

LA FORMAZIONE DEI SEMINARISTI E DEI RELIGIOSI IN ORDINE ALLA RELAZIONE FRA PRETI DIOCESANI E RELIGIOSI

1. Introduzione

La prima constatazione che si può fare è che il Codice di Diritto Canonico non fa alcun riferimento a questa problematica. Il Vaticano II nel Decreto *Optatam totius* al n. 19 dice semplicemente che gli alunni dei seminari «imparino ad aiutare i religiosi e le religiose a perseverare nella grazia della propria vocazione e a progredire secondo lo spirito dei vari Istituti». Quello che questo testo dispone è di per sé quanto mai importante, ma dà l'impressione della considerazione della vita religiosa come qualcosa a se stante nella Chiesa, non assumendo in alcun modo la prospettiva di una formazione alla collaborazione tra il clero diocesano e i religiosi e le religiose nell'adempimento della comune missione nella Chiesa. Oltre quest'affermazione generica nel Decreto non viene detto niente altro.

Nel Decreto *Presbiterorum ordinis*, si parla del rapporto dei presbiteri con i laici, mentre niente si dice del rapporto con i religiosi. Il Decreto *Christus Dominus*, quando nel n. 30 traccia le linee fondamentali della cura pastorale del parroco, fa un riferimento alla collaborazione con i laici, ma non c'è alcun riferimento ai religiosi. L'intento espresso nei nn. 33-35 dello stesso Decreto è quello di regolare il più possibile da un punto di vista normativo la sottomissione dei religiosi ai vescovi diocesani, ma senza esprimere una comprensione del carisma della vita consacrata, come costitutivo della Chiesa e quindi necessario perché essa possa adempiere la sua missione.

Secondo il can. 680 tra gli istituti religiosi e il clero secolare si deve favorire un'ordinata collaborazione e un coordinamento di tutte le opere e attività apostoliche sotto la guida del vescovo diocesano, fatta salva l'indole, la finalità e le leggi di fondazione dei singoli istituti.

Certamente questi testi si rivelano insufficienti per ispirare anche solo alcune linee formative nei seminari e negli istituti circa il rapporto tra il clero diocesano e i religiosi.

Alcune preziose indicazioni forniscono, invece, le Note Direttive *Mutuae relationes* date congiuntamente il 15 agosto 1978 dalla Congregazione per i Religiosi e gli Istituti secolari e la Congregazione per i Vescovi¹. Al n. 30 troviamo:

Fin dalle fasi iniziali della formazione, sia ecclesiastica che religiosa, venga programmato lo studio sistematico del mistero di Cristo, della natura sacramentale della Chiesa, del ministero episcopale e della vita religiosa nella Chiesa. Perciò: a) i religiosi e le religiose fin dal noviziato si formino ad avere una più piena consapevolezza e sollecitudine per la chiesa particolare, aumentando insieme la fedeltà alla loro specifica vocazione; b) i vescovi procurino che il clero diocesano comprenda intimamente gli attuali problemi concernenti la vita religiosa e l'urgente necessità missionaria, e che alcuni scelti presbiteri si preparino, affinché possano validamente prestare l'opera loro per aiutare i religiosi e le religiose nel loro progresso spirituale (cf. OT 10; AG 39), sebbene il più delle volte convenga affidare questo compito a presbiteri religiosi prudentemente scelti (cf. n. 36).

Il testo invita innanzitutto alla programmazione di uno studio sistematico sulla Chiesa, sul ministero episcopale e sulla vita religiosa nei seminari e nelle case di formazione dei religiosi, perché è su una conoscenza del mistero della Chiesa e della funzione che per volontà del Signore debbono svolgere da una parte il vescovo e dall'altra i religiosi che

¹ Cf. AAS 70 (1978) 473-506.

possono essere presi in considerazione le questioni concrete concernenti il rapporto tra il clero diocesano e i religiosi.

Sulla stessa linea si pone, 25 anni dopo, l'Es. ap. postsinodale *Vita consecrata* (= *VC*) data da Giovanni Paolo II il 16 ottobre 2003², quando nel n. 50 si afferma:

Alla miglior conoscenza reciproca contribuirà pure l'inserimento della teologia e della spiritualità della vita consacrata nel piano di studi teologici dei presbiteri diocesani, come pure la previsione, nella formazione delle persone consacrate, di una adeguata trattazione della teologia della Chiesa particolare e della spiritualità del clero diocesano.

Infatti, se si vuole entrare in rapporto con una determinata realtà ecclesiale la si deve conoscere in quello che essa è nella vita della Chiesa, secondo il disegno provvidenziale di Dio. Da parte dei seminaristi non basta una conoscenza della vita religiosa acquisita solo sulla base di un contatto con i religiosi nelle attività diocesane o parrocchiali, in quanto questa potrebbe chiuderli entro i termini di una visione utilitaristica. Correlativamente i religiosi debbono essere formati ad una comprensione teologica del loro inserimento vitale nella Chiesa particolare e locale e quindi della funzione del ministero gerarchico.

Infatti, l'Es. ap. postsinodale *Pastores dabo vobis*, data da Giovanni Paolo II il 25 marzo 1992³, al n. 59 dispone:

La coscienza poi della *Chiesa* quale «*comunione*» preparerà il candidato al sacerdozio a realizzare una pastorale comunitaria, in cordiale collaborazione con i diversi soggetti ecclesiali: sacerdoti e Vescovo, sacerdoti diocesani e religiosi, sacerdoti e laici. Ma una simile collaborazione presuppone la conoscenza e la stima dei diversi doni e carismi, delle varie vocazioni e responsabilità che lo Spirito offre ed affida ai membri

² Cf. *AAS* 88 (1996) 377-486.

³ Cf. *AAS* 84 (1992) 657-804.

del Corpo di Cristo; esige un senso vivo e preciso della propria e dell'altrui identità nella Chiesa; chiede mutua fiducia, pazienza, dolcezza, capacità di comprensione e di attesa; si radica soprattutto su di un amore alla Chiesa più grande dell'amore a se stessi e alle aggregazioni alle quali si appartiene.

Posto questo, è opportuno indicare quali dovrebbero essere i contenuti da offrire da una parte nei seminari per portare i seminaristi ad una conoscenza del carisma della vita consacrata nella Chiesa e della rilevanza che assume la varietà dei carismi dei vari istituti religiosi, dall'altra nelle case di formazione dei religiosi per preparare questi ultimi ad una inserzione nella vita della Chiesa, nella coscienza della loro peculiarità di vita e missione.

Tali contenuti dovrebbero essere: la Chiesa, popolo di Dio, comunione organica gerarchicamente strutturata; l'ecclesialità della vita religiosa; la giusta autonomia degli istituti religiosi; la centralità del ministero pastorale del vescovo nella Chiesa particolare.

Parliamo di vita religiosa e di istituti religiosi, maschili e femminili, ma ciò che diciamo, per analogia, si applica anche alle società di vita apostolica. Non tuttavia, agli istituti secolari, in quanto generalmente i loro membri chierici sono incardinati nella diocesi e i membri laici non si distinguono da tutti gli altri fedeli.

2. La Chiesa comunione organica gerarchicamente strutturata nella varietà dei carismi e dei ministeri

Importante è formare sia i seminaristi che i religiosi a consolidare la coscienza del fondamento dei rapporti tra i membri della Chiesa.

Mutuae relationes nel cap. I parte dalla considerazione della Chiesa come mistero, quindi afferma che «solo in questa trascendente prospettiva si possono rettamente interpretare i mutui rapporti tra i vari membri della Chiesa» (n. 1). Il rapporto che si stabilisce tra i membri della Chiesa

non è semplicemente d'interazione, di collaborazione, di rispetto reciproco, ma di comunione. Questo termine esprime l'azione dello Spirito che unisce e dà alla Chiesa «in Cristo l'organica coesione», proprio nella diversificazione dei doni, quindi di uffici e di compiti, diversificazione che, però, per azione dello Spirito si traduce in «una specie di complemento reciproco» (n. 2).

Tutti i membri della Chiesa partecipano alla sua natura di sacramento universale di salvezza, per cui ognuno, secondo il carisma che riceve dallo Spirito, di conseguenza secondo la propria vocazione, funzione e ruolo, è segno dell'unione con Dio e della salvezza del mondo. Tutti si è chiamati ad una vita di comunione con Dio, quindi di santità, e in questo si è inviati al mondo per portargli la salvezza (nn. 3-4). Sul piano della vocazione alla santità e di partecipazione alla missione della Chiesa nessuno è superiore all'altro.

La Relazione finale al Sinodo straordinario dei vescovi del 1985 affermava espressamente che l'ecclesiologia di comunione è il fondamento di una corretta relazione tra unità e pluriformità o diversità nella Chiesa. A immagine della comunione trinitaria, la comunione ecclesiale realizza l'unità nella pluralità (LG 4b)⁴. La comunione è la realtà stessa della Chiesa, per cui il concetto di comunione, come afferma la Lett. *Communio notio* della Congregazione per la Dottrina della fede, sta alla base dell'autoconoscenza della Chiesa e quindi dell'interpretazione stessa dei suoi istituti⁵.

La comunione, come opera dello Spirito, è costitutiva e regolatrice sia dell'uguaglianza fondamentale che vige tra tutti i fedeli sia dell'inuguaglianza tra di essi per la diversità di carismi, funzioni e ministeri.

⁴ Cf. Rel. Fin. *Exeunte coetu*, 7 dic. 1985, II, C.1, in EV9/1779-1818.

⁵ Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lett. *Communio notio* (= CN), 28 maggio 1992, nn.1; 3, AAS 85 (1993) 838-850.

Quanto dichiarato in *LG* 31a è stato ripreso alla lettera dal can. 204 §1, che sancisce che gli uomini sono costituiti come *fedeli* in virtù del battesimo che l'incorpora a Cristo e quindi li rende partecipi, nel loro modo proprio, della sua funzione sacerdotale, profetica e regale, per attuare, secondo la condizione giuridica di ciascuno, la missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo. Nel CIC 1983 quella di «*fedele di Cristo*» è la nozione fondamentale alla quale fanno riferimento tutte le altre nozioni riguardanti le persone e le istituzioni ecclesiali, in quanto esprime un *genus*, che ha una priorità ontologica rispetto a tutte le varie categorie di persone nella Chiesa, anche se necessariamente si concretizza storicamente in esse: laici, ministri sacri, vita consacrata.

Tutto questo è in stretta connessione con quanto si trova in *LG* 32c assunto alla lettera dal can. 208, che contiene tre affermazioni: tra tutti i fedeli sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, in forza della loro rigenerazione in Cristo; per tale uguaglianza tutti cooperano all'edificazione del Corpo di Cristo; ma ciò secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno. È da tener presente, allora, che la condizione giuridica dei fedeli nella Chiesa è determinata dai diversi carismi che lo Spirito dona secondo le diverse vocazioni per i vari servizi e ministeri da svolgere nella Chiesa in ordine all'adempimento dell'unica missione. Alla base della condizione giuridica c'è il rapporto tra il fedele e Dio, sulla base della vocazione e della risposta ad essa.

La persona è salvata in Cristo per la sua fede, speranza e carità, indipendentemente dalla funzione che svolge nella Chiesa perché la salvezza è un dono che viene da Dio (*Rm* 3,28; *Gal* 3,14.22; *1Cor* 13). La partecipazione alla salvezza, infatti, trascende la condizione giuridica in cui un fedele si trova nella Chiesa, perché trascende ogni categorializzazione organizzativa secondo i diversi ministeri e servizi che si è chiamati a svolgere. Nello stesso tempo, però, la salvezza raggiunge l'uomo nella sua dimensione storica, cioè nelle

condizioni concrete in cui egli storicamente si trova. Una delle condizioni storiche in cui la salvezza si concretizza per ciascuno è la sua vocazione specifica, da attuare secondo il dono dello Spirito ricevuto per il ministero, la funzione o servizio che ne derivano, in modo tale che ciascuno contribuisca, a modo proprio e quindi differenziato, all'adempimento da parte della Chiesa della sua missione di salvezza.

Proprio perché scaturente da una vocazione, la cooperazione all'edificazione del Corpo di Cristo e all'attuazione della missione della Chiesa da parte di ciascuno non solo è un diritto, ma innanzitutto un dovere, il cui adempimento è essenziale per il bene della Chiesa.

La differenziazione tra i membri della Chiesa popolo di Dio non intacca l'uguaglianza fondamentale tra di essi, che è data dalla comunione fondata nel battesimo («*comunione dei fedeli*») e resa salda dall'Eucaristia (UR 2b; 15a; 22a; AG 39a; LG 3; 7b), che fa sì che la comunione dei fedeli sia innanzitutto una *comunione eucaristica* (UR 22b; GS 38b; CN 3). L'Eucaristia è il sacramento dell'unità e della carità tra tutte le membra della Chiesa e quindi produce e manifesta la comunione ecclesiale nella sua pienezza (SC 47; 7a; LG 3a; UR 2a; 4c; 15a; 7a; PO 7a; 8a).

Questa *comunione spirituale* (UR 15) e *fraterna* (GS 32d; 38b; 39d) tra tutti i membri della Chiesa è opera dello Spirito (LG 13a), come pure l'inuguaglianza tra di essi, per la pluralità dei doni e dei ministeri (1Cor 12, 4-11; Rom 12,4-8; Ef 4,11-13; LG 4a; 7c.f.h; 12b; 13c; AA 3c; AG 4; GS 32d). Lo Spirito, come insegnano le tre Es. ap. postsinodali *Christifideles laici* (n. 20)⁶, *Vita consecrata* (n. 31) e *Pastores gregis* (nn. 44; 56)⁷, tutto unifica in una comu-

⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. postsinodale *Christifideles laici* (= *ChL*), 30 dic. 1988, *AAS* 81 (1989) 393-521.

⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. postsinodale *Pastores gregis* (= *PG*), 16 ott. 2003, *AAS* 96 (2004) 825-927.

nione organica, che può anche essere definita come una *comunione di carismi e ministeri*, in quanto «si realizza nel coordinamento dei diversi carismi, ministeri e servizi, in ordine al conseguimento del fine comune che è la salvezza» (PG 44), per cui risulta la complementarietà e il mutuo aiuto e collaborazione tra le membra dell'unico corpo (PG 56).

La pluralità di relazioni tra i membri della Chiesa, determinate dalla pluralità dei carismi e dei ministeri, deve trovare la sua regolamentazione in base al principio della comunione, perché deve convergere nell'unità della Chiesa.

Già la categoria di *fedele di Cristo*, espressiva dell'uguaglianza fondamentale tra tutti i battezzati, viene a rompere lo schema di una Chiesa in cui tra i fedeli si danno come delle distinzioni in classi; in più il Concilio usa il termine «ordine di persone» come sinonimo di «categoria di persone» o «stato» (SC 26; LG 11b; 12b; 13c; 39; 40b), che, definito in relazione alla funzione che le persone sono chiamate a svolgere nella comunità ecclesiale in virtù di una vocazione, esprime l'aspetto dinamico di una categoria di persone e quindi non induce ad una stratificazione nel popolo di Dio⁸. Infatti, un «ordine» è dato da un insieme di persone che sono tenute agli stessi obblighi e godono degli stessi diritti, ma in virtù del fatto di aver ricevuto lo stesso dono dello Spirito per una stessa vocazione e missione.

Un punto fondamentale che Giovanni Paolo II evidenzia nell'Es. ap. postsinodale *Vita consecrata* è che la vita della Chiesa, come comunione di carismi, non si esaurisce nella polarizzazione tra l'ordine dei ministri sacri e l'ordine laicale, ma si rivela più ricca ed articolata (n. 29).

Secondo il n. 31 dell'Esortazione apostolica, la Chiesa per la sua stessa natura si articola e si organizza in tre vocazioni paradigmatiche, quella alla vita laicale, al ministero

⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione di presentazione ufficiale del CIC 1983, 3 febr. 1983, *AAS* 75/I (1983) 459-460.

ordinato e alla vita consacrata; paradigmatiche «dal momento che tutte le vocazioni particolari, sotto l'uno o l'altro aspetto, si richiamano o si riconducono ad esse, assunte separatamente o congiuntamente, secondo la ricchezza del dono di Dio»⁹. Secondo il n. 32 della stessa Esortazione, in relazione a queste tre vocazioni paradigmatiche nella Chiesa, si configurano tre «*fondamentali stati di vita*», a ciascuno dei quali «è affidato il compito di esprimere, nel suo proprio ordine, l'una o l'altra dimensione dell'unico mistero di Cristo» (VC 16), che ne determina l'identità e la missione nella Chiesa. Considerare i diversi stati di vita sotto la prospettiva dinamica della missione fa perdere al concetto di stato la caratteristica di una configurazione statica di doveri e diritti, che può portare ad una specie di stratificazione sociale, e lo avvicina al concetto di «ordine». Ciò viene rafforzato dal sottolineare, il Papa, nel n. 31, che tali tre vocazioni «sono al servizio l'una dell'altra, per la crescita del Corpo di Cristo nella storia e per la sua missione nel mondo» (cf. VC 4)¹⁰.

Da tutto ciò deriva la chiara posizione presa da Giovanni Paolo II al n. 29 dello stesso documento, cui abbiamo sopra accennato:

La concezione di una Chiesa composta unicamente da ministri sacri e da laici non corrisponde, pertanto, alle intenzioni del suo divino Fondatore quali ci risultano dai Vangeli e dagli scritti neotestamentari.

⁹ Si pensi, per es., ad un sacerdote religioso: in lui si unisce la vocazione al sacerdozio e alla vita religiosa e quindi si cumulano i doveri e i diritti scaturenti dall'una e dall'altra condizione giuridica.

¹⁰ Per la visione ecclesiologica di Giovanni Paolo, cf. il mio articolo «Sviluppo dell'ecclesiologia alla luce delle tre Esortazioni apostoliche post-sinodali *Christifideles laici* — *Pastores dabo vobis* — *Vita consacrata* e rapporto tra gli stati di vita», in *La vita consacrata alle soglie del terzo millennio alla luce dell'Esortazione apostolica post-sinodale. Atti del Convegno Roma, Domus Mariae, 14-17 aprile 1997*, Roma 1997, 9-36.

Il n. 16 dell'Es. ap. *Vita consecrata*, riprendendo in modo sintetico gli elementi essenziali offerti dalle due precedenti Esortazioni post-sinodali, la *Christifideles laici* e la *Pastores dabo vobis*, dichiara:

Nell'unità della vita cristiana, infatti, le varie vocazioni sono come raggi dell'unica luce di Cristo «riflessa sul volto della Chiesa». I laici, in forza dell'indole secolare della loro vocazione, rispecchiano il mistero del Verbo Incarnato soprattutto in quanto esso è l'Alfa e l'Omega del mondo, fondamento e misura del valore di tutte le cose create. I ministri sacri, da parte loro, sono immagini vive di Cristo capo e pastore, che guida il suo popolo nel tempo del «già e non ancora», in attesa della sua venuta nella gloria. Alla vita consacrata è affidato il compito di additare il Figlio di Dio fatto uomo come il traguardo escatologico a cui tutto tende, lo splendore di fronte al quale ogni altra luce impallidisce, l'infinita bellezza che, sola, può appagare totalmente il cuore dell'uomo.

Come si vede, ognuna di queste tre vocazioni, che determinano i tre stati di vita fondamentali e costitutivi nella Chiesa, o ordini di persone¹¹, ha come contenuto una missione da svolgere nella Chiesa, quindi un ruolo ben specifico. Dato il riferimento cristologico di tale ruolo e missione nella Chiesa, non si può non ammettere che ogni fedele, chiamato all'una o all'altra forma di vita, riceva un dono dello Spirito, un carisma, che lo abilita a ripresentare nella Chiesa quell'aspetto particolare del mistero di Cristo proprio della sua vocazione.

La simultaneità di un'uguaglianza battesimale di tutti i fedeli e di una differenziazione di essi per una pluriformità di vocazioni, perciò per una varietà di carismi, servizi e ministeri, comunicati sacramentalmente o no, fa sì che la

¹¹ Nell'Es. ap. *Vita consacrata* il termine «ordine di persone» non compare, ma ne è dato il contenuto attraverso la visione dinamica che viene offerta del concetto di «stato».

struttura fondamentale della Chiesa sia di natura sacramentale-carismatico-istituzionale.

La stessa struttura gerarchica della Chiesa visibile, cioè la differenza di essenza tra i chierici e tutti gli altri fedeli, in virtù del sacramento dell'ordine (*LG* 10b; cann. 207 §1; 1008), fa parte di tale struttura fondamentale ed è comprensibile nella sua funzione peculiare e specifica solo all'interno di questa.

Il ministero sacro o gerarchico, infatti, è un carisma, comunicato dallo Spirito attraverso l'imposizione delle mani. La gerarchia, specialmente nel grado del pontificato supremo e dell'episcopato, ha un ruolo preminente e specifico, nella Chiesa universale e in quella particolare: come garanzia dell'autenticità della parola di Dio che continua ad essere annunciata, della verità dei sacramenti che vengono celebrati e della sicurezza della via verso la santità che viene indicata, quindi del discernimento e della regolamentazione dell'uso dei carismi per il bene comune di tutto il corpo, in ordine all'unità della comunione ecclesiale (*LG* 12; 18-27; cann. 330; 331; 336; 381 §1; 386; 387; 749; 752-754; 756; 835 §1; 841). È questo ciò che costituisce la rappresentanza di Cristo Capo e Pastore e quindi la presidenza nella comunità ecclesiale, in virtù della presidenza dell'assemblea eucaristica (*LG* 10b; 17; 26b; 41c; *CD* 11a; *PO* 5a.c). Nell'ordine del ministero, allora, si può parlare di una «eccellenza oggettiva» del ministero sacro rispetto a tutti gli altri ministeri svolti nella Chiesa¹². Ciò non toglie niente al valore oggettivo delle altre vocazioni nella Chiesa, né pone i ministri sacri in un ordine morale o in una «classe» superiore rispetto agli altri fedeli, ma al servizio di essi, perché possano realizzare la loro vocazione specifica e quindi la loro vocazione alla santità (*PG* 10).

¹² Cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Istr. *Ecclesiae de mysterio*, 15 ag. 1997, art. 1 §1, *AAS* 89 (1977) 852-877.

Già da quanto detto sopra emerge che la Chiesa è una comunione organica *gerarchica*, cioè gerarchicamente organizzata (cf. *MR* 5; 9; *CN* 3; 4). Infatti, la comunione tra i fedeli, animata dalla carità e organicamente strutturata¹³, che pienamente manifesta il mistero della Chiesa, «sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui» (*LG* 8b; can. 204 §2).

Dai documenti conciliari e postconciliari, la nozione di comunione gerarchica a prima vista sembrerebbe esaurirsi all'interno dell'ordine gerarchico, di coloro, cioè, che sono nell'ordine sacro (*LG* 21b; 22b; *NEP* 2; 4; *CD* 4a; 5; *MR* 6; 9; *PG* 8; 19; 55; 56; *PO* 7a; 15b; *LG* 29a; *CD* 15a; cann. 375 §2; 336; 273; 519). Questa sarebbe una visione riduttiva della realtà della vita della Chiesa. Infatti, proprio per il fatto che la Chiesa è un corpo organico, perché esso si mantenga unito nell'esercizio delle differenti funzioni, queste non possono che essere coordinate in ordini gerarchicamente strutturati. I vari e molteplici ordini o categorie di persone, infatti, sono nella Chiesa ordinati gerarchicamente fra loro, ma intorno alla funzione dell'ordine gerarchico, che è proprio quella di mantenere l'unità di tutta la comunione: a livello universale, il Romano Pontefice e il Collegio Episcopale (*LG* 13c; 18b; 22b; *NEP* 3; *UR* 2c; *AG* 22b; 38a; can. 331; 336); a livello particolare, i singoli vescovi (*LG* 23a; can. 369; *PG* 44); a livello locale, i presbiteri (*LG* 28b.d; *PO* 6a; cann. 515 §1; 519). Tale servizio di mantenere l'unità nella molteplicità dei carismi e delle funzioni del corpo organico della Chiesa, dev'essere tuttavia svolto nel rispetto e nella promozione proprio della specificità di ciascun carisma e funzione, a tutti e tre i livelli (*CD* 16e; *PO* 6d; 17; cann. 214; 215; 216; 385; 529 §2).

Entrare in questa prospettiva è particolarmente importante sia per la formazione dei seminaristi a quella funzione

¹³ Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Nota Explicativa Praevia* (= *NEP*) 2.

di comunione che, nel rispetto della diversità dei carismi, dovranno svolgere nella Chiesa particolare, sia per la formazione dei religiosi al loro inserimento nella Chiesa particolare nel rispetto della funzione ministeriale del vescovo e dei presbiteri, pur nella coscienza chiara della peculiarità della loro vocazione e del servizio che, in coerenza con essa, devono rendere nella Chiesa.

All'interno di questa visione organica dei vari carismi nella Chiesa va considerato anche il rapporto che deve intercorrere tra i presbiteri secolari diocesani e i presbiteri religiosi. Il ministero sacro, istituito da Cristo è uno, perché partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo Capo e Pastore (*PDV* 17). Il contenuto del carisma dato con l'imposizione delle mani è la paternità spirituale, come «ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo Capo e Pastore, e si esprime nella generazione alla fede, nella santificazione e nella guida pastorale del popolo di Dio» (*PDV* 15). Quest'unico carisma si esprime ed è vissuto in modo specifico non solo secondo il carisma della diocesanità, che è quello della paternità spirituale rivolta all'edificazione di una comunità ben determinata e circoscritta, ma anche secondo i carismi particolari di ogni istituto religioso, nei quali, però, sono costanti la nota dell'universalità, quindi il non essere definitivamente legati ad una comunità localmente delimitata, e quella di una grande pluralità di servizi offerti sia alle Chiese particolari che alla Chiesa universale come tale. Ciò fa dire a Giovanni Paolo II:

I sacerdoti, che appartengono ad ordini e a congregazioni religiose, sono una ricchezza spirituale per l'intero presbiterio diocesano, al quale offrono il contributo di specifici carismi e di ministeri qualificati, stimolando con la loro presenza la Chiesa particolare a vivere più intensamente la sua apertura universale (*PDV* 31).

In questo modo ogni dono dello Spirito è volto a far sì che nella Chiesa in modo differenziato sia ripresentato dai presbiteri diocesani e dai presbiteri religiosi un aspetto del

mistero di Gesù Capo e Pastore della Chiesa e nessuno possa avere la pretesa di ripresentare la ricchezza insondabile della totalità del mistero di Cristo sacerdote.

Ciò è anche comprovato dal fatto che finché i presbiteri religiosi svolgono il loro ministero in una diocesi fanno parte del presbiterio di essa e quindi tra il clero diocesano e il clero religioso si deve stabilire un rapporto di vera fraternità e collaborazione (CD 34; AG 20c; MR 36-37)¹⁴.

Riassuntivo dello spirito che deve regolare i rapporti tra i sacerdoti diocesani e i sacerdoti religiosi è il seguente testo dell'Es. ap. postsinodale *Pastores dabō vobis* al n. 74:

Dell'unico presbiterio fanno parte, a titolo diverso, anche i *presbiteri religiosi* residenti e operanti in una Chiesa particolare. La loro presenza costituisce un arricchimento per tutti i sacerdoti e i vari carismi particolari da essi vissuti, mentre sono un richiamo perché i presbiteri crescano nella comprensione del sacerdozio stesso, contribuiscono a stimolare e ad accompagnare la formazione permanente dei sacerdoti. Il dono della vita religiosa, nella compagine diocesana, quando è accompagnato da sincera stima e da giusto rispetto delle particolarità di ogni istituto e di ogni tradizione spirituale, allarga l'orizzonte della testimonianza cristiana e contribuisce in vario modo ad arricchire la spiritualità sacerdotale, soprattutto in riferimento al corretto rapporto e al reciproco influsso tra i valori della Chiesa particolare e quelli dell'universalità del Popolo di Dio. Da parte loro, i religiosi saranno attenti a garantire uno spirito di vera comunione ecclesiale, una partecipazione cordiale al cammino della Diocesi e alle scelte pastorali del Vescovo, mettendo volentieri a disposizione il proprio carisma per l'edificazione di tutti nella carità.

Sia i seminaristi che i giovani religiosi dovrebbero essere formati a questo tipo di disposizione dell'animo, di ap-

¹⁴ Cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Dir. *Dives Ecclesiae*, 31 genn. 1994, n. 26, in EV 14/755-916; CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Dir. *Apostolorum successores*, 22 febr. 2004, n. 98, in EV 22/1575- 2159.

prezzamento e arricchimento reciproco, basato su una conoscenza non solo fattuale tra clero diocesano e clero religioso, ma anche riflettuta a livello dottrinale sulla specificità del dono che lo Spirito ha fatto a ciascuno per una maggiore ricchezza della Chiesa.

3. Ecclesialità della vita consacrata: uno stato di vita voluto da Cristo come costitutivo della Chiesa

L'ecclesialità della vita consacrata, come stato di vita voluto da Cristo, costitutivo della Chiesa, è un altro punto importante di approfondimento necessario nei seminari e nelle case di formazione dei religiosi per favorire un rapporto fecondo tra clero diocesano e religiosi, sulla base di una chiara identità ecclesiale di questi ultimi.

Le Note *Mutuae relationes*, sulla base della dottrina conciliare, afferma che la vita religiosa, essendo una «visibile testimonianza», quindi un segno, «dell'insondabile mistero di Cristo», «è un modo particolare di partecipare alla natura sacramentale del popolo di Dio» (n. 10).

Riguardo al posto che nella Chiesa ha la vita consacrata in genere e quindi la vita religiosa in particolare si è avuto un notevole chiarimento nel magistero di Giovanni Paolo II.

Nell'Es. ap. postsinodale *Vita consecrata* l'ecclesialità della vita consacrata è chiaramente ed incisivamente delineata, in quanto non genericamente affermata, ma qualificata in relazione alla sua pertinenza all'essenza della Chiesa, per quello che è e non semplicemente per i servizi che rende.

L'incertezza e l'incompiutezza della dottrina del Vaticano II su questo punto si riflettono nel Codice di Diritto Canonico. L'Esortazione porta su questo punto una decisiva chiarificazione.

Facendo riferimento a *LG* 44d, Giovanni Paolo II, nel n. 29, afferma:

Alla sua luce s'è preso atto che la professione dei consigli evangelici *appartiene indiscutibilmente alla vita e alla santità*

della Chiesa¹⁵. Questo significa che la vita consacrata, presente fin dagli inizi, non potrà mai mancare alla Chiesa come un suo elemento irrinunciabile e qualificante, in quanto espressivo della sua natura.

Ciò appare con evidenza dal fatto che la professione dei consigli evangelici è *intimamente connessa col mistero di Cristo*, avendo il compito di rendere in qualche modo presente la forma di vita che Egli prescelse, additandola come valore assoluto ed escatologico. *Gesù stesso*, chiamando alcune persone ad abbandonare tutto per seguirlo, *ha inaugurato questo genere di vita* che, sotto l'azione dello Spirito si svilupperà gradualmente lungo i secoli nelle varie forme di vita consacrata. *La concezione di una Chiesa composta unicamente da ministri sacri e da laici non corrisponde, pertanto, alle intenzioni del suo divino Fondatore* quali ci risultano dai Vangeli e dagli scritti neotestamentari¹⁶.

Sull'appartenenza della vita consacrata all'essenza della Chiesa, in quanto forma stabile di vita inaugurata e voluta dal Signore e sulla sua perennità nella Chiesa, Giovanni Paolo II, nella sua Esortazione, ritorna a più riprese (cf. *VC* 3; 4; 105).

¹⁵ Sottolineatura nel testo.

¹⁶ Sottolineatura nel testo. Il testo della *LG* 44d, richiamato dal Papa, è il seguente: «Lo stato, dunque, che è costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non concernendo la struttura gerarchica della Chiesa, *appartiene tuttavia fermamente alla sua vita e alla sua santità*» (sottolineature nostre). Giovanni Paolo II aveva già dato un'autorevole interpretazione di questo testo conciliare nell'Udienza Generale del mercoledì 28 settembre 1994 (cf. *L'Osservatore Romano*, 29 sett. 1994). Tale discorso assumeva già un particolare significato per il fatto stesso che era stato pronunciato nell'immediata prossimità dell'apertura dell'Assemblea sinodale; ora viene confermato nell'Esortazione apostolica. Diceva espressamente Giovanni Paolo II: «Questo avverbio — “indiscutibilmente” (“*inconcusse*”) — significa che tutte le scosse che possono agitare la vita della Chiesa *non potranno eliminare la vita consacrata*, caratterizzata dalla professione dei consigli evangelici. Questo stato di vita *rimarrà sempre come elemento essenziale della santità della Chiesa*. Secondo il Concilio,

Poiché Cristo stesso ha voluto questa forma stabile di vita o stato canonico nella Chiesa (LG 43a.b; 44c.d; 45c; cann. 207, 573 e 574), affinché, secondo le parole di Giovanni Paolo II, essa rendesse in qualche modo presente la forma di vita che egli prescelse, additandola a tutti i fedeli, laici e chierici, come valore assoluto ed escatologico, essa non può essere considerata semplicemente e riduttivamente una struttura nella Chiesa, ma veramente e senza alcun dubbio una delle strutture fondamentali e costitutive della Chiesa nella sua essenza e natura¹⁷. «La Chiesa — afferma

questa è una *verità "inconcussa"*» (sottolineatura nostra). Subito dopo, nel n. 6, aggiungeva: «Il mantenimento della pratica dei consigli evangelici — quali che siano le forme che essa può prendere — resta comunque *assicurato per tutta la durata della storia*, perché *Gesù Cristo stesso lo ha voluto e instaurato come appartenente definitivamente alla economia della santità della Chiesa*. [...] ci saranno *sempre* uomini e donne [...] che si sapranno dare totalmente a Cristo e al suo Regno nella vita del celibato, della povertà e della sottomissione a una regola di vita». Nel n. 5 già aveva ricordato: «Storicamente si costata che alcune (comunità religiose) *sono di fatto scomparse, come del resto sono tramontate anche certe Chiese "particolari"*. [...] La garanzia di durata perpetua sino alla fine del mondo, che è stata data alla Chiesa nel suo insieme, non è necessariamente accordata ai singoli istituti religiosi». È da notare quest'accostamento tra la caducità dei singoli istituti e quella delle singole Chiese particolari, pur nella perpetuità della vita consacrata come forma di vita stabile nella Chiesa e della struttura ecclesiale in Chiese particolari. Altri passaggi sulla stessa linea si trovano in questa allocuzione nei nn. 2 e 3, nonché nell'*Angelus Domini* del 2 ott. 1994, giorno di apertura del Sinodo (cf. *L'Osservatore Romano*, 3-4 ott. 1994). Nel *Nuntius* finale dei Padri sinodali (II) veniva ripresa la distinzione tra vita consacrata in quanto tale nella sua dimensione teologica, e le forme istituzionali che essa ha assunto lungo i secoli, per ribadire: «La vita consacrata in quanto tale è *permanente, non può mancare mai nella Chiesa*. Le forme istituzionali, invece, possono essere transitorie e non sono garantite di perennità» (*ibid.*, 29 ott. 1994).

¹⁷ Nell'allocuzione tenuta ai partecipanti al Convegno di Studio su «La Teologia della Vita Consacrata», organizzato dalla Conferenza Episcopale Italiana (Roma, 5-9 febr. 1990), Giovanni Paolo II affer-

Giovanni Paolo II — non può assolutamente rinunciare alla vita consacrata, perché essa esprime in modo eloquente la sua intima essenza “sponsale”» (VC 105). Per questo Giovanni Paolo II, afferma che nell’ordine del segno, cioè «quanto alla significazione della santità della Chiesa, *un’oggettiva eccellenza è da riconoscere alla vita consacrata*» (VC 32; cf 18; 105)¹⁸.

Ne deriva che

è necessario distinguere la vicenda storica di un determinato Istituto o forma di vita consacrata dalla missione ecclesiale della vita consacrata come tale. La prima può mutare col mutare delle situazioni, la seconda è destinata a non venir meno (VC 63).

Da queste espressioni non sembra che si possano muovere dubbi al fatto che la vita consacrata, come stato di vita nella Chiesa, appartenga per volontà e istituzione divina all’essenza di questa: senza la vita consacrata la Chiesa non sarebbe più quella che Cristo ha voluto. La perennità della vita consacrata, presente costantemente nella Chiesa sotto l’una o l’altra forma, dai suoi inizi fino alla fine, è presentata dal Papa come una certezza di cui fa conto tutto il popolo cristiano (VC 3). Questa dottrina, anche se in modo

«Il Vaticano II, con un colpo d’ala veramente profetico, è andato al di sopra di tutte le contese giuridiche e temporalistiche e, con piena fiducia e coraggio soprannaturali, ha inteso e voluto valorizzare *l’intera vita religiosa come una delle fondamentali componenti ecclesiali*. Secondo la dottrina del medesimo Concilio, *l’immagine della Chiesa sarebbe veramente incompleta*, se non si tenesse conto dello stato religioso, non solo come stato, ma altresì come ministero e dono, come elemento concreto del suo corpo vivo». *La teologia della vita consacrata. Atti del Convegno di studio, Roma, 5-9 febr. 1990. Supplemento a «Consacrazione e servizio» 39 (1990) 5, Roma 1990, 7* (la sottolineatura è nostra).

¹⁸ Sottolineatura nel testo. Cf. CONCILIO DI TRENTO, Sess. XXIV, can. 10, in DS, 1810; PIO XII, Enc. *Sacra virginitas*, 25 mar. 1954, AAS 46 (1954) 174.

frammentario e talvolta implicito, era già contenuta, nei suoi vari elementi, nel Concilio (LG 13c; 43, 44b.d; 45c; PC 1a.b; AG 18a.d).

Giovanni Paolo II, con le sue affermazioni decise, viene a dirimere in modo certo la questione, dibattuta sia nel Concilio Vaticano II¹⁹ che nella IX Assemblea Ordinaria Generale del Sinodo dei vescovi del 1994²⁰, nel senso che la vita consacrata è di istituzione divina, quindi una struttura essenziale *della Chiesa*, come il laicato e il ministero sacro.

Nell'Aula conciliare la vita consacrata veniva riferita ad una struttura pneumatica o carismatica della Chiesa²¹, tuttavia, come insegnano le Note *Mutuae relationes* al n. 34, ciò non può essere affermato in contrapposizione ad un'altra vita non pneumatica della Chiesa. Secondo tale documento esiste una sola vita della Chiesa, sacramento di salvezza, in quanto la struttura carismatica e la struttura istituzionale, o gerarchica, formano un'unica, anche se complessa realtà²², e la struttura sacramentale e quella carismatica non si oppongono, ma si completano a vicenda (LG 12b). C'è un rapporto dialettico tra struttura sacra-

¹⁹ Sul travagliato iter del cap.VI della *Lumen gentium*, sul tentativo, usando tutti i mezzi, di far rientrare la vita religiosa semplicemente all'interno dell'attuale cap. V perché non le fosse riconosciuto un posto simile al laicato e al ministero sacro, e sull'intervento decisivo di Paolo VI, cf. M.J. SCHOENMAECKERS, *Genèse du chapitre VI «De religiosis» de la Constitution Dogmatique sur l'Eglise «Lumen gentium»*. *Dissertatio ad doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianaе*, Roma 1983.

²⁰ Cf. il mio articolo «Dimensione ecclesiologica della vita consacrata nel Sinodo dei Vescovi del 1994», *Periodica* 84 (1995) 655-661.

²¹ Cf. *Relatio* fatta al testo di LG 44d, in *Acta Synodalia*, III/I, 318-319.

²² «Grave errore sarebbe rendere indipendenti — e assai più grave quello di opporre tra loro — la vita religiosa e le strutture ecclesiali, quasi potessero sussistere come due realtà distinte, l'una carismatica, l'altra istituzionale; mentre ambedue gli elementi, cioè i doni spirituali e le strutture ecclesiali, *formano un'unica*, anche se *complessa realtà* (cf. LG 8)» (sottolineatura nel testo).

mentale-gerarchica e struttura carismatica, che in quanto tale necessariamente si istituzionalizza nella vita della Chiesa. Esso qualifica la concretezza della collocazione della vita consacrata nella Chiesa.

Da una parte bisogna render consapevoli i seminaristi che perché il mistero della Chiesa sia compreso in una maniera completa, non si può far conto solo della struttura gerarchica di essa, ma si deve far riferimento ad una struttura fondamentale voluta da Cristo stesso, più ampia, ricca e articolata, una struttura sacramentale-carismatico-istituzionale, comprendente anche la vita consacrata (*VC* 31; 4); dall'altra i religiosi debbono essere istruiti sul fatto che si tratta di una struttura necessariamente gerarchizzata intorno al ministero sacro, e specialmente intorno a quello del Romano Pontefice e dei Vescovi (cf. *VC* 16; 32).

Si deve tener ben presente che la vita consacrata, come dono di Dio alla Chiesa, procede da Dio e non dalla Chiesa; questa lo accoglie e lo conserva (*LG* 43a; can. 575). Ciò è riguardo sia ai singoli che agli istituti. L'analogato principale è la consacrazione di Cristo, per cui è Dio che consacra per primo, afferrando la persona con la chiamata, arricchendola del carisma e sostenendola con la grazia (*LG* 39; 43b; 47; *PC* 1a.c; can. 574 §2; *VC* 17-19; 22). Lo Spirito rende capace la persona di rispondere fedelmente alla vocazione nell'esercizio del carisma ricevuto con un'oblazione cosciente e responsabile di se stessa (*LG* 44a; 46b; *PC* 1c; 2e; 5a; can. 573 §1; *VC* 19).

Il dono divino della consacrazione, però, è dato per il bene di tutta la Chiesa, quindi anche la risposta della persona avviene nella Chiesa. Qui s'innesta la mediazione della Chiesa, espressa in un rito liturgico, come terzo elemento costituente la consacrazione. La Chiesa «invoca sulle persone prescelte il dono dello Spirito Santo e associa la loro oblazione al sacrificio di Cristo» (*VC* 30). In questo modo ratifica e accoglie, dandole una rilevanza pubblica, la consacrazione della persona, e si fa mediatrice di

essa, attraverso il suo ministero, cioè attraverso l'autorità che, come nel caso della consacrazione religiosa, riceve i voti pubblici, per cui i consigli evangelici, nella dimensione comunitaria della consacrazione, debbono essere praticati secondo il carisma e il diritto proprio dell'istituto (*LG* 44a; 45c; *PC* 5b; cann. 573 §2; 598; 600-602; 654).

Nell'atto liturgico della professione religiosa, atto consacratorio della Chiesa (consacrazione oggettiva), converge l'azione di Dio (consacrazione divina) e l'azione della persona (consacrazione personale). L'intervento della Chiesa è tale da configurare i servizi che svolgono i membri degli Istituti religiosi, secondo quanto troviamo espressamente in *PC* 8 e 10, come veri e propri ministeri (consacrazione funzionale, o meglio «ministeriale», evidentemente da non confondere con la consacrazione ministeriale che si ha col sacramento dell'ordine). Questo impegno della Chiesa dev'essere un aspetto da sottolineare nella formazione sia dei seminaristi che dei membri degli Istituti religiosi, perché questi ultimi siano pienamente inseriti nell'azione della Chiesa e quindi si stabilisca un retto rapporto di collaborazione tra loro e il clero diocesano.

L'azione mediatrice della Chiesa si ha non solo nel momento della consacrazione delle singole persone, ma previo a questo, per quello che riguarda gli istituti, è l'intervento della Chiesa, nell'interpretare i consigli evangelici e nel regolarne la prassi con delle leggi, nel discernere sul carisma dei fondatori e nell'approvare la nuova fondazione e la regola di vita o costituzioni (*LG* 45a; cann. 576; 587). Quindi, è da tener ben chiaro che né la Chiesa né l'autorità gerarchica in essa costituita sono all'origine del carisma di fondazione, ma lo Spirito Santo che suscita nuovi istituti nella Chiesa, che trovano la garanzia della loro autenticità nell'approvazione ecclesiastica.

Il carisma collettivo di un istituto per sua natura esige che sia attuato secondo un modo peculiare ad esso esclusivo, che viene stabilito nelle costituzioni, date dai fonda-

tori, proprio perché il carisma particolare si mantenga nella sua genuinità nel tempo e nello spazio (*VC* 36-37). Il carisma collettivo particolare già vive nella Chiesa anche prima che questa intervenga, e diventa un istituto canonico solo in un secondo momento, quando la Chiesa lo riconosce come conforme alla sua missione di salvezza e utile al suo adempimento, e ne approva le costituzioni. L'approvazione della Chiesa per mezzo dell'autorità gerarchica è necessaria affinché tutto cooperi al bene comune e il dono che lo Spirito ha fatto alla Chiesa stessa sia mantenuto vivo nella sua genuinità (*LG* 43a; 45a; *PC* 2b; 1a.b). La Chiesa si fa garante della perseveranza nella genuinità del carisma, ma sulla base della garanzia previa, che è data dalle stesse costituzioni date dai fondatori, che contengono ed esprimono il carisma.

4. Giusta autonomia di governo degli istituti

Al fine di tutelare il carisma degli istituti, il can. 586 dichiara:

§1. È riconosciuta ai singoli istituti una giusta autonomia di vita, specialmente di governo, mediante la quale abbiano nella Chiesa una propria disciplina e possano conservare integro il proprio patrimonio, di cui al can. 578.

§2. È compito degli Ordinari dei luoghi conservare e tutelare tale autonomia.

L'Es. ap. *Vita consecrata*, nel n. 48, nel contesto dell'inserimento della vita consacrata nella Chiesa particolare, fa un accenno alla giusta autonomia degli istituti, in connessione con l'apostolato, per cui chiede ai vescovi «di accogliere e stimare i carismi della vita consacrata, dando loro spazio nei progetti della pastorale diocesana».

Le Note *Mutuae relationes* al n. 11 dicono:

Lo stesso «carisma dei fondatori» (*ET* 11) si rivela come un'esperienza dello Spirito trasmessa ai propri discepoli per essere da questi vissuta, custodita, approfondita e costante-

mente sviluppata in sintonia con il corpo di Cristo in perenne crescita. Per questo «la chiesa difende e sostiene l'indole propria dei vari istituti religiosi» (*LG* 44; cf. *CD* 33, 35, 1, 35,2, ecc.). Tale indole propria, poi, comporta anche uno stile particolare di santificazione e di apostolato, che stabilisce una sua determinata tradizione in modo tale, che se ne possano convenientemente cogliere gli elementi oggettivi.

Se, allora, la giusta autonomia di vita, specialmente di governo, di cui gode un istituto religioso è in ordine alla conservazione del suo carisma proprio, essa non può essere intesa solo in riferimento alla vita interna, perché se si tratta di un istituto dedito ad opere di apostolato, la si deve intendere anche in riferimento a queste, altrimenti l'istituto non potrebbe conservare l'indole propria e quindi attuare il suo fine e il suo spirito, che è sempre il vivere un peculiare aspetto del mistero di Cristo, che si manifesta nella concreta relazione che i membri dell'istituto stabiliscono con Dio e gli altri membri della Chiesa, nel servizio apostolico che adempiono. L'autonomia dell'istituto, in tutte le sue dimensioni, è protetta dal suo diritto proprio che si coordina col diritto comune (*MR* 13). La Chiesa riconosce l'autenticità del carisma dell'istituto e vuole tutelarla, approvando le costituzioni che lo garantiscono a livello istituzionale, in modo tale che il diritto proprio di un istituto entra a far parte del sistema giuridico globale della Chiesa.

L'autonomia di vita è un diritto di ogni istituto, che scaturisce innanzitutto dalla sua origine carismatica, quindi dalla natura specifica del suo carisma fondazionale e dal grado di sviluppo di esso nella vita della Chiesa. Inoltre, per la natura stessa della vita consacrata e il posto costitutivo che ha nella Chiesa, gli istituti di vita consacrata, di qualsiasi tipo, sono persone giuridiche pubbliche, che agiscono a nome della Chiesa (cann. 675 §3; 116 §1), per cui la potestà che hanno i superiori religiosi, sia laicali che clericali, sia di diritto pontificio che di diritto diocesano, certamente è una potestà pubblica, ricevuta da Dio mediante il ministero

della Chiesa, cioè dal diritto universale, il che vuol dire dallo stesso Legislatore, il Romano Pontefice. Infine è da considerare il fatto che le costituzioni sono approvate dall'autorità ecclesiastica competente (cann. 617, 618; *MR* 13)²³.

Proprio perché la giusta autonomia è un diritto nativo degli istituti, gli ordinari dei luoghi, non solo la debbono rispettare, ma, come dichiara il can. 586 §2, la debbono conservare e tutelare, come compito del loro ministero pastorale per il bene della Chiesa sia universale che particolare.

Al n. 13 le Note *Mutuae relationes* concludono:

Esiste dunque un ordine interno degli istituti (cf. *CD* 35, 3), che ha un suo proprio campo di competenza, a cui spetta una genuina *autonomia*, anche se questa non può mai, nella chiesa, ridursi a *indipendenza* (cf. *CD* 35, 3 e 4). Il giusto grado di tale autonomia e la sua concreta determinazione di competenza sono contenuti nel diritto comune e nelle regole, o costituzioni, di ogni istituto²⁴.

Questo testo ci dice che autonomia e dipendenza sono due dimensioni in cui agiscono gli istituti di vita consacrata in genere, e quelli religiosi in specie, come d'altra parte tutti i membri e tutte le istituzioni della Chiesa. Tali dimensioni non si possono porre come antitetiche, ma debbono trovare un'armonizzazione, tutelata dalle leggi della Chiesa e attuata nella carità, anima della comunione ecclesiale. Tale autonomia e, correlativamente, anche la dipendenza dal vescovo diocesano, variano a seconda della natura dell'istituto, cioè se è di diritto diocesano (cann. 594; 595), di diritto pontificio (can. 593) o esente (can. 591).

Detto questo, si deve tener conto di quanto l'Es. ap. *Vita consecrata*, al n. 49, ribadisce:

²³ Per questo non viene più detta dominativa, come faceva il can. 501 §1 del Codice di Diritto Canonico del 1917.

²⁴ Sottolineatura nel testo.

Giova ricordare che, nel coordinare il servizio alla Chiesa universale con quello alla Chiesa particolare, gli Istituti non possono invocare la legittima autonomia e la stessa esenzione, di cui molti di loro godono, per giustificare scelte che di fatto contrastano con le esigenze di organica comunione poste da una sana vita ecclesiale. Occorre invece che le iniziative pastorali delle persone consacrate siano decise ed attuate sulla base di un dialogo cordiale e aperto tra Vescovi e Superiori dei vari Istituti. La speciale attenzione da parte dei Vescovi alla vocazione e missione degli Istituti e il rispetto, da parte di questi, del ministero dei Vescovi, con la pronta accoglienza delle loro concrete indicazioni pastorali per la vita diocesana, rappresentano due forme intimamente connesse di quell'unica carità ecclesiale che impegna tutti al servizio della comunione organica — carismatica e insieme gerarchicamente strutturata — dell'intero Popolo di Dio.

Ancora una volta il principio che deve regolare i rapporti tra i vescovi, quindi anche i presbiteri, e i religiosi è quello della comunione organica, che dev'essere ricercata nel dialogo e nel rispetto reciproco. Ma tale ricerca non può avvenire solo sulla base di una conoscenza esterna per i servizi che gli istituti religiosi svolgono nella diocesi o nella parrocchia, in quanto questo, come già dicevo all'inizio, potrebbe far cadere in un rapporto piuttosto utilitaristico, ma sulla base di un apprezzamento di ciò che la vita religiosa è nella Chiesa, come forma di vita consacrata, apprezzamento che deve svilupparsi durante la formazione nei seminari, sulla base di una visione ecclesiologica ampia e ben fondata.

5. Conclusioni

Abbiamo preso in considerazione l'aspetto dottrinale della formazione sia nei seminari che negli istituti religiosi, perché è quello al quale sia le Note *Mutuae relationes* sia l'Es. ap. postsinodale *Vita consecrata* si riferiscono. Abbiamo sviluppato tale aspetto come base per rendere più

fruttuosi quei rapporti mutui che già durante la formazione si stabiliscono nelle esperienze apostoliche previste nel programma formativo dei seminari e delle case di formazione dei religiosi.

La formazione intellettuale sia per i seminaristi che per i religiosi dev'essere volta ad una comprensione interiore del mistero della salvezza, che realizzatosi in Cristo, si rende presente oggi nella vita concreta della Chiesa, quindi attraverso le sue membra, che sono chiamate, ciascuna, ad essere segno di tale realizzazione secondo il dono dello Spirito ricevuto. Solo una mutua conoscenza nella vita pratica è insufficiente perché si stabilisca un rapporto autentico tra clero diocesano e religiosi per l'edificazione dell'unico Corpo di Cristo, sacramento dell'intima unione con Dio e tra gli uomini (*LG* 1a); essa deve essere unita, come sua base, alla conoscenza dottrinale, interiorizzata, come adesione al mistero della salvezza, che si manifesta in modo pluriforme nella vita della Chiesa. Nello stesso modo è insufficiente solo una conoscenza dottrinale, senza l'esperienza, già durante la formazione, della complementarità tra le vocazioni nella collaborazione nelle attività apostoliche. In questo modo si potrà realizzare una formazione integrale anche sotto questo aspetto.

GIANFRANCO GHIRLANDA, S.J.