendersi in tutti i modi dall'ambiente esterno, che per definizione non vive la relazione in quei termini: la sua ospitalità è sempre più scarsa, a vantaggio di una compattezza sempre più mirata sui destinatari dei suoi affetti. Per una comunità fusionale, un'identità e una riuscita affidate alle regole, al diritto, al potere, alle mansioni, è sostanzialmente il nemico. È sempre e solo per amore che tutto deve accadere e funzionare. Questo, alla fine, produce una comunità che testimonia esclusivamente sé stessa, e che si espone ad uno svuotamento delle regole della convivenza in funzione della manipolazione affettiva della relazione. Dall'altro lato, una

comunità fusionale, concepite come fine ultimo di sé stessa, diventa progressivamente vulnerabile: anche fino alla completa erosione. Semplicemente perché basta un'oscillazione, una mutazione, una delusione – vera o presunta – del calore affettivo fino a quel momento scambiato, per innescare una catena di risentimenti, di ricatti, di scomuniche.

Una comunità affettiva, che si concepisce come alternativa, invece che come integrativa di una comunità di lavoro, non ha futuro. Proprio come una comunità di lavoro che, avendo il suo scopo all'esterno, incomincia a privilegiare la produttività, l'efficacia, il successo, rispetto alla cura delle logiche affettive delle relazioni interne.

Non posso dilungarmi troppo in questa analisi. Mi pare però abbastanza evidente l'interesse dell'applicazione ecclesiale di questa dialettica: a tutti i livelli delle forme comunitarie della sua costituzione. Lo stesso tentativo di riforma di questi decenni, condotto all'insegna della ricomposizione della parrocchia come comunità, dove tutti si conoscono, sono responsabili, e danno testimonianza essenzialmente con l'evidenza del loro amore reciproco, non è sfuggito a questa ingenuità. La Chiesa, per quanto sia essenziale il reciproco legame affettivo che la fede le ispira ha uno scopo "esterno" alla comunità. Immaginare un orizzonte ideale di diecimila persone come luogo suscettibile di essere trasformato in comunità fusionale è un'ingenuità, che attualmente si riflette nella ordinaria frustrazione del ministero.

L'impulso oggi conferito alla "sinodalità" della Chiesa, certamente promettente nella linea di una comunione ecclesiale della persona e dei carismi, non dovrebbe essere declinato rigidamente secondo questa ingenuità. Nessuna comunità, in ogni caso, regge senza autorità, senza diritto, e senza uno scopo esterno alla comunità stessa.

I ministeri e i carismi devono rimanere diversi: la loro benedizione consiste nel rimanere espressione dello stesso Spirito per il bene comune. Il ripensamento della comunità religiosa dovrebbe lasciarsi ispirare, secondo il mio parere, dall'intreccio di questa nuova sensibilità umanistica per la persona e dal ripensamento di una comunione che, ormai, avrà la forma della rete, più che quella di una comunità fusionale. La comunità che presto diventerà l'unica possibile, nella linea della coerenza con la tradizione monastica (cenobitica) cristiana, dovrà concepirsi come una federazione di comandamenti individuali, autorizzati dal Signore, e di carismi personali, attivati dallo Spirito. Non come una comunità di vocazioni seriali, destinate ad essere plasmate in totale uniformità: uniformità che è chiesto di amare, come scopo della

comunione. L'impostazione non è affatto alternativa alla ricerca ecclesiale di una comunità degli affetti. Si tratta semplicemente di evitare la riduzione della missione della comunità all'obiettivo di una reciprocità affettiva, che finisce per diventare insensibile all'amore del prossimo, con tutte le sue asimmetrie, e all'obiettivo della testimonianza, che chiede di non richiudersi nel perfezionamento di una comunicazione interna.

La soluzione è l'equilibrio dell'intreccio fra comunità di affetti e comunità di lavoro (secondo l'utile articolazione dello psicanalista Wilfred Bion). L'equilibrio evita anche l'eccesso opposto, ossia quello di una comunità che si concepisce solo amministrativamente, in funzione di obiettivi e risultati per i quali contano le prestazioni più che le relazioni.

Mi ispira molto l'ecclesiologia virtuale – e trascurata – ispirata dalla pagina di 1 Corinzi 12, 1-31. Se venisse letta come indicazione di “struttura” per la configurazione specifica dell'istituzione, invece che come inventario esemplificativo dei suoi “contenuti”, la Chiesa apparirebbe come una convocazione di doni carismatici, necessari al suo lavoro testimoniale. I ministeri e i carismi nominalmente assegnati: la singola persona ne riceve la ricchezza, ne porta la responsabilità: senza per altro poterne requisire la proprietà. La comunità religiosa – esemplarmente – di questo deve rallegrarsi. Il carisma è sempre personale e non si impone: si riconosce: e si onora, con gratitudine fino alla morte. La imprevedibile “anomalia” della condizione monastica è un dono indispensabile, che arriva a discrezione del Signore e ad estro dello Spirito: il Padre sa sempre quello che ci serve. Se cerchiamo di produrre il carisma da noi, a forza di disciplina e di volontà, crescerà la sua corruzione. Ricevuto da Dio, invece, esso diventa una benedizione indispensabile: senza il carisma monastico, accolto per amore del Regno di Dio ed esercitato con amore per il prossimo, la stessa regola evangelica della vita dei credenti non reggerebbe a lungo.

La condizione monastica è una benedizione imperdibile per la condizione domestica del popolo dei credenti: merita di esserne sostenuta in tutti i modi, perché si mantenga nella gioia della sua fedeltà evangelica e del suo equilibrio spirituale. In questo senso possiamo anche dire, in tutta umiltà e senza alcun sentimento di superiorità, che questa obbedienza genera una soddisfazione della quale il Signore si rallegra.