

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE  
ISTITUTO DI TEOLOGIA DELLA VITA CONSACRATA  
“CLARETIANUM”

# Teologia e teologie della Vita Consacrata

Simposio, 13-14 Maggio 2015

Supplemento a CLARETIANUM ITVC - Nuova serie VII (Tomo LVI)

Roma 2016



PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE  
ISTITUTO DI TEOLOGIA DELLA VITA CONSACRATA  
“CLARETIANUM”

# Teologia e teologie della Vita Consacrata

Simposio  
Roma, 13-14 Maggio 2015

Supplemento a CLARETIANUM ITVC Nuova serie VII (Tomo LVI)

Roma 2016

*Il lavoro di traduzione e di redazione è stato curato da Xabier Larrañaga,  
Franco Stano, Babu Sebastian e Maurizio Bevilacqua.*

Supplemento a CLARETIANUM ITVC

Nuova Serie: Anno VII

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 258/2009 del 21 luglio 2009

Direttore Responsabile: Francesco Incampo, C.M.F.

e-mail: [annuario.claretianum@gmail.com](mailto:annuario.claretianum@gmail.com)

ISSN 2281-5066

## Indice

Prefazione.....	5
Saluto di S. E. Mons. Angelo. Vincenzo Zani.....	7
Rassegna storico-bibliografica delle teologie della vita consacrata proposte dopo il Vaticano II (Maurizio Bevilacqua).....	11
Risposta del Prof. Mario Midali alla relazione del Prof. Maurizio Bevilacqua .....	57
Il pensiero di alcuni teologi: Jean-Marie Roger Tillard, Johann Baptist Metz, Hans Urs von Balthasar (Bonifacio Fernández) .....	65
Risposta del Prof. Carlos García Andrade alla relazione del Prof. Bonifacio Fernández .....	89
Dialogo in aula .....	97
La congregazione religiosa, l'istituto secolare e le nuove comunità. Alla ricerca di una spiegazione dei loro successi e insuccessi (Giancarlo Rocca) .....	99
Risposta del Prof. Mariano José Sedano Sierra alla relazione del professor Giancarlo Rocca.....	113
La teologia della CLAR (Mercedes L. Casas).....	121
Risposta del Prof. José Luis Plascencia Moncayo alla relazione di Suor. Mercedes L. Casas .....	133
Dialogo in aula .....	139
Il ruolo dei consacrati nel contesto asiatico (Mary John Mananzan) .....	143
Risposta della Prof.ssa Grazia Paris alla relazione di Suor. Mary John Mananzan.....	157
Criticità di alcune teologie della vita consacrata e ricerca di nuove teologie (Fabio Ciardi).....	165
Risposta del Prof. Xabier Larrañaga alla relazione del Prof. Fabio Ciardi.....	191
Dialogo in aula .....	197



## Prefazione

Il 13 e 14 maggio 2015, l'Istituto *Claretianum* ha organizzato un simposio dal titolo *Teologia e teologie della vita consacrata*. Nel contesto dell'anno della vita consacrata voluto da Papa Francesco e a cinquant'anni dalla pubblicazione del decreto conciliare *Perfectae caritatis*, si è voluto proporre un momento di confronto sul cammino svolto dalla riflessione teologica.

Nella prima sessione, 13 maggio, dopo il saluto di S. E. Mons. Vincenzo Zani, segretario della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, è stata proposta una rassegna storico-bibliografica e l'approfondimento del pensiero di alcuni teologi.

La sessione mattutina dal 14 maggio ha offerto uno studio storico sui diversi modelli di vita consacrata nati nel corso dei secoli con la ricerca di alcune possibili ragioni dei loro successi e insuccessi. Una seconda relazione ha presentato le prospettive in cui si muove la teologia della Conferenza Latinoamericana dei Religiosi (CLAR).

L'ultima sessione si è aperta con una lettura della vita consacrata in Asia mentre l'esplorazione di alcune criticità nella riflessione teologica sulla vita consacrata e la ricerca di nuove prospettive è stato l'oggetto dell'ultima relazione.

Ogni contributo è stato seguito da una risposta preparata da un docente che ne aveva preventivamente letto il testo e le tre sessioni si sono concluse con un tempo di dialogo aperto in aula.

In questo volume riportiamo le relazioni, le risposte e una sintesi degli interventi nel dibattito. I testi presentano caratteristiche diverse. Alcuni sono stati rivisti dagli autori, altri conservano maggiormente la caratteristica di comunicazioni orali. Nel pubblicarli riteniamo di fare cosa utile perché resti traccia di questo momento di confronto, con l'augurio che ciò favorisca un'ulteriore riflessione teologica su questa particolare forma di discepolato cristiano che oggi chiamiamo vita consacrata.

Maurizio Bevilacqua, CMF





## Saluto di S. E. Mons. Angelo. Vincenzo Zani

*Segretario della Congregazione per l'Educazione Cattolica.*

Chiarissimi docenti ed esperti qui convenuti, stimati studenti del “Claretianum”, ho accolto volentieri l’invito del Preside a porgere un saluto, a nome della Congregazione per l’Educazione Cattolica. Ringrazio vivamente il vostro Istituto teologico per aver deciso di promuovere questo Simposio che rappresenta un significativo e qualificato contributo di carattere scientifico nel contesto delle varie iniziative attuate in occasione dell’Anno della Vita Consacrata, voluto da Papa Francesco.

A cinquant’anni dalla conclusione del Concilio Vaticano II, la sessione accademica che si terrà in questi giorni prende spunto dal «dono divino che la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore», come recita la *Lumen gentium* n. 43. Anzi, nella sua Lettera indirizzata a tutti i consacrati, il Papa individua tre obiettivi che propone di raggiungere nel corso dell’Anno della Vita Consacrata. Egli suggerisce queste importanti indicazioni traendole dalla *Novo millennio ineunte* di San Giovanni Paolo II, il quale all’inizio del terzo millennio sollecitava la Chiesa a darsi un triplice impegno: fare memoria grata del passato, vivere con passione il presente, aprirsi con fiducia al futuro (NMI n. 1).

La *gratitudine verso il passato* implica lo sforzo di recuperare le radici storiche di ogni famiglia spirituale. Il ritorno alle origini, infatti, conduce sempre a ritrovare le ragioni di fondo, a rinnovare le finalità e a risvegliare le migliori risorse disponibili, sapendo che il momento identificativo essenziale ha la capacità di unificare l’esperienza spirituale e legarla alla fonte sorgiva. Non v’è dubbio che per questo rinnovamento i consacrati trovano un riferimento teologico fondativo nel Concilio Vaticano II. Forse nessun’altra componente del popolo ecclesiale si è applicata negli scorsi decenni a cercare una concreta realizzazione delle indicazioni conciliari come la vita consacrata.

Né poteva essere altrimenti. Dal Concilio si è appreso chiaramente che la vita consacrata è una dimensione costitutiva della Chiesa: «pur non concernendo la struttura gerarchica della Chiesa, [essa] appartiene tuttavia inseparabilmente alla sua vita e alla sua santità» (LG 44). Senz’altro questa affermazione del Concilio risulta essere la più citata

e commentata dal successivo Magistero. Acquisirà in seguito particolare rilevanza questo concetto nell'Esortazione Apostolica *Vita Consecrata*, dove si raccoglie il frutto della importante IX Assemblea del Sinodo dei Vescovi, riunito per riflettere sul tema: «La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo».

A più riprese il documento post-sinodale ribadisce questa intrinseca natura ecclesiale in cui si può vedere riassunta tutta la passione del presente. «In realtà – dice l'Esortazione –, *la vita consacrata si pone nel cuore stesso della Chiesa* come elemento decisivo per la sua missione, giacché “esprime l'intima natura della vocazione cristiana” e la tensione di tutta la Chiesa-Sposa verso l'unione con l'unico Sposo» (VC 3). Tale sintesi viene successivamente motivata e sostenuta con argomenti diversi. Due testi sembrano di speciale importanza a tale proposito. La riflessione teologica ha approfondito in questi anni le nuove prospettive emerse dalla dottrina conciliare. «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 stessa natura» (VC 29). Raramente si troverà nel Magistero pontificio una simile valutazione circa l'apporto compiuto dai teologi. E qualche riga dopo, l'Esortazione conclude con questa espressione: «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 della 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 altri scritti neotestamentari» (VC 29). Eppure, constatiamo che una simile visione non solo è facilmente riscontrabile nella realtà ecclesiale, ma sembra essere diffusa e in espansione.

Un rimedio a questa visione ecclesiologica distorta viene raccomandato dall'Esortazione post-sinodale, là dove auspica «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» (VC 50). Proprio ai consacrati si rivolge Papa Giovanni Paolo II per incitarli a compiere un maggiore sforzo culturale. Guardando alla vita consacrata nella prospettiva futura, egli afferma che per essa: «si

pone piuttosto il problema della riorganizzazione delle opere. Tale compito, non facile e non raramente doloroso, esige studio e discernimento» (VC 63).

Anche considerando il contesto dei moderni areopaghi che permeano la mentalità dell'uomo e sembrano mettere in crisi la vita dello Spirito, egli ripete che «all'interno della vita consacrata c'è bisogno di *rinnovato amore per l'impegno culturale*, di dedizione allo studio come mezzo per la formazione integrale e come percorso ascetico, straordinariamente attuale, di fronte alla diversità delle culture» (VC 98). La formazione intellettuale e la preparazione "professionale" dei consacrati non solo è un sacrosanto dovere, ma è addirittura pericoloso non investire in essa le migliori energie. Continua l'Esortazione, a questo proposito: «Diminuire l'impegno per lo studio può avere pesanti conseguenze anche sull'apostolato, generando un senso di emarginazione e di inferiorità o favorendo superficialità e avventatezza nelle iniziative» (VC 98). Dunque, nell'appello del Magistero pontificio, la piena consapevolezza della realtà storica e culturale e l'atteggiamento di apertura che si deve avere davanti agli inevitabili cambiamenti sono strettamente intrecciati.

È proprio in questa linea che si pone l'intento della riflessione e dell'approfondimento che il "Claretianum" vuole sviluppare in questo Simposio. L'individuazione di questo settore di specializzazione, nel quadro degli studi ecclesiastici, è piuttosto recente, ma è anche vero che esso si è andato sviluppando in modo abbastanza rapido. Vogliamo ricordare che dopo una prima approvazione del vostro Istituto, sorto proprio per questa finalità in data 6 giugno 1971, la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha concesso un riconoscimento di livello maggiore, grazie ai vari interventi magisteriali. Infatti, dopo le *Normae quaedam*, approvate da Paolo VI nel 1968 per recepire gli orientamenti del Concilio, Giovanni Paolo II emanava la Costituzione Apostolica *Sapientia christiana* il 15 aprile 1979, sulla nuova impostazione degli studi ecclesiastici, e la Congregazione per l'Educazione Cattolica pubblicava le relative *Norme applicative*, nel successivo 29 aprile, nelle quali si elencavano gli studi di teologia della Vita Religiosa. Da quegli anni sono sorti altri tre Istituti di specializzazione di questo medesimo settore: a Madrid, a Manila e a Bangalore. Si deve

riconoscere, inoltre, che soprattutto la pubblicistica riguardante queste tematiche è cresciuta negli anni in maniera esponenziale.

In tutti e cinque i continenti vengono pubblicate riviste con varia periodicità. I volumi stampati si contano a migliaia e riguardano le più varie competenze. Il dialogo interdisciplinare in questo ambito di studi fluisce costante, sia nel rapporto con le varie scienze teologiche (Sacra Scrittura, ecclesiologia, antropologia, sacramentaria, morale, spiritualità), sia con le varie scienze umane (storia, antropologia culturale, psicologia, sociologia, ecologia). L'edizione critica di fonti, *enchiridion* e dizionari attesta l'approfondimento e la vastità delle conoscenze accumulate.

Considerando un così ampio sviluppo, era dunque opportuno convocare gli studiosi per avere una panoramica sul cammino finora compiuto e per individuare le proiezioni verso il futuro. Il programma del Simposio comprende una rassegna dei principali autori. Viene anzitutto vagliato il contributo dei più grandi teologi (Von Balthasar e Tillard, per fare solo un paio di nomi) che hanno operato nel secolo XX. Si aggiunge, poi, una rilettura della parabola storica, per sviscerarne le ragioni emergenti dalle varie circostanze. Soprattutto noto con piacere dal programma che è stato previsto uno spazio di ascolto, attraverso i laboratori che permettono di conoscere le novità.

L'ampiezza di proposta dei contenuti e l'articolazione dei tempi di lavoro sono stati pensati per favorire il dibattito con i relatori.

Nel rinnovare il mio vivo compiacimento per questa pregevole iniziativa, mi è gradito porgere a tutti i partecipanti – relatori, docenti e studenti – l'augurio che il Simposio produca un reciproco arricchimento intellettuale e, in particolare, che si confermi in tutti l'importanza dello studio e della ricerca, compiuti in modo serio e qualificato, come servizio indispensabile alla vita consacrata e come aiuto necessario per far conoscere sempre di più e diffondere nella Chiesa il contributo insostituibile che la vita consacrata è chiamata a dare nei tempi attuali, bisognosi come mai di spiritualità.

## Rassegna storico-bibliografica delle teologie della vita consacrata proposte dopo il Vaticano II\*

Maurizio Bevilacqua, CMF – *ITVC Claretianum, Roma*

Nei limiti di una relazione come questa è impossibile fornire una bibliografia anche solo parziale di ciò che è stato scritto sulla teologia della vita consacrata negli ultimi cinquant'anni. Già nel 1970 Agostino Favale compilava un "orientamento bibliografico" che, nella sola sezione dedicata agli "studi organici sulla vita religiosa ed i problemi che la riguardano", includeva 64 titoli<sup>1</sup>.

La scelta obbligata ci pare essere quella di delineare i grandi orientamenti assunti dalla teologia della vita consacrata dopo il Concilio Vaticano II. Ciò è stato oggetto di studio diverse volte negli ultimi decenni. È utile, perciò, ricordare innanzitutto quello che è già stato prodotto sull'argomento.

L'Unione Membri Curie Generalizie di Roma, dal 6 al 9 novembre 1991, organizzò presso l'Università Pontificia Salesiana un incontro dal titolo "*Sviluppi attuali della teologia della vita religiosa*". Mario Midali vi tenne una relazione sulle diverse proposte fatte dal Concilio ad allora<sup>2</sup>. Il Prof. Midali vi organizza innanzitutto le diverse tendenze della teologia secondo due visioni globali: una che considera la vita consacrata in generale nei suoi elementi costitutivi, l'altra che ha come punto di riferimento principale il fondatore e il carisma dei diversi Istituti; egli delinea poi lo sviluppo della riflessione teologica nei contesti secolarizzati del mondo occidentale e, più sinteticamente, in America Latina, in Africa e in Asia. Nello stesso incontro Bruno

---

\* *Questa relazione è già stata pubblicata in Claretianum ITVC, n.s. 6, t. 55 (2015) 433-466. Il testo tiene conto di alcune delle osservazioni formulate dal Prof. Mario Midali, SDB, nella sua risposta.*

<sup>1</sup> A. FAVALE, *Orientamento bibliografico post-conciliare sulla vita religiosa*, in ID. (cur.), *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo*, LDC, Torino-Leumann 1970, 887-930. Una bibliografia molto ampia è stata compilata da José Rovira nei suoi appunti per gli studenti: J. ROVIRA, *La vita consacrata oggi. Rinno-  
varsi tra sfide e vitalità*, Claretianum, Roma 2010, 7-60; ID., *Consigli evangelici e vita consacrata*, Claretianum, Roma 2012, 9-47.351-393.

<sup>2</sup> M. MIDALI, *La teologia della vita consacrata dal Vaticano II ad oggi*, in *Vita Consacrata*, 28 (1992) 312-327.

Secondin tenne una relazione sulle prospettive della teologia della vita consacrata e José Rovira presentò una rassegna delle pubblicazioni e degli autori<sup>3</sup>.

L'Unione Superiori Generali, nel primo *Conventus Semestralis* del 1992 (Ariccia, 27-30 maggio), chiese a Bruno Secondin di offrire una lettura della situazione della teologia della vita consacrata<sup>4</sup>. La sua relazione, prima di evidenziare i temi principali nella riflessione dell'epoca e le difficoltà che presentava, traccia l'evoluzione postconciliare della teologia della vita consacrata. Per questo si ispira ad un ampio e dettagliato studio di Annelise Herzig sulle diverse proposte teologiche apparse dopo il Concilio Vaticano II<sup>5</sup>. In quest'opera vengono individuate quattro grandi aree in cui si è sviluppata la riflessione teologica:

- Diversi autori hanno centrato il loro studio sul fondamento cristologico della vita religiosa, indagando soprattutto lo specifico di questa vocazione.
- Una seconda grande area di approfondimento teologico guarda prevalentemente alla dimensione ecclesiale. Qui la domanda fondamentale è il ruolo di questa vocazione nella comunità cristiana.
- Il rapporto tra i religiosi e il mondo costituisce un terzo nucleo della teologia postconciliare, sul quale insistono altri autori.

---

<sup>3</sup> Cf B. SECONDIN, *Prospettive attuali della teologia della vita consacrata*, in *Vita Consacrata*, 28 (1992) 522-531. La relazione del Prof. Rovira non è stata pubblicata.

<sup>4</sup> B. SECONDIN, *Situazione attuale della teologia della vita consacrata*, in *Notiziario CISM*, 22 (1992) 267-299. Il testo è stato riproposto per parti anche in diversi articoli apparsi in *Consacrazione e Servizio*. Una versione francese, un poco ampliata, apparve due anni dopo: *La théologie de la vie consacrée*, in *Vie Consacrée*, 66 (1994) 225-270. Il Prof. Secondin ritorna sul tema dieci anni dopo: *Teologia della vita consacrata. Temi e problemi degli ultimi 25 anni*, in *Consacrazione e Servizio*, 53/1 (2004) 10-23. Infine il 7 gennaio 2012 ha presentato al XXX incontro dei governi generali della Famiglia Paolina una relazione dal titolo *Evoluzione della teologia della vita consacrata dal Concilio Vaticano II ad oggi* ([http://www.paoline.org/pls/paoline/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_pagina?id\\_pagina=8998](http://www.paoline.org/pls/paoline/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=8998) [25-03-2015]).

<sup>5</sup> A. HERZIG, "Ordens-Christen". *Theologie des Ordensleben in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Echter, Würzburg 1991.

- La quarta area è individuata da Annelise Herzig nell'approfondimento dei diversi tipi di vita consacrata, con indagini centrate sulla specificità di ogni Istituto.

A conclusione della presentazione del quarto blocco di opere l'autrice si chiedeva: «Esiste *una* teologia della vita religiosa o, piuttosto, si tratta di diverse teologie (della vita religiosa monastica, apostolica...)?»<sup>6</sup>. Annelise Herzig prende atto che molti studi partono dal tacito presupposto che esista una teologia della vita religiosa ed essa stessa deve molto argomentare per giungere a dare il giusto peso alla «*mirabilis varietas coetuum religiosorum*» (PC, 1) che con tanta semplicità constatava il Concilio Vaticano II.

Oggi apriamo il nostro simposio affermando già nel titolo scelto – e senza grandi difficoltà – che vi sono diverse teologie della vita consacrata e non solo per le molteplici forme di questa vocazione. Le teologie differiscono anche per i vari contesti socio-ecclesiali in cui vengono concepite. Subito dopo l'assemblea del Sinodo del 1994 Bruno Secondin segnalava una «regionalizzazione non solo della prassi, ma anche della teologia della vita consacrata»<sup>7</sup>. Ormai nessuno si può stupire sentendo parlare di teologie della vita consacrata latino-americane o asiatiche o africane. Con queste espressioni si vuole intendere una riflessione sulla realtà nata nei diversi contesti culturali, non già una mera decorazione folcloristica di un pensiero elaborato in Europa: «Nessuna cultura si può arrogare di possedere in esclusiva il pensiero razionale o concettuale di alto livello»<sup>8</sup>. Per questa stessa ragione dobbiamo abituarci a considerare la teologia europea – non solo la nostra disciplina – come una possibile e legittima riflessione, ma non certo come la teologia in assoluto.

Bruno Secondin segnalava però anche un ulteriore motivo di diversificazione: «Nella realtà esistono molti “frammenti” e varie “proposte” di *teologia della vita consacrata*. Manca invece un vero e pro-

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 379. Da notare che Victor Codina proponeva già nel 1968 tre distinte teologie della vita monastica, della vita religiosa apostolica e della vita consacrata secolare. V. CODINA, *Teologia de la vida religiosa, Razón y Fe*, Madrid 1968.

<sup>7</sup> B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo*, Paoline, Milano 1995, 53.

<sup>8</sup> N. MBONGO, *La personnalité philosophique du monde noir. Contre-histoire de la philosophie*, II, L'Harmattan, Paris 2013, 297.

prio *consensus* attorno a uno o più concetti teologici»<sup>9</sup>. Ciò non è legato solo ai diversi contesti ecclesiali in cui sono formulate le proposte e testimonia il grande fermento che mosse la nostra disciplina dal Concilio al Sinodo del 1994<sup>10</sup>.

La pubblicazione dell'Esortazione apostolica postsinodale *Vita consecrata* (1996) offrì in modo autorevole una sintesi teologica, intervenendo anche su diversi punti dibattuti. Pensiamo qui alle affermazioni sulla volontà fondatrice di Cristo, sul rapporto con il Battesimo, sulla «nuova e speciale consacrazione», sulla «*concreta praestantia*», sulla «*confessio Trinitatis*», sulla castità come «porta» di tutta la vita consacrata... Nel 2004 Bruno Secondin affermava che «questa soluzione teologica – accettata da molti e presentata come l'identità chiara e distinta – è quella che si ripete ovunque oggi»<sup>11</sup>.

La riflessione sulla vita consacrata ha continuato, comunque, a svilupparsi seguendo varie linee. Diversi problemi erano rimasti aperti e la teologia, nonostante una certa tendenza emersa nello scorcio finale del XX secolo, non può mai limitarsi ad un commento dotto dei pronunciamenti magisteriali. In questo cammino ha avuto un'importanza crescente lo sviluppo delle teologie nelle Chiese continentali e l'incrociarsi di tante sensibilità diverse anche all'interno di ciascuna Chiesa.

Come affermava già nel 1992 Bruno Secondin, «probabilmente il punto nodale della teologia della vita consacrata postconciliare sta nel riconoscere la legittimità delle differenti interpretazioni e, quindi, nell'articolare una teologia che non sopprima le differenze, ma le congiunga in unità aperta»<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa...*, 53.

<sup>10</sup> Uno studio ampio del percorso della vita consacrata e della riflessione teologica su di essa in questo periodo è proposto da E. FERASIN, *Un lungo cammino di fedeltà. La Vita Consacrata dal Concilio al Sinodo*, LAS, Roma 1996. Vi vengono presentati tutti i grandi temi della teologia.

<sup>11</sup> ID., *Teologia della vita consacrata. Temi e problemi degli ultimi 25 anni...*, 20. Anche José Rovira ha segnalato come il Sinodo e, soprattutto, l'esortazione apostolica abbiano segnato in modo decisivo la riflessione successiva. Cf. J. ROVIRA, *La teologia della vita consacrata dal Vaticano II a oggi*, in *Vita Consacrata*, 36 (2000) 4-12.

<sup>12</sup> B. SECONDIN, *Situazione attuale della teologia della vita consacrata...*, 267.



Le pagine che seguono, nella scia dei tanti studi già compiuti e avvalendosi di essi, sono solo il tentativo di abbozzare le linee di questo sviluppo, corredandole con una rassegna bibliografica che, inevitabilmente, dovrà limitarsi ad alcuni autori e ad alcune delle loro opere apparse negli ultimi cinquant'anni<sup>13</sup>.

## 1. Dal Concilio al Sinodo

### 1.1. Immediatamente dopo il Concilio

Il 21 novembre 1964 venne promulgata la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* e il 28 ottobre 1965 il Decreto *Perfectae Caritatis*. I testi che furono pubblicati a commento della Costituzione, in particolare del sesto capitolo, e del Decreto sono tra i primi ad occuparsi di teologia della vita religiosa. È impossibile trattare in dettaglio questa vastissima produzione<sup>14</sup>. Ci limitiamo a segnalare, tra le opere apparse in Italia, i commenti al capitolo sui religiosi della Costituzione sulla Chiesa ad opera di Raphael Schulte, Jean Daniélou, Gérard Huyghe e Ugo Rocco<sup>15</sup>, il commento al decreto *Perfectae Caritatis* pubblicato sotto la direzione di Jean-Marie Roger Tillard e Yves Marie-Joseph Congar e quelli di Emilio Fogliasso e di Jean Galot<sup>16</sup>. In quest'ultima

---

<sup>13</sup> Sull'evoluzione della vita consacrata dal Concilio ad oggi cf F. PRADO (cur.), *Dove ci porta il Signore. La vita consacrata nel mondo: tendenze e prospettive*, Paoline, Milano 2005; A. BOCOS MERINO, *Un racconto dello Spirito. La vita religiosa nel post-concilio*, EDB, Bologna 2013; J. ROVIRA, *La vita consacrata oggi. Rinnovamento, sfide, vitalità*, EDB, Bologna 2013.

<sup>14</sup> Vedi A. FAVALE, *Orientamento bibliografico post-conciliare...*, 889-892. Vi sono indicati 28 commenti al cap. VI di LG e 47 a PC.

<sup>15</sup> I contributi di Schulte, Daniélou e Huyghe in G. BARAÚNA (cur.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, Vallecchi, Firenze 1965 [ed. or. Vozes, Petrópolis 1965]. Il contributo di Rocco in AA. VV., *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Commento*, LDC, Torino-Leumann 1965. Il primo volume è parte di una collana internazionale pubblicata in più lingue, il secondo di una collana dell'Ateneo Salesiano curata da Agostino Favale.

<sup>16</sup> J.-M. R. TILLARD-Y. M.-J. CONGAR (cur.), *Il rinnovamento della vita religiosa. Studi e commenti intorno al Decreto "Perfectae caritatis"*, Vallecchi, Firenze 1968 [ed. or. Cerf, Paris 1967]. E. FOGLIASSO, *Il decreto "Perfectae caritatis" sul rinnovamento della vita religiosa in rispondenza alle odierne esigenze*, LDC, Torino-Leumann 1967. J. GALOT, *Rinnovamento della vita consacrata. Presentazione e*

opera, Galot centra il commento sul concetto di consacrazione, un tema su cui molto si è discusso in seguito.

Un'accurata indagine della dottrina conciliare sulla vita religiosa attraverso la formazione dei testi di *Lumen gentium* e *Perfectae caritatis* fu successivamente compiuta da Georg Jelich<sup>17</sup>.

### **1.2. La teologia della vita consacrata in generale**

È difficile sintetizzare la grande mole di commentari ai documenti conciliari e ancor meno si può seguire la produzione di articoli apparsi su varie riviste durante il Concilio e nel periodo immediatamente successivo. È però proprio un articolo pubblicato in *Geist und Leben* il primo saggio che è necessario mettere in rilievo. Si tratta di un testo di Karl Rahner sui consigli evangelici pubblicato nel 1964, prima ancora della promulgazione di *Lumen Gentium*<sup>18</sup>. Rahner inizia affermando l'universale vocazione alla perfezione. Per il teologo gesuita, a livello personale, i consigli sono un mezzo concreto – non l'unico possibile – per camminare in questa direzione; nei confronti degli altri cristiani sono invece intesi come segni.

Con la menzione di questo saggio abbiamo iniziato a percorrere il vasto campo delle opere che trattano della vita consacrata in generale, nei suoi aspetti costitutivi. Innanzitutto possiamo ricordare alcune opere che nascono dall'insegnamento della teologia della vita religiosa e che, in genere, hanno anche la preoccupazione di offrire sussidi ai

---

*commento del Decreto "Perfectae caritatis". Testo del motu proprio "Ecclesiae Sanctae"*, Paoline, Roma 1968<sup>2</sup> [ed. or. Paris 1966].

<sup>17</sup> G. JELICH, *Kirchliches Ordensverständnis im Wandel Untersuchungen zum Ordensverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in der dogmatischen Konstitution über die Kirche "Lumen Gentium" und im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens "Perfectae Caritatis"*, St Benno Verlag, Leipzig 1983. Cf anche M. J. SCHOENMAECKERS, *Genèse du chapitre VI "De Religiosis" de la Constitution Dogmatique sur l'Eglise "Lumen Gentium"*, Gregorian University Press, Rome 1983; P. MOLINARI-P. GUMPEL, *Il capitolo VI de religiosis della Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Genesi e contenuto dottrinale alla luce dei documenti ufficiali*, Ancora, Milano 1985.

<sup>18</sup> K. RAHNER, *Über die evangelischen Räte*, in *Geist und Leben*, 37 (1964) 17-37. Ripubblicato in ID., *Schriften zur Theologie*, VI, Benziger, Einsiedeln 1966, 404-434, fu tradotto in italiano: ID., *Nuovi saggi. II, Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1968, 513-552.

formatori. Nel 1969 Jean Beyer pubblica per l'Università Gregoriana un testo in latino, molto attento agli aspetti giuridici, che partendo dalle indicazioni di *Perfectae caritatis*, centra l'attenzione sullo stato di vita consacrata tramite i consigli evangelici<sup>19</sup>. Un'impostazione giuridica che, al contempo, vuole essere attenta alla spiritualità hanno anche le opere di Elio Gambari<sup>20</sup>.

Dall'esperienza dell'insegnamento nasce anche l'opera di Fernando Sebastián Aguilar. Nel 1963 pubblica il suo testo sulla "vita di perfezione nella Chiesa" che, due anni più tardi, dopo la promulgazione del Decreto *Perfectae caritatis*, ripubblica completamente revisionata sebbene il titolo resti immutato<sup>21</sup>. Una decina di anni dopo compaiono le opere di Severino Maria Alonso e Lucas Gutiérrez Vega<sup>22</sup>. Gli autori sono molto attenti al dato magisteriale e intendono offrire una visione sistematica. Nella loro lettura, e in modo particolare in quella proposta da Alonso, ha un ruolo determinante il concetto di "consacrazione".

Nella stessa linea è Joseph Aubry. Egli considera la vita religiosa innanzitutto come relazione profonda con la Trinità che si esprime come consacrazione totale di se stessi<sup>23</sup>.

Il concetto di consacrazione è un punto di riferimento anche nelle opere di Pie-Raymonde Régamey, con un conseguente accento posto

---

<sup>19</sup> J. BEYER, *De vita per consilia evangelica consecrata*, Libreria editrice Università Gregoriana, Roma 1969.

<sup>20</sup> E. GAMBARI, *Manuale della Vita religiosa alla luce del Vaticano II*, 2 voll., Centro Mariano Monfortano, Salone 1970-71. Le successive edizioni rielaborate divennero *Consacrazione e missione. Dottrina e diritto della vita religiosa*, Ancora, Milano 1974; *Consacrati e inviati. Spiritualità e diritto della vita consacrata*, Ancora, Milano 1979. Già dai titoli si nota un progressivo rafforzamento dell'idea di consacrazione.

<sup>21</sup> F. SEBASTIÁN AGUILAR, *La vida de perfección en la Iglesia. Sus líneas esenciales*, Coculsa, Madrid 1963. 2ª edición totalmente revisada, Coculsa, Madrid 1965. Successivamente pubblica anche *Renovación conciliar de la Vida Religiosa*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1969.

<sup>22</sup> S. M. ALONSO, *La vida consagrada. Síntesis teológica*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1973. L. GUTIÉRREZ VEGA, *Teología sistemática de la vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1976.

<sup>23</sup> J. AUBRY, *Teologia della vita religiosa*, LDC, Leumann-Torino 1970.

sulla separazione come modo proprio dei religiosi nelle proprie relazioni con il mondo<sup>24</sup>.

Jean-Gabriel Ranquet studia espressamente il rapporto tra la consacrazione battesimale e quella religiosa, considerando quest'ultima esemplare e all'origine del servizio svolto dai religiosi nella Chiesa e nel mondo<sup>25</sup>.

Negli anni Ottanta, anche Laurent Boisvert ferma la propria attenzione sulla consacrazione religiosa, come offerta a Dio in un'obbedienza radicale<sup>26</sup>.

Negli stessi anni vengono pubblicati i testi di Armando Pigna<sup>27</sup>. Offrono una lettura che si propone di essere attenta alla tradizione teologica e alle situazioni del tempo. Anche qui il concetto di consacrazione ha un ruolo importante.

Xabier Pikaza coglie l'essenza della vita religiosa innanzitutto nella consacrazione – senza la quale non esisterebbe affatto – e poi anche nella comunione e nella missione che portano dal piano della fede a quello della carità e della speranza<sup>28</sup>.

“Fenomenologia teologica della vita religiosa” è il titolo attribuito da Friedrich Wulf al suo saggio inserito nel corso di dogmatica *Mysterium Salutis*<sup>29</sup>. È evidente l'intento di voler partire dalla realtà e inter-

<sup>24</sup> P.-R. RÉGAMEY, *L'esigenza di Dio. Fedeltà e rinnovamento*, Cittadella, Assisi 1972 [ed. or. Cerf, Paris, 1969].

<sup>25</sup> J.-G. RANQUET, *Consacrazione battesimale e consacrazione religiosa*, Paoline, Alba 1967 [ed. or. Fleurus, Paris 1965]. Circa il ruolo della castità in tale consacrazione vedi ID., *Consigli evangelici e maturità umana*, Ancora, Milano 1969 [ed. or. Desclée De Brouwer, Bruxelles 1968].

<sup>26</sup> L. BOISVERT, *La consécration religieuse*, Cerf, Paris 1988.

<sup>27</sup> A. PIGNA, *La vita religiosa. Teologia e spiritualità. I. La Consacrazione*, Caprarola 1982; ID., *Vita religiosa. II. La povertà evangelica*, Teresianum, Roma 1985; ID., *Vita religiosa. III. Castità consacrata*, Teresianum, Roma 1987; ID., *Vita religiosa. IV. La obbedienza*, Teresianum, Roma 1985; ID., *La vita religiosa. Teologia e spiritualità*, OCD, Roma 1991.

<sup>28</sup> X. PIKAZA, *Esquema teológico de la vida religiosa*, Sigueme, Salamanca 1978; ID., *Tratado de vida religiosa. Consagración, Comunión, Misión*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1990.

<sup>29</sup> FR. WULF, *Fenomenologia teologica della vita religiosa*, in J. FEINER-M. LÖHRER (cur.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, VIII, Queriniana, Brescia 1975, 558-604 [ed. or. IV/2, 450-487].

pretarla. Lo specifico è colto nella sequela vissuta senza riserve, nella linea della radicalità evangelica.

In questa stessa prospettiva si collocano Tomás González e Armando Bandera che considerano come elemento specifico della vita religiosa la sequela di Cristo tramite i consigli evangelici, con un riferimento esplicito alla prospettiva indicata da Tommaso d'Aquino<sup>30</sup>.

Anche Jean-Marie Roger Tillard si riferisce ad una sequela radicale che nasce dall'esperienza dell'assoluto di Dio e pone il religioso nella Chiesa e nel mondo come segno profetico ed escatologico e come strumento per la missione<sup>31</sup>.

Il concetto di sequela è presente nella riflessione di Johann Baptist Metz. I consigli evangelici sono intesi come addestramento o avviamento (*Einweisung*) a seguire Gesù e la presenza dei religiosi è compresa come richiamo alla speranza in prospettiva apocalittica<sup>32</sup>.

L'opera di Juan Manuel Lozano<sup>33</sup> parte dal dato storico – cui pone particolare attenzione – e, come dichiara nel titolo, individua nella sequela la categoria fondamentale per interpretare la vita religiosa.

Di sequela e profezia parla Bruno Secondin<sup>34</sup>. L'ispirazione biblica della vita religiosa deve aprirsi ad una prospettiva pneumatologica,

---

<sup>30</sup> T. GONZÁLEZ-A. BANDERA, *Siguiendo a Jesucristo*, Editorial Ope, Guadalajara 1970; A. BANDERA, *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino*, BAC, Madrid 1984.

<sup>31</sup> J.-M. R. TILLARD, *Le religieux au cœur de l'Eglise*, Cerf, Paris 1969; ID., *Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi*, Paoline, Alba 1975 [ed. or. Cerf, Paris 1974]; ID., *Religieux. Un chemin d'évangile*, Lumen Vitae, Bruxelles 1975.

<sup>32</sup> J. B. METZ, *Tempo di religiosi? Mistica e politica della sequela*, Queriniana Brescia 1978 [ed. or. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977]. Cf anche ID.-T. R. PETERS, *Passione per Dio. Vivere da religiosi oggi*, Queriniana, Brescia 1992 [ed. or. Herder, Freiburg 1991]. In una prospettiva simile si muove anche la riflessione di P. LIPPERT, *Ordensgemeinschaften. Zeugen des Lebens in der Kirche Christi*, in W. HERBSTTRITH (cur.), *Orden als Lebensmodell. Erwartungen-Ansprüche-Tendenzen*, Kaffke, München 1983, 29-77.

<sup>33</sup> J. M. LOZANO, *La sequela di Cristo. Teologia storico-sistemica della vita religiosa*, Ancora, Milano 1981. La versione inglese, pubblicata un anno prima dell'originale italiano, fu molto nota negli Stati Uniti d'America: *Discipleship: Toward an Understanding of Religious Life*, Claret Center for Resource in Spirituality, Chicago 1980.

<sup>34</sup> B. SECONDIN, *Sequela e profezia. Eredità ed avvenire della vita consacrata. Intervista sulla vita religiosa ieri e oggi*, Paoline, Roma 1982.

perché non c'è profezia senza lo Spirito, e allo stesso tempo ecclesiale e storico-popolare, perché non vi è profezia nemmeno senza un popolo cui si è inviati.

Attento alla realtà storica della vita religiosa, André Parenteau sottolinea sia il concetto benedettino di vita di conversione, sia la valenza epifanica-testimoniante della vita consacrata<sup>35</sup>.

Thaddée Matura ha approfondito nei suoi studi il radicalismo evangelico come caratteristica della sequela cristiana chiesta a tutti i discepoli<sup>36</sup>. Trattando specificamente della vita religiosa, egli sottolinea che nel corso della storia la sequela radicale è stata colta come una sua caratteristica specifica. La semplice applicazione del concetto di radicalità ai religiosi potrebbe, però, risultare ambiguo negando nei fatti che la sequela è radicale per tutti i cristiani. Dei tre consigli – in cui la tradizione ha spesso condensato il radicalismo della vita religiosa – solo il celibato (non la castità) ne è un elemento specifico. Per Matura, inoltre, la vita religiosa è una testimonianza attraverso i tre poli in cui si struttura: evangelo, comunità e missione<sup>37</sup>.

Sul ruolo del celibato si può qui ricordare un'opera sostanzialmente estranea alle diverse tendenze ricordate. Pubblicata in Francia nel 1964 non fa alcun riferimento al Concilio. Il suo autore non è cattolico, ma al Concilio partecipa come osservatore. Max Thurian è allora pastore riformato, vicepriore della comunità di Taizé. Il suo libro su matrimonio e celibato non è una teologia della vita religiosa, ma una lettura delle due condizioni di vita in chiave di vocazione e una presentazione dell'esperienza monastica che rinasceva nelle Chiese della Riforma. Il celibato qui è chiaramente l'elemento discriminante tra le due vocazioni<sup>38</sup>.

Un altro autore fuori dalle linee finora delineate è Hans Urs von Balthasar che, nel 1977, pubblica il suo libro sugli stati di vita del cri-

---

<sup>35</sup> A. PARENTEAU, *La vie religieuse Chrétienne. Esquisse théologique*, 3 voll., Bellarmin-Cerf, Montréal-Paris 1982-1985.

<sup>36</sup> TH. MATURA, *Il radicalismo evangelico. Alle origini della vita cristiana*, Borla, Roma 1981 [ed. or. Cerf, Paris, 1978].

<sup>37</sup> ID., *La vie religieuse au tournant*, Cerf, Paris 1971 ; ID., *Suivre Jésus. De conseils de perfection au radicalisme évangélique*, Cerf, Paris 1983.

<sup>38</sup> M. THURIAN, *Matrimonio e celibato*, Morcelliana, Brescia 1965 [ed. or. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1964].

stiano (*Christlicher Stand*)<sup>39</sup> la cui progettazione era iniziata oltre trent'anni prima. A detta dello stesso autore, il libro intende essere una dettagliata meditazione sugli *Esercizi spirituali* di Ignazio circa la chiamata di Cristo e la risposta dell'uomo. Parte dal presupposto che tutti i cristiani sono chiamati da Dio e che esistano stati di vita diversi e complementari tra loro. Dichiaratamente, invece, non vuole trattare questioni legate al rinnovamento conciliare in atto. Lo stato religioso è definito dai consigli evangelici (*Rätestand*). L'attenzione è posta sulla relazione tra i diversi stati. Per von Balthasar si dà una vocazione qualificata che chiama a separarsi non solo dal mondo esterno, ma anche dal mondo interno alla Chiesa e fonda uno stato di elezione (*Erwählungsstand*) in cui convergono sacerdozio e vita religiosa. Si tratta di una separazione, ma in vista di un servizio. D'altra parte von Balthasar è convinto che i consigli si fondino in modo esplicito nelle parole di Gesù<sup>40</sup>.

Sul fondamento della sua ricerca storica, Jesús Álvarez riflette sull'identità della vita religiosa come forma di esistenza cristiana, inserita nella missione profetica della Chiesa<sup>41</sup>.

Alcune opere sono una sintesi del cammino percorso dalla teologia della vita consacrata. Nel 1976 l'Istituto *Teresianum* pubblica un'opera collettiva che intende fare un bilancio e delineare le prospettive della vita religiosa. I molti collaboratori (tra i quali possiamo ricordare Antonio Maria Sicari, Arnaldo Pigna, Matias Augé, Tullo Goffi, Bruno Secondin, Sante Bisignano, Giovanna della Croce, Jesús Castellano) e le diverse tematiche affrontate (fondamenti evangelici, consacrazione, comunione e vita nello Spirito, forme di vita) testimoniano la varietà degli approcci con cui si sviluppava la teologia della vita consacrata<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1996<sup>2</sup> [ed. or. Johannes Verlag, Einsiedeln 1977].

<sup>40</sup> ID., *Seguire Gesù. Povertà castità e obbedienza*, Piemme, Casale Monferrato 1990 [ed. or. Freiburg 1982].

<sup>41</sup> J. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Por qué y para qué los religiosos en la Iglesia*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1979.

<sup>42</sup> E. ANCILLI (cur.), *Vita religiosa: bilancio e prospettive*, Teresianum, Roma 1976.

Frutto e sintesi della ricerca condotta dell'Istituto di Madrid è il *Diccionario teológico de la vida consagrada*. L'opera intende fornire una lettura eminentemente teologica della vita consacrata nelle sue strutture fondamentali e della sua presenza nel mondo attuale<sup>43</sup>.

Oltre alle opere sull'insieme della vita consacrata vi è una vastissima produzione di studi su temi specifici. È impossibile offrirne anche solo un'informazione generale. È, però, utile indicare alcuni contributi su comunità e comunione, un aspetto cui è stata data una particolare attenzione dopo il Concilio nella vita consacrata e nella Chiesa in genere.

L'Istituto di teologia della Vita Religiosa di Madrid dedicò al tema la "Settimana Nazionale" del 1972 e il Claretianum il convegno del 1978<sup>44</sup>. Vi sono opere dall'impostazione prevalentemente psicologica<sup>45</sup>. Svariate opere collettive cercano di unire competenze diverse per trattare una realtà in profondo mutamento per motivi ecclesiali, ma anche sociali<sup>46</sup>. Un'approfondita lettura teologica è offerta da Fabio Ciardi<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> A. APARICIO RODRÍGUEZ-J. CANALS CASAS (curr.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1989. L'opera è stata tradotta in italiano e in portoghese: *Dizionario teologico della vita consacrata*, ed. it. A cura di T. Goffi e A. Palazzini, Ancora, Milano 1994; *Diccionário teológico da vida consagrada*, Paulus, São Paulo 1994. Sono stati pubblicati anche due diversi supplementi all'edizione spagnola e, ancor prima, a quella italiana: A. APARICIO RODRÍGUEZ (cur.), *Suplemento al Diccionario teológico de la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2005; G. F. POLI (cur.), *Supplemento al Dizionario teologico della vita consacrata*, Ancora, Milano 2003.

<sup>44</sup> AA. VV., *La comunidad religiosa. Comunidad y Vida Religiosa en la Sociedad de hoy*, ITVR, Madrid 1972. AA. VV., *La vita comunitaria*, Ancora, Milano 1979.

<sup>45</sup> Sebbene fuori dal nostro interesse immediato ricordiamo le opere di P. GRIÉGER, *Comunità di persone. Essere con*, Ancora, Milano 1978; ID., *Comunità di persone 2. Partecipazione e animazione comunitaria*, Ancora, Milano 1982. Nelle successive edizioni si fecero sempre più attente alla dimensione spirituale.

<sup>46</sup> Solo come esempio citiamo R. BOCK-G. DOMANN, *Riskierte Brüderlichkeit. Orden und Kommunitäten*, Walter Verlag, Olten 1979. Emblematico del sentire dell'epoca il contributo di Wolfgang Beilner sulla spiritualità come sequela in comunità. Vedi anche AA. VV., *Comunione e comunità*, LEV, Città del Vaticano 1987.

<sup>47</sup> F. CIARDI, *Koinonia. Itinerario teologico-spirituale della comunità religiosa*, Città Nuova, Roma 1992.



Una sensibilità diversa si percepisce nella riflessione sulla vita religiosa che si sviluppa in ambito statunitense. Nell'opera di Sandra M. Schneiders ha un ruolo decisivo l'impegno (*commitment*) del religioso e, conseguentemente, il tema dei voti. La prospettiva è quella di cogliere il senso di questa vocazione nella società odierna<sup>48</sup>. Diarmuid O'Murchu guarda alla realtà attuale della vita religiosa alla ricerca di un'identità fedele anche alla sua storia<sup>49</sup>. Anche Barbara Fiand centra la propria attenzione sui voti e sul loro vissuto nei cambiamenti sociali in atto<sup>50</sup>.

Nel periodo successivo al Concilio in America Latina vi fu un'intensa riflessione sulla vita religiosa. La stessa Federazione dei religiosi (CLAR) promosse la pubblicazione di una collana di brevi testi che ebbe inizio nel 1967<sup>51</sup>. La sua commissione teologica fu particolarmente attiva. Tra coloro che vi collaboravano possiamo ricordare Segundo Galilea, Leonardo Boff, Eduardo Cárdenas, João Batista Libanio, José María Guerrero, Carlos Palmés, Camilo Maccise. L'esperienza e la teologia della vita religiosa in America Latina si fondono con il cammino stesso della sua Chiesa, soprattutto dopo la seconda Assemblea plenaria del Consiglio episcopale latinoamericano (Medellin 1968). Nel 1984 la stessa CLAR raccoglie in un volume una selezione di testi teologici sulla vita religiosa<sup>52</sup>.

Uno degli autori più prolifici è Leonardo Boff. Come per gli altri teologi latinoamericani, i suoi scritti sulla vita religiosa sono spesso articoli di riviste e interventi in occasioni diverse. Nel 1977, tuttavia,

---

<sup>48</sup> S. M. SCHNEIDERS, *New Wineskins. Re-imagining Religious Life Today*, Paulist Press, New York-Mahwah 1986. Si tratta di una raccolta di scritti curata dall'autrice stessa.

<sup>49</sup> D. O'MURCHU, *Religious Life: A Prophetic Vision. Hope and Promise for Tomorrow*, Ave Maria Press, Notre Dame IN 1991. Irlandese di nascita e psicologo per formazione, le sue opere vengono pubblicate negli Stati Uniti.

<sup>50</sup> B. FIAND, *Living the Vision. Religious Vows in an Age of Change*, The Crossroad Publishing Company, New York 1991.

<sup>51</sup> Il primo fascicolo propone un testo elaborato in un incontro teologico e le conclusioni di un'assemblea generale della Federazione: CLAR, *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*, Bogotá 1967.

<sup>52</sup> CLAR, *Hacia una vida religiosa latinoamericana. Selección de textos teológicos* Bogotá 1984.

ne viene presentata in Spagna una raccolta organica cui, successivamente, lo stesso Boff fa seguire una seconda raccolta<sup>53</sup>.

In quest'ampia produzione risaltano alcuni tratti caratteristici, comuni ai diversi teologi: la consacrazione intesa come "unzione" ed invio nel mondo, la fraternità che si apre alle persone con cui i religiosi vivono la loro esperienza di fede e il loro apostolato, la presenza critica nella società e la profezia, l'inserimento nel mondo dei poveri.

In Asia, con molte differenze da un paese all'altro, si riscontrano tuttavia alcune convergenze. La Chiesa asiatica con la sua pastorale, ma anche con la teologia che esprime, ha fatto una chiara opzione per un dialogo di vita (*dialogue of life*) con i poveri e con le grandi tradizioni religiose del Continente. La fede in Cristo deve portare a discernere «che cosa ricevere da queste tradizioni religiose e che cosa deve essere purificato in esse, guarito e reso completo, alla luce della Parola di Dio»<sup>54</sup>.

La vita consacrata si è mossa in questa stessa prospettiva anche con esperienze come quelle del camaldolese Bede Griffith e di D. S. Amalorpavadass e dei loro ashram<sup>55</sup>. L'incontro tra l'esperienza monastica cristiana e le religioni dell'Asia è stato al centro della riunione dei superiori monastici del Continente con l'Abate primate della Confederazione benedettina, svoltasi a Bangalore dal 14 al 22 ottobre 1973<sup>56</sup>.

Una riflessione teologica sulla vita consacrata, specialmente sui voti religiosi, nella prospettiva della teologia asiatica della liberazione

<sup>53</sup> L. BOFF, *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, cur. M. Díez Presa, Publicaciones Claretianas, Madrid 1977. ID., *Vita secondo lo Spirito*, Borla, Roma 1984 (ed. or. Vozes, Petrópolis 1983).

<sup>54</sup> FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCES, *Evangelization in Modern Day Asia*, 17, in G. B. ROSALES-C. G. ARÉVALO (curr.), *For All the Peoples of Asia Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970 to 1991*, Orbis Books-Claretian Publications, Maryknoll NY-Quezon City 1992, 15.

<sup>55</sup> Per una presentazione delle loro esperienze cf B. GRIFFITH, *Monachesimo indo-cristiano*, in *Vita monastica*, 29 (1975) 156-180. D. S. AMALORPAVADASS, *Vision of Religious Life in Future and the Future of Religious Life*, Nagasandra 1980. J. BERCHMAS BARLA, *Christian Theological Understanding of Other Religions according D. S. Amalorpavadass*, (= Documenta Missionalia 26), Università Gregoriana, Roma 1999.

<sup>56</sup> AA. VV., *Le moines chrétiens face aux religions d'Asie. Bangalore 1973*, Secrétariat A.I.M., Vanves 1974.

ci viene offerta da Aloysius Pieris. Per il teologo gesuita i consigli sono espressione di un autentico umanesimo<sup>57</sup>.

In Africa la riflessione teologica si muove prevalentemente nella linea dell'inculturazione. Non è l'unica prospettiva seguita dalla teologia africana in generale<sup>58</sup>, ma lo studio della vita religiosa si è concentrato su questo tema. Ne è un esempio la produzione del gesuita congolese Matungulu Otene<sup>59</sup>, ma anche il convegno teologico tenuto a Kinshasa nel 1980, che pure nel suo titolo non poneva esplicitamente il tema dell'inculturazione<sup>60</sup>.

Un elemento di particolare interesse, purtroppo solo accennato, fu posto da Engelbert Mveng. Egli non si chiese come far entrare nella cultura africana i valori della vita consacrata, ma piuttosto come la vita consacrata cristiana possa confrontarsi con forme tradizionali africane di "vita consacrata" istituzionalizzata e con le spiritualità di cui sono portatrici<sup>61</sup>.

Possiamo fare una prima valutazione di quanto si è prodotto nei decenni successivi al Concilio. Anche nei limiti di questa rassegna possiamo intravedere le grandi linee secondo le quali si sono sviluppate le teologie della vita consacrata. Ci sono teologie diverse, ma che non necessariamente si escludono a vicenda. Nel 1990 uno studio di Manfred Scheuer approfondiva il ruolo dei consigli evangelici in diversi teologi<sup>62</sup>. Egli evidenziava come von Balthasar metta in risalto il

---

<sup>57</sup> A. PIERIS, *Fire and Water. Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*, Orbis Books, Maryknoll NY 1996. Al tema è dedicata la parte conclusiva del libro.

<sup>58</sup> Cf FR. ANEKWE OBORJI, *Trends in African Theology since Vatican II. A Missiological Orientation*, Rome 2005<sup>2</sup>.

<sup>59</sup> M. OTENE, *Célibat consacré pour une Afrique assoiffée de fécondité*, Saint Paul Afrique, Kinshasa 1979. ID., *Avec le Christ chaste, pauvre, obéissant*, Saint Paul Afrique, Kinshasa 1983. ID., *Pour inculturer accueil et pauvreté en Afrique*, Saint Paul Afrique, Kinshasa 1988.

<sup>60</sup> AA. VV., *Le charisme de la vie consacrée. Actes de la Quinzième Semaine Théologique de Kinshasa (14 au 20 avril 1985)*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa 1985.

<sup>61</sup> E. MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*, L'Harmattan, Paris 1985.

<sup>62</sup> M. SCHEUER, *Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung*, Echter, Würzburg 1990.

rapporto con la Trinità, Rahner interpreti i consigli soprattutto come segno e testimonianza, Metz evidenzi il loro legame con la sequela di Cristo ed, infine, la teologia della liberazione l'impegno concreto per i poveri. Questi diversi approcci, che in realtà non riguardano solo i consigli, non si escludono, ma si integrano a vicenda. Troviamo, perciò, una conferma all'ipotesi iniziale che diverse teologie non solo sono possibili, ma che sono anche auspicabili per una più profonda comprensione di questa forma di discepolato cristiano.

### **1.3. *Forme di vita consacrata e carismi***

Dalle indicazioni precedenti abbiamo potuto intuire quanto ampia sia la mole di studi pubblicati nei tre decenni successivi alla celebrazione del Concilio. Se tanti sono stati gli studi sulla teologia della vita consacrata in generale, ancor più numerosi sono quelli dedicati alle diverse forme di vita e, soprattutto, ai carismi di moltissimi Istituti. Nel 1974 al tema della pluriformità della vita religiosa fu dedicata in Spagna la III settimana nazionale<sup>63</sup>. Possiamo considerare questo come uno degli aspetti più caratteristici del rinnovamento post-conciliare.

Innanzitutto continuano gli studi sulla vita monastica. In proposito basterebbe pensare ai contributi delle diverse riviste pubblicate da monasteri o federazioni monastiche<sup>64</sup> e ai convegni monastici. Per avere una panoramica della situazione dopo il Concilio ricordiamo il III Convegno Monastico Intercongregazionale, tenutosi a Parma nel 1979<sup>65</sup>. La Congregazione Benedettina Inglese pubblicò, invece, un testo sulla teologia monastica nella realtà odierna<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> AA. VV., *Unidad pluralismo y pluriformidad en la vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1974.

<sup>64</sup> Rimanendo in ambito europeo possiamo ricordare *Studia monastica* (Monserrat), *Benedictina* (Centro storico benedettino italiano), *Erbe und Auftrag* (Beuron), *Vita monastica* (Camaldoli).

<sup>65</sup> AA. VV., *Monachesimo nel dopo Concilio*, Monastero S. Giovanni Evangelista, Parma 1981.

<sup>66</sup> S. REES, *Consider Your Call. A Theology of Monastic Life Today*, SPCK, London 1978.

Con più fatica si aprì un percorso di riflessione sulla teologia della vita religiosa apostolica<sup>67</sup>, pur essendo questa forma largamente maggioritaria tra i religiosi. È stato necessario definire la spiritualità dell'azione apostolica, andare letteralmente alla sua ricerca, come afferma Mario Midali, cui si devono contributi importanti in proposito<sup>68</sup>. Noëlle Hausman ha approfondito l'insegnamento del Concilio sul tema<sup>69</sup>. Per quanto riguarda specificamente la vita religiosa è venuto un contributo anche dal nostro Istituto<sup>70</sup>, in particolare dalla ricerca di Santiago González Silva<sup>71</sup>.

Anche la consacrazione negli Istituti secolari è stata oggetto di studi specifici. Tanti gli articoli pubblicati in riviste teologiche<sup>72</sup>. Armando Oberti offre una sintesi dei temi legati allo sviluppo di una teologia degli Istituti secolari<sup>73</sup> e Gertrud Pollak ne indaga il luogo teologico specifico<sup>74</sup>.

Più ancora dello studio delle diverse forme di vita consacrata, gli anni successivi al Concilio Vaticano II hanno visto aumentare note-

---

<sup>67</sup> Sullo sviluppo della riflessione Cf C. MACCISE, *Fondamento e sviluppo della teologia della vita consacrata apostolica: acquisizioni e problemi*, Relazione al seminario teologico UISG-USG, 7-12 febbraio 2011: [www.uisg.org/public/Attachments/doc\\_sementeol\\_maccise\\_2011\\_it.pdf](http://www.uisg.org/public/Attachments/doc_sementeol_maccise_2011_it.pdf)

<sup>68</sup> M. MIDALI (cur.), *Spiritualità dell'azione. Contributo per un approfondimento*, LAS, Roma 1977. ID., *Spiritualità apostolica*, LAS, Roma 1994.

<sup>69</sup> N. HAUSMAN, *Vie Religieuses apostolique et communion de l'Eglise. L'enseignement du Concile Vatican II*, Cerf, Paris 1987.

<sup>70</sup> AA. VV., *L'azione apostolica dei religiosi*, studi a cura dell'Istituto di Teologia della Vita Religiosa, Ancora, Milano 1980. AA. VV., *I religiosi evangelizzatori oggi nella missione della Chiesa*, XVII Convegno del Claretianum, Rogate, Roma 1992. Al contributo dei religiosi all'evangelizzazione fu dedicata anche la IV settimana nazionale spagnola: AA. VV., *Los religiosos y la evangelización del mundo contemporáneo*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1975.

<sup>71</sup> Oltre ai molti articoli, una sintesi del suo studio in S. M. GONZÁLEZ SILVA, *La vida religiosa apostólica*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1985.

<sup>72</sup> Ne segnaliamo un paio frutto dell'insegnamento nel nostro Istituto. S. M. GONZÁLEZ SILVA, *La consacrazione di vita dopo gli Istituti Secolari*, in *Claretianum*, 19 (1979) 191-212. ID., *La "vita evangelica" e gli Istituti Secolari*, in *Claretianum*, 21 (1981) 137-156.

<sup>73</sup> A. OBERTI, *Per una teologia degli Istituti Secolari*, OR., Milano 1983. Il libretto è parte di una collana dedicata al tema, pubblicata da una editrice proprietà di un Istituto Secolare.

<sup>74</sup> G. POLLAK, *Der Aufbruch der Säkularinstitute und ihr theologischer Ort*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1986.

volmente l'approfondimento teologico del carisma dei fondatori e degli Istituti, soprattutto da quando Paolo VI usò esplicitamente l'espressione nell'esortazione apostolica *Evangelica Testificatio* (n. 11).

In questo campo è impossibile offrire una sintesi di una produzione numerosissima di studi storici e teologici. Un'indicazione importante, tuttavia, sta già nell'accostamento di questi due aggettivi. Una teologia dei carismi è possibile solo sulla base di un rigoroso studio storico. Della bibliografia in proposito è doveroso ricordare innanzitutto un'opera monumentale la cui progettazione risale ai primi tempi del Concilio, ma che inizia ad essere pubblicata nel 1974 sotto la direzione di Giancarlo Rocca<sup>75</sup>. I dieci volumi del Dizionario degli Istituti di Perfezione, nonostante il titolo appaia antico, costituiscono uno strumento importante per lo studio della vita consacrata nella sua realtà concreta e, quindi, nella diversità dei suoi carismi.

Il nostro Istituto ha prestato una particolare attenzione al tema, nella docenza e accompagnando molti studenti ad approfondire il carisma dei propri istituti e vi ha dedicato anche un convegno<sup>76</sup>. In questo si colloca i contributi importanti di Juan Manuel Lozano, di Santiago González Silva e di Fabio Ciardi nello studio e nell'interpretazione dei carismi dei Fondatori<sup>77</sup>.

Lo studio della vita consacrata in prospettiva storico carismatica evidenzia una realtà molto variegata, una galassia di famiglie diverse accomunate da alcuni elementi, che tuttavia vengono interpretati da ognuno in forma originale.

---

<sup>75</sup> G. PELLICCIA-G. ROCCA (curr.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 10 voll., Paoline, Roma 1974-2003.

<sup>76</sup> AA. VV., *Come rileggere oggi il carisma fondazionale*, XX Convegno del Claretianum, Rogate, Roma 1995.

<sup>77</sup> J. M. LOZANO, *El Fundador y su familia religiosa. Inspiración y carisma*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1978. F. CIARDI, *I Fondatori, uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma di fondatore*, Città Nuova, Roma 1982. S. GONZÁLZ SILVA, *Carisma de los Fundadores: una experiencia del Espiritu*, in AA. VV., *En el aprieto me diste anchura. ¿Cómo regenerar y adiestrar la vida consagrada para el próximo futuro?*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1992, 297-322. Sulla presenza del tema nella teologia contemporanea cf A. ROMANO, *I Fondatori profezia della storia. La figura e i carismi dei fondatori nella riflessione teologica contemporanea*, Ancora, Milano 1989.

## 2. Dal Sinodo ad oggi

La IX Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi e la successiva pubblicazione dell'Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata* costituiscono un passaggio fondamentale anche nello sviluppo della riflessione teologica. Puntuale è il giudizio espresso da Bruno Secondin: «Il *processo sinodale* – che va dal novembre 1992 (annuncio del sinodo sulla vita consacrata) alla primavera del 1996 (pubblicazione dell'esortazione postsinodale) – influenza ampiamente ogni riflessione e ogni nuova proposta»<sup>78</sup>.

Il Sinodo fu occasione per un bilancio della situazione della vita consacrata ed anche della riflessione teologica. Nella fase di preparazione spicca il congresso internazionale promosso nel 1993 dall'Unione Superiori Generali<sup>79</sup>. Lo stesso anno si tenne anche il simposio organizzato dal nostro Istituto<sup>80</sup>. In entrambi gli incontri si indagava il rapporto della vita consacrata con la Chiesa e con il mondo. La Commissione Mista della Conferenza Episcopale Italiana, dei Religiosi e degli Istituti Secolari promosse la pubblicazione di un testo, con contributi di Joseph Aubry, Sante Bisignano, Pier Giordano Cabra, Fabio Ciardi, Marcella Farina e Bruno Maggioni, che si può considerare quasi un manuale di teologia della vita consacrata<sup>81</sup>. Un secondo volume fu dedicato alla consacrazione secolare<sup>82</sup>. Nel 1994 Innocenzo Gargano e la comunità di Camaldoli suscitarono un dibattito sul proprio della spiritualità monastica che coinvolse diverse realtà europee<sup>83</sup>.

---

<sup>78</sup> B. SECONDIN, *Teologia della vita consacrata. Temi e problemi degli ultimi 25 anni...*, 17.

<sup>79</sup> UISG, *Carismi nella Chiesa per il mondo. La vita consacrata oggi. Atti del Congresso Internazionale per il Sinodo. Roma 22-27 novembre 1993*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

<sup>80</sup> AA. VV., *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, a cura dell'Istituto Claretianum, LEV, Città del Vaticano 1994.

<sup>81</sup> AA. VV., *Vita consacrata. Un dono del Signore alla sua Chiesa*, LDC, Leumann 1993.

<sup>82</sup> AA. VV., *Vita Consacrata. 2. Consacrazione secolare*, LDC, Leumann 1994.

<sup>83</sup> I. GARGANO, *Spiritualità monastica oggi*, in *Il Regno Attualità*, 39 (1994) 368-376; COMUNITÀ DI CAMALDOLI, *Dizionario dei problemi urgenti*, in *ibid.*, 377-380. AA. VV., *Spiritualità monastica oggi. Le risposte*, in *ibid.*, 498-518. Le risposte giunsero da Bose, Einsiedeln, Pannonhalma, Monserrat e Silos. Il dibattito portò

La pubblicazione dell'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II chiuse la fase sinodale ed aprì quella dei commenti. Tutte le riviste di vita consacrata e molte altre pubblicarono articoli sul tema, in genere con giudizi molto positivi, a volte persino entusiasti<sup>84</sup>. La Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica e l'Unione Internazionale delle Superiori Generali dedicarono all'Esortazione un numero monografico dei rispettivi bollettini<sup>85</sup>, il nostro Istituto un simposio di studio e il convegno annuale<sup>86</sup>. Una raccolta di studi fu pubblicata anche dalla Conferenza Italiana dei Superiori Maggiori<sup>87</sup>. Bruno Secondin pubblicò un testo di lettura del documento partendo dall'immagine evangelica dell'unzione di Betania usata da Giovanni Paolo II nella conclusione del documento<sup>88</sup>. Nel suo commento, che richiama alla speranza, Mario Midali segnala la prospettiva della comprensione teologica corale delle varie forme di vita consacrata<sup>89</sup>. Armando Bandera prende l'avvio dalla complementarità delle vocazioni, considerando specifico della vita consacrata la sequela nei consigli evangelici<sup>90</sup>.

Negli anni successivi abbiamo la pubblicazione di nuove opere e la riedizione aggiornata di altre. Tra gli autori che presentano una teologia sistematica della vita consacrata incontriamo innanzitutto coloro che colgono l'elemento fondamentale nel concetto di «nuova e speciale consacrazione» (cf VC, 30-31). In genere hanno trovato qui una conferma autorevole a posizioni già precedentemente espresse. Arnal-

---

anche alla pubblicazione di un libro G. BRUNELLI (cur.), *Monachesimo laicità e vita religiosa*, EDB, Bologna 1995.

<sup>84</sup> N. HAUSMAN, *L'exhortation postsynodale "Vita Consecrata": Un document exceptionnel*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 119 (1997) 205-217.

<sup>85</sup> *Informationes SCRIS*, 22/1 (1996). *Bollettino UISG*, 102 (1996).

<sup>86</sup> AA. VV., *Vita consecrata. Una prima lettura teologica*, Ancora, Milano 1996. AA. VV., *L'esortazione apostolica post-sinodale di Giovanni Paolo II. I grandi temi*, Rogate, Roma 1997.

<sup>87</sup> AA. VV., *"Vita consecrata". Studi e riflessioni*, Rogate, Roma 1996.

<sup>88</sup> B. SECONDIN, *Il profumo di Betania. La vita consacrata come mistica profetia terapia. Guida alla lettura dell'esortazione apostolica "Vita Consecrata"*, EDB, Bologna 1997.

<sup>89</sup> M. MIDALI, *Percorsi di speranza per consacrati e consacrate. Autorevoli indicazioni di "Vita consecrata"*, LDC, Leumann 1997.

<sup>90</sup> A. BANDERA, *Consagrados para la misión. La exhortación Vita Consecrata*, Ediciones Encuentro, Madrid 1999.



do Pigna sottolinea subito questo aspetto dell'Esortazione apostolica, insieme a quello dell'origine evangelica e dell'istituzione divina della vita consacrata<sup>91</sup>. In questo modo continua la proposta di Severino M. Alonso<sup>92</sup>. Attento alla situazione attuale della vita consacrata e agli insegnamenti magisteriali, Gabino Uríbarri insiste particolarmente sulla *memoria Iesu* e sulla consacrazione tramite i voti<sup>93</sup>. Anche Laurent Boisvert parla di una consacrazione tramite i voti che segna la distinzione e la differenza rispetto ad altra forme di vita cristiana<sup>94</sup>. Alla nuova consacrazione attribuisce lo specifico della vita religiosa Pier Giordano Cabra, legandola essenzialmente all'impegno nella verginità<sup>95</sup>.

Altri autori non condividono l'enfasi sulla consacrazione in genere e, specificamente, se questa venga intesa in senso attivo da parte del religioso. Si esprime così Bruno Secondin, per il quale è fondamentale la dimensione pneumatologica. Egli sottolinea la dimensione di testimonianza profetica, pone il tema di un cambiamento di paradigma nella vita comunitaria e si interroga sulla condivisione della vita e del carisma con i laici<sup>96</sup>.

La riflessione interna al mondo monastico è spesso refrattaria all'idea di nuova consacrazione. Lo esprime bene Giuseppe Dossetti, secondo il quale il monaco esprime la sua originalità nella chiesa e nel mondo quando «non si preoccupa né presume di aggiungere altro fine

---

<sup>91</sup> A. PIGNA, *L'esortazione apostolica e le domande teologiche emerse dal sinodo*, in *Consacrazione e Servizio*, 45/1 (1996) 37-64.

<sup>92</sup> Vi è un'edizione aggiornata del suo libro S. M. ALONSO, *La vida consagrada. Síntesis teológica*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998<sup>11</sup>. Ad esso si aggiunge lo stesso anno ID., *Identidad teológica de la vida consagrada. Lo permanente y lo mudable en el seguimiento de Cristo*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998. Cf anche ID., *Una pasión de amor. Consideraciones teológicas sobre la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2006.

<sup>93</sup> G. URÍBARRI BILBAO, *Portar las marcas de Jesus. Teología y espiritualidad de la vida consagrada*, Desclee De Brouwer, Bilbao 2001.

<sup>94</sup> L. BOISVERT, *Vivere la differenza. Senso e contenuto dei voti religiosi*, EDB, Bologna 2004 [ed. or. Bellarmin, Montréal 2002].

<sup>95</sup> P. G. CABRA, *Breve corso sulla Vita consacrata. Appunti di teologia e spiritualità*, Queriniana, Brescia 2004. «La consacrazione religiosa è nuova e speciale rispetto a quella del battesimo per il semplice fatto che dal battesimo non sboccia la verginità come un fiore naturale» (p. 139).

<sup>96</sup> B. SECONDIN, *Abitare gli orizzonti. Simboli, modelli e sfide della vita consacrata*, Paoline, Milano 2002.

all'unico fine essenziale – cioè quello di vivere semplicemente e integralmente l'evangelo»<sup>97</sup>. In questa prospettiva si muove anche Enzo Bianchi, appoggiandosi alla tradizione monastica, soprattutto orientale. Egli coglie nel celibato e nella dimensione comunitaria gli elementi più specifici<sup>98</sup>. La centralità della sequela di Gesù, comune a tutti i cristiani e specifica per ognuno, è messa in particolare evidenza negli studi di Bonifacio Fernández<sup>99</sup>.

Alcuni autori preferiscono un approccio storico fenomenologico alla vita consacrata, nella varietà e complessità delle sue forme. Poco dopo la pubblicazione dell'Esortazione *Vita consecrata*, Giorgio Gozzelino propone un manuale che si fonda su una ricognizione «fenomenologica» della realtà attuale, della storia e della teologia della vita consacrata<sup>100</sup>. Senza porre il tema della diversità, qui trova spazio la riflessione sull'ecclesialità della vita consacrata e la sua missione, il riferimento ai suoi molti e diversi carismi, il richiamo alla centralità della fede e della vita spirituale. In questo senso si muovono le opere di Ugo Sartorio e Luigi Guccini<sup>101</sup>. Diarmuid O'Murchu imposta la propria riflessione sulla testimonianza profetica di un'opzione radicale per una vita sobria e non violenta, in cui coglie anche un cambiamento di paradigma nella comprensione della vita religiosa<sup>102</sup>.

Il tema del carisma dei fondatori e degli istituti – oltre ai moltissimi studi delle diverse congregazioni – continua ad essere oggetto di approfondimento. Mario Midali sottolinea come in *Vita Consecrata* vi

---

<sup>97</sup> G. DOSSETTI, *Identità pan-cristiana del monachesimo e sue valenze ecumeniche*, in G. BRUNELLI (cur.), *Monachesimo laicità e vita religiosa...*, 125.

<sup>98</sup> E. BIANCHI, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Qiqajon, Magnano 2002.

<sup>99</sup> B. FERNÁNDEZ, *Seguir a Jesús, el Cristo*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998. Il testo, insieme agli studi sul Gesù della sequela, non è specificamente centrato sui religiosi, ma offre la prospettiva di interpretazione anche della vita consacrata.

<sup>100</sup> G. GOZZELINO, *Seguono Cristo più da vicino. Lineamenti di teologia della vita consacrata*, LDC, Leumann 1997.

<sup>101</sup> U. SARTORIO, *Dire la vita consacrata oggi*, Ancora, Milano 2001. L. GUCCINI, *Vita consacrata: le radici ritrovate*, EDB, Bologna 2006.

<sup>102</sup> D. O'MURCHU, *Poverty, Celibacy, and Obedience. A Radical Option for Life*, The Crossroad Publishing Company, New York 1999; ID., *Consecrated Religious Life. The Changing Paradigms*, Claretian Publications, Quezon City 2005.

siano importanti acquisizioni in proposito<sup>103</sup>. Fabio Ciardi, Giancarlo Rocca e Juan Manuel Lozano proseguono una riflessione iniziata da tempo<sup>104</sup>.

La dimensione comunitaria della vita consacrata continua ad essere un tema di grande attualità. L'Istruzione *La vita fraterna in comunità*, pubblicata nel 1994, è spesso citata. Si ricorda in particolare che «la comunione fraterna, in quanto tale, è già apostolato, contribuisce cioè direttamente all'opera di evangelizzazione»<sup>105</sup>. In modi diversi affrontano il tema Pier Giordano Cabra, Amedeo Cencini, Fabio Ciardi<sup>106</sup>. Un tema oggetto di riflessione particolare è anche la vita consacrata femminile<sup>107</sup>.

La relazione della vita consacrata con le altre vocazioni è un tema che tocca l'esperienza e la teologia negli ultimi decenni. La valorizzazione dell'apostolato dei laici e della spiritualità familiare, propugnata dal Concilio, il cammino ecclesiale scandito dalle Assemblee del Sinodo dei Vescovi, ma anche il ridimensionamento e la riorganizzazione delle opere dei religiosi, che accompagnano la diminuzione del loro numero nel mondo occidentale, sono elementi che concorrono a porre l'attenzione sul tema della missione e della vita condivise. Ciò chiede

---

<sup>103</sup> M. MIDALI, *Carisma dei Fondatori e delle Fondatrici. Rilevanti acquisizioni di "Vita consecrata"*, in A. AMATO-G. MAFFEI (curr.), *Super fundamentum Apostolorum. Studi in onore di S. Em. il Cardinale A. M. Javierre Ortas*, LAS, Roma 1997, 723-754. Ampio spazio al carisma fondazionale è dedicato anche nel quarto volume della sua *Teologia pratica*. Accanto alla riflessione del fondatore e sul carisma, l'autore si interroga sul tema dell'inculturazione e sulla fedeltà creativa o, come si usava dire allora, sulla «rifondazione» (M. MIDALI, *Teologia pratica 4. Identità carismatica e spirituale degli istituti di vita consacrata*, LAS, Roma 2002).

<sup>104</sup> F. CIARDI, *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei fondatori*, Città Nuova, Roma 1996. G. ROCCA, *Il carisma del fondatore*, Ancora, Milano 1998. J. M. LOZANO, *La spiritualità dei Fondatori. Il carisma di uomini e donne che hanno fondato gli istituti missionari*, EMI, Bologna 2003.

<sup>105</sup> CIVCSVA, Istruzione *Vita fraterna in comunità*, n. 54.

<sup>106</sup> A. CENCINI, «Com'è bello stare insieme...». *La vita fraterna nella stagione della nuova evangelizzazione*, Paoline, Milano 1996. P. G. CABRA, *Per una vita fraterna. Breve guida pratica*, Queriniana, Brescia 1998. F. CIARDI, *Esperti di comunione. Pretesa e realtà della vita religiosa*, San Paolo, Milano 1999.

<sup>107</sup> Cf M. FARINA, *Donne consacrate oggi. Di generazione in generazione alla sequela di Gesù*, Paoline, Milano 1997; S. M. SCHNEIDERS, *Prophets in Their Own Country. Women Religious Bearing Witness to the Gospel in a Troubled Church*, Orbis Book, Mayknoll NY 2011.

di ripensare la spiritualità e la missione, come aveva già segnalato Bruno Secondin. Nei primi anni del nuovo millennio si discute e si scrive molto sull'argomento. Gian Franco Poli e Carlo Fasano lo studiano ponendo attenzione alle realtà associative legate ad alcune congregazioni religiose<sup>108</sup>. Sono dedicate al tema assemblee e convegni: l'assemblea della Conferenza Italiana dei Superiori Maggiori del 2000, la LXI assemblea semestrale dell'Unione Superiori Generali (2001), la XXXI settimana nazionale spagnola per gli istituti di vita consacrata (2002), la IX assemblea generale della Conferenza dei Religiosi spagnoli (2002)<sup>109</sup>.

La riflessione non è solo pratica e organizzativa, ma si pone a livello teologico e ciò richiama il tema del rapporto tra gli stati o le forme di vita. José Cristo Rey García Paredes dedica un'opera molto ampia alla teologia delle forme di vita cristiana<sup>110</sup>, evitando dichiaratamente di parlare di "stati di vita". Nei tre volumi della sua opera dà ampio spazio alla storia della teologia e approfondisce i fondamenti cristologici e pneumatologici del mondo secolare. Criteri simili accompagnano anche la pubblicazione della sua teologia della vita religiosa<sup>111</sup>. Nella sua opera il concetto portante è la missione, secondo il cambio di paradigma che – con un grande apporto della teologia asiatica – ha conosciuto la riflessione missiologica. La *missio*, infatti, non è intesa come opera dell'uomo, ma piuttosto come l'azione di Dio, che fa nascere la Chiesa, restando sempre più ampia di essa<sup>112</sup>.

---

<sup>108</sup> G. F. POLI, *Osare la svolta. Collaborazione tra religiosi e laici a servizio del Regno*, Ancora, Milano 2000. C. FASANO, *Un'esperienza riuscita. Religiosi e Laici insieme*, Ancora, Milano 2002.

<sup>109</sup> CISM, *Laici e Religiosi quale relazione ecclesiale? Nuove progettualità per i nostri Istituti*, Il Calamo, Roma 2001. USG, *Laici e Religiosi insieme di fronte alle sfide del III Millennio*, Il Calamo, Roma 2002. B. FERNÁNDEZ-F. TORRES (curr.), *La mision compartida. "Id también vosotros a mi viña" (Mt 20,4)*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2002. *CONFER*, 42/1 (2003).

<sup>110</sup> J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas de vida cristiana*, 3 voll., Publicaciones Claretianas, Madrid 1996-1999. L'opera è frutto di tanti anni di docenza presso l'Istituto di Madrid.

<sup>111</sup> ID., *Teología della vita religiosa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004 [ed. or. BAC, Madrid 2000].

<sup>112</sup> «La missione è sempre stata qualcosa di più grande dell'impresa missionaria osservabile. Essa è piuttosto *missio Dei* che cerca di assumere dentro di sé le *missiones ecclesiae*, i programmi missionari della chiesa. Non è la chiesa a "intraprendere"»

Una teologia degli stati di vita è ritenuta necessaria da Paolo Martinelli, la cui opera si ispira in modo diretto al pensiero di Hans Urs von Balthasar<sup>113</sup>, di cui è un riconosciuto studioso. Egli avverte il bisogno di tematizzare non solo le tre forme paradigmatiche della vita cristiana, ma anche le relazioni che intercorrono tra esse sia nell'esperienza ecclesiale, sia nella missione nel mondo.

Negli ultimi anni la realtà degli Istituti secolari desta un'attenzione minore, ma continua la riflessione con impostazione sia giuridica, sia dichiaratamente teologico spirituale, come nel testo di Luigi Borriello<sup>114</sup>. Una presenza significativa hanno assunto le nuove forme di vita consacrata su cui ha investigato in modo specifico Giancarlo Rocca<sup>115</sup>.

Con preoccupazioni diverse si muove la riflessione sulla vita consacrata negli Stati Uniti d'America<sup>116</sup>. La benedettina Joan Chittister è una nota autrice di libri di spiritualità. Dalle sue opere emerge il bisogno di comprendere la vita consacrata come segno e profezia in una società secolarizzata<sup>117</sup>. Una riflessione teologico-spirituale sulla te-

la missione; è la *missio Dei* a costituire la chiesa» (D. J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, 716). Sul tema la recente pubblicazione J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Cómplices del Espíritu. El nuevo paradigma de la Misión*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2014.

<sup>113</sup> P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma 2001.

<sup>114</sup> L. BORRIELLO, *Teologia e spiritualità degli istituti secolari*, Ancora, Milano 2008. Hanno invece un'impostazione prevalentemente giuridica J. M. CAPEZAS, *Los Institutos Seculares: ser y quehacer. Condición canónica i misión de los Institutos Seculares*, Edicep, Valencia 1999; P. LANGERON, *Les Instituts Séculiers. Une vocation pour le nouveau millénaire*, Cerf, Paris 2003.

<sup>115</sup> Oltre a diversi articoli, già dagli anni '80, cf i due volumi: G. ROCCA (cur.), *Primo censimento delle nuove comunità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2010; R. FUSCO-G. ROCCA (curr.), *Nuove forme di vita consacrata*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2010. Recentissima la pubblicazione di AA. VV., *Multiforme armonia. Actualidad teológico-canónica de las Nuevas Formas de Vida Consagrada*, BAC, Madrid 2015.

<sup>116</sup> Sulla situazione della vita consacrata negli Stati Uniti all'inizio del nuovo millennio cf S. D. SAMMON, *Religious Life in America. A New Day Dawning*, St. Pauls, New York 2002.

<sup>117</sup> J. CHITTISTER, *Il fuoco sotto la cenere. Spiritualità della vita religiosa qui e adesso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998 [ed. or. Sheed & Word, Kansas City 1995].

stimonianza profetica della vita religiosa nella società moderna anima le opere di Barbara Fiand<sup>118</sup>.

Un'ampia ricerca teologica è quella che ha impegnato Sandra M. Schneiders. I suoi tre volumi, pubblicati nell'arco di quattordici anni (2000-2013), vogliono essere una lettura organica della vita religiosa nel contesto del terzo millennio<sup>119</sup>. La scelta dell'icona biblica del tesoro trovato nel campo accompagna tutta l'opera, impostata fondamentalmente su un'antropologia della vocazione, che si interroga su come rispondere al dono di Dio. Attenta al ruolo dei religiosi nella società, Sandra Schneiders esprime anche critiche a certi eccessi dell'efficietismo.

Possiamo lamentare che i problemi interni alla vita consacrata negli Stati Uniti d'America abbiano portato alla soppressione della rivista *Review for Religious*, che ha cessato di essere pubblicata nel gennaio 2012, dopo settant'anni di attività.

Nella scia della riflessione latinoamericana, Camilo Maccise individua il nuovo volto della vita consacrata nella centralità dell'incontro con Cristo, che si esprime in una spiritualità incarnata, nella vita fraterna, nella testimonianza profetica, nell'opzione per i poveri<sup>120</sup>.

La teologia nel mondo occidentale ed anche in America Latina si confronta con una realtà in cui la presenza dei religiosi è in diminuzione più o meno grande. Diversa è la situazione in Africa e in Asia, dove il loro numero è in aumento.

La riflessione dei teologi africani continua ad essere centrata prevalentemente sull'inculturazione della vita consacrata. Nel 1998 si

---

<sup>118</sup> B. FIAND, *Wrestling with God. Religious Life in Search of Its Soul*, The Crossroad Publishing Company, New York 1996; ID., *Refocusing the Vision. Religious Life into the Future. Living the Vision revisited, revised, and expanded*, The Crossroad Publishing Company, New York 2001.

<sup>119</sup> S. M. SCHNEIDERS, *Religious Life in a New Millennium. Volume One. Finding the Treasure. Locating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context*, Paulist Press, New York-Mahwah 2000. ID., *Religious Life in a New Millennium. Volume Two. Selling All. Commitment, Consecrated Celibacy and Community in Catholic Religious Life*, Paulist Press, New York-Mahwah 2001. ID., *Religious Life in a New Millennium. Volume Three. Buying the Field. Catholic Religious Life in Mission to the World*, Paulist Press, New York-Mahwah 2013.

<sup>120</sup> C. MACCISE, *Un nuevo rostro de la vida consagrada*, Instituto teológico de vida religiosa, Gasteiz-Vitoria 2004.

svolge a Kinshasa un convegno teologico sul tema<sup>121</sup>. Dell'argomento si occupano specificamente Vicente Carlos Kiaziku e Joan Burke<sup>122</sup>. Questa preoccupazione, spesso connessa con la definizione dei percorsi formativi per i giovani religiosi, assume a volte un aspetto totalizzante. Sembra utile in proposito un approccio che, senza diminuire l'importanza dell'inculturazione, allontani da tutti il sospetto che l'intento sia di far entrare nelle culture africane un prodotto elaborato altrove. Vale per la vita consacrata quello che Jean-Marc Ela chiedeva per tutta l'esperienza di fede nel Continente: che non si proceda ad una decorazione folcloristica, ma ad un ripensamento della teologia e della prassi nelle culture e nelle società africane, considerate con realismo e interpretate con criteri evangelici<sup>123</sup>. Va in questa direzione un piccolo lavoro collettivo elaborato in Costa d'Avorio sui temi della povertà<sup>124</sup>.

L'Asia presenta molte differenze culturali e sociali al proprio interno. A ciò corrispondono anche diverse teologie asiatiche<sup>125</sup>. Questa realtà si riflette anche sulla teologia della vita consacrata. Negli ultimi decenni sono stati fondati gli Istituti di teologia della Vita Consacrata di Manila e di Bangalore ed è iniziata la pubblicazione dei rispettivi

---

<sup>121</sup> J. KALONGA (cur.), *Inculturation de la vie consacrée en Afrique à l'aube du troisième millénaire. Acte de cinquième colloque international*, Editions Carmel Afrique, Kinshasa 1998.

<sup>122</sup> V. C. KIAZIKU, *L'inculturazione come sfida alla vita consacrata nell'Africa Bantu*, EMI, Bologna 1999. Contiene anche un'ampia bibliografia commentata sul tema. J. BURKE, *Toward the Inculturation of Religious Life in Africa. A Case Study and Reflection Guide*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2001. Non tratta invece esplicitamente di inculturazione Roger Hounghédji, che comunque si interroga sulla vita religiosa in contesto africano con particolare attenzione alla realtà della famiglia: R. HOUNGHÉDJI, *La radicalité de la vie religieuse en contexte africain*, Paulines, [Abidjan] 2010.

<sup>123</sup> J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Karthala, Paris 2003. È qui che Ela racconta un'esperienza personale in un villaggio Kirdi nel nord del Camerun quando una donna proruppe in un'esclamazione di collera, trovando astratto il discorso del giovane prete: «Che cosa significa Dio per persone che sono in situazioni di povertà, di siccità e di fame, d'ingiustizia e di oppressione? Da quella notte la collera della donna Kirdi pervade la mia teologia» (p. 8).

<sup>124</sup> AA. VV., *La vie religieuse face aux défis de la pauvreté l'injustice et la violence. Appropriation du deuxième Synode africain*, Paulines, Abidjan 2012.

<sup>125</sup> Cf. FR. J. BALASUNDARAM, *Contemporary Asian Christian Theology*, ISPCK, Delhi 1995.

annuari<sup>126</sup>. Un semplice confronto tra i temi affrontati nelle due pubblicazioni fa percepire le convergenze, ma anche le sensibilità diverse. Forse è più corretto parlare di teologie asiatiche della vita consacrata.

Juditte Gallares indica come segni nel cammino della vita consacrata in Asia il rinnovamento dello spirito missionario e dell'impegno spirituale mistico, il dialogo con le culture, le religioni e i poveri, l'assunzione dell'ecclesiologia di comunione con un'accresciuta collaborazione con i laici<sup>127</sup>.

Il "dialogo di vita" con le tradizioni religiose del Continente, da cui trarre anche ispirazione, è accompagnato dal bisogno di reinterpretare i grandi temi della tradizione cristiana e di confrontarli con i valori tradizionali. Di questa ricerca è espressione, ad esempio, l'opera di Samuel Canilang, che confronta l'escicismo di Gregorio Palamas con la tradizione spirituale asiatica<sup>128</sup>.

### 3. Per concludere: l'anno della vita consacrata

Una rassegna bibliografica non può concludersi diversamente che con la segnalazione delle ultime opere pubblicate e con qualche osservazione generale. L'anno della vita consacrata ha sollecitato una certa attività editoriale. Richiamare i titoli andati nelle librerie italiane<sup>129</sup> negli ultimi mesi ci suggerisce alcune considerazioni.

- Michael Davide Semeraro ha offerto una riflessione sulla possibilità di condurre una vita felice come eunuchi per il Regno, puntando più sulla profezia che sul radicalismo<sup>130</sup>.
- La riflessione di Enzo Bianchi si sofferma sul cammino del monaco come "vivere altrimenti", una vita che diviene profezia perché è paradossale<sup>131</sup>.

---

<sup>126</sup> *Religious Life Asia* (1999ss.). *Sanyasa Journal of Consecrated Life* (2006ss.).

<sup>127</sup> Cf J. A. GALLARES, *New Signs of Vitality for Consecrated Life in Asia*, in *Religious Life Asia*, 11/3 (2009) 35-50.

<sup>128</sup> S. H. CANILANG, *The Way of the Heart. Gregory Palamas and the Great Spiritual Tradition of Asia. The Encounter's Relevance to Asian Religious Life*, Claretian Publications, Quezon City 2010.

<sup>129</sup> Diverse opere stanno aparendo in varie lingue. Limitiamo qui l'attenzione alle pubblicazioni italiane.

<sup>130</sup> MICHAELDAVIDE [SEMERARO], *Non perfetti, ma felici. Per una profezia sostenibile della vita consacrata*, EDB, Bologna 2015.



- Antonietta Potente pone il tema del “religioso” nella società attuale proponendo una riflessione che dichiaratamente vuole essere rivolta a tutti i cristiani<sup>132</sup>.
- Luigi Guccini aggiorna un proprio libro con attenzione al “perché” della vita consacrata nella storia e agli aspetti che sono essenziali a questo progetto<sup>133</sup>.
- Rino Cozza richiama la questione del fine della vita religiosa nella fatica di stare tra eredità e futuro, senza fuggire dalla storia<sup>134</sup>.
- Reginaldo Bernini, invece, pubblica un libro con un rigido impianto tomista, senza dubbi di sorta sull’oggettiva superiorità della vita consacrata<sup>135</sup>.

Gli approcci e le sensibilità continuano ad essere molteplici e molto diversi e non è possibile e nemmeno auspicabile ricondurli ad uniformità. Come da tempo sostiene Bruno Secondin, è necessario uno statuto aperto per la teologia della vita consacrata. Dobbiamo fuggire la tentazione di rifugiarsi in schemi rigidi carichi solo di affermazioni apodittiche. Teologie diverse sono possibili e legittime nella Chiesa.

La considerazione precedente ci induce anche a tener conto della realtà storica della vita consacrata, senza preconcetti ideologici. Essa ci appare come un mondo estremamente variegato, come ricordano le direttive sulla formazione negli Istituti religiosi<sup>136</sup>. Pensando a ciò possiamo condividere l’espressione tante volte udita da Fabio Ciardi – ovvia e, al tempo stesso, gravida di conseguenze teologiche – che,

---

<sup>131</sup> E. BIANCHI, *Nella libertà e per amore*, Qiqajon, Maggano 2014.

<sup>132</sup> A. POTENTE, *È vita ed è consacrata. Una vita religiosa per tutti*, Paoline, Milano 2015.

<sup>133</sup> L. GUCCINI, *Vita consacrata: le radici ritrovate*, Nuova edizione, EDB, Bologna 2014<sup>3</sup>.

<sup>134</sup> R. COZZA, *La custodia dell’umano. Nuovi orizzonti per la vita religiosa*, EDB, Bologna 2014.

<sup>135</sup> R. BERNINI, *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.

<sup>136</sup> Cf PI, 16: «Così non vi è un modo uniforme di osservare i consigli evangelici, ma ogni istituto deve stabilire il proprio modo “tenendo conto dell’indole e delle finalità proprie”. E questo non solo per quanto riguarda la pratica dei consigli evangelici, ma anche per tutto ciò che concerne lo stile di vita dei suoi membri, in vista di tendere alla perfezione del loro stato».

cioè, la vita consacrata non esiste, ma esistono le “vite consacrate”, esistono tante famiglie con elementi comuni, ma anche con grandi diversità.

Forse da questa considerazione potrà anche venire un diverso atteggiamento nel considerare la relazione tra le varie forme di vita nella Chiesa. L'impressione è che ogni volta che si pone questo tema – anche quando si affermi che la separazione ha come fine il servizio – tutto sfoci in un problema di posizioni di preminenza. Mettere se stessi o il proprio gruppo sopra gli altri è un'antica malattia degli esseri umani e persino collocarsi sotto gli altri può essere un modo sottile per marcare la propria superiorità, come ha magistralmente mostrato Alessandro Manzoni<sup>137</sup>.

Le varie forme di vita consacrata sono innanzitutto modalità di discepolato cristiano e, in proposito, tutti dovremo infine dire semplicemente: «Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare» (Lc 17,10).

## BIBLIOGRAFIA

### *1. Rassegne bibliografiche e studi sullo sviluppo della teologia della vita consacrata*

FAVALE A., *Orientamento bibliografico post-conciliare sulla vita religiosa*, in ID. (cur.), *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo*, LDC, Torino-Leumann 1970, 887-930.

FERASIN E., *Un lungo cammino di fedeltà. La Vita Consacrata dal Concilio al Sinodo*, LAS, Roma 1996.

HERZIG A., “*Ordens-Christen*”. *Theologie des Ordensleben in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Echter, Würzburg 1991.

MACCISE C., *Fondamento e sviluppo della teologia della vita consacrata apostolica: acquisizioni e problemi*, Relazione al seminario

---

<sup>137</sup> «Ve l'ho dato per un brav'uomo, ma non per un originale, come si direbbe ora; v'ho detto ch'era umile, non già che fosse un portento d'umiltà. N'aveva quante ne bisognava per mettersi al di sotto di quella buona gente, ma non per istar loro in pari» (A. MANZONI, *I Promessi sposi. Storia milanese del secolo XVII*, cap. 38).

- teologico UISG-USG, 7-12 febbraio 2011: [www.uisg.org/public/Attachments/doc\\_semteol\\_maccise\\_2011\\_it.pdf](http://www.uisg.org/public/Attachments/doc_semteol_maccise_2011_it.pdf)
- MIDALI M., *La teologia della vita consacrata dal Vaticano II ad oggi*, in *Vita Consacrata*, 28 (1992) 312-327.
- ROVIRA J., *La teologia della vita consacrata dal Vaticano II a oggi*, in *Vita Consacrata*, 36 (2000) 4-12.
- , *La vita consacrata oggi. Rinnovarsi tra sfide e vitalità*, Claretianum, Roma 2010, 7-60.
- , *Consigli evangelici e vita consacrata*, Claretianum, Roma 2012, 9-47.351-393.
- SECONDIN BR., *Prospettive attuali della teologia della vita consacrata*, in *Vita Consacrata*, 28 (1992) 522-531.
- , *Situazione attuale della teologia della vita consacrata*, in *Notiziario CISM*, 22 (1992) 267-299.
- , *La théologie de la vie consacrée*, in *Vie Consacrée*, 66 (1994) 225-270.
- , *Teologia della vita consacrata. Temi e problemi degli ultimi 25 anni*, in *Consacrazione e Servizio*, 53/1 (2004) 10-23.
- , *Evoluzione della teologia della vita consacrata dal Concilio Vaticano II ad oggi* ([http://www.paoline.org/pls/paoline/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_pagina?id\\_pagina=8998](http://www.paoline.org/pls/paoline/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=8998) [25-03-2015]).

## 2. Opere menzionate in questa rassegna

- AA. VV., *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Introduzione storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Commento*, LDC, Torino-Leumann 1965.
- AA. VV., *La comunidad religiosa. Comunidad y Vida Religiosa en la Sociedad de hoy*, ITVR, Madrid 1972.
- AA. VV., *Le moines chrétiens face aux religions d'Asie. Bangalore 1973*, Secrétariat A.I.M., Vanves 1974.

- AA. VV., *Unidad pluralismo y pluriformidad en la vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1974.
- AA. VV., *Los religiosos y la evangelización del mundo contemporáneo*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1975.
- AA. VV., *La vita comunitaria*, Ancora, Milano 1979.
- AA. VV., *L'azione apostolica dei religiosi*, studi a cura dell'Istituto di Teologia della Vita Religiosa, Ancora, Milano 1980.
- AA. VV., *Le charisme de la vie consacrée. Actes de la Quinzième Semaine Théologique de Kinshasa (14 au 20 avril 1985)*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa 1985.
- AA. VV., *Comunione e comunità*, LEV, Città del Vaticano 1987.
- AA. VV., *Monachesimo nel dopo Concilio*, Monastero S. Giovanni Evangelista, Parma 1981.
- AA. VV., *I religiosi evangelizzatori oggi nella missione della Chiesa*, XVII Convegno del Claretianum, Rogate, Roma 1992.
- AA. VV., *Vita consacrata. Un dono del Signore alla sua Chiesa*, a cura della Commissione mista Vescovi-Religiosi-Istituti Secolari, LDC, Leumann 1993.
- AA. VV., *Vita consacrata. 2. Consacrazione secolare*, a cura della Commissione mista Vescovi-Religiosi-Istituti Secolari, LDC, Leumann 1994.
- AA. VV., *Come rileggere oggi il carisma fondazionale*, XX Convegno del Claretianum, Rogate, Roma 1995.
- AA. VV., *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, a cura dell'Istituto Claretianum, LEV, Città del Vaticano 1994.
- AA. VV., *Spiritualità monastica oggi. Le risposte*, in *Il Regno Attualità*, 39 (1994) 498-518.
- AA. VV., *Vita consacrata. Studi sulla Esortazione Apostolica*, in *Informations SCRIS*, 22/1 (1996).

- AA. VV., *Vita Consecrata sorgente di speranza*, in *Bollettino UISG*, 102 (1996).
- AA. VV., *Vita consecrata. Una prima lettura teologica*, a cura del Claretianum, Ancora, Milano 1996.
- AA. VV., *“Vita consecrata”. Studi e riflessioni*, Rogate, Roma 1996.
- AA. VV., *L'esortazione apostolica post-sinodale di Giovanni Paolo II. I grandi temi*, Rogate, Roma 1997.
- AA. VV., *IX Asamblea General de Confer*, in *CONFER*, 42/1 (2003).
- AA. VV., *La vie religieuse face aux défis de la pauvreté l'injustice et la violence. Appropriation du deuxième Synode africain*, Paulines, Abidjan 2012.
- AA. VV., *Multiforme armonía. Actualidad teológico-canónica de las Nuevas Formas de Vida Consagrada*, BAC, Madrid 2015.
- ALONSO S. M., *La vida consagrada. Síntesis teológica*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1973.
- , *La vida consagrada. Síntesis teológica*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998<sup>11</sup>.
- , *Identidad teológica de la vida consagrada. Lo permanente y lo mudable en el seguimiento de Cristo*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998.
- , *Una pasión de amor. Consideraciones teológicas sobre la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2006.
- ÁLVAREZ GÓMEZ J., *Por qué y para qué los religiosos en la Iglesia*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1979.
- AMALORPAVADASS D. S., *Vision of Religious Life in Future and the Future of Religious Life*, Nagasandra 1980.
- ANCILLI E. (cur.), *Vita religiosa: bilancio e prospettive*, Teresianum, Roma 1976.
- ANEKWE OBORJI FR., *Trends in African Theology since Vatican II. A Missiological Orientation*, Rome 2005<sup>2</sup>.

APARICIO RODRÍGUEZ A. (cur.), *Suplemento al Diccionario teológico de la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2005

APARICIO RODRÍGUEZ A.-CANALS CASAS J. (curr.), *Diccionario teológico de la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1989.

———, *Dizionario teologico della vita consacrata*, ed. it. A cura di T. Goffi e A. Palazzini, Ancora, Milano 1994.

———, *Diccionário teológico da vida consagrada*, Paulus, São Paulo 1994.

AUBRY J., *Teologia della vita religiosa*, LDC, Leumann-Torino 1970.

BALASUNDARAM FR. J., *Contemporary Asian Christian Theology*, ISPCK, Delhi 1995.

BALTHASAR H. U. VON, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1996<sup>2</sup> [ed. or. Johannes Verlag, Einsiedeln 1977].

———, *Seguire Gesù. Povertà castità e obbedienza*, Piemme, Casale Monferrato 1990 [ed. or. Freiburg 1982].

BANDERA A., *La vida religiosa en el misterio de la Iglesia. Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino*, BAC, Madrid 1984.

———, *Consagrados para la misión. La exhortación Vita Consecrata*, Ediciones Encuentro, Madrid 1999.

BARAÚNA G. (cur.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica "Lumen Gentium"*, Vallecchi, Firenze 1965 [ed. or. Vozes, Petrópolis 1965].

BERCHMAS BARLA J., *Christian Theological Understanding of Other Religions according D. S. Amalorpavadass*, (= Documenta Missionalia 26), Università Gregoriana, Roma 1999.

BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.

- BEYER I., *De vita per consilia evangelica consecrata*, Libreria editrice Università Gregoriana, Roma 1969.
- BIANCHI E., *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Qiqajon, Magnano 2002.
- , *Nella libertà e per amore*, Qiqajon, Magnano 2014.
- BOCK R.- DOMANN G., *Riskierte Brüderlichkeit. Orden und Kommunitäten*, Walter Verlag, Olten 1979.
- BOCOS MERINO A., *Un racconto dello Spirito. La vita religiosa nel post-concilio*, EDB, Bologna 2013.
- BOFF L., *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, cur. M. Díez Presa, Publicaciones Claretianas, Madrid 1977.
- , *Vita secondo lo Spirito*, Borla, Roma 1984 [ed. or. Vozes, Petrópolis 1983].
- BOISVERT L., *La consécration religieuse*, Cerf, Paris 1988.
- , *Vivere la differenza. Senso e contenuto dei voti religiosi*, EDB, Bologna 2004 [ed. or. Bellarmin, Montréal 2002].
- BORRIELLO L., *Teologia e spiritualità degli istituti secolari*, Ancora, Milano 2008.
- BOSCH D. J., *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000.
- BRUNELLI G. (cur.), *Monachesimo laicità e vita religiosa*, EDB, Bologna 1995.
- BURKE J., *Toward the Inculturation of Religious Life in Africa. A Case Study and Reflection Guide*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2001.
- CABRA P. G., *Per una vita fraterna. Breve guida pratica*, Queriniana, Brescia 1998.
- , *Breve corso sulla Vita consacrata. Appunti di teologia e spiritualità*, Queriniana, Brescia 2004.
- CANILANG S. H., *The Way of the Heart. Gregory Palamas and the Great Spiritual Tradition of Asia. The Encounter's*

- Relevance to Asian Religious Life*, Claretian Publications, Quezon City 2010.
- CAPEZAS J. M., *Los Institutos Seculares: ser y quehacer. Condición canónica i misión de los Institutos Seculares*, Edicep, Valencia 1999.
- CENCINI A., “Com’è bello stare insieme...”. *La vita fraterna nella stagione della nuova evangelizzazione*, Paoline, Milano 1996.
- CHITTISTER J., *Il fuoco sotto la cenere. Spiritualità della vita religiosa qui e adesso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998 [ed. or. Sheed & Word, Kansas City 1995].
- CIARDI F., *I Fondatori, uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma di fondatore*, Città Nuova, Roma 1982.
- , *Koinonia. Itinerario teologico-spirituale della comunità religiosa*, Città Nuova, 1992.
- , *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei fondatori*, Città Nuova, Roma 1996.
- , *Esperti di comunione. Pretesa e realtà della vita religiosa*, San Paolo, Milano 1999.
- CISM, *Laici e Religiosi quale relazione ecclesiale? Nuove progettualità per i nostri Istituti*, Il Calamo, Roma 2001.
- CLAR, *Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina y su proyección apostólica*, Bogotá 1967.
- , *Hacia una vida religiosa latinoamericana. Selección de textos teológicos* Bogotá 1984.
- CODINA V., *Teología de la vida religiosa*, Razón y Fe, Madrid 1968.
- COMUNITÀ DI CAMALDOLI, *Dizionario dei problemi urgenti*, in *Il Regno Attualità*, 39 (1994) 377-380.
- COZZA R., *La custodia dell’umano. Nuovi orizzonti per la vita religiosa*, EDB, Bologna 2014.



- FARINA M., *Donne consacrate oggi. Di generazione in generazione alla sequela di Gesù*, Paoline, Milano 1997.
- FASANO C., *Un'esperienza riuscita. Religiosi e Laici insieme*, Ancora, Milano 2002.
- FAVALE A. (cur.), *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo*, LDC, Torino-Leumann 1970.
- FERNÁNDEZ B., *Seguir a Jesús, el Cristo*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1998.
- FERNÁNDEZ B. - TORRES F. (curr.), *La mision compartida. "Id también vosotros a mi viña" (Mt 20,4)*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2002.
- FIAND B., *Living the Vision. Religious Vows in an Age of Change*, The Crossroad Publishing Company, New York 1991.
- , *Wrestling with God. Religious Life in Search of Its Soul*, The Crossroad Publishing Company, New York 1996.
- , *Refocusing the Vision. Religious Life into the Future. Living the Vision revisited, revised, and expanded*, The Crossroad Publishing Company, New York 2001.
- FOGLIASSO E., *Il decreto "Perfectae caritatis" sul rinnovamento della vita religiosa in rispondenza alle odierne esigenze*, LDC, Torino-Leumann 1967.
- FUSCO R.-ROCCA G. (curr.), *Nuove forme di vita consacrata*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2010.
- GALLARES J. A., *New Signs of Vitality for Consecrated Life in Asia*, in *Religious Life Asia*, 11/3 (2009) 35-50.
- GALOT J., *Rinnovamento della vita consacrata. Presentazione e commento del Decreto "Perfectae caritatis". Testo del motu proprio "Ecclesiae Sanctae"*, Paoline, Roma 1968<sup>2</sup> [ed. or. Paris 1966].
- GAMBARI E., *Manuale della Vita religiosa alla luce del Vaticano II*, 2 voll., Centro Mariano Monfortano, Salone 1970-71.

- , *Consacrazione e missione. Dottrina e diritto della vita religiosa*, Ancora, Milano 1974.
- , *Consacrati e inviati. Spiritualità e diritto della vita consacrata*, Ancora, Milano 1979.
- GARCÍA PAREDES J. C. R., *Teología de las formas de vida cristiana*, 3 voll., Publicaciones Claretianas, Madrid 1996-1999.
- , *Teologia della vita religiosa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004 [ed. or. BAC, Madrid 2000].
- , *Cómplices del Espíritu. El nuevo paradigma de la Misión*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2014.
- GARGANO I., *Spiritualità monastica oggi*, in *Il Regno Attualità*, 39 (1994) 368-376.
- GONZÁLEZ SILVA S. M., *La vida religiosa apostólica*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1985.
- , *La consacrazione di vita dopo gli Istituti Secolari*, in *Claretianum*, 19 (1979) 191-212.
- , *La “vita evangelica” e gli Istituti Secolari*, in *Claretianum*, 21 (1981) 137-156.
- , *Carisma de los Fundadores: una experiencia del Espíritu*, in AA. VV., *En el aprieto me diste anchura. ¿Cómo regenerar y adiestrar la vida consagrada para el próximo futuro?*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1992, 297-322.
- GONZÁLEZ T.-BANDERA A., *Siguiendo a Jesucristo*, Editorial Ope, Guadalajara 1970.
- GRIÉGER P., *Comunità di persone. Essere con*, Ancora, Milano 1978.
- , *Comunità di persone 2. Partecipazione e animazione comunitaria*, Ancora, Milano 1982.
- GRIFFITH B., *Monachesimo indo-cristiano*, in *Vita monastica*, 29 (1975) 156-180.
- GUCCINI L., *Vita consacrata: le radici ritrovate*, EDB, Bologna 2006.

- , *Vita consacrata: le radici ritrovate*, Nuova edizione, EDB, Bologna 2014<sup>3</sup>.
- GUTIÉRREZ VEGA L., *Teología sistemática de la vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1976.
- HAUSMAN N., *Vie Religieuse apostolique et communion de l'Eglise. L'enseignement du Concile Vatican II*, Cerf, Paris 1987.
- , *L'exhortation postsynodale "Vita Consecrata": Un document exceptionnel*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 119 (1997) 205-217.
- HOUNGBEDJI R., *La radicalité de la vie religieuse en contexte africain*, Paulines, [Abidjan] 2010.
- JELICH G., *Kirchliches Ordensverständnis im Wandel Untersuchungen zum Ordensverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in der dogmatischen Konstitution über die Kirche "Lumen Gentium" und im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens "Perfectae Caritatis"*, St Benno Verlag, Leipzig 1983.
- KALONGA J. (cur.), *Inculturation de la vie consacrée en Afrique à l'aube du troisième millénaire. Acte de cinquième colloque international*, Editions Carmel Afrique, Kinshasa 1998.
- KIAZIKU V. C., *L'inculturazione come sfida alla vita consacrata nell'Africa Bantu*, EMI, Bologna 1999.
- LANGERON P., *Les Instituts Séculiers. Une vocation pour le nouveau millénaire*, Cerf, Paris 2003.
- LIPPERT P., *Ordensgemeinschaften. Zeugen des Lebens in der Kirche Christi*, in HERBSTRIETH W. (cur.), *Orden als Lebensmodell. Erwartungen-Ansprüche-Tendenzen*, Kaffke, München 1983, 29-77.
- LOZANO J. M., *El Fundador y su familia religiosa. Inspiración y carisma*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1978.

- , *Discipleship: Toward an Understanding of Religious Life*, Claret Center for Resource in Spirituality, Chicago 1980.
- , *La sequela di Cristo. Teologia storico-sistemica della vita religiosa*, Ancora, Milano 1981.
- , *La spiritualità dei Fondatori. Il carisma di uomini e donne che hanno fondato gli istituti missionari*, EMI, Bologna 2003.
- MACCISE C., *Un nuevo rostro de la vida consagrada*, Instituto teológico de vida religiosa, Gasteiz-Vitoria 2004.
- MARTINELLI P., *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma 2001.
- MATURA TH., *La vie religieuse au tournant*, Cerf, Paris 1971.
- , *Il radicalismo evangelico. Alle origini della vita cristiana*, Borla, Roma 1981 [ed. or. Cerf, Paris, 1978].
- , *Suivre Jésus. De conseils de perfection au radicalisme évangélique*, Cerf, Paris 1983.
- METZ J. B., *Tempo di religiosi? Mistica e politica della sequela*, Queriniana 1978 [ed. or. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977].
- METZ J. B.-PETERS T. R., *Passione per Dio. Vivere da religiosi oggi*, Queriniana, Brescia 1992 [ed. or. Herder, Freiburg 1991].
- MICHAELDAVIDE [SEMERARO], *Non perfetti, ma felici. Per una profezia sostenibile della vita consacrata*, EDB, Bologna 2015.
- MIDALI M. (cur.), *Spiritualità dell'azione. Contributo per un approfondimento*, LAS, Roma 1977.
- , *Spiritualità apostolica*, LAS, Roma 1994.

- , *Percorsi di speranza per consacrati e consacrate. Autorevoli indicazioni di "Vita consecrata"*, LDC, Leumann 1997.
- , *Carisma dei Fondatori e delle Fondatrici. Rilevanti acquisizioni di "Vita consecrata"*, in AMATO A. - MAFFEI G. (curr.), *Super fundamentum Apostolorum. Studi in onore di S. Em. il Cardinale A. M. Javierre Ortas*, LAS, Roma 1997, 723-754.
- MOLINARI P.-GUMPEL P., *Il capitolo VI de religiosis della Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Genesi e contenuto dottrinale alla luce dei documenti ufficiali*, Ancora, Milano 1985.
- MVENG E., *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*, L'Harmattan, Paris 1985.
- OBERTI A., *Per una teologia degli Istituti Secolari*, OR., Milano 1983.
- O'MURCHU D., *Religious Life: A Prophetic Vision. Hope and Promise for Tomorrow*, Ave Maria Press, Notre Dame IN 1991.
- , *Poverty, Celibacy, and Obedience. A Radical Option for Life*, The Crossroad Publishing Company, New York 1999.
- , *Consecrated Religious Life. The Changing Paradigms*, Claretian Publications, Quezon City 2005.
- OTENE M., *Célibat consacré pour une Afrique assoiffée de fécondité*, Saint Paul Afrique, Kinshasa 1979.
- , *Avec le Christ chaste, pauvre, obéissant*, Saint Paul Afrique, Kinshasa 1983.
- , *Pour inculturer accueil et pauvreté en Afrique*, Saint Paul Afrique, Kinshasa 1988.
- PARENTEAU A., *La vie religieuse Chrétienne. Esquisse théologique*, 3 voll., Bellarmin-Cerf, Montréal-Paris 1982-1985.
- PELLICCIA G. - ROCCA G. (curr.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 10 voll., Paoline, Roma 1974-2003.

- PIERIS A., *Fire and Water. Basic Issues in Asian Buddhism and Christianity*, Orbis Books, Maryknoll NY 1996.
- PIGNA A., *La vita religiosa. Teologia e spiritualità. I. La Consacrazione*, Caprarola 1982.
- , *Vita religiosa. II. La povertà evangelica*, Teresianum, Roma 1985.
- , *Vita religiosa. III. Castità consacrata*, Roma, Teresianum 1987.
- , *Vita religiosa. IV. La obbedienza*, Teresianum, Roma 1985;.
- , *La vita religiosa. Teologia e spiritualità*, OCD, Roma 1991.
- , *L'esortazione apostolica e le domande teologiche emerse dal sinodo*, in *Consacrazione e Servizio*, 45/1 (1996) 37-64.
- PIKAZA X., *Esquema teológico de la vida religiosa*, Sigueme, Salamanca 1978.
- , *Tratado de vida religiosa. Consagración, Comunión, Misión*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1990.
- POLI G. FR., *Osare la svolta. Collaborazione tra religiosi e laici a servizio del Regno*, Ancora, Milano 2000.
- , (cur.), *Supplemento al Dizionario teologico della vita consacrata*, Ancora, Milano 2003.
- POLLAK G., *Der Aufbruch der Säkularinstitute und ihr theologischer Ort*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1986.
- POTENTE A., *È vita ed è consacrata. Una vita religiosa per tutti*, Paoline, Milano 2015.
- PRADO F. (cur.), *Dove ci porta il Signore. La vita consacrata nel mondo: tendenze e prospettive*, Paoline, Milano 2005;
- RAHNER K., *Über die evangelischen Räte*, in *Geist und Leben*, 37 (1964) 17-37. [Ripubblicato in ID., *Scripten zur Theologie*, VI, Benziger, Einsiedeln 1966, 404-434, tr. it.: ID., *Nuovi saggi. II, Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1968, 513-552].

- RANQUET J.-G., *Consacrazione battesimale e consacrazione religiosa*, Paoline, Alba 1967 [ed. or. Fleurus, Paris 1965].
- , *Consigli evangelici e maturità umana*, Ancora, Milano 1969 [ed. or. Desclée De Brouwer, Bruxelles 1968].
- REES S., *Consider Your Call. A Theology of Monastic Life Today*, SPCK, London 1978.
- RÉGAMEY P.-R., *L'esigenza di Dio. Fedeltà e rinnovamento*, Cittadella, Assisi 1972 [ed. or. Cerf, Paris, 1969].
- ROCCA G., *Il carisma del fondatore*, Ancora, Milano 1998.
- (cur.), *Primo censimento delle nuove comunità*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2010.
- ROMANO A., *I Fondatori profezia della storia. La figura e i carismi dei fondatori nella riflessione teologica contemporanea*, Ancora, Milano 1989.
- ROVIRA ARUMÍ J., *La vita consacrata oggi. Rinnovamento, sfide, vitalità*, EDB, Bologna 2013.
- SAMMON S. D., *Religious Life in America. A New Day Dawning*, St. Pauls, New York 2002.
- SARTORIO U., *Dire la vita consacrata oggi*, Ancora, Milano 2001.
- SCHEUER M., *Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung*, Echter, Würzburg 1990.
- SCHNEIDERS S. M., *New Wineskins. Re-imagining Religious Life Today*, Paulist Press, New York-Mahwah 1986.
- , *Religious Life in a New Millennium. Volume One. Finding the Treasure. Locating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context*, Paulist Press, New York-Mahwah 2000.
- , *Religious Life in a New Millennium. Volume Two. Selling All. Commitment, Consecrated Celibacy and Community*

- in *Catholic Religious Life*, Paulist Press, New York-Mahwah 2001.
- , *Prophets in Their Own Country. Women Religious Bearing Witness to the Gospel in a Troubled Church*, Orbis Book, Mayknoll NY 2011.
- , *Religious Life in a New Millennium. Volume Three. Buying the Field. Catholic Religious Life in Mission to the World*, Paulist Press, New York-Mahwah 2013.
- SEBASTIÁN AGUILAR F., *La vida de perfección en la Iglesia. Sus líneas esenciales*, Coculsa, Madrid 1963.
- , *La vida de perfección en la Iglesia. Sus líneas esenciales*, 2ª edición totalmente revisada, Coculsa, Madrid 1965.
- , *Renovación conciliar de la Vida Religiosa*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1969.
- SECONDIN BR., *Sequela e profezia. Eredità ed avvenire della vita consacrata. Intervista sulla vita religiosa ieri e oggi*, Paoline, Roma 1982.
- , *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo*, Paoline, Milano 1995, 53.
- , *Il profumo di Betania. La vita consacrata come mistica profezia terapia. Guida alla lettura dell'esortazione apostolica "Vita Consecrata"*, EDB, Bologna 1997.
- , *Abitare gli orizzonti. Simboli, modelli e sfide della vita consacrata*, Paoline, Milano 2002.
- SCHOENMAECKERS M. J., *Genèse du chapitre VI "De Religiosis" de la Constitution Dogmatique sur l'Eglise "Lumen Gentium"*, Gregorian University Press, Rome 1983.
- THURIAN M., *Matrimonio e celibato*, Morcelliana, Brescia 1965 [ed. or. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1964].
- TILLARD J.-M. R., *Le religieux au cœur de l'Eglise*, Cerf, Paris 1969.
- , *Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi*, Paoline, Alba 1975 [ed. or. Cerf, Paris 1974].



- , *Religieux. Un chemin d'évangile*, Lumen Vitae, Bruxelles 1975.
- TILLARD J.-M. R. - CONGAR Y. M.-J. (curr.), *Il rinnovamento della vita religiosa. Studi e commenti intorno al Decreto "Perfectae caritatis"*, Vallecchi, Firenze 1968 [ed. or. Cerf, Paris 1967].
- UISG, *Carismi nella Chiesa per il mondo. La vita consacrata oggi. Atti del Congresso Internazionale per il Sinodo. Roma 22-27 novembre 1993*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
- URÍBARRI BILBAO G., *Portar las marcas de Jesus. Teología y espiritualidad de la vida consagrada*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001.
- USG, *Laici e Religiosi insieme di fronte alle sfide del III Millennio*, Il Calamo, Roma 2002.
- WULF F., *Fenomenologia teologica della vita religiosa*, in FEINER J. - LÖHRER M. (curr.), *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, VIII, Queriniana, Brescia 1975, 558-604 [ed. or. IV/2, 450-487].



# Risposta

Mario Midali, SDB

*Professore emerito dell'Università Pontificia Salesiana, Roma*

Negli ultimi cinquant'anni è stata pubblicata una mole assai considerevole di libri e articoli teologici (a prescindere da quelli di tipo divulgativo) sulla vita consacrata: formula linguistica questa indicante un insieme estremamente variegato di forme di vita cristiana di speciale consacrazione. Come fa notare giustamente P. Bevilacqua è «impossibile fornire al riguardo una bibliografia anche solo parziale» nei limiti di una relazione peraltro ampia come quella in esame. Per cui il rischio di omissioni è dato per scontato e ciò affida allo scrivente il non difficile compito di offrire alcune annotazioni sostanzialmente integrative.

1. Come è noto, ci sono non solo distinte discipline teologiche ma anche vari modelli di fare teologia (modello narrativo, storico-fenomenologico, teologico-dogmatico, teologico-pratico o pastorale, modello femminista). Nessun di tali modelli o approcci può avanzare la pretesa di essere esaustivo. Sono tutti tra loro variamente complementari, in quanto ognuno di essi può contribuire a evidenziare uno o più fattori costitutivi della vita consacrata o un loro insieme. Nella rassegna vengono proposti libri e studi elaborati quasi esclusivamente seguendo un approccio teologico-dogmatico e storico-fenomenologico, e meno saggi redatti usando gli altri tre modelli. Il modello femminista è stato utilizzato specialmente da religiose teologhe del Nord America (suscitando il noto conflitto con la CIVCSVA)<sup>1</sup>. Quanto agli altri due modelli la scarsità di studi seri in merito rispecchia un dato storico perdurante nell'attuale contesto teologico generale.

2. In apertura della relazione viene presentato un elenco di alcune rassegne bibliografiche pubblicate nel periodo in esame, le quali adottano criteri distinti: c'è chi segue la via *cronologica* distinguendo il cambiamento dei problemi e della riflessione teologica per decenni

---

<sup>1</sup> Nella rassegna vengono segnalati solo alcuni pochi significativi libri tra i numerosi scritti pubblicati negli ultimi decenni in ambito nordamericano.

(ad es. Pier Giordano Cabra)<sup>2</sup>; chi preferisce invece vedere le varie tappe sulla base della riformulazione delle *Costituzioni* (ad es. M. Dorthel-Claudot)<sup>3</sup>; chi unisce il criterio cronologico decennale con quello *tematico* e *contestuale* relativo ai vari continenti (ad es. lo scrivente)<sup>4</sup>; chi (come B. Secondin) propone una suddivisione sulla base di molteplici *argomenti intrecciati*, che solo a distanza si riesce a individuare<sup>5</sup>. Nella sua rassegna P. Bevilacqua distingue i cinque decenni in due periodi (da Concilio al Sinodo e dal Sinodo ad oggi), prestando in entrambi particolare attenzione agli scritti attinenti la teologia della vita consacrata in generale, e quelli circa le varie forme di vita e i carismi. Un'articolazione molto generale e tutto sommato plausibile dal punto di vista storico e tematico.

3. A proposito dell'evoluzione della teologia della vita consacrata in generale dal Vaticano al Sinodo, mi pare utile segnalare il volume di E. Ferasin<sup>6</sup>. Le tre parti di questo libro segnano tre momenti storici ritenuti fondamentali: il dibattito conciliare sulla vita religiosa e le sue principali interpretazioni; gli sviluppi della teologia postconciliare sulla vita consacrata, con il suo complesso cammino, analizzato nelle diverse prospettive emergenti dall'esegesi biblica, dal magistero, dalla teologia e centrate su identità (consacrazione), comunione e missione; infine il documento postsinodale *Vita consecrata* di Giovanni Paolo II, del quale viene svolta una documentata analisi. Nel ripercorrere l'ampiezza del dibattito storico-teologico-spirituale, l'A. presenta le diverse tendenze, senza prendere posizione, ma avanza valutazioni critiche e suggerisce linee di soluzione.

---

<sup>2</sup> Cf P. G. CABRA, *Breve corso sulla Vita consacrata. Appunti di teologia e spiritualità*, Queriniana, Brescia 2004, 79-112.

<sup>3</sup> Cf M. DORTHEL-CLAUDOT, *Que mettre dans les nouvelles constitutions. Règles de vie ou normes des congrégations religieuses?*, Centre Sèvres, Parigi 1977.

<sup>4</sup> Cf M. MIDALI, *La teologia della vita consacrata dal Vaticano II ad oggi*, in *Vita Consacrata*, 28 (1992) 312-327.

<sup>5</sup> Cf B. SECONDIN, *Evoluzione della teologia della vita consacrata dal Concilio Vaticano II ad oggi* ([http://www.paoline.org/pls/paoline/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_pagina?id\\_pagina=8998](http://www.paoline.org/pls/paoline/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=8998) [25-03-2015]).

<sup>6</sup> Cf E. FERASIN, *Un lungo cammino di fedeltà. La vita consacrata dal Concilio al Sinodo*, LAS, Roma 1996.

4. Sempre a riguardo del periodo dal Concilio al Sinodo, ritengo opportuno segnalare il notevole manuale di G. Gozzelino<sup>7</sup>. Il volume è strutturato in due parti, intitolate *Auditus fidei* e *Intellectus fidei*. La prima è la descrizione fenomenologica delle varie forme di vita consacrata, comprendente la loro storia e la storia della loro comprensione; la seconda parte ne prospetta una comprensione teologica. Nella prima parte è degna di nota l'attenzione data alla storia delle teologie con cui le varie forme di vita consacrata si sono comprese nella Chiesa. Nella seconda parte, tali teologie vengono vagliate criticamente e il nucleo della proposta identifica la vita consacrata come «una vita che si raccoglie su Dio seguendo Cristo più da vicino». È significativa anche la maniera in cui viene affrontato il nodo teologico della consacrazione: la distinzione tra consacrazione battesimale e consacrazione religiosa viene riconosciuta (appellandosi a LG 44) ma come novità «non di acquisto bensì di assetto», per cui l'A. non la considera nucleo specifico e fondante di una teologia della vita consacrata, condividendo una posizione difesa da altri teologi anche di recente.

5. Scorrendo la rassegna compaiono tutte le principali *idee guida* e le connesse *grandi parole* con cui i vari autori hanno dato voce alla loro comprensione teologica della vita consacrata e attorno alle quali si sono registrati di volta in volta convergenze e divergenze: *sequela Christi* e *radicalismo* evangelico ripensati dall'esegesi e dalla Gesuologia; *battesimo* come piattaforma comune; *consacrazione* nuova e speciale ma non separata dalla *missione*; *comunione* come realtà costitutiva dell'esperienza cristiana; *missione* non giustapposta, ma intrinseca alla *consacrazione-comunione*; *consigli evangelici* ricompresi in prospettiva esistenziale, comune a tutti i cristiani e specifica della vita consacrata; *carisma* dello Spirito e tutta la relativa costellazione, come nuova pneumatologia dinamica; *segno*, *santità* e speciale *testimonianza* ecclesiale; *inculturazione* e il ruolo critico, simbolico, trasformatore della vita consacrata. Non compaiono invece queste rilevanti tematiche e le relative grandi categorie teologiche: *alleanza* e *sponsalità*; *reciprocità* fra uomini e donne nella Chiesa e nella vita consacrata; *rifondazione* della vita religiosa; *progettualità*.

---

<sup>7</sup> Cf G. GOZZELINO, *Seguono Cristo più da vicino. Lineamenti di teologia della vita consacrata*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1997.

6. Per quanto riguarda l'*alleanza* e la *sponsalità*, occorre riconoscere (se sono ben informato) che sono stati argomenti più richiamati in termini generali che teologicamente approfonditi. Il tema della *reciprocità di genere* emerge soprattutto negli scritti di religiose teologhe sia in preparazione al Sinodo sia come commento dell'esortazione postsinodale *Vita consecrata* (ai nn. 57-58). Inoltre è stato molto sottolineato al Congresso mondiale dell'UISG su *Mistica e profezia* (2010), che ha evidenziato la maturità di autonomia e audacia delle religiose e la voglia di protagonismo<sup>8</sup>.

7. La parola *rifondazione* ha caratterizzato una pista di indagine della teologia della vita consacrata a cavallo del nuovo millennio specialmente nel Nordamerica e in ambienti di lingua spagnola. La proposta di rifondare la vita religiosa punta sul recupero della sua dimensione profetica, attraverso una più profonda esperienza di Dio e un maggiore inserimento nella vita della gente di oggi, soprattutto delle persone più bisognose di aiuto. Ha suscitato un prolungato dibattito ormai sopito<sup>9</sup>.

8. Il termine *progetto* (*propositum*) è stato lungamente utilizzato nella storia delle varie forme di vita religiosa per indicare l'ideale che si intende raggiungere facendosi religiosi<sup>10</sup>. Nel dopo Vaticano II, specialmente in sede di teologia pratica, si è fatto largamente strada l'utilizzo di categorie progettuali destinate a chiarire il cammino che conduce da una data situazione umana, individuale e sociale, alla meta

---

<sup>8</sup> A riguardo segnalo il mio volume risultato di quarant'anni di riflessione sull'argomento: M. MIDALI, *Teologia pratica 3. Verso un'effettiva reciprocità tra uomini e donne nella società e nella Chiesa*, LAS, Roma, 2002.

<sup>9</sup> Cf al riguardo: G. A. ARBUCKLE, *Out of Chaos: Refounding Religious Congregations*, Paulist Press, New York 1988; G. A. ARBUCKLE – D. L. FLEMING (curr.), *Religious Life: Rebirth through Conversion*, St. Paul Publications, Staten Island [NY] 1990; G. A. ARBUCKLE, *Strategie di crescita nella vita religiosa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990; F. MARTÍNEZ DÍEZ, *Refundar la vida religiosa. Vida carismática y misión profética*, San Pablo, Madrid 1994; ID., *Rifondare la vita religiosa. Vita carismatica e missione profetica*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2001; J. C. R. GARCÍA PAREDES – P. SARMIENTO – F. TORRES (curr.), *Lo viejo pasó... ha comenzado lo nuevo (2Cor 5,17). Refundación, lenguaje y creatividad en la vida consagrada*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1994.

<sup>10</sup> Cf ad es. J.-M. R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi*, Paoline, Alba 1975 [ed. or. Cerf, Paris 1974] ; ID., *Religieux. Un chemin d'évangile*, Lumen Vitae, Bruxelles 1975.

da raggiungere a breve, a medio e a lungo termine. Si è così ricorso all'uso del termine *progetto* per qualificare la forma di vita consacrata realizzata dal singolo Istituto religioso, la cui Regola o Costituzione viene configurata meno come un codice giuridico cui peraltro attenersi, e molto più come un progetto di vita verso cui tendere con un atteggiamento di perseverante impegno morale, spirituale e missionario<sup>11</sup>.

9. Nel corso della rassegna P. Bevilacqua rileva il persistente tacito presupposto che esista una teologia della vita religiosa e, d'altra parte, rimarca la scelta del simposio – fatta «senza grandi difficoltà – che vi sono *diverse teologie* della vita consacrata», peraltro ampiamente testimoniate dalla stessa rassegna. Personalmente già nell'articolo del 1992 segnalavo il fatto dell'emergere di «molte teologie della vita consacrata, sotto forma di frammenti e abbozzi, di proposte e tentativi di sintesi più o meno riusciti»<sup>12</sup>. Successivamente riconducevo, grosso modo, tale diversità a sette fattori collegati tra loro: 1. i vari modelli di fare teologia (sopra citati); 2. grande varietà di forme di vita consacrata; 3. differenti contesti culturali, religiosi ed ecclesiali; 4. pluralità di categorie teologiche interpretative (sopra elencate); 5. accentuazione di distinti nuclei teologici (consigli evangelici, consacrazione, comunione, missione); 6. tre differenti interessi e istanze [unità (elementi comuni), cattolicità intensiva (molteplicità di carismi differenti), unità e insieme cattolicità (mantenere uniti aspetti comuni e aspetti differenti)]; 7. tre distinte visuali teologiche globali (visuale monastica, visuale centrata sull'essenza della vita consacrata, visuale che unifica consacrazione, comunione e missione)<sup>13</sup>. Costatato che l'esortazione *VC* si orientava «verso una comprensione teologica corale delle varie forme di vita consacrata»<sup>14</sup>, all'inizio del nuovo millennio ho pubblicato un volume in cui ho tentato di presentare in modo articolato come, in virtù del proprio carisma, il progetto di vita consacrata dei distinti Istituti si diversifica in riferimento a tutte le componenti costitutive di un progetto di vita consacrata, rivelando una notevole pluralità di teologie, destinate ad essere aperte a

---

<sup>11</sup> Segnalavo l'utilizzo di queste categorie progettuali nell'articolo indicato sopra alla nota n. 4.

<sup>12</sup> M. MIDALI, *La teologia della vita consacrata dal Vaticano II ad oggi*, 312.

<sup>13</sup> Cf M. MIDALI, *Percorsi di speranza per consacrati e consacrate. Autorevoli indicazioni di "Vita consecrata"*, LDC, Leumann 1997, 12-29.

<sup>14</sup> *Ivi*, titolo del cap. 1.

nuovi apporti integrabili con fedeltà creativa nel proprio progetto di vita. In termini meno generali, prendevo in considerazione le seguenti componenti imprescindibili in ogni progetto carismatico di vita consacrata: 1. distinto riferimento al Dio trinitario; 2. diversificati riferimenti a Gesù di Nazaret; 3. diversificati riferimenti alla Chiesa, a Maria e alla persona umana; 4. distinte vocazioni specifiche; 5. diversificati modi di attuare la missione; 6. distinti tipi di servizio evangelico; 7. diversificata partecipazione al ministero ordinato; 8. diversificate forme di comunione nell'Istituto e con i fedeli laici; 9. differenziata pratica dei consigli evangelici; 10. diversificati orientamenti attinenti le strutture; 11. diversificata collocazione di queste componenti nel progetto di vita del singolo Istituto; 12. rapporto tra carisma e spirito del fondatore e della fondatrice<sup>15</sup>.

10. Nel corso della rassegna viene richiamata la tematica attinente il rapporto degli Istituti di vita consacrata con i fedeli laici, evidenziata nel Sinodo e promossa dall'esortazione *VC*. Nel periodo del dopo Concilio vari Ordini e numerose Congregazioni religiose hanno rivisitato la propria tradizione che ha visto nascere e crescere cosiddette *Famiglie religiose*, formate da istituti religiosi maschili e femminili, da istituti secolari e arricchite da associazioni laicali attorno al proprio patriarca o fondatore. Si pensi ad es. ai Terzi Ordini dei Francescani e dei Domenicani e alle Famiglie religiose dei Camilliani, dei Salesiani e di don Alberione. Il notevole impegno di rinnovamento teorico, oltre che pratico, al riguardo è documentato dalle pubblicazioni dei rispettivi Ordini o Istituti. Mi permetto di segnalare il cammino percorso dai Salesiani nel corso del dopo Vaticano II<sup>16</sup>.

11. Nella rassegna sono presentati alcuni libri apparsi negli ultimi anni che sottolineano l'emergere del nuovo paradigma della *missione*, la cui rilevanza per gli Istituti di vita consacrata apostolica è stata messa in luce nel Seminario teologico (2011) dell'USG e dell'UISG<sup>17</sup>. Ciò sulla base di una approfondita teologia della missione, ispirata soprattutto dalla Gesuologia Giovannea. In essa il Dio trinitario rivela-

---

<sup>15</sup> Cf M. MIDALI, *Teologia pratica 4: Identità carismatica e spirituale degli istituti di vita consacrata*, LAS, Roma 2002.

<sup>16</sup> Cf M. MIDALI, *La Famiglia salesiana. Identità carismatica e spirituale*, LAS, Roma, 2010.

<sup>17</sup> Gli atti del seminario sono disponibili in *Internet* alla voce: *Vidimus Dominum*, Seminario teologico 2011.



to da Gesù di Nazaret viene presentato non come un Dio “introverso”, esclusivamente immerso nel suo infinito amore, un Dio “astorico” con il Quale raggiungere un’intimistica unione, una “mistica astorica” (presente anche in seguaci di grandi religioni dell’Oriente), che rischia di assopire l’impegno missionario. Ma piuttosto come un Dio “estroverso”, in *missione* nella storia umana, un “Dio-Agape” (*IGv* 4,16), “amante della vita” delle sue creature umane (*Sap* 11, 26), un “Padre che opera” (*Gv* 5,17) continuamente mentre cammina con quanti confidano in Lui lungo i sentieri della loro vita. In tale teologia della missione, Gesù di Nazaret, Consacrato col dono dello Spirito santo, è l’Apostolo per eccellenza del Padre e si identifica con Lui perché compie le “opere del Padre” (*Gv* 5,17ss). E lo Spirito santo è il divin Missionario continuamente operante nella storia dell’umanità per portare a compimento il progetto del Padre instaurato dal Figlio incarnato (cf *LG* 4 *AG* 4). Questo Dio “estroverso”, in *missione* nella storia e appassionato delle sue creature umane, chiede a coloro che si affidano a Lui di cooperare con Lui nell’oggi della storia, non comunque ma posseduti dal suo amore che si dona e perdona, al seguito di Gesù di Nazaret compiendone oggi le opere, animati dal suo Spirito e seguendone le vie: i cosiddetti segni dei tempi e dei luoghi.

12. Questo cambio di paradigma ribadisce fortemente un orientamento seguito, a livello pratico e teorico, da alcuni Istituti religiosi apostolici nel dopo Concilio e presentato dall’Unione Superiori Generali al Sinodo con la proposta di porre al primo posto la missione e, in base ad essa, indicare come si configurano la comunione, i consigli evangelici e l’identità nelle varie forme di vita consacrata<sup>18</sup>. Tale orientamento era il risultato di un prolungato e non facile cammino di discernimento del carisma del proprio fondatore. In effetti, in numerosi casi, il fondatore o la fondatrice è un grande apostolo o una grande apostola che ha raggiunto una *mistica apostolica*, fatta di radicale unione d’amore operoso in compagnia di Dio in missione nella storia del loro tempo, che indica loro le vie da seguire. Tale *mistica operativa* (distinta ma non separata da una *mistica contemplativa*) li guida nel dar vita a una fondazione religiosa i cui appartenenti sono chiamati a condividere tale *mistica apostolica* accompagnata da una *mistica di*

---

<sup>18</sup> Cf UNIONE SUPERIORI GENERALI, *Carismi nella chiesa per il mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, 257-265.

*fraternità o sororità apostolica* (esemplata sull'amore di Dio trinitario in missione) e dalla scelta dei consigli evangelici, che assumono così una chiara valenza missionaria e comunitaria<sup>19</sup>. Si tratta di un progetto di vita religiosa-apostolica molto esigente, la cui realizzazione comporta un percorso formativo mai concluso e assai più difficile rispetto a cammini formativi di istituti ad es. contemplativi o misti.

13. A mio modo di vedere, la prospettiva proposta dal nuovo paradigma della *missione* indica una promettente via all'auspicabile sviluppo della riflessione teologica specialmente circa le varie forme di vita consacrata apostolica, che intenda rispondere con coraggio e al pressante invito di Papa Francesco di andare nelle periferie esistenziali. È quello che hanno fatto appunto numerosi fondatori e fondatrici in risposta alle esigenze del loro tempo, creando nuovi istituti religiosi o secolari apostolici.

---

<sup>19</sup> A puro titolo esemplificativo, mi permetto di segnalare il progetto di vita religiosa-apostolica riformulato dai Salesiani in questi termini nelle loro Costituzioni rinnovate: «La nostra vita di discepoli del Signore è una grazia del Padre che ci consacra (LG 44) col dono del suo Spirito e ci invia ad essere apostoli dei giovani» (art. 3), «in comunità fraterne e apostoliche, al seguito di Cristo ubbidiente povero casto, in dialogo con il Signore» (titolo della seconda parte) e animati dallo spirito di san Giovanni Bosco, centrato sulla carità pastorale (cap. II).

# **Il pensiero di alcuni teologi: Jean-Marie Roger Tillard, Johann Baptist Metz, Hans Urs von Balthasar**

Bonifacio Fernández, CMF  
*Instituto de Teología de la Vida Religiosa, Madrid*

## **Introduzione**

Questa riflessione richiede alcune indicazioni previe sulla teologia e i teologi della vita consacrata. Se ho ben capito ciò che mi si chiede, potrei rispondere in varie maniere. Ho ritenuto però opportuno fare alcune scelte. Le seguenti:

1. Ho preferito differenziare ciascuno dei teologi che qui presento. La relazione si svilupperà in tre parti. Lascero fuori K. Rahner.

2. Gli autori sono un'occasione per il confronto e il dibattito. Non ho per nulla qui preteso di esporre la dottrina completa di ognuno di essi sulla vita consacrata.

3. Ho puntato l'attenzione sui temi che possono aiutare nella comprensione teologica della vita consacrata. Mi riferisco a temi che vanno ancora articolati e sviluppati. Costituiscono linee di riflessione che bisogna continuare a sviluppare ai fini di una comprensione dell'identità e missione della vita consacrata nel Popolo di Dio.

4. Ho voluto muovermi a ventaglio perché siano più evidenti le possibilità di capire in qual direzione dovrà andare una riflessione che voglia accompagnare la vita consacrata in questo momento della storia, partendo da una riflessione che sia equiparabile ai grandi trattati della teologia.

5. I profili che ho sottolineato non riguardano tutti i temi della vita consacrata: vita fraterna, consigli evangelici, missione, ecc. Mi sono limitato all'architettura che caratterizza il piano della teologia della vita consacrata. In tal senso, la sintesi su questi autori può farci da specchio nella valutazione dell'offerta che proponiamo attraverso il nostro insegnamento.

6. Il fatto di non attenermi alla lingua originale di ciascun autore complica le cose. Talvolta si citano i testi originali, ma in genere verranno utilizzate versioni spagnole delle opere. Questo potrebbe com-

plicare la verifica. Questa redazione, comunque, è pensata solo come materiale di discussione su questi temi.

## **1. Jean Marie R. Tillard: stare nel mondo senza essere del mondo**

Questo domenicano canadese (1927-2000), che si è formato all'Angelicum di Roma e a Le Saulchoir, in Francia, e che ha partecipato al Concilio Vaticano II come esperto dell'episcopato canadese, si è dedicato alla vita consacrata e al suo rinnovamento soprattutto tra il 1957 e il 1975. Successivamente, egli si è dedicato in particolare all'ecclesiologia, affrontando le questioni del ministero ecclesiale, dell'ecumenismo e della comunione fra le Chiese. Non è giunto, però, ad applicare l'idea di comunione ecclesiale alla vita consacrata. Nel corso della vita, inoltre, ha sempre mantenuto un orientamento pastorale.

### **1.1. Contesto**

Uno dei primi elementi da aver presenti è l'analisi del contesto in cui egli vive, sente e pensa la vita consacrata. Tillard riconosce innanzitutto l'importanza teologica dei segni dei tempi e fa entrare pienamente questa prospettiva nella sua preoccupazione teologica. Ecco alcune caratteristiche che l'autore sottolinea:

Insiste sull'importanza del progresso e sulla partecipazione dei religiosi al progresso umano, che essi realizzano a partire dalla loro forma di vita e in particolare dalla loro fraternità, giacché questa ricorda che «soltanto l'amore gratuito dà senso ad ogni altra cosa» (*Religiosos, un camino de evangelio*, 50). Nasce un nuovo tipo di società e soprattutto un nuovo tipo di uomo; «tuttavia, il progetto religioso prende rilievo non tanto a partire dalla sua efficacia quanto da ciò che significa e ricorda» (*Religiosos, un camino de evangelio*, 149). E questo in un tempo come il nostro, nel quale i cristiani sono chiamati a vivere il dialogo con i vari marxismi (*Llamada de Cristo, llamadas del mundo*, 89).

«Il grande interlocutore del cristianesimo in Occidente non è l'ateismo, ma l'ideologia marxista» (*Llamada de Cristo, llamadas del mundo*, 105).

Il marxismo è un messianismo: esso implica un elemento escatologico che non è per nulla alieno alla Rivelazione.

Tillard è convinto che questo interesse per i segni dei tempi non è un fatto che riguarda soltanto la Chiesa cattolica; riguarda, invece, tutte le comunità ecclesiali. Tutte infatti sono impegnate a trovare la propria collocazione nella nuova società. In questo momento storico, le Chiese – la cattolica, l'ortodossa, l'anglicana, le luterane, le riformate – si domandano quale sia la loro autentica «fisionomia e quale la loro funzione nella società nuova che sta nascendo dinanzi ai loro occhi» (*Religiosos, un camino de evangelio*, 36).

Altro segno dei tempi è il seguente: la vita religiosa nel mondo dei fratelli separati (cf *Religiosos, un camino de evangelio*, 37ss). Inoltre, la vita religiosa si determina anche per la presenza di Istituti secolari e per la partecipazione attiva dei laici.

### **1.2. Sguardo storico**

Altra caratteristica dell'orientamento teologico di Tillard è la storia. Le sue riflessioni teologiche sulla vita religiosa hanno una traiettoria storica. Basterebbe in tal senso dare un'occhiata al suo libro sul progetto di vita dei religiosi o al corrispondente lungo articolo del DIP sui consigli evangelici. Questo suo partire dalle radici storiche dei fatti e delle interpretazioni che hanno originato le varie forme di vita religiosa, continua ad essere una prospettiva adeguata per capire la presenza e il significato della vita consacrata nella Chiesa. Per arrivare a conoscere il senso e la missione della vita consacrata, bisogna leggerne la storia, l'evoluzione e la trasformazione.

### **1.3. Stare nel mondo senza essere del mondo**

È, questa, una caratteristica della vita consacrata cui Tillard ricorre sovente. La nuova ubicazione della vita religiosa apostolica nel dinamismo della storia è una delle sue preoccupazioni. Le comunità hanno bisogno di una nuova fisionomia. «Dare alle comunità una nuova fisionomia sarà una delle più grandi urgenze dei prossimi anni» (*Llamada de Cristo, llamadas del mundo*, 47). Il rinnovamento della vita consacrata si verifica attraverso un nuovo inserimento nella missione della Chiesa nella storia. La Chiesa ha ripensato la sua collocazione dentro una storia in rapido mutamento. Dalla *fuga mundi* a un nuovo luogo nel mondo: un nuovo impegno davanti a Dio a favore dell'uomo. Lo stare davanti a Dio, è la prima cosa. Si tratta di una presenza silenziosa nel mondo, prima di pronunciare il nome di Gesù,

il Signore. Il religioso è obbligato a lavorare per la trasformazione del mondo. Bisogna passare dalle opere di supplenza e di assistenza all'individuazione delle ingiustizie che rendono inevitabili le situazioni nelle quali la gente ha bisogno di assistenza. Passare, cioè, dalle relazioni strette a quelle larghe.

L'inserimento nel mondo come militanti nella lotta per la giustizia e la pace, per la dignità, ha i suoi rischi; mette a rischio la stessa esperienza vissuta della fede nel momento in cui appaiono ideologie del compromesso che possono essere molto più attrattive e attuali della stessa fede. Di certo, l'impegno "nel mondo" non è la sola dinamica essenziale del vangelo. Bisogna entrare nella vita del mondo perché germogli il seme del regno. "Lo stare nel mondo senza essere del mondo", "nel mondo, non del mondo" traduce lo statuto della fede vissuta oggi (*Llamada de Cristo, llamadas del mundo*, 74.78). Su questa stessa linea, che vuol trovare il luogo della vita consacrata apostolica e la sua missione nel mondo, lavora attualmente anche Sandra M. Schneiders nella prima parte del volume terzo della sua opera *Religious life in a new Millenium*<sup>1</sup>. Da una prospettiva più teologica, Tillard utilizza la metafora dell'innesto: nell'ampio corpo dell'umanità, la Chiesa è un innesto dell'umanità che Dio vuole, *caro Christi*. La *caro Ecclesiae* è analoga alla *caro Christi*.

L'inserimento nel dinamismo della storia in quanto energia di rinnovamento è considerata in modo critico e un po' pessimista. In tale impegno, infatti, si è assistito ad una diminuzione di vocazioni dalle gravi conseguenze. Purtroppo nella società secolare, la fede diventa qualcosa di secondario, e la Chiesa superflua, visto che gran parte delle persone sono ormai scivolte nell'indifferenza. Davanti a un tale panorama, Tillard si chiede: verrà forse un tempo in cui svanirà la generazione dei praticanti? Comunque sia, l'assenza di visibilità della Chiesa si va notando in maniera crescente (*Creo, a pesar de todo*).

---

<sup>1</sup> S. M. SCHNEIDERS, *Buying the field. Catholic Religious Life in Mission to the World*, Paulist Press, New York 2013. Il primo volume si intitola: *Finding the Treasure: Locating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context*, Paulist Press, New York/Malwah 2000. Il secondo volume ha come titolo: *Selling All: Commitment, Consecrated Celibacy and Community in Catholic Religious Life*, Paulist Press, New York/Mahwah 2001.

#### **1.4. Tensioni di fondo**

Vivere nel mondo attuale senza essere del mondo implica la capacità di mantenere l'equilibrio all'interno di una duplice tensione; è vivere la trasformazione del mondo e stare al contempo davanti a Dio; significa essere trasformatori e adoratori, consacrati a Dio e dediti agli uomini.

Al fondo di questa tensione sta il problema della relazione tra mondo e grazia, tra creazione e redenzione, tra storia umana e storia della salvezza. La salvezza di Dio si incarna e si radica nel mondo trasformandolo. E lo trasforma non solo in quanto, risanandolo, fa in modo che torni ad essere ciò che era. Lo trasforma mettendolo in grado di vivere il disegno del Dio dell'alleanza. L'incarnazione è alleanza, comunione tra Dio e l'uomo; familiarità dell'uomo col suo Dio. «Dio si è vincolato all'uomo e il destino della storia dipende in grado supremo da questa avventura di Dio con l'uomo» (*Llamada de Cristo ... llamadas del mundo*, 72). «Considerata nella sua radicalità, l'Incarnazione è questa Alleanza tra Dio e l'uomo: nasce dall'iniziativa di Dio, e tuttavia assume la responsabilità umana per introdurla e per introdurre l'uomo in quello che la Scrittura chiama il Regno» (*Llamada de Cristo ... llamadas del mundo*, 70-71).

#### **1.5. Il radicalismo evangelico**

Il fondamento biblico e teologico della vita consacrata, secondo l'autore, è vincolato a questa espressione. La vita religiosa nasce dalla chiamata al radicalismo inclusa nell'esperienza di fede in quanto tale (DIP, c. 1679). Tillard propone la dottrina del radicalismo evangelico come il modo per fare un passo avanti e superare la dottrina sulla vita religiosa come stato di perfezione. La dottrina classica di San Tommaso su questo tema parte da prospettive diverse: quella della provvidenza di Dio, quella della religione come ritorno e restaurazione del rapporto della creatura con il Creatore (virtù di religione); quella della strada che conduce alla piena felicità in rapporto agli stati di vita (di libertà o di schiavitù) e ai doveri della persona: in tale contesto e prospettiva è importante avere in conto gli ostacoli che impediscono di

camminare più decisamente verso la felicità e la beatitudine piena nell'abbraccio con Dio<sup>2</sup>.

J.-M. Tillard vuol superare questa impostazione mediante la proposta del cosiddetto radicalismo evangelico. Il vangelo del Regno esige dai discepoli di Gesù un'opzione radicale e totale per esso. Un'opzione, poi, per i mezzi radicali corrispondenti. Si tratta di una radicalità che nasce dalla vita, dal messaggio e dalla missione di Gesù nella storia. È vita evangelica radicale. La vivono così i discepoli che formano il gruppo dei seguaci di Gesù.

Per caratterizzare la specificità della radicalità evangelica della vita consacrata in relazione con le altre forme di vita, l'autore propone la distinzione tra le opzioni radicali occasionali, quando queste sono necessarie ed è in gioco l'autenticità del vangelo, e le opzioni permanenti che collocano in uno stile permanente di vita testimoniante. Quest'ultima forma sarebbe propria della vita consacrata, costituita da cristiani che si impegnano liberamente e radicalmente a favore del Regno.

Sappiamo, però, che questa distinzione non manca di difficoltà, e Thaddée Matura lo ha fatto notare<sup>3</sup>. Tillard mantiene la distinzione, sottolineando il fatto che la vita religiosa si costruisce sull'asse della fede e per questo la persona finisce col sentirsi senza senso se la perde<sup>4</sup>: mentre la vita secolare ha altri appoggi ed altre sicurezze, la vita professionale, la famiglia, ecc. «La vocazione religiosa sarebbe quella di una proclamazione esistenziale del valore assoluto della fede» (*El proyecto de vida de los religiosos*, 227). Proprio per questo, all'interno del popolo di Dio i religiosi sarebbero come una sua radiografia, essendo la loro vita è proclamazione della fede di tutta la Chiesa.

---

<sup>2</sup> V. H. DEÁK, *Conslia sapientis amici. Saint Thomas Aquinas on the Foundation of the Evangelical counsels in theological anthropology*, Rome 2014.

<sup>3</sup> *El radicalismo evangélico. Retorno a las fuentes de la vida cristiana*, Madrid 1980.

<sup>4</sup> E. SCHILLEBEECKX, da parte sua, insiste sul valore umano del progetto della vita consacrata.



### 1.6. *La sequela di Cristo*

Tillard assume la dottrina comune successiva al Vaticano II: l'asse del progetto della vita religiosa è la sequela di Cristo: il religioso ne fa professione inserendosi in una fraternità. «La sequela di Cristo tende, per logica interna, a proclamare Colui del quale una persona si sente seguace» (*Llamada de Cristo ... llamadas del mundo*, 30-31). Il nostro autore vincola inoltre l'esperienza di Dio, la sequela di Cristo e l'opzione a favore dei poveri, cioè degli uomini ai quali occorre far giustizia o che sono vittime di una qualsiasi oppressione (*Llamada de Cristo ... llamadas del mundo*, 120). Lo stesso Tillard, riferendosi alla sua opera sul progetto di vita dei religiosi, dice espressamente: «Di fatto tutta la nostra riflessione si appoggia sull'idea basilare della "sequela di Cristo"» (*Religiosos, un camino de evangelio*, 12). Il "davanti a Dio" della fede rimanda al "per gli uomini": andata e ritorno di un unico e indivisibile *Si* espresso nei riguardi di Gesù Cristo (*Religiosos, un camino de evangelio*, 151). Sul piano dell'esperienza personale, Tillard esprime l'importanza della relazione col Cristo con le seguenti parole: «Se questo riferimento a Cristo si fosse allontanato dalla mia vita probabilmente io sarei come una nave in una notte senza stelle dopo che ha perso la bussola». D'altra parte, egli contrappone apertamente la sequela di Cristo al sogno dell'autorealizzazione<sup>5</sup>. È questo il tema che occorre approfondire e che è presente nella domanda: Dio ci rende felici?

### 1.7. *La verità messianica*

La coscienza storico-salvifica si esprime mediante il convincimento di trovarci nel tempo fra la Risurrezione e la Parusia. Questo è il tempo della Chiesa e del progetto di vita religiosa. La fede cristiana è interpellata nella sua natura messianica dalla società che cerca liberazione e trasformazione, che cerca ragioni per sperare. Invece della *fuga mundi*, si propone il cammino nel mondo "in avanti" così come l'ha rivelato la Risurrezione di Gesù. Questa è la collaborazione con i dinamismi del progresso, che comporta uno sguardo positivo, ma anche uno sguardo critico. «È nel nucleo di questa ambiguità del progresso che il religioso colloca il suo impegno» (*Religiosos, un camino*

---

<sup>5</sup>*L'Eglise locale: ecclésiologie de communion et catholicité*, Cerf, Paris 1995, p. 369.

*de evangelio*, 47), affinché il bene vinca il male e la luce le tenebre, e trionfi pienamente il disegno di Dio. Se il mondo interroga la fede proprio in quanto è una fede messianica, «non implica questo, nella sua dimensione più profonda l'affermazione che Gesù, il Figlio di Dio, è Cristo e Messia? Non proclama che la Chiesa, popolo di credenti è un popolo messianico?» (*Llamada de Cristo... llamadas del mundo*, 63).

La *fuga mundi* viene riproposta nel fatto che i religiosi abbandonano le condizioni ordinarie dell'esistenza: la gestione della propria libertà, la scelta di una professione, la relazione coniugale con la creazione di una famiglia.

### **1.8. L'esperienza e la ricerca di Dio**

Tillard è persuaso del dinamismo della fede. Oltre che caratterizzare il progetto della vita consacrata come radicalismo evangelico, lo caratterizza anche come pubblica confessione della fede. La verità della fede non la si può esprimere solo con formulazioni dottrinali, ma deve radicarsi nella nostra vita e nella nostra storia. La dinamica della fede segue il principio dell'incarnazione. «La fede viva è, molto più, genesi di verità evangelica che attenzione estetica della verità acquisita» (*Llamada de Cristo... llamadas del mundo*, 61).

Il tema di Dio è alla radice dell'esperienza evangelica. «Nel nostro mondo areligioso e post cristiano, questa è senza dubbio la questione più difficile... I nostri contemporanei non sono ancora dei pagani. Sono dei post cristiani i quali, lungi dall'ignorare il cristianesimo, pensano di averlo superato, tanto nella storia della cultura quanto nel loro itinerario personale» (*Llamada de Cristo... llamadas del mundo*, 71).

Tillard si pone anche il tema centrale della ricerca di Dio nel nostro tempo, dinanzi al dato della sofferenza e degli inferni (in)umani. Lo sorprendono l'apparente lontananza, l'indifferenza e il silenzio di Dio dinanzi all'umana sofferenza. Dio è veramente contro il male? Aspetta che lo aiutiamo a lottare contro il male e l'ingiustizia? Perché non interviene? Perché non risponde alle preghiere? Queste domande aperte costituiscono l'«agonia» dei cristiani, e ci ricordano che crediamo in un Dio crocifisso.

### **1.9. La koinonia fraterna**

Tillard dedicò grande parte della vita ai lavori sull'ecumenismo. Egli aveva la grande speranza di vedere avanzare la comunione nel battesimo, nell'eucaristia e nel mistero ecclesiale fino all'unità visibile nella fede e nella testimonianza. In conclusione, però, il suo sguardo retrospettivo è piuttosto pessimista. Cosa che manifesta in "Credo nonostante tutto", pubblicazione postuma del 2001. Egli dedicò i suoi maggiori sforzi al tema ecclesiologico<sup>6</sup>. In questi studi considera la comunione dal punto di vista ecumenico come comunione ecclesiale, sviluppando un'ecclesiologia di comunione. La Chiesa è comunione con Dio, comunione salvifica in Cristo, comunione fraterna dei battezzati grazie al dono dello Spirito, comunione nella testimonianza apostolica, comunione eucaristica. In precedenza Tillard aveva lavorato sulla comunione evangelica, che fa parte essenziale della vita consacrata e la colloca in continuità con la vita evangelica e radicale. In "Il progetto di vita dei religiosi", dedica a questo tema più di due capitoli. Si tratta della koinonia fraterna che ha senso, in quanto tale, solo all'interno della comunione ecclesiale (*El proyecto*, 230).

### **1.10. Il concetto di segno**

Altra categoria ampiamente utilizzata da Tillard è quella di "segno". La vita religiosa è qui intesa in linea di significazione e di sacramentalità. È segno del Regno all'interno della comunione ecclesiale. Non si giustifica principalmente per la sua utilità e la sua efficacia, si giustifica perché "significa" la novità del Regno già seminato nella condizione umana. La simbiosi e le sinergie tra i membri di una comunità di vita consacrata sono la realizzazione della comunione. La comunione della vita divina si manifesta nella comunione dei beni e dei percorsi. Il senso della koinonia fraterna nella sequela di Gesù non si esprime con ragionamenti, ma come segno e simbolo che riconduce ad un'altra realtà che la abita. Tillard sottolinea principalmente due aspetti: il segno profetico e il segno escatologico.

---

<sup>6</sup> *Eglise d'églises l'ecclésiologie de communion*, 1987. *Chair de l'Eglise, chair du Christ: aux sources de l'ecclésiologie de communion*, 1992. *L'Eglise locale: ecclésiologie de communion et catholicité*, 1995.

### **1.11. La Chiesa, lo Spirito e l'Eucaristia**

V'è un'intima relazione fra queste tre realtà. Cosa che acquista un particolare spessore proprio in tempi di individualismo, in questi tempi nei quali si sta cercando di teorizzare e di vivere la relazione con Dio come fatto personale che trascende, perciò, la comunità e la comunione. Per tante ragioni si tende ad una fede elitaria, senza Chiesa e senza comunità. Tillard si premura inoltre di esporre la relazione tra l'Eucaristia e la Chiesa partendo proprio dall'idea di comunione. La comunione eucaristica è fonte di comunione ecclesiale, e viceversa. Già nel lontano 1964, egli scrisse la sua opera "L'Eucaristia Pasqua della Chiesa" in cui esprime questo convincimento. Più tardi, nella sua ecclesiologia, raccoglie questa relazione per descrivere la tradizione comune tra Oriente e Occidente.

## **2. Johannes Baptist Metz: il pungolo escatologico**

### **2.1. Dati significativi: la biografia teologica**

Dice di lui J. Moltmann: «Metz è sempre pronto a sorprendere». L'esperienza della morte dell'intera sua compagnia durante la guerra mentre lui realizzava un servizio di informazione, ha segnato tutta la sua vita. Scrive: «Io non ricordo null'altro che un urlo nel silenzio, e così mi vedo ancora. E dietro questo ricordo si sono sbriciolati i miei sogni d'infanzia» (*Wie ich mich geändert habe*, 41). Altri suoi obiettivi furono il dialogo col marxismo, specialmente con E. Bloch e con la scuola di Frankfurt. Così racconta: «La situazione dell'anno '68 mi ha portato ad un confronto con la storicità della fede, soprattutto rapportata alle catastrofi come quella di Auschwitz. La teologia cura effettivamente le ferite? Auschwitz per me fu un vero ultimatum, donde la necessità di categorie come memoria e narrazione, e l'attenzione alla cultura anamnestic della tradizione ebraica».

«Come conseguenza del Vaticano II nacque per me la coscienza del passaggio dal monocentrismo europeo ad una Chiesa universale policentrica» (*Wie ich mich geändert habe*, 44-45). Presa di coscienza progressiva della diversificazione del cristianesimo tanto negli USA come nell'America latina. Il terzo mondo diventa una grande sfida. Il logos della teologia si espone alla sofferenza e alla miseria dei popoli poveri.

Dinanzi alla relativizzazione post moderna, egli accentua il rispetto e l'obbedienza all'autorità dei sofferenti. «Questa autorità è per me

l'unica nella quale si manifesta l'autorità di Dio che si rivolge nel mondo a tutti gli uomini» (*Wie ich mich geändert habe*, 46). Metz ritorna sovente sulla mistica degli occhi aperti; il che significa, soprattutto, avere gli occhi capaci di vedere e di rispondere al dolore altrui. La parabola del samaritano è espressione di questa attitudine. Ad insegnarci la mistica degli occhi aperti è Gesù stesso.

«Il filo conduttore del mio cammino biografico può essere la *memoria passionis*, il ricordo del dolore altrui come categoria fondamentale del linguaggio cristiano su Dio e, dunque, la questione della teodicea basata sulla dimensione del tempo e drammatizzata in modo sociocritico; una questione che per me non è stata né risolta né tacitata dal messaggio della redenzione. Forte o muto che sia, in ogni cosa permane un grido» (*Wie ich mich geändert habe*, 46).

«Vi sono domande da porre a Dio, al Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, al Dio di Gesù Cristo. Domande per le quali non mi mancano parole, ma risposte. Per questo le ho fatte mie come preghiere: Dio mio, perché il dolore, perché la colpa? Perché non hai preso provvedimenti contro il male?» (*Ivi*, 46).

«Non possiamo starcene abbandonati ad una religione borghese, come se già fossimo giunti alla patria, come se la nostra speranza non fosse minacciata dalla morte, non fosse vulnerabile la nostalgia. Resta il nudo sospiro della creatura, come un grido muto che cerca luce, di fronte al volto oscuro di Dio» (*Wie ich mich geändert habe*, 47).

«Viviamo in Europa una situazione di disagio morale. La morale universale fondata sui comandamenti appare ad alcuni come una “trappola morale”. Noi cristiani, però, affermiamo che “nessuna sofferenza ci è estranea”. E, ben considerato, questo principio di universale uguaglianza è la base delle democrazie. Un principio che va preso sul serio. La solidarietà nella sofferenza può essere una categoria fondamentale per il dialogo interculturale e interreligioso. Se il cristianesimo fosse soltanto una morale, sfocerebbe nello scetticismo e nella rassegnazione. Il cristianesimo, però, è una speranza, una escatologia» (*Wie ich mich geändert habe*, 116).

Metz inizia qui una riflessione teologica che ha una grande potenzialità di futuro. Facendo riferimento a K. Rahner, egli interpreta la

teologia in chiave di biografia<sup>7</sup>; e di riflesso rilegge anche la sua biografia teologica con la medesima chiave di lettura con la quale affronta le questioni teologiche. In questa linea le categorie di memoria e di narrazione acquistano un notevole significato. Esse sono profondamente radicate nella fede biblica. Sono in continuità con la storia della salvezza di Dio. Sviluppando il tema della teologia come biografia si consegue qualcosa che per Metz è molto importante: l'unione tra teologia e spiritualità.

## **2.2. *La religione e Dio: Contesto della vita consacrata***

Metz riassume frequentemente una caratteristica della situazione culturale e sociale dei nostri giorni relativamente a Dio con lo slogan: *Religione sì; Dio no*. Egli chiama anche tale slogan “crisi di Dio”, o religione senza Dio. Non è, certo, un problema di ateismo. Si può essere ossequiosi verso la religione. La religione servirà da «pratica per fronteggiare la contingenza». Secondo il nostro autore, la polemica sulla trascendenza pare essere cosa ormai fuori luogo. Si è spenta ormai definitivamente la fiamma dell'«oltre tempo»<sup>8</sup>. «Dinanzi a questa trasformazione della religione, parlare di Dio è cosa che continua ad essere pericolosa. Mette in risalto in tutto il suo vigore la domanda sul futuro della giustizia e della vita in un mondo di sofferenza. Viviamo immersi in un clima culturale che addirittura coltiva “un ateismo ossessivo con la religione”. È in gioco la vita religiosa; è in gioco la passione di Dio, includendo in questa espressione le sofferenze e i patimenti di quanti rinunciano a Dio, anche quando tutti credono che la religione non sia necessaria o possa non esserlo» (*Pasión de Dios*, 8).

La ribellione contro la morte dell'uomo deve invece affondare le sue radici proprio nella passione di Dio (*Pasión de Dios*, 50). In questa linea, Metz insiste sul superamento della religione borghese e sull'accentuazione della religione messianica. Non accetta nemmeno la visione evolutiva della storia che conclude nella rassegnazione e nell'apatia. Insiste invece sull'importanza della dimensione temporale. «Uno dei segni dei tempi più rilevanti è ... che oggi non ci si interroga

---

<sup>7</sup> K. RAHNER, *Ein theologisches Leben*, in: *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981, 43-57.

<sup>8</sup> Un parlare di Dio sensibile alla Teodicea, *Il Grido*, p. 9.

e non si discute solo su questi “segni”, ma addirittura sul tempo stesso» (*Pasión de Dios*, p. 51).

Questo è un punto che tocca la stessa intima natura della vita consacrata. L'ispirazione permanente di questa forma di vita è la ricerca di Dio, la sua ricerca appassionata e radicale. Consacrarsi a Dio in tal modo implica un atteggiamento religioso che nasce dalla meraviglia e dalla fascinazione. Orbene, nella diagnosi spirituale del nostro tempo vediamo che è in gioco il senso, la portata e la funzione della religione. Si discute la sua stessa possibilità e la sua legittimità. Siamo, cioè, molto lontani da quel “entrare in religione” o da quella che veniva chiamata la “virtù della religione”. Questa situazione induce a pensare e ad esprimere criticamente la stessa espressione “vita religiosa” della nostra identità.

### **2.3. Crisi di Dio, crisi dell'uomo**

Il cristianesimo intende la passione per Dio come una compassione. L'amore è radicato “nell'indissolubile unità dell'amore a Dio e al prossimo” (*Memoria passionis*, 17). La morte di Dio ha portato con sé la morte dell'uomo come soggetto della storia; il soggetto postmoderno si disintegra diventando portatore di molteplici storie diverse e non solidali, qual è il soggetto post moderno. La morte di Dio (secondo Nietzsche) ha portato con sé anche il dominio e il potere di un tempo infinito<sup>9</sup>.

L'orientamento teologico di Metz ha il suo centro nell'escatologia. La fede è speranza; l'escatologia come riflessione che include la temporalità si ripercuote sull'ontologia. «La teologia sensibile alla teodicea non si perde per questo in una escatologia vuota che si realizza in un tempo dalla durata eterna. Quando si rompe con la fine del tempo e si vive un tempo senza fine, l'essere umano diventa un pellegrino senza meta; diventa un vagabondo, un uomo nuovo che ha perso peso e torna a farsi liquido; perde la memoria e si limita sempre più ad essere un esperimento di se stesso. La redenzione non si radica più nel ricordo, ma nella dimenticanza. Dimentica delle sofferenze altrui una

---

<sup>9</sup> J. B. METZ, *Un hablar de Dios sensible a la teodicea*, in: ID. (cur.), *El clamor de la tierra. Un problema dramático de la teodicea*, Verbo Divino, Estella 1996, 22-23.

visione evolutiva del tempo, che suscita rassegnazione e apatia. Al cospetto di questo pericolo, il cristianesimo deve sviluppare una teologia sensibile al problema della teodicea, della giustificazione cioè di Dio dinanzi ai mali del mondo. Non è sufficiente caricare tutto il peso della storia di dolore sugli uomini, come conseguenza del peccato e della colpa». Metz si riferisce all'«esigenza amartiologica eccessiva imposta all'uomo» (in *El clamor de la tierra*, 17).

In questo contesto si propone che la vita consacrata sia la testimonianza viva del fatto che la relazione con Dio rende felici; che placa del tutto le aspirazioni umane. Indubbiamente, la posizione di Metz stimola in questo senso ad approfondire la riflessione. È vero che la relazione con Dio rende felici? Dio si sente felice con noi?

#### **2.4. Teodicea e antropodicea**

Teodicea e antropodicea non crescono in proporzione inversa: crescono in proporzione diretta; la giustificazione escatologica di Dio porta con sé la giustificazione dell'uomo. La speranza in Dio è speranza nell'uomo; e, viceversa, la speranza nell'uomo è speranza in Dio. Solo partendo dalla teodicea si giustifica la fede nell'uomo, e questo nonostante la storia della sofferenza, nonostante Auschwitz, nonostante tutti gli inferni umani che si sono susseguiti.

«Il cristianesimo non si arrende a un tempo limitato. Non paga tributo ad una astratta opposizione tra escatologia e ontologia. Si limita a dare per scontate che tutte le affermazioni bibliche riferite all'essere sono portatrici di un indice temporale» (*Memoria passionis*, 35); e che gli attributi riferiti a Dio, come “Dio è amore”, contengono una nota di promessa (*El clamor*, 22).

«Il cristianesimo non possiede un'essenza atemporale, ma temporale. Il messaggio proprio delle tradizioni bibliche chiede di essere ascoltato come un messaggio temporale e, più concretamente, come annuncio di un tempo limitato. Come annuncio, in qualche modo, di un tempo che ha fine» (*Memoria Passionis*, 127). Il cristianesimo ha progressivamente perduto la fondamentale sensibilità per la sofferenza e anche la singolare sensibilità per il tempo. Ignora anche la dialettica



tra ricordo e dimenticanza. Tutte le affermazioni bibliche su Dio sono portatrici di un indice temporale (*Memoria Passionis*, 127).

È qui che Metz radica la serietà della teodicea in chiave escatologica. L'identità cristiana non abbraccia soltanto la redenzione dal peccato e dalla colpa, abbraccia anche la speranza della giustizia per tutti, anche di coloro che già sono stati vittime del male. La teodicea non può essere soltanto soteriologia. Un'identità cristiana sensibile alla teodicea pratica la solidarietà col dolore altrui, anche col dolore dei nemici. È prassi storica di liberazione e di trasformazione.

### **2.5. *La sequela di Cristo***

La situazione spirituale del nostro tempo implica una crisi di rilevanza della fede cristiana. La risposta a questa situazione non può essere altro che la radicalità della sequela di Cristo. Viviamo l'ora della sequela e la Chiesa deve essere in modo più deciso una Chiesa di sequela. Gesù Cristo è il criterio, la crisi e la critica della Chiesa. All'interno di essa, la sequela è anche una dimensione fondamentale dell'identità e della missione della vita consacrata. Metz insiste nel dire che la Chiesa vive l'ora della sequela. Seguendo il modello sinottico, la fede cristiana è un mettersi in cammino, consiste nel conoscere e praticare Gesù, nel seguire la sua forma di vita.

Secondo il nostro autore, la cristologia ha un orientamento chiaramente apocalittico, così che cristologia e apocalisse non possono separarsi. La risurrezione di Gesù crocifisso non ci allontana né dalla croce né dai crocifissi, ma introduce più profondamente nella comunione con tutti i crocifissi, con la negatività di una storia che rende inevitabile la morte del Giusto. La risurrezione si capisce solo ascoltando grazie ad essa l'urlo dei crocifissi che invocano giustizia.

Metz collega la prospettiva della biografia personale e collettiva con la sequela di Cristo. Le vite di coloro che praticano la sequela sono racconti di una conoscenza pratica di Gesù Cristo che appartiene in pieno al cuore della Cristologia (*Zeit der Orden*, 26). Seguire Cristo è molto più che ammirarlo, è imitarlo; è qualcosa di più radicale e pericoloso; è «rivestirsi di Cristo» (*Rm* 13).

## 2.6. *Sequela di Cristo e speranza prossima (Nachfolge und Naherwartung)*

La sequela non è un privilegio degli Ordini. È una vocazione di tutti i cristiani. L'intera Chiesa per questo ha bisogno di un impulso in direzione di questa sequela. La vita consacrata ha proprio questa funzione. «La Chiesa non è prima di tutto un'istituzione morale, ma è la portatrice di una speranza e la sua teologia non è prima di tutto un'etica, ma un'escatologia» (*Pasión de Dios*, 44). Questo orientamento escatologico-apocalittico dichiara il nucleo dell'identità cristiana. La sequela radicale di Cristo è possibile però solo avendo presente la speranza prossima del tempo finale. Ci troviamo già nel tempo finale e aspettiamo la fine del tempo a partire dalla speranza; tuttavia, viviamo nella negatività della storia. La chiamata: *Seguimi* corrisponde alla supplica: *Vieni, Signore Gesù!* La sequela implica un'esistenza nella speranza come pungolo apocalittico (*Zeit der Orden*, 79).

L'autore di *Zeit der Orden* parte dal fatto che la crisi fondamentale della vita consacrata è “una crisi di funzione” e «solo in un secondo momento una crisi di crescita» (*Pasión de Dios*, 8). La vita religiosa ha nella Chiesa due funzioni fondamentali:

- La funzione di ispirare la Chiesa, di esercitare cioè un ruolo rinnovatore, innovatore e ispiratore. I religiosi e le religiose danno risposta alle nuove urgenze della società. La vita consacrata è un modello produttivo che introduce le nuove situazioni storiche e culturali a favore della grande Chiesa.

- La funzione di modello critico e correttivo che ricorda alla Chiesa la sua autentica missione con i conseguenti impegni: «Una specie di *terapia d'urto dello Spirito Santo per la grande Chiesa*» (*Zeit der Orden*, 10).

In realtà, Metz sottolinea la dimensione escatologica della vita consacrata. Questa forma di vita sorge dall'essere stata assunta da Gesù Cristo e dal fatto di porre tutta la sua esistenza al servizio del futuro che viene. In un mondo post religioso, la vita consacrata mantiene viva la necessità del senso e la ribellione contro il non-senso e contro

la proibizione anonima di sognare, con la risurrezione, una vita nuova. Il voto di castità è la manifestazione della speranza impaziente e ardente della venuta del Signore. I tre voti, in realtà, accentuano la dimensione pratico-politica nel senso di alternativa e di protesta dinanzi alla dittatura dell' avere, del potere e dell' autosufficienza. Così, ugualmente, la vita radicale della sequela è chiamata a esercitare la sua funzione terapeutica a vantaggio della grande Chiesa, assumendo responsabilità critiche e collocandosi nelle periferie ecclesiali, sociali e spirituali.

### **2.7. Spiritualità mistica e dimensione politica**

Dimensione mistica e dimensione politica della spiritualità della vita consacrata sono inseparabili. Non si tratta però di una mistica verticale e basta, ma di una mistica in chiave escatologica, nella speranza e nel cammino verso la piena giustizia di Dio, verso la divina consolazione per rispondere alle amarezze e alle tristezze della storia. Una mistica, perciò, che ingloba la lotta per la giustizia di Dio a favore di tutti. Una mistica degli occhi aperti. Gli occhi aperti debbono fissarsi nella memoria della passione, specialmente nel ricordo del dolore degli altri, per solidarizzare con loro. Ricordare solo il proprio dolore è cosa pericolosa; il dolore degli altri, incluso quello dei nemici, è la chiave di questa mistica.

### **3. Hans Urs von Balthasar, stati di vita del cristiano**

La sua opera fu grandissima. La sua vita va dal 1905 al 1988. È stato religioso gesuita, sacerdote, teologo, scrittore e fondatore<sup>10</sup>, cardinale. Ha trattato tutti i temi della teologia patristica, dogmatica e spirituale, e si è interessato di filosofia e di letteratura. Si è ugualmente occupato dei temi degli stati di vita<sup>11</sup>, dei consigli evangelici e degli

---

<sup>10</sup> Balthasar fondò l'istituto secolare "Comunità di san Giovanni" (8 dicembre 1944).

<sup>11</sup> Per esempio *Zur Theologie des Rätstandes*, in S. RICHTER (cur), *Wagnis der Nachfolge*, Paderbon 1964, 9-57. ID., *Estados de vida del cristiano*, Madrid 1994 (originale 1977).

istituti secolari<sup>12</sup>. Per gli obiettivi del nostro Simposio è necessario offrire delle indicazioni di fondo sul suo pensiero.

### **3.1. *Contesto***

La teologia che questo autore ci presenta è soprattutto dogmatica, speculativa e sistematica. Egli dialoga con le correnti di pensiero del secolo XX; valorizza molto la filosofia a partire dall'idealismo e da Hegel, passando per l'esistenzialismo e il personalismo. La sua creazione nell'ambito del pensiero teologico è intessuta di filosofia. Al suo modo di vedere, la conoscenza di Dio suppone una struttura ontologica. Senza filosofia non v'è teologia. I suoi studi di germanistica lo hanno reso familiare con la letteratura e col teatro.

Un aspetto della sua teologia da sottolineare è il poco ricorso alla Bibbia secondo le interpretazioni che della Scrittura si danno seguendo i metodi storico-critici e narrativi. Certo, egli prende molto sul serio le parole del vangelo, specie quelle riferite alla radicalità di Gesù e della sua relazione con la volontà del Padre.

### **3.2. *Stile teologico***

Non è importante soltanto il contesto nel quale la riflessione teologica si colloca. Lo è anche la biografia, il lavoro di riflessione e la missione ecclesiale della persona del teologo. Von Balthasar ha scritto ampiamente sugli stili ecclesiali, sugli stili laicali, sugli stili teologici. Con la parola "stile" egli si riferisce all'impronta che la rivelazione cristiana ha lasciato nelle persone.

È questa una linea teologica applicabile e da lui applicata<sup>13</sup>. L'esperienza degli Esercizi Spirituali cambiò la sua vita. E lasciò tracce nel suo pensiero. Una traccia che si riflette sul ruolo che egli conferisce all'obbedienza, alla vocazione, all'elezione. È così che racconta il momento decisivo della sua vocazione. «Tu sei stato chiamato, tu non servirai, v'è chi si servirà di te; tu non devi fare progetti, tu non

---

<sup>12</sup> Per la bibliografia dell'autore accessibile in lingua italiana, cf P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessione sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Roma 2001, 409-411.

<sup>13</sup> A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar, uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991.

sei più che una piccola pietra di un mosaico preparato da molto tempo. Io non dovevo far altro che lasciare tutto e seguirlo»<sup>14</sup>.

La conoscenza di persone che vivono in essa, può essere cosa molto utile per lo studio della vita consacrata. È un elemento di continuità con la teologia monastica, che unifica teologia e spiritualità. Von Balthasar reagisce contro la frammentazione delle discipline teologiche. La sua riflessione su *Teologia e Santità* invoca “una teologia in ginocchio” piuttosto che una “teologia da scrivania”.

### **3.3. *La vocazione personale***

Von Balthasar vuol ricuperare la densità teologica della vocazione personale, la quale non si può determinare solo attraverso le strutture esterne alla Chiesa. Si tratta di una chiamata personale di Dio. Dio avrebbe una strada per ogni persona, che va scoperta. Dinnanzi a questo piano di Dio per ciascuna persona, l'attitudine adeguata è l'indifferenza, cioè essere aperti a seguire la strada che Dio vuole. Il problema è che la posizione del Balthasar sembra rompere l'equilibrio tra la mozione-ispirazione di Dio e la visibilità della Chiesa. Egli dimenticherebbe che la vocazione di Dio è mediata dalla Chiesa sacramento nella sua configurazione concreta. Il Nostro ritiene che la vita secondo i consigli evangelici suppone un'espressa chiama di Cristo ad una sequela ugualmente esplicita e interiorizzata. E qui s'impongono due domande: non è questa una visione estrinseca, aliena ai doni creaturali di ogni persona? Quale visione di Dio appare dietro a questa maniera di vedere la vocazione? È Dio un distributore di compiti e missioni?

### **3.4. *Fondamento cristologico***

«L'atto esistenziale del Figlio consiste nell'accettare di essere inviato dal Padre nella condizione umana diventando uomo nel seno di Maria; poi comportarsi in tutte le situazioni de tale condizione umana come inviato dal Padre che dispone di lui e lo guida nella missione attraverso e nello Spirito Santo. Atto fondamentale dell'esistenza di Cristo è fare non la propria volontà ma quella del Padre suo: da questo punto di partenza si determinano tutte le sue missioni, azioni e omissioni, *l'accettazione* degli uomini che lo circondano: tutto fino a la

---

<sup>14</sup> J. SAN VILA, *¿Por qué me hice sacerdote?*, Salamanca 1980.

passione e alla morte. Questo atto fondante, presupposto a ogni sua attività e passività, possiamo chiamarlo abbandono alla volontà del Padre e alle modalità concrete di essa, notificate a lui nello Spirito Santo»<sup>15</sup>.

In questa “forma di Cristo” si entra per la fede e per la vita secondo i consigli in quanto rappresentano la spoliazione di sé e l’identificazione con Dio. Questo è grazia. «Non si può disporre di sé fino a mettersi in una disponibilità radicale: ma solo *lasciarsi* disporre ad essa, beninteso consapevolmente, nell’abbandono dell’amore»<sup>16</sup>. Questo dinamismo viene prima della distinzione tra vita contemplativa e vita attiva, fra orientamento a Dio e orientamento al mondo. Una conseguenza negativa di questa forte accentuazione della filiazione divina è che la reale, drammatica e sociale storia di Gesù viene svalutata. Si ha la sensazione che tutto succeda nella sfera intradivina. La storia reale di Gesù, però, ha attori umani e sociali. È un esercizio di libera decisione. Considerare questa dimensione ha delle conseguenze quando si tratta di valutare «la memoria del modo di vivere e di agire del Figlio di Dio».

### **3.5. *Lo stato di Cristo***

Nel Cristo si è realizzato e rivelato il volto di Dio e il destino ultimo dell’essere umano. Abbiamo ricevuto il dono di essere figli nel Figlio amato, fratelli tutti impegnati a riprodurre la sua immagine e a mostrare la bellezza del suo Spirito. Tutti chiamati alla santità, che è anche vocazione universale e che consiste nell’amore. Per capire lo stato di Cristo, bisogna riferirsi allo stato originale nel paradiso e allo stato celestiale ultimo, che consisterà nella realizzazione dello stato originale. Lo stato originale, però, per influsso del peccato, si scisse. La caduta originale riguardò tutti e significò: conoscenza del male, sentimento di vergogna, separazione tra verginità e fecondità. Siccome l’umanità non può rialzarsi da sola, Dio decide il piano della riconciliazione: si scinde la Chiesa dal mondo; si distinguono gli stati all’interno della Chiesa. Ciò avviene in una doppia dimensione: la secolare e religiosa, da una parte; la sacerdotale e laicale dall’altra.

---

<sup>15</sup> H. U. VON BALTHASAR, *La vita secondo i consigli evangelici, oggi*, in *Vita Consacrata* 7 (1971), 118.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 190.

Von Balthasar sviluppa un deciso cristocentrismo: la forma di vita di Cristo consiste nello stare “unito a Dio”, ma anche, per trent’anni, nello stato umano. Nel corso della sua vita pubblica, egli rappresenta lo stato di elezione, nel quale il Padre dispone della natura umana del Cristo. L’ultima e la radicale conseguenza è la croce come massima espressione e donazione totale. Lo stato di Cristo è il riferimento, per la Chiesa e per il mondo, dello stato di caduta e di quello celestiale; e nella Chiesa gli stati di Cristo sono quelli che ispirano e spiegano gli stati di vita dei cristiani, tanto quelli di elezione come quelli secolari; tanto il sacerdotale che il laicale. Questa seconda separazione degli stati si determina per gli avvenimenti della croce e della risurrezione<sup>17</sup>. A partire da queste forme di vita si attua la relazione e l’interazione della Chiesa col mondo. Il Nostro utilizza l’immagine del battito del cuore; la sistole simboleggia la recezione del mondo nella Chiesa; la diastole orienta la Chiesa in direzione del mondo<sup>18</sup>.

### **3.6. *Donum sui***

Ciò che costituisce il nucleo di questa forma di vita è la consacrazione, intesa come dono totale in risposta alla chiamata di Cristo. L’attitudine di pieno abbandono, di disponibilità a seguire Gesù nella sua relazione con la volontà di Dio. Si tratta della relazione con Cristo, manifestata in molteplici modi: «Abbandono assoluto all’Assoluto», sequela di Cristo, conformazione a Lui. L’idea di donazione di sé, di consacrazione, esprime meglio la realtà evangelica che l’idea dei consigli evangelici. Se si vive questa disponibilità piena, è cosa secondaria sapere come ogni singola persona la esprima, in quale forma di vita concreta<sup>19</sup>. Non si tratta di una disponibilità funzionale, ma di una disponibilità interiore piena. Il racconto delle tentazioni di Gesù costituisce una buona manifestazione di ciò che significa disponibilità nei confronti di Dio. Secondo il Balthasar «propriamente parlando non vi sono tre consigli, ma l’unico consiglio di una forma di vita e, in corrispondenza, non tre voti, ma un solo voto – che tutti li abbraccia – di

---

<sup>17</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Madrid 1994. (L’originale fu pubblicato nel 1977. La redazione era stata precedente, ma al libro non fu permessa la pubblicazione).

<sup>18</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Estados de vida del cristiano*, Madrid 1994, 87.

<sup>19</sup> *Elucidations* (Klarestellungen: zur Prüfung des Geistes 1971), 176.

una forma di vita unica e onnicomprensiva configurata nell'immagine del crocifisso»<sup>20</sup>.

### 3.7. *Consigli evangelici*

I consigli evangelici sono espressione di questa piena donazione al servizio della volontà del Padre. Non sono soltanto mezzi, sono espressione dell'amore e della relazione con Cristo Gesù. I consigli evangelici sono per tutti: tutti i cristiani sono chiamati ad essere poveri, cioè distaccati dai beni; tutti sono chiamati ad obbedire alla volontà di Dio; tutti sono chiamati a vivere castamente sia nel matrimonio, sia nel celibato. Questa validità universale dei consigli si riferisce ad una attitudine interiore. Nel vangelo v'è, in più, una chiamata particolare a persone concrete perché rinuncino a queste tre dimensioni come fece Gesù stesso. È una "scelta particolare" la quale non implica che gli eletti possano considerarsi cristiani migliori degli altri; essa non avviene affatto per riguardo alla persona particolare, ma ha una relazione con la missione di Gesù, ricevuta dal Padre<sup>21</sup>. Gesù non vuol compiere la sua missione da solo. Egli conta su persone che condividano la sua maniera di vivere: una vita svincolata da legami terreni, libera per la sola volontà di Dio.

D'altra parte, Balthasar rifiuta l'idea che i consigli evangelici abbiano una funzione di esemplarità o di realizzazione umana. «Per coloro che chiama alla sua sequela, a Gesù non importa in nessun modo, come prima cosa la "autorealizzazione", la "autoformazione dell'uomo"... E ci sono oggi molti religiosi, i quali sfortunatamente interpretano i consigli evangelici come fossero strade – per così dire scorciatoie – in ordine l'autorealizzazione "religiosa"»<sup>22</sup>.

Poiché von Balthasar, partendo dalla Trinità santa, definisce la persona come missione, egli può integrare molto bene comunione e missione: vivere secondo i consigli evangelici è il modo di essere disponibili all'opera di Dio. «I consigli sono stati promulgati da Cristo per essere strade in ordine al conseguimento e alla realizzazione

---

<sup>20</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca 1971, 176.

<sup>21</sup> ID., *Seguire Gesù: povero, casto, obbediente*. Nova Millenium Romae 2010 (originale 1982), 10.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 22-23.



dell'amore»<sup>23</sup>. Lo stato di elezione secondo i consigli evangelici è un'eccezione rispetto allo stato laicale che ha la missione di portare avanti il progetto della creazione. La vita secondo i consigli evangelici testimonia e simboleggia il progetto protologico e escatologico sull'essere umano<sup>24</sup>.

### **3.8. La circolarità tra gli stati di vita cristiana**

Seguendo l'orientamento dell'insieme della sua teologia, von Balthasar accentua fortemente l'inter-penetrazione degli stati di vita. In maniera più generale, egli afferma l'inter-penetrazione fra i trascendentali: *verum, bonum, pulchrum*. L'essere umano è definito come relazione e come dono gratuito di Dio. «È un'esistenza che sempre riceve ed una autonomia donata»<sup>25</sup>. Da queste radici, i rami dell'albero degli stati di vita dei cristiani si arricchiscono e si completano tra sé. Lo stato di elezione è *forma sui et totius*, e deve informare la materia dello stato cristiano nel mondo.

Ecco alcune diverse prospettive per considerare la correlazione:

- In riferimento alla chiamata alla sequela, ha preponderanza lo stato dei consigli;
- alla rappresentazione di Cristo Gesù, lo stato sacerdotale;
- alla santità di Cristo, lo stato dei consigli;
- alla missione trasformatrice della Chiesa, il laicato;
- all'amore, tutti gli stati acquistano il loro significato ultimo dallo stesso amore che è la forma ultima della vita ecclesiale.

### **3.9. Istituti secolari**

Gli istituti secolari sono nuovi e sono uniti alle forme di vita anteriori. In se stessi, uniscono la vita secondo i consigli evangelici con una professione secolare. In ogni caso, il nostro autore non dimentica di raccogliere le obiezioni attuali contro i consigli evangelici, soprattutto contro l'obbedienza. La questione di fondo è se mi trovo nel

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>24</sup> *Id.*, *Estados de vida del cristiano*, Madrid 1994, 122-125

<sup>25</sup> A. CORDOVILLA, *Hans Urs von Balthasar: Una vocación y existencia teológicas*, en *Salamanticensis* 48 (2001) 41-79, citazione p. 63

mondo per realizzare me stesso e le mie possibilità o per servire Dio e l'umanità<sup>26</sup>.

### **3.10. *Strutturazione teocentrica e trinitaria***

La cristologia trinitaria è il centro integratore del sistema teologico di von Balthasar. È nel mistero di Cristo che si rendono compatibili Dio e l'uomo, la gloria di Dio e la gloria dell'uomo, la libertà sovrana di Dio e la libertà dell'uomo. L'*analogia entis* è ciò che guida la visione integratrice tra natura e grazia, ragione e fede, creatura e Creatore. L'*analogia entis* si esprime nell'*analogia historiae* e raggiunge la sua pienezza nell'*analogia* cristologica.

### **3.11. *Conclusione***

1. Ci troviamo di fronte ad una potente e complessa sintesi teologica che abbraccia molteplici discipline e che arricchisce la riflessione sulla vita consacrata partendo da temi fondamentali quali la Trinità, la Cristologia, l'Antropologia teologica ...

2. Vi sono impostazioni che ci sembrano difettose; per esempio lo stato di elezione e lo stato laicale. Il primo avrebbe bisogno di una vocazione esplicita; il secondo mancherebbe di chiamata. Non è più esatto pensare che tutte le forme di vita cristiana richiedono una chiamata di Dio?

3. Lo stato di elezione è presentato come lo stato di Cristo, separato dallo stato laicale e caratterizzato dalla croce e dal "non essere di questo mondo". Nel caso dei cristiani i due stati si separano e si vincolano mediante una chiamata particolare. Questa posizione, a mio modo di vedere, implica il fatto di non considerare l'Incarnazione; meglio ancora, intendere l'Incarnazione come *kenosi* non soltanto nell'umanità ma anche come svuotamento della stessa umanità mediante la rinuncia all'avere, al potere e al piacere.

4. Von Balthasar critica che si metta a fuoco la teologia delle forme di vita partendo dalla Chiesa come popolo di Dio. In conclusione ciò che egli rifiuta diventa il limite della sua stessa teologia.

---

<sup>26</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Seguire Gesù: povero, casto, obbediente*, 41.

# Risposta

Carlos García Andrade, CMF – *ITVC Claretianum, Roma*

Questa risposta, anche se chiamata “discussione”, non intende contestare in nessun modo la presentazione dei teologi che ha fatto P. Bonifacio. Semplicemente, come egli stesso ha detto, cercherò di presentare, come scusa e impulso per il dialogo e il dibattito, alcuni punti degli autori riferiti che, secondo me, sono oggi più attuali o rappresentano una prospettiva che è interessante approfondire.

## **1. Dalle proposte di J.-M. R. Tillard bisogna rilevare:**

Un’osservazione contestuale: Si tratta del nuovo ubicarsi della Chiesa, del suo messaggio, dei suoi ministri nella attuale situazione della storia e della società. Sull’onda della *Gaudium et Spes*, e del cambiamento del rapporto Chiesa-Mondo, (passaggio dalla distanza al dialogo), Tillard auspica una nuova presenza della Chiesa e della Vita Consacrata nella società. Una presenza dialogante, di collaborazione con le forze e le energie positive che sono presenti nella cultura secolarizzata. È importante camminare insieme.

Queste attese, purtroppo, sono state, alla fine abbastanza deluse. Quando la Chiesa ha cercato un dialogo col mondo del pensiero, su temi sui quali prima non c’era che lo scontro, ha sperimentato che la cultura non è più interessata a dialogare. Nell’ultimo libro-intervista, intitolato “*Credo nonostante ...*”, il nostro autore si mostra molto più pessimista rispetto a questo dialogo e collaborazione.

Su questo punto, bisogna rilevare, per il dialogo, un problema aggiuntivo, vincolato al luogo sociale della religione nella società. La secolarizzazione della società e la privatizzazione della religione hanno tolto a questa il ruolo sociale che prima svolgeva, per cui i sacerdoti e i religiosi/e hanno perduto la loro identità sociale.

Questa è una delle fonti attuali della crisi d’identità. Mentre prima queste vocazioni cristiane specifiche svolgevano un ruolo sociale di rilievo e apprezzato, ora sono diventate insignificanti. Come ridonare loro l’identità sociale perduta? Tutti abbiamo bisogno di questa identità. In questo problema è coinvolta anche la credibilità della fede, la cui plausibilità dipende sempre del sostegno sociale che queste visioni

globali riescono a trovare. Perso il sostegno sociale, la credibilità scompare.

Chiamare questa situazione un segno dei tempi, come fa Tillard, ha una grande portata, personale e comunitaria. Qui sono coinvolte tante questioni: dal calo delle vocazioni, alla difficoltà per la trasmissione della fede nella famiglia, all'abbandono della pratica religiosa da parte degli adolescenti.

Per superare la dottrina classica della vita religiosa come stato di perfezione, Tillard propone che questa sia compresa come radicalismo evangelico, come espressione della priorità assoluta data alla sequela di Gesù. Sembra che oggi questa visione, inizialmente ben accolta, non sia così adeguata. Papa Francesco ha detto che oggi, la radicalità è richiesta a tutti i cristiani. Nemmeno mi sembra che la distinzione che Tillard stabilisce tra il radicalismo occasionale (proprio delle altre vocazioni) e il radicalismo permanente (proprio dei consacrati) possa risolvere la questione.

Oggi la grande sfida non è tanto la distinzione interna tra le diverse vocazioni cristiane. Tutto si concentra sulla missione. La difficoltà maggiore sembra essere quella d'incarnare il vangelo nelle realtà umane, missione anzitutto dei laici, ma che coinvolge anche la vita religiosa apostolica (essere nel mondo senza essere del mondo, secondo l'espressione molto cara a quest'autore). Sembra che la linea adeguata per capire la missione dei consacrati sia quella della significatività e della sacramentalità, che nasce dal seguire Gesù e dall'opzione per i poveri. Tillard ripete abbastanza questo punto. Ma non arriva a collegarsi con la visione che deriva dell'impostazione carismatica, per cui i consacrati sono chiamati a essere vangelo incarnato, secondo il modello di Gesù: che è il Verbo incarnato. Visione che a me sembra molto promettente.

C'è un terzo aspetto cui P. Tillard ha dedicato parecchi anni del suo lavoro: l'ecclesiologia di comunione. Il valore della "*koinonia*" come orizzonte per la vita della Chiesa. Per il suo impegno deciso nel campo ecumenico, ha sviluppato la portata della comunione tra le denominazioni cristiane. Purtroppo non estende questa visione al ruolo ecclesiale della vita consacrata. Tuttavia nell'articolo "Teologia" del DIP fa affermazioni molto centrate sul valore della fraternità sia in Gesù, sia nei consacrati, e sulla vita comunitaria come manifestazione del "già" del Regno e anche come radice comune dei consigli evange-

lici. Sembra che quando la riflessione arriva a parlare della ecclesiologia di comunione, la vita consacrata scompaia, non sia considerata. È un punto da considerare nel dialogo.

A me sembra che nella comunione si concentrino tante possibilità, anche per rispondere agli altri punti che abbiamo visto. Nel senso che la comunione, sia interna (nella propria comunità religiosa), sia esterna (nella comunità cristiana di appartenenza o di lavoro), se è viva e operante, rappresenta la base sociale in grado di offrire sostegno all'identità delle vocazioni specifiche; è anche capace di offrire un'esperienza di Dio alle nuove generazioni. È, anzi, la migliore via per l'evangelizzazione indiretta, per incarnare il vangelo nella vita umana, nel senso che allo stesso tempo garantisce l'autonomia del temporale e garantisce la presenza viva del Risorto, se tra i cristiani c'è la dinamica dell'amore scambievole.

## 2. Johan Baptist Metz

Non mi pare che Johan Baptist Metz possa essere considerato come un teologo classico della vita consacrata, allo stile, per esempio di Tillard. Egli, però, ha pubblicato parecchi libri e articoli su quest'argomento. Ha trovato nella vita dei consacrati aspetti che si abbinano molto bene con la sua proposta di una teologia mistico – politico – messianica, una teologia che è in grado di superare la riduzione della religione – e anche della teologia – nel privato, schema che l'illuminismo ha suscitato e promosso: la religione borghese, che egli rifiuta decisamente.

Pur non essendo un religioso, non smette di proporre i consacrati come il paradigma per ogni vita cristiana. Questi aspetti di coincidenza riguardano: la sequela radicale di Cristo, vissuta come memoria viva della sua passione, morte e risurrezione, e la narrazione di questa memoria. È un atteggiamento che coinvolge anche le sofferenze attuali dei poveri e delle vittime.

Questa memoria non è un ricordo nostalgico, è, invece, una “memoria pericolosa” caratterizzata da una forte carica escatologica, cioè della coscienza delle promesse salvifiche di Dio, che non solo sono per l'altra vita, ma per questa, e la cui conquista bisogna affrettare. Questo fa diventare la teologia un'istanza critica davanti al presente della società, sia per la crisi dell'immagine di Dio (*Religione, sì, Dio, no*), sia per il futuro della giustizia e della vita. In questo modo la pas-

sione per Dio s'incarna in una passione per l'uomo, facendo vedere come è inseparabile l'amore per Dio e l'amore per il prossimo, così come mistica e politica sono inseparabili.

Quali sono gli aspetti da rilevare nella proposta di Metz? Anche se il contesto in cui nasce la teologia politica (dialogo col marxismo e la scuola di Frankfurt) si è molto modificato – e gli anni non passano invano – alcune delle proposte di Metz sono molto attuali.

Proporre l'accoglienza del dolore degli altri come categoria base del linguaggio su Dio, mi sembra vicino alla proposta di papa Francesco di una Chiesa che esce verso i poveri, che vive la misericordia. Un linguaggio che anche i lontani capiscono.

La teologia di Metz può essere, inoltre, molto utile per illustrare un aspetto della vita dei consacrati che anche Papa Francesco propone con forza: il profetismo dei religiosi. Nella lettera pubblicata all'inizio dell'Anno della Vita Consacrata, egli esprime in dettaglio cosa significa questo profetismo ed è lì che si percepisce questo collegamento tra le proposte di Papa Francesco e la teologia di Metz. Dice il Papa che il profetismo implica:

- *“testimoniare come Gesù ha vissuto su questa terra”* (qui il seguire radicalmente Gesù, come esigenza ineludibile di oggi non è privilegio dei consacrati, ma piuttosto chiamata per tutti i cristiani; la Chiesa tuttavia ha bisogno di alcuni che diano testimonianza di questo);

- *“un profeta riceve da Dio la capacità di scrutare la storia nella quale vive e di interpretare gli avvenimenti”* (qui possiamo leggere la “mistica degli occhi aperti” proposta da Metz, attenta ai segni dei tempi);

- *“è capace di discernimento e anche di denunciare il male del peccato e le ingiustizie, perché è libero, non deve rispondere ad altri padroni se non a Dio”* (qui incontriamo la riserva escatologica, che lancia uno sguardo critico sulla società e sulla Chiesa e che racconta un dolore dei poveri: questo sarebbe il linguaggio oggi significativo anche per il pensiero critico);

- *“Mi attendo, dunque [...] che sappiate creare altri luoghi dove si viva la logica evangelica del dono, della fraternità, della accoglienza della diversità, dell'amore reciproco”* (qui troviamo il riferimento alla solidarietà e allo stile comunitario di vita proprio dei consacrati, che permette loro di avere un ruolo d'ispirazione e d'innovazione in

favore di tutta la Chiesa, un compito che Metz attribuisce alle comunità religiose come “unità di produzione di senso” e portatrici di speranza..

Mi sembra che la proposta di Metz offra una nuova visione della dimensione escatologica che caratterizza la vita dei consacrati, non più vissuta come evasione verso il futuro post-storico. È, piuttosto, una tensione pienamente cosciente che la salvezza è nel tempo, e che non smette di pungolare, come istanza critica, dinanzi ai rallentamenti della Chiesa, cercando di mantenere viva la tensione per il regno e di aiutare a conservare desto il bisogno del senso, la ribellione contro l’assurdo, e la necessaria speranza nella risurrezione contro il canto di sirena dei profeti dello scetticismo e della fine della storia.

Infine, il collegamento tra mistica e politica, tra spiritualità e difesa della giustizia, mi sembra un altro tratto proprio della teologia di Metz che oggi ha grande attualità. Mistica che nasce dall’accogliere il dolore degli altri, anche quello dei nemici.

### 3. Hans Urs von Balthasar

Quali aspetti rilevare della teologia di von Balthasar?

Da una parte, l’impostazione *katalogica* (teologia che non sale dal creato, ma che discende da Dio) promuove una lettura trinitaria della vocazione fondamentale cristiana e una lettura cristocentrica degli stati di vita. Questa impostazione apre la via di una riflessione, ancora non operata, sulla radice trinitaria dei consigli evangelici. Nel senso che in Gesù questi atteggiamenti nascono esclusivamente dal suo rapporto personale col Padre. E forse troviamo qui una via interessante di approfondimento. Purtroppo von Balthasar, che ha sviluppato abbastanza il rapporto tra Trinità e creazione e che ha messo anche Gesù Cristo al centro, inteso come l’*analogia entis* realizzata, l’universale concreto, colui che non ha bisogno di alcuna giustificazione né antropologica né cosmologica perché giustifica se stesso, non mi pare che abbia però sviluppato questa linea.

Von Balthasar continua a parlare degli stati di vita del cristiano. Stati che distingue in una duplice classifica molto peculiare: da una parte tra lo stato sacerdotale e quello laicale; dall’altra tra lo stato secolare (mondano) e quello secondo i consigli (di elezione). Questa visione non tiene molto in conto né la mediazione antropologica, né quella ecclesiale, e questo è il suo limite, ma può essere di utilità per

aiutare a superare la classica teologia degli stati di perfezione. Anche se nel nostro autore appare un certo paradosso.

Data la totale centralità cristologica, Balthasar ribadisce che tutte le vocazioni nella Chiesa devono guardare a Gesù, che, in radice, ha vissuto tutti gli stati di vita. Infatti, tutto sembra essere centrato nell'aver lo stesso atteggiamento di piena disponibilità per accogliere la volontà del Padre che Gesù ha vissuto. Se si vive questo, che costituisce la sequela fondamentale di ogni cristiano, diventa poi secondario in quale vocazione si esprima o s'incarni questa chiamata.

Questo significa, nel linguaggio classico, una reale priorità concessa alla consacrazione (intesa come donazione totale) nei consigli evangelici (nel senso che i consigli sarebbero soltanto un'espressione della disponibilità fondamentale e dell'amore, che può anche esprimersi in altre vie). Per questo l'Autore arriva a dire che in realtà non ci sono tre consigli, ma un unico consiglio, che esprime uno stile di vita. Sembra, dunque, che siamo vicini alla prospettiva della chiamata universale alla santità. Anzi, von Balthasar aggiunge che i consigli evangelici sono per tutti i cristiani (come atteggiamento interiore).

Il problema consiste nel fatto che, se questa disponibilità totale alla volontà di Dio è richiesta a tutti i cristiani, e non soltanto ai consacrati, dove stabilire la distinzione? Su questo punto la risposta di Balthasar non mi pare che sia originale, nel senso che, riprende l'idea classica: anche se tutti dobbiamo vivere questo atteggiamento interiore, alcune persone ricevono una chiamata particolare a vivere come Gesù ha vissuto queste dimensioni esternamente, come piena rinuncia. E aggiunge che questo si riferisce soltanto alla missione, e non significa, dunque, nessuna priorità o eccellenza.

Così, però, si ritorna al punto di partenza. Nel senso che la consacrazione (stato di elezione) appare una chiamata aggiunta, un "di più" e dunque si riapre la porta all'idea della superiorità e dell'inferiorità, anche se poi si ribadisce che questo non implica priorità alcuna. In questo senso credo molto giusta l'osservazione di P. Bonifacio quando afferma che se per lo stato di elezione ci vuole una chiamata specifica, ma per lo stato mondano basta l'assenza di questa chiamata, siamo di nuovo in situazione di squilibrio. È giusto affermare che ogni forma di vita cristiana presuppone una chiamata specifica da parte di Dio. Per questo parlavo di un certo paradosso. Prima sembra abolire ogni differenza, dopo la ristabilisce.



Secondo me il punto chiave da chiarire è che la perfezione non poggia sullo specifico di ogni vocazione, ma sull'aspetto che tutte le vocazioni hanno in comune. Perché la perfezione non appartiene ai consigli, o al ministero, o al matrimonio. Appartiene all'amore. Ed è l'amore che santifica. È nel fare la volontà che Dio ha per ognuno di noi che si gioca la chiamata universale alla santità. Infatti, tutti siamo chiamati a vivere lo stile trinitario dell'amore come dono totale di sé agli altri. Anzi, io sono convinto che Dio fa fare a tutti i cristiani, per vie diverse, esperienze molto simili, e per questo non ha senso dire che uno stato sia più perfetto o meno che gli altri.

Von Balthasar parla anche della *pericorese* tra gli stati di vita, ma l'impressione è che si muove sul piano ontologico e non riesce a concretizzarla sul piano ecclesiale o esistenziale. Questo perché ha una reale difficoltà a comprendere in Dio stesso l'inter-penetrazione come frutto di una vera reciprocità. Comunque è una via riproposta dal Magistero, già nella *Christifideles laici* e riaffermata in altri documenti posteriori.

Il nostro autore aggiunge una distinzione interessante sulla santità oggettiva, caratteristica del ministero ordinato (la santità dei beni che amministra non dipende dalla santità personale del ministro), e la santità soggettiva, caratteristica dei carismatici, in cui l'efficacia del dono carismatico dipende dalla qualità della risposta personale a Dio data dalla persona che ha ricevuto il carisma. È una distinzione che può essere molto utile per capire il carattere complementare tra doni gerarchici e i doni carismatici. Anche se non è apparsa nella relazione di P. Bonifacio, questa distinzione mi sembra utile per il dialogo posteriore.

Senza dubbio questo non è che un primo approccio che con l'aiuto di P. Bonifacio abbiamo fatto a questi grandi esponenti della teologia. Ho accennato ad alcuni aspetti che potremo arricchire nel dialogo successivo. Grazie dalla vostra attenzione.



## Dialogo in aula

**Fabio Ciardi:** Io mi domando quale sia la vera collocazione ecclesiale della vita consacrata. Mi piacerebbe domandarlo per esempio a Tillard. Commentando *Perfectae Caritatis* ha affermato che il numero 11 sulla comunione è un vertice di tutto il Vaticano II. Ha scritto libri bellissimi sulla vita consacrata. Quando però scrive *Chiesa di Chiese* la vita consacrata sparisce. Perché la sua riflessione sulla vita consacrata quando entra nella riflessione teologica sulla chiesa sparisce? Abbiamo una bella ecclesiologia, ma la vita consacrata sparisce. Il tema degli stati di vita così dibattuto nell'ambito della teologia della vita religiosa nell'ecclesiologia sparisce! Perché facciamo una teologia della vita religiosa al di fuori dell'ecclesiologia e gli ecclesiologi non tengono per niente conto di una teologia elaborata della vita consacrata? Secondo me la verità di quello che noi diciamo sulla vita consacrata si dovrebbe verificare nell'ecclesiologia. Se nell'ecclesiologia non c'è niente di tutti i temi che abbiamo trattato nella teologia della vita consacrata c'è qualcosa che non funziona. Forse la colpa è da entrambe le parti, ma questo ci interpella fortemente.

**Carlos Garcia Andrade:** Mi colpisce che nessuno di questi grandi teologi, tranne un po' Tillard, faccia riferimento alla dimensione della comunione e della comunità, perché è una novità quasi assoluta dopo il Concilio quando inizia una "bufera" un po' come nel secolo quarto al Concilio di Nicea. Nel Concilio di Nicea la Chiesa disse che il Padre e il Figlio sono consustanziali e vi fu una bufera perché era un concetto nuovo. Quando la Chiesa nel Vaticano II parla della comunione non c'era ancora né una teologia trinitaria, né una spiritualità adeguate perché c'era solo la spiritualità individuale. Non c'era nemmeno una esperienza di comunione a livello orizzontale. L'unica comunione era quella verticale. Tutti devono sottomettersi alla gerarchia. Per questo la gente ha guardato fuori, ha visto la democrazia e ha portato la democrazia nella Chiesa ed è stato quello che è stato. Ora abbiamo tutto: la teologia trinitaria, la spiritualità di comunione. Abbiamo anche l'esperienza di nuove forme di vita cristiana.

**Bruno Secondin:** Volevo intervenire a partire da Ciardi. Impressiona questa ecclesiologia muta nei nostri riguardi, che non riesce a darci spazio quando sviluppa il trattato anche rinnovato. In qualche

modo lo spazio si è aperto ed è stata operata un'inserzione non a partire da noi, ma sotto la spinta e forse anche la pretesa o il protagonismo o la capacità di imporre una riflessione dei movimenti ecclesiali. Hanno fatto maturare un'ecclesiologia nella quale l'aspetto gerarchico e l'aspetto carismatico vengono composti in una dinamica di unità, di tensione e di proiezione. Questo non c'è stato per noi, ma ci hanno aperto una porta. Dovremmo entrare per la porta che hanno aperto, che dal punto di vista della riflessione dell'ecclesiologia non è a mio parere del tutto esente da alcuni limiti per l'interpretazione del carisma e l'applicazione che ne fanno, ma ci hanno tirato la volata, portandoci sul palco.

Seconda cosa, sono passati 25 anni dal congresso dei superiori generali che ha messo la missione come paradigma per interpretare l'identità. Quella ricostruzione dell'identità fu allora criticata. Mi fa piacere che qualcuno qui vede che lì ci poteva essere un percorso creativo. Secondo me è ancora possibile esplorare in quella prospettiva.

**Theo Jansen:** Innanzitutto farei una domanda. Dobbiamo parlare della vita consacrata o dobbiamo parlare dei carismi? Il Claretianum ha dato una laurea honoris causa nella teologia della vita consacrata ad una donna – Chiara Lubich, che ora è anche serva di Dio. Nella presentazione del cammino dal Vaticano II fino ad oggi, non si è parlato di lei, forse anche perché non è stato ancora sufficientemente tematizzato il suo contributo alla teologia della vita consacrata. Nei suoi scritti inediti e pubblicati dal 1950 c'è un testo dove parla dei carismi che sono una continuazione di Gesù nella storia e anche nello spazio, concetto ripreso e accolto in VC 5.

**Mario Midali:** Ci sono stati scontri molto forti tra le diverse teologie negli anni '70 e '80. Vi è stata una teologia di prevalente ispirazione monastica e invece è mancata una teologia della vita religiosa apostolica, intendendo la missione e l'apostolato non in termini sociologici, ma in termini biblici. Qui c'è stato lo scontro. Nella mia esperienza, tra noi Salesiani come negli altri istituti apostolici, c'è stato un discernimento del carisma: tornate ai Fondatori – il Concilio ci ha detto così – perché è lo Spirito che li ha suscitati e sono santi. E quale è stata l'esperienza? La nostra identità è la loro esperienza.

# **La congregazione religiosa, l'istituto secolare e le nuove comunità**

*Alla ricerca di una spiegazione dei loro successi ed insuccessi*

Giancarlo Rocca, SSP

*Direttore del Dizionario degli Istituti di Perfezione*

## **0. Introduzione.**

La congregazione religiosa, l'istituto secolare e le nuove comunità (queste ultime ancora senza un preciso denominatore comune canonico) costituiscono le figure centrali della storia della vita religiosa degli ultimi due secoli.

I presupposti di partenza di questa riflessione sono i seguenti:

- la vita religiosa o consacrata, come si dice oggi, è sempre esistita;
- in forme, però, molto diverse tra loro, dagli antichi asceti e ascete sino alle nuove comunità di oggi;
- avendo tutte, a base, il celibato;
- con un diverso rapporto con le altre caratteristiche della vita religiosa, cioè i voti di povertà e di obbedienza, la vita comune o l'eremitismo, l'apostolato.

In pratica, ogni forma di vita religiosa è strettamente legata al tempo in cui sorge, da cui prende le caratteristiche che le danno vita e la mutano o la mettono in crisi, quando le circostanze storiche cambiano totalmente.

Si potrebbe dire, in una parola, che ogni forma di vita religiosa ha un fulcro, una propria teologia, che le permette di nascere, di svilupparsi, la sostiene, e che, se non regge più o perde d'importanza, conduce non alla scomparsa di una determinata forma di vita religiosa, ma al suo indebolimento e alla sua sostituzione con un'altra forma di vita religiosa che ha un diverso fulcro, una diversa teologia.

Queste considerazioni permettono di precisare meglio ciò che si vuol dire: il fulcro o la teologia di una determinata forma di vita reli-

giosa o consacrata non va cercata nel celibato, che è comune a tutte le forme di vita religiosa o vita consacrata, e nemmeno in quelle altre caratteristiche (i voti di povertà e di obbedienza, l'abito religioso, le pratiche di pietà, la vita comune ecc.) che sono comuni in vario modo a diverse forme, ma non ne costituiscono la caratteristica.

Poste queste premesse, possiamo chiederci quale possa essere il fulcro o la teologia di base della congregazione religiosa, dell'istituto secolare e della nuova comunità, qui considerati sotto l'aspetto istituzionale, che permette di comprendere meglio la loro posizione nella storia della vita consacrata.

## **1. La congregazione religiosa**

### ***1.1. La fisionomia generale della congregazione religiosa***

Si conosce la storia della congregazione religiosa e come essa si sia configurata: con voti semplici, con la centralizzazione, con la vita comune e con l'apostolato<sup>1</sup>.

I voti semplici erano una risposta alla Rivoluzione francese, che aveva soppresso i voti solenni, aveva imposto la temporaneità dei voti e voluto che tutti i religiosi e le religiose conservassero il diritto (considerato inalienabile) di sposarsi e di possedere.

La centralizzazione, con superiore generale e divisione in province e vita comune, era già prassi abituale nel Medioevo presso i nuovi Ordini religiosi, ed è stata adottata, con qualche difficoltà alle origini per gli istituti femminili, da tutte le congregazioni religiose come un dato ormai ovvio e necessario per dare una più precisa identità all'istituto e maggior forza alle opere apostoliche<sup>2</sup>.

Il fulcro o teologia della congregazione religiosa, quindi, non sembra sia da ricercare in questi elementi, ma nell'apostolato.

---

<sup>1</sup> Si potranno trovare ulteriori particolari su questo tema in G. ROCCA, *Per una teologia e teoria della congregazione religiosa*, in *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria* 56-57 (2006-2007) 301-336.

<sup>2</sup> G. ROCCA, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, in *Claretianum* 32 (1992) 5-320.

## 1.2. L'obbligo di essere utili alla società

La Rivoluzione francese, come accennato, aveva abolito i voti solenni, ma anche gli Ordini di vita contemplativa, e aveva imposto che religiosi e religiose compissero qualche cosa di utile alla società.

L'idea che gli istituti religiosi dovessero essere utili e, se non lo erano, potessero essere riformati o soppressi, non è tipica delle soppressioni settecentesche e nemmeno dell'Illuminismo, perché la si ritrova già nel concilio di Lione II del 1274, che invocò il criterio dell'utilità per lasciar in vita Francescani e Domenicani e, non essendo convinto dell'utilità di Carmelitani e Agostiniani, sospese il giudizio nei loro confronti, mentre proibì i numerosi Ordini sorti dopo il concilio Lateranense IV del 1215 che non avevano ottenuto alcuna approvazione pontificia e basavano la loro sussistenza sulla questua<sup>3</sup>.

La questione della utilità dei religiosi e delle religiose ritorna tante volte. In tempi più vicini a noi, nel 1626 nella soppressione dei Conventuali Riformati perché «ex praedictis fratribus ii in Ecclesia Dei spirituales fructus non prodierint...»<sup>4</sup>; per l'Ordine dei Santi Barnaba e Ambrogio, soppressi da papa Urbano VIII nel 1643 perché ritenuto decaduto e inutile<sup>5</sup>; per i Chierici regolari del Buon Gesù, soppressi da

---

<sup>3</sup> «Sane ad Praedicatorum et Minorum ordines, quos evidens ex eius utilitas ecclesiae universali proveniens perhibet approbatos, praesentem non patimur constitutionem extendi. Ceterum Carmelitarum et Eremitarum sancti Augustini ordines... in suo statu manere concedimus, donec de ipsis fuerit aliter ordinatum». (*Conciliorum oecumenicorum decreta, curantibus Josepho Alberigo...*, Bologna 1973<sup>3</sup>, 327. Ulteriori particolari in A. FRANCHI, *Lione II*, in *Dizionario degli istituti di perfezione* (= *DIP*) 5 (1978) 674-679).

<sup>4</sup> *Bullarium Romanum* 13 (1868) 431-434, in particolare 432: «Cum autem, sicut accepimus, ex congregatione fratrum Conventualium reformatorum huiusmodi, non ii in Ecclesia Dei spirituales fructus, qui sperabantur, prodierint...». Cf, inoltre, Giovanni Odoardi, *Conventuali riformati*, in *DIP* 3 (1976) 94-106, e C. BOTTERO, *I conventuali riformati italiani (1557-1670): vicende e insediamenti*, 2 vol., Centro studi antoniani, Padova 2008.

<sup>5</sup> *Bullarium Romanum* 15 (1868) 292-295: «Cum itaque nobis... constet... nec monitionibus nec obsecrationibus aut correctionibus flecti potuisse, ...ut... alicui studio ad Ecclesiae utilitatem incumberent...».

papa Innocenzo X nel 1651, perché ormai non era più possibile attendersi alcun frutto da loro<sup>6</sup>.

La questione della inutilità degli Ordini religiosi ritorna ancora nella soppressione dei Canonici regolari di S. Giorgio in Alga, dei Gerolamini di Fiesole e dei Gesuati di San Giovanni Colombini, tutti soppressi nel 1668 da papa Clemente IX per la loro scarsa o nulla utilità, devolvendone i beni alla repubblica di Venezia per finanziare la guerra contro i Turchi<sup>7</sup>. Persino nella soppressione dei Gesuiti nel 1773 da parte di papa Clemente XIV si dice che essi, per tanti motivi, non erano più in grado di produrre frutti ed essere utili come in passato; anzi, che la loro sopravvivenza poteva essere di danno alla Chiesa e alla società<sup>8</sup>.

Il concetto della utilità o inutilità diviene dominante nel Settecento e si lega ad alcune idee tipiche del tempo: l'inutilità della vita contemplativa e l'inutilità e dannosità del celibato.

#### a) *L'inutilità della vita contemplativa.*

Questo aspetto è particolarmente sottolineato nelle soppressioni giuseppine<sup>9</sup>, ma lo si ritrova anche in altre soppressioni. Gli Ordini

---

<sup>6</sup> «...Hinc est, quod Nos..., attendentes ex huiusmodi plantis adeo angusto, et arido solo radicatis neque in melius incrementum, neque fructus uberiores in posterum eadem in Ecclesia sperari posse..., congregationem Boni Iesu predicata tenore praesentium perpetuo supprimimus...». (Testo del decreto di soppressione, emanato da papa Innocenzo X il 22.6.1651, in A. DURANTI, *La congregazione del Buon Gesù e i suoi fondatori*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1984, 329-330).

<sup>7</sup> *Bullarium Romanum* 17 (1869) 737-739, in particolare 737: «Romanus Pontifex... invigilans... ad evellendas inde religiosorum Ordinum atque congregationum plantas, quae deficiente primaevo religiositatis vigore atque spiritu, nullam seu valde modicam in Ecclesia Dei utilitatem praestant...». Ulteriori particolari per i Gesuati in G. DUFNER, *Geschichte der Jesuaten*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1975, 253-260 (3. *Die Aufhebung durch Klemens IX.*).

<sup>8</sup> «...cumque praeterea animadvertemus, praedictam Societatem Jesu uberri-mos illos, amplissimosque fructus et utilitates afferre amplius non posse, ad quos instituta fuit..., imo fieri aut vix aut nullo modo posse, ut ea incolume manente, vera pax ac diuturna Ecclesiae restituatur...» (*Bullarii Romani Continuatio...* V, In Typographia Aldina, Prato 1845, 625).

<sup>9</sup> E. KOVÁCS, *Joseph II. und die Aufhebung der kontemplativen Klöster in der Österreichischen Monarchie*, in *Mauerbach und die Kartäuser*. Symposium über die



contrassegnati dalla vita contemplativa (e cioè da tante pratiche di pietà e da tante ore di preghiera) - e in questo quadro venivano compresi anche gli eremiti -, non producono nulla di utile per la società perché non si impegnano in parrocchie, scuole od ospedali, e vivono per conto proprio, egoisticamente, sfruttando i beni dello società.

b) *L'inutilità del celibato.*

La discussione sulla inutilità del celibato viene portata avanti nel Settecento con motivazioni demografiche e di depauperamento della nazione, e Montesquieu e Voltaire ne sono certamente i sostenitori più famosi<sup>10</sup>. Il celibato, di fatto, diminuisce il numero dei cittadini che possono recare il loro contributo alla nazione non solo numericamente, ma come possibili soldati, artigiani, maestri, cioè nello svolgimento di una funzione sociale. La popolazione è diminuita rispetto all'antichità, i paesi cattolici sono più poveri dei paesi protestanti proprio per il gran numero di religiosi e religiose i quali, con il loro celibato, non portano alcuna ricchezza alla nazione, al punto che, andando avanti le cose di questo passo, si dice che la religione cattolica in Europa non avrebbe potuto sussistere altri 500 anni<sup>11</sup>.

---

Kartäusergeschichte und -Spiritualität, a cura di Sigurd Meixner e James Hogg (*Analecta Cartusiana* 110), Institut für Anglistik und Amerikanistik - Universität Salzburg, Salzburg 1984, 1-10; L. DEMOULIN, "Inutiles à la religion, à l'État et au prochain". *La suppression des religieuses contemplatives sous Joseph II (1783)*, in AA. VV., *Moniales en Belgique et Luxembourg du Moye-Âge à nos jours. Filles du silence*, Musée diocésain en Piconrue, Bastogne 1998, 47-56; D. BEALES, *Joseph II. Against the World, 1780-1790*, II, Cambridge University Press, Cambridge 2009, rist. 2010, 271-306 (8. *Josephism rampant I: monasteries, general seminaries and parishes*).

<sup>10</sup> P. PICARD, *Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit. Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Vernunft und der Menschenrechte*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1975.

<sup>11</sup> MONTESQUIEU [Charles-Louis de Secondat, barone di], *Lettere persiane*, a cura di Gino Cornali, Speroni Editore, Milano 1945, 266: «...Ho trovato che c'è sulla terra appena la decima parte degli uomini che vi stavano nell'antichità... e che, se continua di questo passo, fra dieci secoli non sarà che un deserto...»; 270: «Ti domandi perché la terra sia meno popolata di quel che non fosse un tempo: se fai bene attenzione, vedrai che la grande differenza nasce da quella che si è prodotta nei costumi... »; 271: «... le donne costrette a una forzata continenza han bisogno di

c) *La pericolosità o il “crimine” del celibato.* Il passaggio successivo, che ritiene il celibato come un crimine nei confronti della società, viene compiuto dai rivoluzionari francesi i quali, non contenti di vedere nel celibato un pericolo per l'equilibrio psicologico della persona, trovano nel matrimonio la realizzazione di un dovere civico che tutti, religiosi e sacerdoti, devono assolvere. Il celibato, anzi, diviene motivo di sospetto, mentre il matrimonio dei religiosi e dei sacerdoti può costituire un modello di virtù civiche e, addirittura, di patriottismo<sup>12</sup>.

### ***1.3. L'utilità della Rivoluzione francese trasformata in apostolato***

Poste queste premesse, era evidente che tutte le fondazioni nuove o risorte dopo la Rivoluzione francese dovessero fare qualche cosa di utile, e di conseguenza vediamo che anche i monasteri di clausura, con la Restaurazione, sono obbligati ad aprire o un educando o una scuola esterna (come allora si diceva) per le bambine.

Il principio della utilità venne subito trasformato in apostolato - apostolato sociale, potremmo dire - e carità evangelica e fatto proprio senza difficoltà alcuna, anzi, come loro dovere, dai religiosi e in particolar modo dalle centinaia e centinaia di fondazioni dell'Ottocento. Di fatto, esse si sono impegnate nell'educazione di bambini, ragazzi, adulti, in scuole di vario tipo e grado, dagli asili d'infanzia alle università, nella cura dei malati, di orfani, di ciechi, sordi, muti, dei

---

uomini che le sorvegliano, i quali non possono essere che eunuchi... Ma qual perdita per la società questo gran numero di uomini morti fin dalla nascita! Quale spopolamento ne deve mai derivare!»; 272: «...Ecco come un sol uomo per il suo piacere tiene occupato tanti sudditi dell'uno e dell'altro sesso, li fa morire per lo Stato, li rende inutili alla propagazione della specie»; 278: «L'abolizione del divorzio non è la sola causa dello spopolamento dei paesi cristiani. Il gran numero di eunuchi che essi hanno in mezzo a loro ne è un'altra, non meno decisiva. Parlo dei preti e dei dervisci dell'uno e dell'altro sesso che si votano a perpetua castità: presso i cristiani è la virtù suprema: il perché non lo capisco...»; 279: «...è certo che la religione dà ai protestanti un immenso vantaggio sui cattolici... Allo stato presente delle cose in Europa, non è possibile che la religione cattolica vi resista per oltre cinquecent'anni».

<sup>12</sup> C. CAGE, “*Celibacy is a social crime*”: *The Politics of Clerical Marriage, 1793-1797*, in *French Historical Studies* 36 (2013) 601-628.

militari feriti durante le guerre nazionali e mondiali. Il benessere della società non solo europea, ma un po' in tutto il mondo nell'Ottocento e Novecento, si è avuto grazie anche all'opera di centinaia di migliaia di religiosi che si sono impegnati in opere "utili" alla società<sup>13</sup>.

Per quanto riguarda la questione del matrimonio, che si voleva imporre ai religiosi e ai sacerdoti come contributo al benessere sociale e come forma di patriottismo - senza entrare nella questione di come il celibato sia stata la scelta preferita da coloro che si ritenevano filosofi o desideravano condurre una vita dedita allo studio<sup>14</sup> - resta il fatto che in tutto l'Ottocento e in parte del Novecento il celibato costituiva la condizione pressoché obbligatoria per diverse professioni femminili, in particolare per quelle di maestra e di infermiera, per motivi vuoi legati a questioni di genere vuoi alla povertà economica in cui si trovava lo Stato, bisognoso di mano d'opera a buon mercato, quale era appunto quella femminile<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Per la Francia: C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Cerf, Paris 1984. - Per l'Italia: G. ROCCA - T. VECCHIATO, (curr.), *Per carità e giustizia. Il contributo degli istituti religiosi alla costruzione del welfare italiano*, Fondazione "Emanuela Zancan", Padova 2011. - Per il Canada: C. GRAVEL, *La vie dans les communautés religieuses. L'âge de la ferveur, 1840-1960*, Montréal 2010. - Per la Germania: U. OLSCHESKI, *Kirchliche Caritas in industrieller Umwelt. Weibliche Genossenschaften im Ruhrgebiet im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert*, in *Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte* 2 (2006) 31-71. - Per il Belgio: M. VAN DIJCK - K. SUENENS, *La Belgique Charitable: Charity by Catholic Congregations in Rural West Flanders, 1830-1880*, in I. BRANDES - K. MARX-JASKULSKI (curr.), *Armenfürsorge und Wohltätigkeit. Ländliche Gesellschaften in Europa, 1850-1930. Poor Relief and Charity...*, (*Inklusion/Exklusion* 11), Peter Lang, Frankfurt 2008, 153-185. - Per l'Olanda: A. VAN HEIJST - M. DERKS - M. MONTEIRO, *Ex caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19e en 20e eeuw*, Verloren, Hilversum 2010.

<sup>14</sup> E. WALTER, *Le complexe d'Abélard ou le célibat des gens de lettres*, in *Dix-huitième siècle* 12 (1980) 127-152.

<sup>15</sup> Per l'Italia molte indicazioni in G. ROCCA, *Donne religiose...*, cit., in particolare 198-201. Per il Belgio: M. STESSEL - G. ZELIS, *Le travail de la femme mariée en Belgique durant l'entre-deux-guerres: travail salarié ou travail ménager? Le discours des organisations ouvrières chrétiennes*, in AA. VV., *Femmes des années 80. Un siècle de condition féminine en Belgique (1889-1989)*, Academia, Louvain-la-Neuve, 1989, 63-72.

Ci si può anche chiedere se lo spostamento dei religiosi e delle religiose verso l' "utilità" chiesta dalle varie riforme settecentesche e napoleoniche non abbia finito con il configurare la vita religiosa di questi secoli sotto un solo aspetto. L' "utilità" dei rivoluzionari aveva preso facilmente - come sopra ricordato - il nome di carità evangelica e di apostolato, ma si configurava anche come un lavoro o una professione, regolarmente retribuito, e aveva influenzato pure il monachesimo, soprattutto quello americano dell'Ottocento, decisamente spintosi verso compiti pastorali ed educativi<sup>16</sup>, suscitando notevoli obiezioni in coloro che preferivano una configurazione della vita religiosa basata, sì, su un apostolato, ma anche, e in maniera più pregnante, su elementi più spirituali.

#### ***1.4. Le modalità apostoliche della congregazione religiosa***

Alcune caratteristiche illustrano bene le modalità con cui l'apostolato veniva svolto dalle congregazioni religiose<sup>17</sup>:

- in proprio;

- in case religiose dove trovavano accoglienza bambini, bambine, ragazzi, ragazze, educande, orfani, ciechi ecc. In altre parole: il "mondo" esterno veniva portato all'interno della casa religiosa. E quando ciò non era possibile, come nel caso degli ospedali, si chiedeva che nell'ospedale venisse preparato un apposito appartamento per le religiose deputate alla cura dei malati;

- quasi in concorrenza con le strutture educative e assistenziali dello Stato che, in base ai dettati rivoluzionari, avrebbe pensato a tutto<sup>18</sup>;

- e tutto ciò era possibile a motivo di una certa povertà in cui si trovavano tutti gli Stati nell'Ottocento, cioè prima che, grazie

---

<sup>16</sup> P. G. MONSON, *Useful Monks: The Idea of Utility in Early American Benedictine Monasticism*, in *The Downside Review* 131, n. 463 (2013) 69-86.

<sup>17</sup> Si potranno trovare ulteriori particolari su questo tema in G. ROCCA, *Per una teologia e teoria della congregazione religiosa...*, cit.

<sup>18</sup> E. RIVA, "La Repubblica penserà a tutto". *Rivoluzione francese e cittadinanza. Il caso della Repubblica cisalpina*, in *Fare il cittadino, La formazione di un nuovo soggetto sociale nell'Europa tra XIX e XXI secolo*, a cura di Inge Botteri, Elena Riva, Adolfo Scotto di Luzio, Rubettino, Soveria Monnelli, 2012, 35-68.

all'aumento del benessere, fosse effettivamente possibile estendere i servizi educativi e assistenziali a tutte le classi sociali.

### ***1.5. Verso la fine dell'equilibrio vita religiosa / apostolato nella congregazione religiosa***

L'equilibrio tra vita religiosa e apostolato così come configurato nella struttura della congregazione religiosa è durato molto a lungo, sicuramente 150 anni, e oltre 200 anni se si considera che alcuni istituti, poi configurati come congregazione religiosa, avevano preso vita prima della rivoluzione francese.

A questo punto ci si può chiedere quale dei due elementi portanti è andato in crisi: se la vita religiosa o l'apostolato.

Se si accetta, come sopra ricordato, che le strutture della vita religiosa (voti, vita comune, abito religioso, centralizzazione ecc.) sono di fatto comuni a tante forme di vita religiosa, il fulcro o la teologia della congregazione religiosa non può essere posta in questi elementi, ma nell'apostolato da essa svolto.

Ci si può chiedere quando questo equilibrio abbia perso forza e sia venuto meno. E ciò deve essere posto in relazione con i mutamenti avvenuti nella società e, in particolare, nei diversi Stati. Forse il mutamento più significativo per la vita religiosa è la netta separazione tra celibato e apostolato da svolgere. Finché la società civile ha visto la donna essenzialmente nella funzione di madre e ha preferito un lavoro svolto da nubili - sicuramente sin nel primo decennio del Novecento -, religiosi e religiose si sono trovati inseriti in un ambiente che li sosteneva. Quando non si è più voluto far dipendere la presenza della donna nella società dal suo stato civile (in una società che stava aumentando il proprio benessere e diminuendo le ore di lavoro), l'ideale del celibato laico come essenziale per una professione-missione è venuto meno, portando con sé la parallela diminuzione del celibato religioso. Il celibato non era più lo strumento per mandare avanti le opere della società, e nemmeno quelle della Chiesa. Si comprendono, a questo punto, non solo la diminuzione delle vocazioni alla congregazione religiosa, vocazioni che ora si indirizzano verso altre forme di consacrazione, ma anche, almeno in parte, i numerosi abbandoni di religiosi

e religiose che non trovano più nella congregazione religiosa quell'equilibrio che per tanto tempo essa era riuscito a costruire, unendo vita religiosa e apostolato in un volto fortemente accattivante.

Le nuove povertà di oggi (AIDS, ecc.) trovano lo Stato molto più impegnato, come suo dovere, a intervenire a favore dei più deboli, e se alcune fondazioni si inseriscono nelle nuove povertà, considerandole come proprio campo di apostolato, non lo compiono più come nell'Ottocento, quando lo Stato per tanti motivi non era ancora in grado di farsene carico. In altre parole, il campo di apostolato sociale si restringe per la grande presenza dello Stato.

A questo punto si può comprendere meglio che cosa ha determinato la nascita della congregazione religiosa come nuova forma di vita religiosa distinta dagli antichi Ordini. La questione potrebbe essere posta in due modi: la congregazione religiosa, come istituzione, ha alla propria base una motivazione ascetica o una motivazione funzionale? In altre parole: la congregazione religiosa si è costituita come una forza della Chiesa per reagire agli attacchi anticlericali (illuministici, liberali, massonici ecc.), a seguito della rivoluzione francese, e quindi impegnandosi per la difesa della identità cristiana in strutture sociali quali ospedali, scuole, ecc.; oppure si è costituita avendo alla base una motivazione ascetica?

Per questo sembra utile rifarsi a quanto Pio XII aveva detto circa la nascita degli istituti secolari. Sintetizzando la questione, il Pontefice disse che il fine specifico (cioè le opere) aveva creato il fine generico (cioè la perfezione religiosa e i consigli evangelici)<sup>19</sup>.

Applicando questa analisi di Pio XII alla congregazione religiosa, ciò che maggiormente ha influito sulla sua nascita e sulla sua istitu-

---

<sup>19</sup> Nel *Motu proprio* del 1949, *Primo feliciter*, Pio XII scriveva, riferendosi agli istituti secolari: «Questo apostolato [degli istituti secolari], che abbraccia tutta la vita, suole essere continuamente sentito così profondamente e sinceramente in questi istituti che, con l'aiuto e l'ispirazione della divina provvidenza, la sete e l'ardore per le anime sembra non solo aver felicemente offerto l'occasione della consacrazione della vita, ma anche in gran parte imposto la sua propria esigenza e forma, e in modo mirabile il fine cosiddetto specifico ha richiesto e creato anche il fine generale». (Testo completo del *Primo feliciter* del 12.3.1948 in *Enchiridion della vita consacrata. Dalle decretali al rinnovamento post-conciliare (385-2000)*, edizione bilingue, EDB-Ancora, Bologna-Milano 2001, 1172-1177, in particolare 1175).

zionalizzazione non era la vita religiosa in se stessa, ma l'apostolato nelle sue varie forme. La congregazione religiosa diventava un mezzo, reso più vantaggioso dalla vita comune dei membri e dal regime di povertà, con notevole risparmio economico per la società civile.

Questo ragionamento, ovviamente, vale solo per le nazioni che erano riuscite a raggiungere un notevole sviluppo organizzativo ed economico, sì da poter essere in grado di diminuire le povertà e le differenze sociali manifestatesi nel corso dell'Ottocento, come avvenuto in Europa e in America del Nord. Ciò significa che la povertà, in questi paesi divenuti ormai ricchi, non è più una base sufficiente per costituire una nuova forma di vita consacrata. E si potrebbe anche aggiungere che, entrando in maniera decisa e incisiva nelle questioni sociali con le loro opere a carattere soprattutto popolare, le congregazioni religiose hanno contribuito al miglioramento della società e al superamento di non pochi problemi sociali preparando chi li avrebbe affiancati e sostituiti in questi compiti, e quindi ponendosi all'origine del loro stesso declino<sup>20</sup>.

## **2. L'istituto secolare**

A questo punto si è in grado di chiedersi, grazie anche all'aiuto di Pio XII, quale sia il fulcro o la teologia degli istituti secolari.

Il primo elemento da sottolineare è che con gli istituti secolari la vita consacrata continua, in forme diverse, ma continua. E ancora una volta il fulcro o teologia dell'istituto secolare non può essere cercato nella vita consacrata, ma in quegli elementi che hanno contribuito a dare un volto specifico all'istituto secolare. Si potrebbe dire, ancora una volta, che anche l'istituto secolare ha come fulcro l'apostolato, ma le modalità con cui cerca di esercitarlo sono totalmente diverse. In altre parole, il modello non è più quello della congregazione religiosa.

Si possono certamente sottolineare alcuni elementi esteriori: i membri degli istituti secolari non portano abito religioso o distintivo,

---

<sup>20</sup> G. ROCCA, *Fattori di sviluppo e di crisi degli istituti religiosi nei secoli XIX-XX. Oltre il caso salesiano (SDB-FMA)*, in *Ricerche storiche salesiane* 30 (2011) 53-104, in particolare pag. 103-104.

non hanno vita comune, non hanno case proprie di apostolato, come la congregazione religiosa. Il punto fondamentale, però, è la consacrazione del mondo dall'interno del mondo, cercando di fare in modo che le strutture sociali siano cristiane o almeno che tendano al cristianesimo. In sintesi: entrare nel mondo per mutare il mondo dall'interno del mondo; o, se si vuole ancora, una teologia delle realtà terrene. Questo è il fulcro o la teologia dell'istituto secolare. Ed è da questo fulcro o teologia - come scriveva Pio XII - che scaturiscono le forme esterne di vita dei membri degli istituti secolari: senza abito religioso, senza vita comune, senza opere proprie, lavorando all'interno della società, in moltissimi casi con l'obbligo del segreto, come già previsto dal p. Agostino Gemelli attorno al 1920 per le sue Missionarie della Regalità e poi anche per i Missionari della Regalità, prima ancora della fondazione dell'*Opus Dei*.

Considerando criticamente questo ideale, non si può non vedere in esso, come una delle sue conseguenze, lo sforzo di arrivare nei centri di potere - politici e sociali - per cristianizzare le strutture, costituendo quasi una "cristianità" nuova. Oppure ci si potrebbe ancora chiedere, criticamente, se effettivamente i documenti basilari degli istituti secolari - cioè la *Provida Mater* del 1947 e il *Primo feliciter* del 1948 - avessero in prospettiva anche attività politiche, consentite ai membri degli istituti secolari e proibite e ai religiosi dal diritto canonico.

Quando furono approvati, gli istituti secolari sembravano essere la nuova forma di vita consacrata che si sarebbe sparsa in tutto il mondo, ma i cambiamenti nella società sono stati molto veloci (in un mondo globalizzato si può parlare di un modello unico?) e anche questo tipo di vita consacrata ha perso forza e aperto la strada verso nuove forme di vita consacrata.

### **3. Le nuove comunità.**

Ancora una volta, prima di parlare delle nuove comunità, conviene ricordare che la vita consacrata continua, ma non allo stesso modo. E per cercare di arrivare a comprendere su quale teologia esse si basino, conviene procedere per esclusione.



Il fulcro o teologia delle nuove forme di vita consacrata non è l'apostolato così come svolto dalle congregazioni religiose. Di fatto, le nuove forme raramente accettano scuole od ospedali, e non poche di esse si mostrano restie ad accettare parrocchie. Non hanno quindi in vista una attività di carattere sociale.

Così le nuove forme di vita consacrata non sono interessate a una consacrazione del mondo dal di dentro del mondo, come tipico degli istituti secolari. Di fatto, molte nuove comunità portano un abito religioso, insistono sulla vita comune, non chiedono il segreto ai loro membri. La teologia delle realtà terrene sembra assente dalle loro prospettive e la secolarità, così come intesa dagli istituti secolari, non ha alcuna presa sulla loro fisionomia e sui loro ideali.

Sembra che il fulcro della loro vita o della loro teologia sia semplicemente - in attesa che il tempo permetta una valutazione più accurata - una presenza di vita consacrata nella Chiesa e nel mondo e che il fatto di essere presenti e vivi, nella varietà delle loro forme, sia una giustificazione sufficiente per la loro nascita.

#### **4. Un diverso volto di Chiesa.**

A questo punto sembra quasi banale osservare che le diverse forme di vita consacrata presentano anche un diverso volto della Chiesa o della comunità cristiana<sup>21</sup>.

Le congregazioni religiose hanno manifestato una Chiesa visibilissima, fortemente impegnata nel sociale, operante a favore delle classi popolari e favorendo - soprattutto nell'Ottocento - l'emancipazione della donna, che nell'apostolato delle congregazioni religiose ha trovato moltissime possibilità di formazione e di istruzione, prima ancora che si sviluppasse il femminismo laico.

L'istituto secolare con la sua insistenza sulla consacrazione del mondo con i mezzi del mondo ha manifestato (almeno per un certo

---

<sup>21</sup> Per una visione dei diversi volti che la comunità cristiana ha assunto nel corso della storia cf Roger Haight, *Christian Community in History*, III, *Ecclesial Existence*, Londra... Bloomsbury, 2004 (paperback edition 2014), in particolare pag. 160ss.

periodo di tempo) di preferire una certa invisibilità - malvista da non pochi vescovi<sup>22</sup> - e una tensione per ricreare una "cristianità" con risvolti politici, che non potevano non suscitare qualche diffidenza.

Le nuove comunità presentano un volto di Chiesa soprattutto a servizio della comunità cristiana, un volto variopinto a motivo dei molteplici abiti religiosi. Si tratta di comunità contente, e anche entusiaste, di essere semplicemente una delle tante espressioni di vita consacrata.

### 5. Conclusione.

- La vita religiosa o consacrata in astratto non esiste, non è mai esistita;

- sono sempre esistite forme concrete, con modelli vari, la cui durata nel tempo dipende da tante cose: il riconoscimento della Chiesa, una funzione riconosciuta dalla società ecc.;

- più che parlare di crisi, si dovrebbe parlare di mutamento;

- si potrebbe sottolineare che la congregazione religiosa è nata proprio nei paesi (occidentali) che avevano conosciuto la crisi della vita religiosa tradizionale; gli istituti secolari sono nati ugualmente nelle nazioni occidentali che avevano visto le difficoltà della congregazione religiosa; e le nuove comunità ancora una volta sono nate nei paesi occidentali (non in Africa o in Asia) che hanno visto la crisi degli istituti secolari. In altre parole: la vita consacrata continua, ma le forme mutano, e l'Occidente si presenta come un terreno privilegiato per la nascita di nuove esperienze di vita consacrata.

---

<sup>22</sup> La S. C. per i Religiosi nel 1947 e nel 1949 confermò l'obbligo del segreto per gli istituti secolari che lo avevano anche nei confronti dei superiori ecclesiastici e accettò che nelle diocesi in cui un istituto secolare apriva un nuovo centro, al vescovo diocesano si presentasse solo un sommario e non l'intero testo delle costituzioni. I rescritti del 1947 e del 1949 vennero pubblicati nel *Commentarium pro religiosis* 28 (1949) 298-300ss, e commentati, con ulteriori particolari, da Giancarlo Rocca, *L' "Opus Dei". Appunti e documenti per una storia*, in *Claretianum* 25 (1985) 5-227 (come estratto: Roma 1985).

# Risposta

Mariano José Sedano Sierra, CMF  
*Docente di Storia ecclesiastica, San Pietroburgo*

«Diversa, non adversa»

## Una lettura complementare della relazione

### 1. Presupposti

1.1. È prima di tutto per me assolutamente d'obbligo dire che mi sento assai onorato di prendere parte a questo Simposio nella veste di colui che deve replicare ad una persona da me così stimata qual è il professor Giancarlo Rocca, la cui opera storica conosco dai tempi in cui frequentavo da studente la facoltà di Storia Ecclesiastica presso l'Università Gregoriana, esattamente negli anni 80, ma la cui conoscenza personale non è avvenuta che oggi, in questa nobile circostanza.

1.2. Parlerò soprattutto da storico della Chiesa e da storico delle diverse forme di vita religiosa o consacrata. Da tempo mi sono interessato proprio della nascita dei diversi istituti di vita religiosa, della loro genesi e della loro posteriore evoluzione. E, in modo più particolare, parlerò del rapporto fra la nascita o il sorgere di un carisma ecclesiale e le circostanze socio-politiche del momento storico che quel carisma hanno visto configurarsi in una congregazione religiosa<sup>1</sup>. In questo senso, la Relazione del Professore Rocca mi è sembrata molto suggestiva per approfondire quello che egli stesso definisce come il fulcro, o la teologia, che ha fatto nascere nella Chiesa queste forme di vita.

1.3. Una terza premessa riguarda il luogo nel quale ora io svolgo il mio lavoro di docente di storia del cristianesimo. Da quasi 20 anni vivo e lavoro nella Federazione Russa, dove cerco sempre più non

---

<sup>1</sup> M.J. SEDANO SIERRA, *El carisma religioso: respuesta a los signos de los tiempos en la Historia y hoy en Vida Religiosa y Nueva Evangelización en Andalucía II Semana Andaluza de Vida religiosa*, Sevilla, 1991, 73-94; ID., *Congregación. Aspectos históricos* en DTVC, Madrid.

tanto di ottenere la conversione della Russia quanto piuttosto la mia conversione alla Russia e al suo modo particolare di essere, sentire e pensare, dando così alla parola conversione tutta la forza della termine greco *metanoia*. Non dobbiamo dimenticare che il monachesimo è nato in Oriente e che è uno dei doni più cari che ci è venuto dal cristianesimo orientale<sup>2</sup>. È cosa da tutti senz'altro risaputa che, nell'Oriente cristiano, la vita monastica è molto apprezzata ed ha giocato e gioca ancora, anche se oggi non sembra cosa tanto evidente, un ruolo molto importante nella forma di comprensione dei vari Paesi e nella definizione della loro identità. Si può dire che nella sua essenza il monachesimo non è praticamente cambiato dal concilio di Calcedonia, celebratosi nel 451, che sottomise i monasteri all'autorità dei vescovi locali. In quanto fenomeno orientale, esso possiede caratteristiche per noi occidentali non sempre facili da capire. Da noi, il monachesimo, quasi fin dai primi giorni della sua esistenza, è entrato nel tessuto della mentalità latina, tesa sempre verso l'ordinamento giuridico-canonico e la definizione chiara, come l'importanza concessa al polo istituzionale e visibile nel fenomeno dell'esperienza monastica. Quando invece nel cristianesimo ortodosso si parla di monachesimo si intende una grande pluralità di esperienze diverse, ad un primo sguardo molto eterogenee – senza che abbiano troppo in comune fra di loro – che vanno dalle più estreme esperienze eremitiche fino al cenobitismo, senza mai rinnegare le forme semieremitiche e includendo quelle del monachesimo idioritmico dei pellegrini e dei *yurodyvie* o pazzi di Dio.... I limiti fra queste forme sono poco chiari. Si tratta di qualcosa di vivo e, per questo, refrattario a ogni schematizzazione o paradigma di comprensione. È qualcosa di anarchico. Non esiste fra di essi un corpo legislativo che metta un po' d'ordine. Niente di simile alle nostre Regole o Costituzioni, nelle quali tutto è regolamentato, fino ai più piccoli dettagli della vita. Ci stupiamo nel constatare che non esistono nemmeno vincoli giuridici che uniscono la persona all'istituzione monastica. E questo semplicemente perché tali istituzioni, così come noi le comprendiamo in Occidente, non esistono. Nonostante

---

<sup>2</sup> J. Lortz parla di “fecondazione diretta” e aggiunge che «il monachesimo occidentale, anche nelle sue riforme, ha sempre fatto riferimento alle sue origini greco-orientali» J. LORTZ, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, vol I, Madrid 1982, 208.

tutto, però, in queste pur molteplici forme di vita ognuno si sente membro di una grande fraternità di asceti, la cui utilità per la Chiesa e la società nessuno mette in dubbio. Questo carattere vitale e personale dell'esperienza monastica, difficilmente addomesticabile e inquadrabile in norme canoniche comuni, è in Oriente qualcosa di connaturale a questa forma di vita. Nell'apparente ed esuberante anarchia di forme, s'incarna in realtà una sola ed unica forma di radicale offerta a Dio, mediante la rinuncia alla vita del mondo presente. Niente più e niente meno. Vorrei sottolineare questo, perché ultimamente tutti i nostri sforzi per definire, determinare, caratterizzare giuridicamente la vita – atteso che la vita consacrata prima che consacrazione è vita – risultano essere tante volte espressioni di sclerosi cerebrale e di paralisi galoppante.

## **2. Qualche annotazione sulle tesi del P. Rocca rispetto alle “Congregazioni”**

2.1. Tenendo conto dei presupposti di partenza e affermando che «ogni forma di vita religiosa è strettamente legata al tempo in cui sorge, da cui prende le caratteristiche che le danno vita e che la mutano o la mettono in crisi, quando le circostanze storiche cambiano totalmente», il relatore si domanda giustamente quale sia stato il fulcro o la teologia di base delle congregazioni religiose, per concludere che dagli elementi costitutivi: voti semplici, centralizzazione dell'autorità, vita comune e apostolato, l'unica cosa che comporta novità di comprensione, e quindi, differenzia la congregazione dalle altre forme di vita religiosa già esistenti, è l'apostolato.

2.2. L'autore mette in rilievo l'importanza, anzi l'obbligo per gli istituti religiosi di essere utili alla società. Non si tratta di un'idea tipica dell'Illuminismo o del Giuseppinismo nel loro impegno di sopprimere i monasteri contemplativi giudicati “inutili”, ma anche di un'idea ecclesiale. Soprattutto dopo la Rivoluzione francese, il principio dell'utilità degli istituti religiosi si trasforma in apostolato (sia apostolato sociale, sia opere di carità) che viene assunto come «proprio senza difficoltà alcuna, anzi, come loro dovere, dai religiosi e in particolar modo dalle centinaia e centinaia di fondazioni dell'Otto-Novecento».

2.3. Per il nostro relatore, l'apostolato come occasione per essere utili alla società è cosa talmente importante da essere stata la finalità o motivazione funzionale, quindi la matrice, della vita religiosa. Per questo si può dire che «ciò che ha maggiormente influito sulla sua nascita e sulla sua istituzionalizzazione *non era la vita religiosa in se stessa, ma l'apostolato nelle sue varie forme*. La congregazione religiosa diventava un mezzo, reso più vantaggioso dalla vita comune dei membri e dal regime di povertà, con notevole risparmio economico per la società civile». Il Professor Rocca, come abbiamo sentito, si poggia sulle parole di Pio XII sugli Istituti Secolari. Eccole: «Il fine specifico (cioè le opere) aveva creato il fine generico (cioè la perfezione religiosa e i consigli evangelici)».

2.4. Prima di tutto, penso che il concetto di “utilità” sia importante per capire almeno uno dei poli della nascita degli istituti religiosi come dono di Dio alla Chiesa (LG 43). Come lo stesso Concilio Vaticano II riconosce, la vita consacrata ha come finalità «l'utilità del popolo di Dio» (LG 44). Anche se il Concilio non usa mai la parola *carisma* per parlare della vita religiosa o consacrata, il fatto che essa sia riconosciuta e denominata un “dono” e vista per “l'utilità” del popolo di Dio, in connessione diretta con lo Spirito Santo (PC, 1) affinché la Chiesa «sia sempre disponibile a ogni opera buona ed edifichi il corpo di Cristo» (*ibid.*), significa che è, di fatto, un carisma. Se, dunque, si tratta di un dono di Dio alla sua Chiesa, la sua apparizione storica non può essere determinata o sottomessa a regole storiche precise. Dio è libero. Orbene, se la vita consacrata sorge per utilità del popolo di Dio in un dato momento storico, a noi deve interessare conoscere bene questo tempo, perché il carisma risponderà a determinate necessità, sfide o segni. In tal senso il metodo storico mi sembra molto importante per verificare il polo dell'utilità che una congregazione rappresenta ed esprime per la società o per il popolo di Dio.

2.5. Non si può affermare, comunque, che se conosciamo bene il contesto socio-culturale in cui sorge un istituto religioso siamo in grado di spiegare sufficientemente la sua origine. Questo è soltanto uno dei poli. Se non diciamo qualcosa in più, rischiamo di leggere unilateralmente un fenomeno che è molto complesso. Il punto di partenza di un istituto incomincia con una determinata lettura della realtà che di-

pende da una determinata ottica. Il dono, io penso, è un dono sempre religioso, che una persona o un gruppo di persone ricevono come una profonda esperienza vissuta di una pagina del vangelo o di aspetti del messaggio cristiano che avevano bisogno di una luce nuova. Prima della lettura della realtà e della risposta utile, c'è il cuore infiammato dal dono di Dio. La risposta è religiosa perché il dono di Dio è religioso. Si tratta, cioè, ed è questo il suo primo scopo, di far emergere i colori originari del vangelo che erano stati anneriti o oscurati dalla patina del tempo, dalla routine. La vita di coloro che ricevono un dono di grazia di questo genere diventa un memoriale vivo del vangelo. Questa cosa, indipendentemente da ciò che verrà dopo, è già di grande "utilità" perché il popolo di Dio non perda la memoria della Buona Novella. Ma c'è di più. Il dono di Dio, infatti, è la chiave di lettura della realtà circostante bisognosa di essere in connessione con il Dio della vita. Per molta gente del medesimo momento storico, ciò che stava accadendo era cosa inevitabile alla quale bisognava rassegnarsi. Era un prezzo da pagare in cambio del progresso sociale o economico, della libertà, della democrazia o di altri valori sociali. Ma per i fondatori non era così. Essi vedevano tutto "sub specie charismatis", cioè con gli occhi del dono ricevuto. L'incontro fra il dono di Dio e i bisogni del tempo, le necessità o le sfide, diventa catalizzatore o rivelatore del dono di grazia in forma di risposta utile, di apostolato, di opere assistenziali o educative ... Ma nelle circostanze storiche, nei fondatori, però, non creano il dono, perché «la sola presenza di un problema da risolvere non è stata mai, in se stessa, la ragione ultima della fondazione di un istituto religioso»<sup>3</sup>. Può anche succedere che un credente abbia un'esperienza profonda del mistero di Dio, o abbia ricevuto un dono particolare sull'esperienza vissuta del vangelo, che sia stato capace di leggere i segni e i bisogni del suo tempo sotto questa chiave, e anzi senta che Dio lo chiama a diventare padre o madre di una forma di vita con gente che abbia lo stesso suo spirito o dono, e non arrivi mai a tradurre in realtà e a sviluppare questo dono. Non si tratta di un'ipotesi. È la vita di un grande fondatore a noi vicino, fratel Charles de Foucauld, che ce lo dice.

---

<sup>3</sup> J. ALVAREZ GÓMEZ, *La Vida Religiosa como respuesta a las necesidades de la Iglesia y del mundo*, in *Vida Religiosa*, 6 (1981), 458.

2.6. In sintesi, affermare che l'apostolato come forma di utilità sia stato il fine primordiale di una Congregazione, mi sembra piuttosto unilaterale. Se ho capito bene, il professor Rocca sembra affermare «Propter hoc, ergo ex hoc». In altre parole, «Congregatio propter utilitatem, ergo, Congregatio ex utilitate». Personalmente, sarei d'accordo con la prima parte, ma non certo con la seconda. La Congregazione non sorge dall'urgenza di rispondere a determinati bisogni, dal desiderio di essere utili alla Chiesa o alla società, anche se l'apostolato che svolge è parte molto importante della sua missione. L'utilità di un carisma o un determinato istituto o congregazione non si può misurare dall'efficacia del suo lavoro. Se le congregazioni fossero sorte soltanto per essere utili alla società e alla Chiesa con le loro opere assistenziali, caritative, missionarie, etc., il dono di Dio si ridurrebbe a funzionalità assistenziale, anche se in grado eroico. In realtà, però, non si fonda una Congregazione per essere più disponibili o per essere "utili". Se fosse così, cioè, se, per caso, si potesse fare di più o meglio in un altro istituto o essere più utili fuori dalla vita religiosa, un religioso avrebbe l'obbligo di abbandonare il suo istituto e passare ad un altro o di chiedere la dispensa dai suoi voti.

2.7. Anche supponendo che una Congregazione fosse nata per affrontare una determinata sfida o rispondere ad un particolare bisogno di utilità sociale, si potrebbe pensare che, se dopo decenni di apostolato, essa continua ad esistere

- o la necessità e i bisogni sono ancora tali, e in questo caso significherebbe che la Congregazione è stata inutile, perché non ha realizzato il suo scopo fondamentale;
- o la necessità è stata risolta, e allora la Congregazione non serve più a niente e deve sparire.

### **3. Istituti secolari e nuove comunità**

3.1. Sono d'accordo con la tesi fondamentale: la vita religiosa continua, perché non esiste in astratto, e che il mutamento dipende dalle circostanze. Aggiungo sempre, anche per queste forme di vita, che la principale particolarità, quella che costituisce il primo slancio e la direzione essenziale dell'Istituto, si troverà sempre sia nel dono di



grazia sia del fondatore e dei suoi discepoli, sia nello spirito originario della fondazione.

3.2. Sulle nuove comunità, vedo che un fulcro che spiega la prevalenza della vita sulla cristallizzazione istituzionale sta proprio nel fatto che si tratta di un dono dello Spirito che ha come punto di riferimento basilare l'idea della comunione delle diverse forme di vita cristiana nella Chiesa-comunione. Come tante volte nella storia è successo, i doni in forma di movimenti, gruppi, esperienze diverse esistevano già prima che ci fosse l'idea stessa della teologia della Chiesa-comunione. In tanti punti questa teologia è più un'intuizione che un sistema. Queste nuove comunità ci dicono che è anche una realtà vissuta come dono, anche se le istituzioni ecclesiali fanno fatica a dar loro un certificato di cittadinanza sotto l'ombrello giuridico del Diritto canonico.

3.3. Oltre al fatto che si privilegia il polo vitale "vita" su altri aspetti, vedo con grande soddisfazione che non poche di queste forme nuove di vita consacrata sentono il bisogno di respirare a due polmoni. In un buon gruppo di esse in maniera esplicita, in altre in modo più soffuso, si vede la necessità, per essere cristiani pieni, di integrare il tesoro della spiritualità dell'Oriente cristiano con tutta la ricchezza che ci appartiene.

3.4. A questo si aggiunge anche la sofferenza ecumenica come cammino ecclesiale. La vocazione a pregare, lavorare e soffrire per l'unità dei credenti in Cristo è per molte di queste nuove forme di vita consacrata un aspetto importante della loro missione. Esse incarnano, più eloquentemente degli stessi documenti che ne parlano, *l'ecumenismo spirituale*, il grande fulcro del futuro di questa dimensione ineludibile della missione ecclesiale, "perché il mondo creda" in Cristo.



# La teologia della CLAR

Mercedes L. Casas – *Presidente della CLAR, Messico*

## Introduzione

Sono particolarmente grata per l'invito ricevuto tramite il P. Xabier Larrañaga di partecipare a questo Simposio sulla Vita Consacrata. È per me un onore essere qui dinanzi a voi che andate approfondendo la teologia della Vita Consacrata. Nei vostri riguardi, avverto una "santa invidia", giacché mi ha sempre accompagnato un grande desiderio di dedicare parte del tempo della mia vita, come fate voi, a questo tipo di riflessione. Il Signore, però, ha strade per ognuno di noi, e a me ne ha suggerito altre. Domando subito perdono per la pronuncia del mio italiano perché, anche se ho studiato qui a Roma filosofia e teologia, lo scorrere del tempo ha maltrattato quel poco che prima avevo imparato.

Sei anni fa, in occasione dei 50 anni della CLAR, ebbi l'opportunità di partecipare a Bogotá ad un Congresso sullo stesso tema che qui affronto. In quel contesto, grandi e riconosciute teologhe e teologi condivisero la loro esperienza per accompagnare la Vita Religiosa e i nostri popoli latinoamericani e caraibici a partire dalla loro riflessione teologica, accogliendo le provocazioni del Concilio Vaticano II e le applicazioni che ne aveva fatto il CELAM nelle sue varie assemblee, avendo sempre presente la nostra situazione storica così bisognosa di vangelo e, perciò, di giustizia e di dignità; in una parola, di vita.

Quel momento fu per me molto significativo e di confronto nel vedere donne e uomini carichi di anni e di saggezza che trasmettevano le loro parole con fuoco nel cuore. Avevano vissuto situazioni difficili, e molte volte erano stati incompresi; pieni di audacia profetica talvolta avevano dovuto rettificare, chiarire e anche chiedere umilmente perdono per aver preso posizioni ritenute poco ortodosse da alcuni. Mi sono stupita nel vedere che proprio loro, dopo tali vicissitudini, continuavano a generare una teologia piena di speranza e liberatrice all'interno di un contesto che era ormai diverso da quello della loro

gioventù! E nel vedere, soprattutto, che la loro teologia si appoggiava su di una testimonianza di vita fedele, felice e feconda. Mi impressionò, allora, in modo particolare incontrare Gustavo Gutiérrez, João Batista Libânio, José María Guerrero, Victor Codina, Roberto Oliveros, Carlos Palmés, così come tanti altri, più giovani, ma non meno saggi, quali Luicia Weiler, Ignacio Madera, Pedro Trigo, José María Arnaiz, Antonio Fidalgo, Roberto Tomichá, Maria del Carmen Bramontes, María Freire, Sergio Montes, solo per citarne alcuni.

Di molti di loro, lessi i libri fin da quando entrai nella Vita Religiosa nel 1974. Quanti religiosi e religiose hanno sostenuto con le loro riflessioni; di quanti e quante hanno saputo interpretare e “teologizzare” le esperienze di vita nella sequela di Gesù: sia nell’inserzione, sia nei mezzi popolari, sia nelle comunità di base, costruendo giorno per giorno una Chiesa più in armonia con l’ecclesiologia del Vaticano II; una Chiesa popolo di Dio, comunità di comunità. Inoltre quella loro riflessione teologica, fatta a partire da un impegno incarnato, ha saputo solidamente illuminare la vita religiosa, conferendo profondità alla nostra spiritualità, alla nostra pastorale, in tutti i campi in cui ci collocano i carismi congregazionali.

Mi sento fortunata perché grazie al mio servizio come Presidente della CLAR e prima come Vicepresidente, ho avuto momenti di condivisione con i membri dell’Équipe di Teologi Assistenti della Presidenza (ETAP: Equipo de Teólogos Asesores de la Presidencia). Preparando questa riflessione, ho avuto in mente tutti loro perché abbiamo camminato in comunione e perché le intuizioni che come CLAR cerchiamo insieme alle varie conferenze nazionali, vengono da loro accolte e poi restituite con una fecondità bellissima, fatta di testi e di sussidi che sono come il pane del nostro cammino. Posso dire anche dei teologi sopra elencati che sono sorelle e fratelli che con la loro vita e la loro chiara testimonianza della *sequela Christi*, con la loro evidente fascinazione per Gesù e per il suo Regno, rendono credibile la loro teologia.

## 1. La teologia della CLAR

Io credo che ogni teologo sia un mistagogo, uno che ci aiuta a entrare nel mistero di Dio. E lo fa, come un buon pedagogo, a partire da un metodo.

La teologia della CLAR ha un metodo proprio, una propria mistagogia, che è la sua spiritualità. Lo diceva P. Gustavo Gutiérrez: «La nostra teologia è la nostra spiritualità». Per questa ragione è teologia, e allo stesso tempo rimane e si sviluppa. Potremmo forse paragonare questa teologia al tesoro di cui parla Gesù da cui si traggono cose antiche e nuove.

Tanti anni fa, i miei maestri mi dicevano che la teologia è «lo studio o il trattato su Dio». Ma un tale concetto è davvero poco entusiasmante, poiché si riduce ad una mera definizione. La teologia più che uno studio, dovrebbe essere un'esperienza che scaturisce da una "teopatia", da una passione e fascinazione per Dio, rivelato nel suo Figlio Gesù Cristo, nostro Dio e Signore, il quale ci manifesta il suo volto di compassione e di misericordia; fascinazione e passione accesa e sostenuta dal fuoco dell'Amore di Dio «che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato»<sup>1</sup>.

Perché non reinterpretare la definizione di teologia e dire che essa è il cammino, il metodo per entrare nel mistero di Dio che ci affascina e ci appassiona, in un "*mysterium tremendum*" che si fa "*mysterium incarnatum*"; e che entrare nel suo Mistero significa entrare nel mistero della nostra stessa carne e della nostra umanità. Io non sono una teologa ed è forse per questo che mi permetto di dire queste cose.

Passo ad accennare ora alle caratteristiche del nostro metodo teologico, basandomi su una conferenza del P. Victor Codina, sj, che ha molto contribuito con la sua riflessione teologica al percorso della Vita Religiosa nell'America Latina e nei Caraibi<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Rm 5,5.

<sup>2</sup> V. CODINA, *El camino teológico de la CLAR*, in Aa. Vv., *Aportes de la Vida Religiosa a la Teología Latinoamericana. Hacia el futuro*, CLAR, Bogotá 2009, 71-87 [www.clar.org (09-06-2016)]

## **2. L'apporto teologico della CLAR: il suo metodo**

### **2.1. *Metodo latinoamericano e caraibico***

La teologia della CLAR è prima di tutto una teologia. Quando noi diciamo “della CLAR” parliamo di una teologia che nasce da una Chiesa locale e in un popolo concreto, con caratteristiche proprie. Così come hanno le loro caratteristiche peculiari le teologie nate in un contesto orientale o europeo, africano o asiatico, così è della teologia della Vita Consacrata dell’America Latina e dei Caraibi. Ciò non vuol dire che si tratti di una teologia diversa, magari slegata dalla cattolicità; anzi, essa è strettamente vincolata alla Chiesa universale e al suo magistero, è una teologia che si esprime col suo linguaggio proprio, con i suoi simboli, così manifestando ciò che vive la sua gente e lasciandosi prendere dalla realtà. In tal modo evidenzia le sfide che la Vita Religiosa quotidianamente affronta nei nostri popoli, la riflessione-azione che in seno alle nostre comunità ci impegniamo a vivere giorno per giorno e che hanno bisogno di essere sistematizzate e illuminate dalla teologia.

La teologia della CLAR si fonda sul seguente principio: “Una teologia dalla vita e per la vita”. Una teologia che vuole essere come il pane per accompagnare il cammino della Vita Religiosa e dei nostri popoli. Non vogliamo una teologia che si trovi solo nelle biblioteche o che sia inaccessibile per il costo dei suoi libri, ma ne vogliamo una che giunga facilmente alla base, sulle strade che percorriamo noi religiosi così come tanti fratelli nella fede. Vogliamo anche, però, che sia una teologia di tal consistenza e rigore scientifico da motivare molte e molti giovani teologi ad approfondire lo studio e la riflessione per ascoltare ancora Dio là dove la vita grida, illuminandola e illuminando le loro opzioni a partire dalla Rivelazione e dal Magistero della Chiesa.

Nell’udienza col nostro amato Papa Francesco che la Presidenza della CLAR ebbe il privilegio di avere nel 2013, Egli ci disse che la Vita Religiosa latino americana e caraibica deve essere incarnata, giacché nei nostri paesi ci sono delle realtà che richiedono una Vita Religiosa che sa stare dove la vita grida, dove la vita si gioca. Ci disse, insomma, di volgere nuovamente gli occhi al Mistero dell’Incarnazione e della Redenzione, per non correre il rischio di cadere in una

teologia, e perciò in una prassi, spiritualista, conservatrice e retrograda, anti-Vaticano II, in sintesi estrema “light” e addirittura elitaria. Se la nostra teologia è la nostra spiritualità, ciò esige che la nostra teologia si radichi sempre più nel mistero dell’Incarnazione, che ci porta a toccare la carne di Cristo specialmente nei nostri fratelli più poveri e nel mistero della Redenzione, il quale ci convince che “tutto è grazia”, che Dio ci ama infinitamente e viene all’incontro con i nostri popoli con tenerezza e consolazione.

## 2.2. *Metodo narrativo e storico*

La teologia della Vita Religiosa in America Latina e nei Caraibi non è *a priori*, ma nasce dalla vita. È un “atto secondo”.

La dimensione mistico-profetica ha costituito uno dei contributi teologici più significativi della CLAR, così come il tema dell’inserzione, dell’opzione a favore dei poveri, dell’inter-congregazionalità, dell’inter-istituzionalità, del mutamento del sistema, della ristrutturazione, del discepolato missionario ...

I temi ai quali qui accenno non sono teorici, ma espressione di una teologia vitale segnata dagli avvenimenti politici e sociali dei nostri popoli, così come dagli inviti che abbiamo ricevuto a partire dal Concilio Vaticano II che abbiamo accolto nelle varie Conferenze del CELAM come Medellin, Puebla, Santo Domingo e Aparecida. La Vita Religiosa nell’America Latina, come in ogni parte del mondo, va cambiando e deve continuare a cambiare, giacché i nuovi scenari e i soggetti emergenti pongono nuove sfide cui è necessario dare risposte attuali, in fedeltà creativa ai nostri carismi e in coerenza con l’identità propria della nostra consacrazione religiosa. Il decreto *Perfectae Caritatis* ci spinge proprio a questa attualizzazione non diversamente da come fa Papa Francesco.

La teologia della Vita Religiosa della CLAR narra la vita, le sue gioie e i suoi dolori. Non è la stessa cosa fare teologia nell’Europa dell’Est e in quella Occidentale; in Africa e in Asia; così come non è la stessa cosa farla nell’America del Nord e nei Paesi che vanno dal Rio Bravo alla Patagonia. La nostra geografia, la flora e la fauna, il

nostro cibo, le nostre ricche e ancestrali culture con le loro diversità etniche; i nostri gravi problemi socio-economici, la tratta delle persone, il narcotraffico, la migrazione, le aggressioni continue alla dignità della persona, lo sfruttamento straniero e nazionale della natura e delle sue risorse, l'aumento della povertà con i suoi nuovi volti ... tutto questo fa sì che la nostra teologia abbia un suo contributo particolare.

Ricordo una lezione di teologia dogmatica nella quale il professore parlava della teologia europea e di quella latinoamericana. Ci disse che la teologia europea era seria, difficile da capire, mentre quella latinoamericana avrebbe potuto essere letta coricati in un'amaca e bevendo acqua di cocco. Sulle prime, mi sentii offesa pensando ai nostri grandi teologi latinoamericani, ma dopo mi dissi: bene, se un libro di teologia può essere letto in un luogo così gradevole, magari è perché attira, perché sa dire le cose in modo tale che esse possono essere capite; o forse perché è una teologia che tocca il cuore e ci conduce dalla realtà quotidiana fino al Mistero. Non possiamo tuttavia negare che abbiamo anche molti teologi che scrivono per altri teologi. Essi si capiscono solo tra di loro, e anche questo è fare teologia.

### 2.3. *Metodo credente*

Quella della CLAR è un teologia "*teologale*", cioè una teologia credente, piena di speranza ed innamorata. La sua strada è la spiritualità e il suo continuo riferimento è alla Parola di Dio pronunciata anche nella vita quotidiana e nella concretezza degli avvenimenti. È una teologia contemplativa, che si fa nel silenzio orante, nell'adorazione. Solo in questo modo possiamo distinguere la presenza dello Spirito che attraversa la nostra storia e la vita della Chiesa.

Le parole di san Giovanni: "Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi" (1Gv 1,3) ci sollecitano continuamente a fare teologia partendo dall'esperienza; dal toccare, dal vedere, dall'ascoltare Gesù, il suo vangelo, il suo Volto, il Volto del "più bello tra i figli dell'uomo", che si riflette nel volto in tante persone innamorate e da Lui attratte, che si offrono gratuitamente fino a dare per questo Amore la vita nel martirio. Quella latinoamericana e caraibica è



una teologia che contempla il Mistero di Dio fatto carne con tutti i sensi corporali e spirituali. E questo grazie al fatto che Dio “primerea” (cioè prende l’iniziativa), esce ad incontrarci e ci si rende accessibile perché possiamo riuscire a toccarlo, a toccare il suo Mistero nella persona del Figlio Amato, del Verbo Incarnato.

Credo che è proprio lì dove la teologia della CLAR diventa mistagogica, cioè mistica, ma con gli occhi aperti. E come non ricordare qui Sant’Agostino, San Bonaventura... quei teologi mistici che “fanno ardere il cuore” tramite la loro esperienza di Dio, plasmata nei loro scritti. Ma pensiamo anche a teologi più recenti quali sono H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz, J. Melloni, J. A. Pagola, solo per ricordarne alcuni, che ti afferrano la mente e il cuore e ti sommergono con la bellezza del Mistero di Dio e della vita o a donne come Teresa di Gesù, Edith Stein, Hildegarda di Bingen, Dolores Aleixander, e tante altre ...

I nostri teologi della ETAP sono anche donne e uomini contemplativi che a partire dalla loro esperienza di vicinanza alle realtà più vulnerabili e dalla riflessione teologica fresca e attuale, esprimono anche una teologia contemplativa che penetra la realtà per scoprirvi dentro la presenza dello Spirito. Nell’udienza summenzionata, Papa Francesco ci ha detto che in quanto Vita Religiosa non possiamo fermarci soltanto a parlare delle situazioni vissute nei nostri Paesi, ma dobbiamo capirne le loro ragioni. E l’ETAP, con i suoi “occhi davvero aperti” ci aiuta ad indagare le possibili cause di tutto questo mare d’ingiustizia e di dolore che attraversano le storie dei nostri popoli.

Le annuali riunioni direttive sono anch’esse uno spazio per fare teologia. In atteggiamento di discernimento, infatti, coloro che partecipano a queste riunioni portano la vita di ciascuna delle loro Conferenze, una vita che in comunione facciamo oggetto di preghiera e che illuminiamo con la Parola. Ci facciamo interpellare dai gemiti dello Spirito che provocano risposte nuove per il nostro mondo. Nel corso di queste riunioni si va consolidando l’asse teologico che attraversa il nostro orizzonte ispiratore come CLAR.

#### **2.4. Metodo simbolico**

Come latinoamericani ci esprimiamo in forma simbolica, più vicina, come afferma P. Codina, al mondo semitico ed ebraico che non a quello occidentale moderno.

Questo modo di fare teologia riflette e riassume la nostra ricchezza e il nostro dinamismo, ma esprime anche, come tutto ciò che è simbolico, una certa complessità. Bisogna saper interpretare i simboli, penetrare in essi per decifrarne il significato, gli appelli. Abbiamo in America Latina e nei Caraibi grandi biblisti che ci immergono in questa corrente simbolica e a partire dalla loro sapienza biblica e teologica contribuiscono a dar fondamento alla nostra consacrazione e missione. L'attuale segretario generale della CLAR, P. Gabriele Naranjo, cm., così come altri biblisti molto conosciuti come lui, con la loro sapienza ed esperienza in questo campo hanno contribuito a dare un carattere profondamente biblico al nostro orizzonte ispiratore, che è, per questo, molto sapienziale, esperienziale e pastorale.

La teologia della CLAR si è sempre lasciata condurre dalla Parola di Dio, e da Essa ha ricevuto varie icone, le quali l'hanno accompagnata, animata e condotta verso la strada del Regno lungo gli ultimi 50 anni.

### **3. L'icona di Betania**

Nell'ultima assemblea della CLAR, tenutasi in Quito, lo Spirito Santo ci ha fatto dono di una icona, quella di Betania. Questa icona è un invito, uno specchio, una consegna di vita, e ci propone attitudini nuove di vita per un volto nuovo della Vita Religiosa. Le precedenti icone dell'incontro di Gesù con la donna Siro Fenicia e della Trasfigurazione avevano aperto strade di ascolto, di discernimento, di trasfigurazione, di misericordia solidale. Ora, lo Spirito, la divina Ruah, ci conduce oltre, ci porta a vivere Betania, ad essere Betania, ad assumere Betania: casa di incontro, comunità di amore e cuore dell'umanità.

La vita religiosa dell'America Latina e dei Caraibi, grazie a questa icona, oggi si sente invitata:

- A porsi dinanzi al sepolcro di tanti Lazzari che si trovano in situazioni di morte, fasciati da capo a piedi, legati a causa della violenza, della vessazione, dell'ingiustizia, dell'emarginazione, della dimenticanza, della malattia, del peccato ..., e ad essere, insieme a Gesù, mediazione davanti il Padre "che sempre ascolta", fonte di Vita e di Gioia...

- Ad essere le mani di cui Gesù ha bisogno per togliere le bende...

- A "commuoverci" dinanzi all'amico e al fratello fino a lasciare che il cuore prorompa in lacrime e si esprima in supplica fiduciosa e portatrice di vita risorta...

- A rafforzare la fede e la speranza di chi sente che tutto è ormai perduto e che non v'è più nulla da fare...

- Ad essere casa di ospitalità e di ascolto, nella quale tutti siamo fratelli seduti allo stesso tavolo, accanto al Maestro, l'unico Signore, l'ospite al quale vogliamo dare ascolto...

- Ad essere una vita religiosa dispensatrice di amore, di servizio, di compassione, di solidarietà, di tempo, di spazio, di giustizia, di letizia, di speranza...

- Ad essere luogo teologico di riposo, come fu per Gesù la casa di Betania, nel quale chiunque arrivi, avvicinandosi alla nostra vita e alle nostre comunità, sperimenti un respiro grande, che gli rianimi il corpo, proprio perché percepisce umanità, calore, comprensione, sollievo...

- Ad essere un luogo di passaggio, nel quale si riprendono le forze per vivere situazioni di Pasqua, nel quale si sperimenta l'intimità dell'incontro con degli amici che discorrono sull'impegno ad assumere le conseguenze del vivere in favore degli altri, di lasciarsi portare dallo Spirito ad "amare sino a la fine"; in cui si irrobustisce la scelta di vivere attraversati dalla passione di Cristo e dell'Umanità...

- Ad essere una vita religiosa "casa dei poveri" (*Beth-anawim*), con questo intendendo prima di tutto che là abitano le nostre povertà personali, comunitarie, congregazionali; la nostra benedetta piccolezza e la nostra miseria esaltata; ma anche il luogo dove le povertà del nostro mondo e dell'umanità trovano spazio e toccano il nostro stile di vita, di relazionarci, di confrontarci sulla nostra sequela di Gesù...

Questa icona ci ha toccato il cuore e ci siamo sentiti profondamente invitati a vivere nella "stile di Betania" il cammino che abbiamo

intrapreso in quanto vita religiosa latinoamericana e caraibica, a partire proprio dall'Assemblea di Quito.

#### 4. Conclusione

La teologia della Vita Religiosa della CLAR, con l'approfondimento di questa icona, ci ha indotto a rispondere all'oggi dell'umanità, partendo dalla mistica profetica e dalla fedeltà creativa dei nostri carismi.

Ci sentiamo invitati ad ENTRARE A BETANIA:

- Con GESÙ MAESTRO, facendoci più umani e più prossimi;
- Con MARTA professando la fede e servendo nella diaconia;
- Con LAZZARO, che nella sua condizione di uomo fasciato e maleodorante collocato dietro una pietra ha bisogno dell'aiuto delle sue sorelle per chiamare Gesù, e che accoglie l'aiuto di molte e molti per rimuovere la pietra e per liberarsi dalle bende al fine di poter camminare nella libertà dello Spirito;
- Con MARIA, che rompe i vasetti e versa il profumo dell'ascolto e dell'amore.

Noi stessi siamo Lazzaro che, come Vita Religiosa, siamo chiamati ad "andare fuori", a smettere di vivere chiusi in noi stessi perché ci ammaliamo e moriamo. Siamo chiamati ad "uscire" incontro alla vita, perché i nostri popoli abbiano vita e l'abbiano in abbondanza.

È però necessario che ci coinvolgiamo comunitariamente per togliere la pietra e sciogliere le bende, così che Lazzaro possa liberamente camminare. Soltanto così si costruisce la comunità nell'amore. Ed ecco che allora scoppia il racconto dell'unzione di Maria, a Betania.

In contrasto col cattivo odore, san Giovanni parla del profumo sparso da Maria che impregna tutta la casa. La comunità ricostruita nell'amore esala il buon profumo che colma l'intera casa e manifesta un gesto di amore estremo, gratuito.

La Vita Consacrata della CLAR si sente chiamata a rendersi conto personalmente e comunitariamente delle "pietre" e delle "fasciature"

che le impediscono di lasciare le sepolture e di camminare liberamente; quelle pietre e quelle fasciature che Gesù chiede di rimuovere e di sciogliere ai suoi fratelli e alle sue sorelle. Siamo chiamati a percepire gli spazi nei quali manca Gesù, dove ci dobbiamo affrettare in modo che la vita non muoia prima del tempo, per non perdere la relazione della fraternità.

Il testo della nostra icona conclude dicendo: “I poveri li avrete sempre con voi, ma non sempre avrete me”. Come Vita Consacrata si conferma qui la nostra opzione per i poveri. Il vero amore passa per la Opzione Preferenziale per i Poveri, che fu l’opzione di Gesù.

Da questi appelli dello Spirito, la teologia della Vita consacrata della CLAR continuerà a costruirsi per animare, illuminare e contribuire ad una spiritualità ogni volta più profonda e più incarnata, radicata nel Cuore appassionato di Cristo, che abbia un piede chiaramente poggiato sul suo Cuore e l’altro altrettanto chiaramente poggiato sulla realtà dei nostri popoli. Solo una simile teologia può sostenere il cammino di tante e tanti religiosi che vivono il loro discepolato missionario in mezzo a situazioni spesso avverse in ogni campo della pastorale. Una simile teologia della Vita Religiosa può condurre alla gestazione di un nuovo volto della vita religiosa e sostenere vite felici, fedeli e feconde.

Maria di Guadalupe è stata il cammino, il Metodo attraverso il quale Dio ci ha introdotti poco a poco nel suo Mistero d’Amore tenero e misericordioso. Che Ella continui ad ispirare la teologia della Vita Religiosa della CLAR, come Donna piena di Dio che cammina in corsa verso l’incontro con i nostri popoli. Così sia.



## Risposta

José Luis Plascencia Moncayo, SDB  
*Università Pontificia Salesiana, Roma*

Mi è stato chiesto di fare la replica alla conferenza di Sr. Mercedes Casas, sulla “Teologia della Clar”. Mi viene alla mente un testo del grande romanziere russo F. M. Dostoevskij nei *Fratelli Karamazov*. Nientemeno che il diavolo, nell’allucinazione di Ivan Karamazov, confessa: «Per non so quale investitura pretemporale, che io non sono mai stato capace di spiegarmi, ho l’incarico di ‘negare’, mentre sono sinceramente buono, e niente affatto tagliato per la negazione. ‘Nossignore, mettiti a negare, ché senza negazione non ci sarebbe critica’: e che razza di giornale sarebbe, quello che non avesse la ‘sezione della critica’. E così, indurendomi il cuore, presto il mio servizio. Tutto il mondo, senza di me, si ridurrebbe a un *Te Deum* senza fine; cosa santa, ma tediosa». Mi piacerebbe piuttosto sottolineare gli aspetti belli e positivi di questa relazione, ma, purtroppo, debbo fare proprio “l’avvocato del diavolo”, e per di più di un diavolo che parla di teologia. Ma, a differenza di lui, vorrei farlo per offrire, con spirito sincero e fraterno, elementi di riflessione e di dialogo tra di noi.

1. La prima cosa che mi sembra bisognosa di chiarimento è il titolo stesso dell’intervento: “Teologia della CLAR”. M’immagino che qui “CLAR” non significa tanto l’istituzione, ma in genere, la vita religiosa, anzi, più ampiamente, la vita consacrata in America Latina. Ma la perplessità sta soprattutto nella parola “teologia”: si tratta di contemplare e valutare, da una prospettiva teologica, la vita consacrata in America Latina, o piuttosto di parlare della teologia che, per così dire, si “elabora” in America Latina? In altre parole: si affronta la vita consacrata (la CLAR) in quanto *oggetto* della teologia (le famose “teologie del genitivo”) o in quanto *soggetto* della teologia: proprio perché si trovano alcune espressioni in entrambi i sensi. Un’altra possibilità, la terza, indicherebbe la riflessione teologica che fa la CLAR

sulla vita consacrata in America Latina, unendo così il soggetto e l'oggetto: e m'immagino che sia questa l'impostazione giusta.

Dopo questa chiarificazione, quello che mi sembra più importante è precisare cosa intendiamo per "teologia". Se non è una tautologia (come mi sembra accada anche nella frase al punto 2.3: «quella della CLAR è una teologia 'teologale'»: non so se esiste un'altra teologia), l'espressione che apre il 2° capitolo: «La teologia della CLAR è prima di tutto una *teologia*», significa che si riferisce alla descrizione classica della teologia, ossia, alla *fede che cerca di comprendere se stessa*, evidentemente in una prospettiva di inculturazione nelle diverse situazioni geografiche, storiche, etniche, ecc. Ma a volte sembra che per teologia si intende la pastorale, e, altre volte, la spiritualità. Rispettando lo statuto proprio di queste discipline, mi sembra che siano cose diverse. Una cosa infatti è la pastorale, un'altra è la teologia pastorale, e un'altra ancora la dimensione pastorale (e spirituale) della teologia, che non dovrebbe mancare mai in essa, altrimenti, non si dà teologia, e questo soprattutto in America Latina. Di un collega amico, dottore in Sacra Scrittura, gli studenti di teologia dicevano che le sue omelie sembravano ore di scuola, e le sue ore di scuola sembravano omelie, un'intuizione di fondo del tutto corretta. Ma a questo punto va sollevata una delle domande classiche che vengono poste alla teologia latinoamericana, in particolare alla teologia della liberazione: se si tratta di una teologia sistematica o di una teologia pastorale. C'è differenza, o si identificano, o, in fondo, non esiste o non si vuol fare "teologia sistematica"? Le dichiarazioni recentissime di Gustavo Gutiérrez tre giorni fa qui, a Roma, fanno chiarezza e vanno in questa direzione: una teologia pastorale, con predilezione evangelica per i poveri.

A questo riguardo, vorrei insistere sul fondamento stesso della teologia, proprio perché nasce dalla fede. A volte si cerca di opporre una teologia "astratta" o "a priori" (come si dice nella relazione) con una teologia che è (cito testualmente) «dalla vita e per la vita». Ma la fede, e dunque anche la teologia, non nascono né dalla vita, e meno ancora dalla speculazione teorica. Se è cristiana, la teologia nasce dall'avvenimento "Cristo", poiché quella cristiana è una religione essenzialmente *storica*, tanto che se il suo centro, la Risurrezione, non fosse accaduto, noi saremmo «i più infelici di tutti gli uomini», e la nostra fede non avrebbe senso... È la cosa meno "deducibile" che



possiamo immaginare (a proposito, nella conferenza si parla del Mistero dell'Incarnazione, del mistero della Redenzione, ma mai del Mistero Pasquale...). E non possiamo porre altre fondamenta. La situazione in cui si vive e si annuncia il vangelo offre gli elementi concreti per farlo, ma non costituisce la sua radice e origine: la fede (e, in conseguenza, anche la teologia) *non nasce dal suo contesto: ma in esso diventa concreta*. Evidentemente, non credo in assoluto che la Dott.ssa Mercedes pensi diversamente; ma non possiamo negare che esiste il pericolo, nel nostro continente – e lo dico con un'espressione forse molto tecnica, ma molto illuminante, che prendo dal gran teologo protestante W. Pannenberg, morto qualche mese fa – di *fare della soteriologia la norma della cristologia*; cioè, di elaborare una figura di Gesù Cristo che “nasca” dalle nostre culture. Gesù non è stato latinoamericano, ma neanche europeo o africano: è nato, vissuto, morto e risorto in Palestina, nel continente asiatico. Quello che Gesù è per noi, si fonda su quello che Gesù di Nazaret ha vissuto e sperimentato: altrimenti cadiamo in una manipolazione o invenzione gnostica.

E ancora un terzo elemento a proposito della teologia: sembra che si cerchi di attaccare un certo tipo di teologia “scientifica”, difendendo una teologia più “semplice”, senza molte elucubrazioni. Io sarei il primo a criticare certe teologie che diventano incomprensibili o esoteriche; il mio grande maestro, il P. René Latourelle SJ, mi diceva che i libri di teologia devono essere a basso prezzo per poterli acquistare, e chiari per poterli comprendere; e si esprimeva in maniera piuttosto critica su alcuni autori, anche di primissima linea, di cui non si può cogliere la grande ricchezza a motivo della difficoltà del loro linguaggio. Anche se la Dott.ssa Mercedes, mi sembra, non è d'accordo con questa mia opinione, perché ha presentato Rahner e von Balthasar come modelli di teologi che «ti afferrano la mente e il cuore e ti sommergono nella bellezza del Mistero di Dio e della vita». Forse io non mi sono lasciato afferrare da loro... In ogni caso, mi sento toccato più nel mio cuore da un altro teologo, che ha ispirato alcune delle migliori opere della teologia latinoamericana, Jürgen Moltmann...

Un po' prima, ella ci ricordava quel suo professore che faceva un confronto tra la teologia europea, scientifica, e quella latinoamericana; mi sembra che il senso autentico della comparazione è il primo, quello

che l'ha fatta un po' arrabbiare, e non il secondo... In ogni caso, posso dare testimonianza che si capiscono meglio i grandi teologi, europei o latinoamericani che siano, con un bicchierino di buon tequila... Scherzi a parte, forse è meglio riconoscere che la nostra "forza" in America Latina non si trova tanto nella teologia "scientifica", per cui conviene apprezzare le nostre ricchezze, che sono molte, e che possiamo condividere con la riflessione teologica di altri continenti: per esempio, la nostra creatività pastorale.

2. Prendo spunto dall'ultima osservazione per passare a commentare altri aspetti, purtroppo sempre con l'atteggiamento critico che mi è stato chiesto. A proposito dell'analisi della realtà latinoamericana, mi sembra un po' troppo pessimistica e cito a proposito una frase della relazione: «Indagare le possibili cause di tutto questo mare d'ingiustizia e di dolore che attraversano le storie dei nostri popoli». È vero, ma non ci sono anche segni dell'azione dello Spirito nelle nostre culture? Evocando l'icona di Betania: la vita consacrata si trova soltanto «dinanzi al sepolcro di tanti Lazzari in situazioni di morte, legati a causa della violenza, della vessazione, dell'ingiustizia, dell'emarginazione, della malattia, del peccato?». Si potrebbero, in positivo, menzionare tanti valori tipici delle nostre culture: la ricchezza della pietà popolare; un forte senso comunitario che in parte procede dalle nostre radici precolombiane e che si manifesta specificamente nella nostra vita consacrata, evocando l'icona della primitiva comunità cristiana; il dinamismo pastorale di cui parlavo prima; la testimonianza di fede di tanti nostri fratelli e sorelle, che molte volte non hanno, non dico una formazione teologica, ma neanche la possibilità di approfondire di più la loro fede (in quanto *fides quae*), ma che ci danno esempio, invece, di una enorme fiducia nell'amore di Dio; e non posso dimenticare anche la testimonianza fino alla morte di tanti nostri fratelli e sorelle in America Latina.

3. Finalmente, l'icona di Betania è indubbiamente molto interessante e arricchente; ma, oltre al fatto che non si dice a quali testi del vangelo ci fa riferimento (indubbiamente, la differenza tra il vangelo di Luca e quello di Giovanni non può essere trascurata), sembra più una *eisegesi* che una *esegesi* (ossia un voler introdurre un senso al testo biblico, più che un ricercare il suo significato più autentico);

inoltre, la simbologia diventa un po' arbitraria e persino forzata: per esempio, non mi sembra corretta l'interpretazione della frase di Gesù: «i poveri li avrete sempre con voi, ma non sempre avrete me», che viene letta come «conferma della nostra opzione per i poveri», aggiungendo, inoltre, che «il vero amore passa per la opzione preferenziale per i poveri, che fu l'opzione di Gesù» (se volessi discutere quest'ultima espressione, credo che non finiremmo questa mattina).

Finisco ricordando l'inizio: ci sono molti elementi positivi in questa presentazione della teologia della CLAR, e spero che queste osservazioni, alcune volte critiche ma sempre fraterne, possano servire per suscitare anche il dialogo, ed eventualmente anche per arricchirla. Grazie!



## Dialogo in aula

**José Rovira:** Rivolgo una domanda agli storici. Baldomero Jiménez Duque in un suo libro sulla spiritualità del diciannovesimo secolo (e, se non ricordo male, anche Evangelista Vilanova nella sua storia della teologia) afferma che il secolo diciannovesimo è stato un secolo teologicamente estremamente povero eccetto la cosiddetta scuola di Tubinga e un po' la Gregoriana. Un secolo in cui si è lavorato tanto da parte dei religiosi, ci sono stati tanti santi, però teologicamente estremamente povero. Egli sostiene che questa è una delle cause principali per cui oggi proprio gli istituti nati nel secolo diciannovesimo, e in parte del ventesimo, sono in crisi. Il loro lavoro in buona parte non serve più (oggi ci pensa lo Stato come è stato anche detto) e dal punto di vista teologico sono nati con un virus di povertà teologica. Che ne pensate? Grazie.

**Beniamino Di Martino:** La mia non è una domanda, ma piuttosto una considerazione. Se è vero che ogni separazione deve essere sempre considerata con qualche sospetto (separazione ad esempio tra Chiesa e mondo, o tra vita religiosa e impegno sociale, tra la vita consacrata e le attenzioni economiche) dobbiamo invece considerare con rispetto la distinzione. È la distinzione che consente di guardare alla realtà nella sua specificità senza confusione. Ora tutti i religiosi devono lavorare per la trasformazione del mondo, i religiosi di ogni forma di vita: di forme antiche, contemporanee; modernissime o tradizionali. Chiedo ai relatori se a loro giudizio non ritengono che dalla necessaria distinzione molto spesso si cada in una drammatica separazione anche all'interno della vita consacrata; una separazione tra la propria specificità e il mondo, anche quello economico, che porta una grave frattura carica di problematiche conseguenze. Consideriamo, tra l'altro, che hanno dato un apporto incomparabile alla disciplina economica moderna proprio la scuola francescana e la scuola di Salamanca, l'università Spagnola nel secolo d'oro.

**Fabio Ciardi:** Volevo fare una considerazione riguardo alla relazione del Prof. Rocca. La situazione sociale, culturale è determinante, ma non per la nascita di un istituto, piuttosto per la forma che esso

acquista. Vi sono congregazioni che sviluppano una diaconia specifica: la scuola, i poveri, l'ospedale. Ma ci sono altre congregazioni che non sono nate così, ma fanno un servizio pastorale, di evangelizzazione. Di per sé sono "inutili" secondo criteri sociologici, politici... Quindi, non so se l'analisi è valida anche per queste congregazioni o se va affinata l'analisi.

**Vincenzo Comodo:** Sono un sociologo e non un teologo. Fatta questa premessa mi inserisco nel dibattito tra P. Mariano Sedano e Don Giancarlo Rocca. La cosa che a mio parere è fondamentale vista proprio nella prospettiva di questo simposio è ribadire che la società costituisce quel campo in cui applicare le teologie. Ma nello stesso tempo, è anche quel campo in cui le teologie sbocciano. Questo mi sembra un dato di fatto sul quale è più che opportuno soffermarci ulteriormente. Lo dico perché tante volte si può essere portati a dare più una lettura sociologica, andando a interpretare le varie domande sociali, le problematiche sociali che caratterizzano un determinato contesto nello spazio e nel tempo perdendo di vista la ragione teologica che, invece, è un punto fermo sul quale è necessario soffermarsi. È necessario fare una lettura bidirezionale: società-teologia e teologia-società. Ieri nella relazione presentata su P. Tillard, si faceva riferimento ad un metodo: quello della lettura dei segni dei tempi. Però non dimentichiamo che abbiamo anche un'altra metodologia: quella del discernimento sapienziale. Mi pare che questo sia una chiave di lettura necessaria per scongiurare il rischio di sociologizzare le letture delle teologie.

**Mariano Sedano** (risposta a Rovira): Sono sostanzialmente d'accordo con il giudizio di Jiménez Duque. Oltre alle eccezioni citate vi era tutta la scuola di Monaco con Döllinger e tutti quelli che cercavano il rinnovamento della teologia. Una teologia basata sulla storia, sui Padri, sulla Bibbia. E Döllinger usava un'espressione molto interessante: "A Roma difendono la fede ancora con le frecce, noi usiamo i cannoni". Penso che è un po' la novità. Quale influsso, però, ha avuto la teologia nella spiritualità di quell'epoca? Si può dire veramente che questo è stato uno dei drammi. Ciò era cominciato già prima con la *devotio moderna* che preferisce sentire più che definire una cosa. Lì la teologia e la spiritualità già si separano molto pericolosamente. Per questo dal sedicesimo secolo, con alcune eccezioni molto buone, è

mancata un'esperienza teologica della vita religiosa e una riflessione teologica della vita religiosa. Si era in un momento nel quale la teologia stessa attraversava un piccolo deserto ed io penso che è dopo il Vaticano I che comincia un po' a cambiare la realtà. Per questo penso che veramente la spiritualità che ha accompagnato questi istituti nati nel diciannovesimo secolo non è stata all'altezza della generosità di quelle donne e di quegli uomini, anche se il carisma di alcune congregazioni ha avuto la forza di imporsi.

**Giancarlo Rocca:** Rovira dice che nel secolo diciannovesimo c'è stato una lacuna della teologia e chiede una spiegazione. Mi pare che la spiegazione sia che la teologia faceva poca storia. La teologia avrebbe un grande vantaggio se fosse studiata e insegnata storicamente perché solo il metodo storico permette di vedere l'evoluzione, i cambiamenti, gli aggiustamenti. Altrimenti tutto resta di carattere globale e teorico e non si riconoscono le distinzioni, non si riconoscono gli accenti diversi che ogni popolo e ogni generazione dà. La povertà teologica viene da una mancanza di storia. Finché si continua a insegnare la teologia partendo dai grandi principi teologici non si capisce a fondo il movimento e si resta poveri. Rispondo alla questione di Fabio Ciardi. Per me Pio XII con la sua intuizione sugli Istituti secolari ha detto chiaramente che le forme di vita religiosa mutano. Per quale motivo, a un certo, punto dopo gli istituti secolari nascono dopo le altre forme? Ci sarà un motivo. Tocca noi cercare una spiegazione. Se noi non riusciamo ad afferrare questo movimento, c'è qualcosa che ci limita. Per quanto riguarda le osservazioni di don Beniamino, dal mio punto di vista la vita religiosa è sempre una certa distinzione, ma se la vita consacrata assume delle forme di separazione tale contro il mondo, questo diventa molto pericoloso. E attualmente mi pare che questa linea di contrapposizione al mondo, grazie anche agli istituti secolari, è stata abbandonata anche dalla congregazione dei religiosi. Questo permette di capire perché sono nate le nuove forme che vogliono un'identità estremamente visibile e quindi non la separazione.

**Mariano Sedano:** Vorrei aggiungere che questa questione è molto forte sin dall'inizio delle forme di vita religiosa monastica. Pensiamo per esempio a Pelagio che dice "Ego te christianum volo esse non monachum dici" (voglio che tu sia cristiano e non che ti chiami

monaco). Pelagio ritiene che non ci debbano essere separazioni. Anche Evagrio Pontico dice che il monaco si separa da tutti, ma per essere unito a tutti. Questa dialettica ci deve essere. Sono d'accordo che ci distinguiamo ma non ci separiamo – cioè siamo profondamente uniti a tutti – ma se vogliamo diventare un segno in qualche modo dobbiamo essere un po' distinti. La nostra vocazione è di essere un segno che sia facilmente capibile. È molto facile diventare un geroglifico, che è un segno ma bisogna spiegare con dieci tomi.



# **Il ruolo dei consacrati nel contesto asiatico**

Mary John Mananzan, OSB – *Teologa, Manila*

## **1. Introduzione**

L'Asia è un continente e la situazione della Chiesa varia da Paese a Paese così che non si può parlare di una teologia della vita consacrata che abbracci l'intero continente. Si possono tuttavia individuare alcune caratteristiche generali, delle tendenze e delle indicazioni che esprimono gli orientamenti e le considerazioni di una tale teologia.

## **2. La situazione asiatica**

Secondo Aloysius Pieris, l'Asia è caratterizzata da alcune realtà travolgenti quali sono, per esempio, la povertà e una multiforme religiosità. Queste, secondo lui, «costituiscono ciò che potrebbe essere designato come la situazione asiatica, dunque come la matrice di qualsiasi teologia veramente asiatica»<sup>1</sup>.

### **2.1. La povertà in Asia**

Sebbene la povertà in Asia non possa essere ridotta a categorie puramente economiche, è cosa che comunque va molto legata al fatto economico. Si tratta di una povertà che affonda le sue radici nell'ingiustizia, nell'intimo della quale è la distribuzione iniqua delle risorse che si manifesta all'esterno come sfruttamento.

Va detto, innanzitutto, che la storia della maggior parte delle nazioni asiatiche è storia di dominio da parte di potenze straniere. L'arrivo di colonizzatori interruppe lo sviluppo dei sistemi economici, politici e socio-culturali di questi Paesi e creò una élite locale che ancora oggi, dopo l'uscita di scena dei colonizzatori, continua lo sfruttamento di persone e categorie. I nuovi valori e i nuovi concetti introdotti hanno causato una alienazione anche culturale.

Un'ondata di movimenti di resistenza, ha consentito ai Paesi asiatici di combattere e di vincere una lotta di indipendenza politica, ma anche se essi non sono più governati direttamente da potenze coloniz-

---

<sup>1</sup>A. PIERIS, *An Asian Theology of Liberation*, (New York: Orbis Books, 1988), 69.

zatrici, restano vincolati a qualche forma di neo-colonialismo. Dopo la vittoria ottenuta dal Vietnam contro gli americani, la minaccia comunista ha portato le potenze economiche a sviluppare quello che Kitazawa Yoko chiama la «dittatura dello sviluppo»<sup>2</sup>. Si tratta, qui, di uno sviluppo imposto dall'alto e dall'esterno, garantito da governi militari, che tende ad eliminare la povertà e a mantenere all'interno l'ordine costituito. Il Giappone è stato in grado di raggiungere una crescita economica elevata spostando in Asia i suoi settori industriali. Sono emersi anche Paesi recentemente industrializzati, quali, per esempio, Singapore, Hong Kong, Taiwan e Corea del Sud. Anche però nel caso di questi ultimi Paesi, solo una certa élite ha effettivamente beneficiato del progresso economico. Quanto agli altri Paesi asiatici, essi hanno accumulato debiti esteri che sono stati causa di inflazione, di deficit e di una crisi economica cronica, che ha avuto come conseguenza un esodo di lavoratori migranti dalle loro case.

Al fine di mantenere l'ordine economico, molti governi asiatici hanno fatto ricorso a regimi dittatoriali e a un vero e proprio militarismo. Vi si constata una grande violazione di diritti umani e una dilagante corruzione politica.

Il fenomeno oggi in Asia prevalente è la globalizzazione. Se tale fenomeno in alcuni Paesi ha portato benefici alle élite, ha di contro allargato il divario tra ricchi e poveri. Gli agricoltori sono stati allontanati per la bonifica dei terreni, i lavoratori hanno perso la certezza del lavoro a causa del mutamento delle leggi sul lavoro, gli indigeni sono stati derubati delle loro terre ancestrali. Molte donne e molti bambini sono diventati vittime del traffico sessuale e l'emigrazione verso Paesi del primo mondo negli ultimi dieci anni è molto cresciuta. Il cosiddetto vantaggio della tecnologia globale e della comunicazione, ha portato nei vari Paesi non solo merci straniere, ma anche tendenze, valori, pratiche e vizi che minacciano le loro culture e le loro tradizioni.

## ***2.2. La realtà religioso-culturale dell'Asia***

Mi rifaccio molto all'analisi che su questo aspetto della realtà asiatica offre Aloysius Pieres, al dire del quale sono tre le caratteristi-

---

<sup>2</sup> KITIZAWA YOKO, "Geopolitics in Asia", in *Proceedings*, CCA-URM Committee Meeting, (Hongkong: CCA, 1995), 39.

che distintive della dimensione religioso-culturale dell'Asia: a) l'eterogeneità linguistica; b) l'integrazione degli elementi cosmici e meta-cosmici nelle religioni asiatiche; c) la schiacciante presenza di soteriologie non cristiane<sup>3</sup>.

Il linguaggio è un modo di vivere la realtà e l'eterogeneità linguistica in Asia mostra i diversi modi di percepire la realtà. Si tratta di un indice di diversità culturale, religiosa e sociopolitica. La cosa tragica è che, a differenza di ciò che accade negli altri Continenti, qui in Asia ci si può comprendere solo usando una lingua non-asiatica, l'Inglese. La qual cosa ha implicazioni teologiche e missiologiche.

Secondo Pieris, «il quadro istituzionale nel quale la religione asiatica opera si compone di due elementi complementari: una religione cosmica che funge come fundamenta, e una soteriologia meta-cosmica che costituisce l'edificio principale»<sup>4</sup>. Per religione cosmica, egli intende la religione del popolo che vive in Africa, Asia ed Oceania, che i colonizzatori tendono a chiamare "animismo". Nelle culture di questi Continenti, una forma peculiare di religiosità si sviluppa attorno alle misteriose forze dell'universo e della vita. Tali forze si esprimono nel mondo dei poteri invisibili che nelle diverse regioni compaiono sotto varie forme: i *devas* nelle culture indianizzate, i *Nats* in Birmania ; i *Phis* in Thailandia, Laos e Cambogia, i *Bons* in Tibet; i *Kamis* in Giappone; e gli *añitos* nelle Filippine. Nella più parte dei casi, questa religiosità include anche il culto degli antenati e l'adorazione reverenziale nei riguardi della natura espressa nei riti e nei rituali e in una classe di mediatori, quali sono gli sciamani o i *babaylans*. In molte parti, questi sono stati assimilati alla soteriologia meta-cosmica dell'Induismo, del Buddismo e del Taoismo. In regioni come le Filippine, dove questa religione cosmica non si integrò in una religione meta-cosmica, fu più facile ai colonizzatori spagnoli indurre ad una conversione al cristianesimo.

---

<sup>3</sup> A. PIERIS, *op. cit.*, 70.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 71.

### **2.3. Il cristianesimo in Asia**

Ad eccezione dell'India e della Corea, il cristianesimo è stato introdotto in molti Paesi dell'Asia dal colonialismo occidentale – nelle Filippine attraverso la conquista spagnola, in Indonesia attraverso gli olandesi, nell'Indocina attraverso la Francia, ecc. La presenza in Asia di soteriologie non-cristiane predominanti, tuttavia, spiega il mancato successo dei missionari cristiani nel convertire al cristianesimo l'intero Continente. In Asia, solo il 3 per cento della popolazione è cristiana, più della metà della quale si trova nelle Filippine. Così, in molti Paesi asiatici, il cristianesimo è considerato essenzialmente estraneo, viene identificato con il potere coloniale ed è sempre rimasto una piccola minoranza.

In alcuni Paesi, quali la Corea e ora in Cina, negli ultimi tempi v'è una crescita notevole della Chiesa. In alcuni altri, invece, come l'India e il Pakistan, il fondamentalismo religioso ha reso la vita delle persone di Chiesa molto difficile. A ciò è da aggiungere la stessa divisione fra cristiani.

Nella Settima Assemblea Plenaria della FABC (Federazione delle Conferenze Episcopali dell'Asia), tenutasi in Thailandia dal 3 fino al 13 gennaio del 2000, il tema scelto fu: *Chiesa rinnovata in Asia – una missione di amore e servizio*. Prendendo in considerazione la situazione delle Chiese in Asia, l'Assemblea plenaria scelse per il nuovo millennio le seguenti priorità:

- Un movimento a favore di una Chiesa in direzione dei poveri e dei giovani
- Un movimento a favore di una “Chiesa veramente locale”, dunque inculturata e indigena, impegnata nel dialogo interreligioso.
- Un movimento a favore di una interiorità in cui la contemplazione è inserita nel contesto della cultura dei popoli e dei segni dei tempi.
- Un movimento a favore di un'autentica comunità di fede nella costruzione delle comunità ecclesiali di base.
- Un movimento a favore dell'evangelizzazione integrale attiva.
- Un movimento a favore di un potenziamento della presenza di uomini e donne

- Un movimento in direzione di una partecipazione attiva nella generazione e nel servizio della vita, laddove la vita sia degna, capace di compassione e di attenzione alla terra, alla pace e alla solidarietà.
- Aggiungo personalmente a queste 7 priorità della FABC, il movimento in direzione della giustizia e la buona amministrazione.

### **3. La vita consacrata nel contesto asiatico**

Io non pretendo di sviluppare una vera e propria teologia complessiva della vita consacrata nel contesto asiatico. Tutto quello che intendo fare è sottolineare il ruolo del religioso o di coloro che vivono una vita consacrata nel contesto asiatico, come caratterizzato da Aloysius Pieres e che è stato frutto di riflessione della FABC nella loro settima Assemblea Plenaria.

#### ***3.1. L'Essenza mistico-prophetica della vita consacrata***

La risposta dei religiosi alle sfide presenti nel contesto asiatico deve necessariamente venire dall'essenza mistico-prophetica della vita consacrata. È indispensabile che i religiosi uniscano i due aspetti non solo teologicamente, ma anche nella prassi concreta.

##### ***3.1.1. Il mistico è un profeta in contemplazione***

Tutti i religiosi sono chiamati ad essere mistici. Circa la parola "mistica" non mancano alcuni malintesi e una certa confusione. Le persone tendono a identificare la mistica con visioni, stigmate o altri fenomeni straordinari, cosa che forse potrebbe definirsi Mistico con la *M* maiuscola. Qui, io desidero parlare di mistica con la *m* minuscola. In tal senso, Ronda LaRue dà il titolo di mistico a «chi, prima di tutto, desidera conoscere nella vita (non nel senso intellettuale di conoscere) la verità più profonda dell'esistenza». Ursula, a sua volta, rileva questo sui mistici: «La storia dei mistici cristiani è una divorante, appassionata storia d'amore tra gli esseri umani e Dio. Si parla del desiderio, quello ardente per la contemplazione e la presenza del divino. I mistici cercano partecipazione alla vita divina, la comunione e unione con Dio. Questo desiderio è infiammato dal fuoco dell'amore divino stesso, che si muove i mistici nella loro ricerca e conduce lui / lei,

spesso in viaggi ardui, per scoprire e proclamare il totalizzante amore di Dio per l'umanità».

Alcune caratteristiche dell'esperienza mistica o del mistico sono le seguenti:

- Si tratta di un viaggio spirituale che porta ad una nuova coscienza, a un nuovo risveglio.
- Nell'intraprendere questo cammino si è soli e l'esperienza di ognuno è unica.
- Si passa attraverso una esperienza di deserto (la notte oscura dell'anima) che si traduce in un cambiamento di coscienza e in un ribaltamento dei vecchi modelli di vita.
- La personale esperienza va oltre le parole.
- Emerge la conoscenza nel proprio essere di uno spazio interiore nel quale uno si sente presente alla Presenza. Si tratta di una intimità con Dio che è percepita come un dono.
- Il mistico in qualche modo ispira e trasforma gli altri con la sua vita.

Gli elementi chiave che compongono l'atmosfera che permette al mistico di meditare nel suo cuore i misteri di Dio sono: il silenzio, la solitudine, l'ascesi.

#### *a) Il silenzio*

Il primo pre-requisito per una riflessione contemplativa è il silenzio, ma non il silenzio negativo fatto di risentimento, di aggressività passiva o di codardia: il silenzio invece positivo della mente, del cuore, delle emozioni che prepara l'anima ad ascoltare la voce di Dio. Tale silenzio è estremamente importante nel nostro mondo così sovraccarico di rumori e di informazioni. Forse i nostri conventi sono oasi di silenzio, ma anche qui, sia pure immersi nel silenzio fisico, possiamo avere nei nostri pensieri e nelle nostre emozioni tempeste furiose; possiamo rimuginare scene inquietanti, nelle quali il nostro io è stato danneggiato; possiamo pensare a che cosa avremmo dovuto o potuto rispondere, a cosa avremmo potuto fare per vendetta, ecc. ecc. Il silenzio, perciò, deve riguardare tutta la persona.

*b) La Solitudine*

A volte è necessario ritirare noi stessi dalla compagnia umana per essere attenti a quello che sta succedendo nel nostro cuore. Dobbiamo tuttavia operare una distinzione tra solitudine e isolamento. L'isolamento è una cosa che accade a noi, imposta dall'esterno, mentre la solitudine è una nostra scelta. «L'isolamento è uno stato negativo, caratterizzato dalla percezione di essere lasciati soli. Si sente che manca qualcosa. È possibile essere con la gente e ancora sentirsi soli, forse la forma più amara dell'isolamento. La solitudine è lo stato di essere soli senza essere soli. È uno stato positivo e costruttivo d'impegno con se stessi ed è lo stato ideale per ascoltare ciò che Dio ci sta dicendo attraverso la natura, e attraverso il grido angosciato del popolo di Dio».

*c) L'Ascesi*

Questo termine è in qualche modo caduto in discredito perché è stato frainteso come qualcosa di severo o addirittura come l'espressione di pratiche ingiuriose inferte al proprio corpo con lo scopo di raggiungere la santità. Però, in realtà la parola "ascesi" deriva dal greco *askesis* che significa esercizio – pratica fisica di solito attribuita alla preparazione atletica. I primi cristiani l'adottarono per significare la pratica degli esercizi spirituali per il rafforzamento dei propri muscoli spirituali o per acquisire abitudini di virtù. La mistica genuina non può esistere senza una qualche forma di ascesi, anche se gli asceti non devono essere necessariamente mistici. L'ascesi è necessaria per riflettere sulle cose nel proprio cuore, perché il clamore degli interessi egoistici può facilmente soffocare la voce di Dio. Dunque, si tratta di una forma di consapevolezza e di attenzione.

La mistica genuina conduce alla profezia. Secondo il Merton, nella preghiera contemplativa passiamo attraverso il centro del nostro essere nell'essere stesso di Dio in cui vediamo noi stessi e il nostro mondo con una chiarezza, una semplicità, una verità che non si può raggiungere in nessun altro modo. Ed è questa la visione della realtà che spinge il contemplativo a rispondere concretamente alle voci angosciate che ha sentito. Per il religioso, la solitudine da celibe ha come scopo primario la promozione di tale contemplazione entro cui egli partecipa alla prospettiva divina da cui nasce la profezia.

### *3.1.2. Il profeta è un mistico in azione*

Come il termine “mistico”, anche la parola “profeta” è in gran parte fraintesa. Profeta non vuol dire essere in grado di predire il futuro. Non significa andare in giro proclamando la fine del mondo e cose del genere. Secondo padre Lombardi,: «Chi è un profeta? Che cosa è un atto profetico? In poche parole: Alzati, parla. Utilizza parole se necessario. Lascia che Gesù ti usi per essere suo strumento per sfidare le forze dominanti». Questo è ciò che i profeti della Bibbia hanno fatto: si alzarono, e parlarono. Secondo il Rev. Slyde Moran, i profeti biblici avevano tre tipi di messaggi:

- *Edificazione*: edificazione del popolo con l’istruzione in giustizia;
- *Esortazione*: avvertenze e ammonimenti finalizzati all’obbedienza al Signore;
- *Consolazione*: incoraggiamento ad essere forti e coraggiosi e ad avere fiducia nel Signore.

Gran parte della critica dei profeti è stata rivolta ai potenti, più spesso anche ai capi religiosi, che usarono il loro potere e la loro influenza per scopi egoistici o peccaminosi, e questo a causa della loro incapacità di essere leaders spirituali. I profeti erano un punto di equilibrio fra il potere sfrenato della monarchia e l’aristocrazia. Comunque, essi parlarono anche a favore dei deboli, degli oppressi, dei diseredati, di quelli che avevano poca voce per plasmare la propria vita o il proprio futuro.

Le caratteristiche dei profeti sono le seguenti:

- Hanno una visione o un senso di chiamata: essi annunciano la buona notizia;
- Parlano contro l’ingiustizia, il bigottismo, la falsa religiosità. Essi disturbano lo status quo: denunciano la cattiva notizia;
- Essi agiscono a dispetto della paura;
- Non “giocano in squadra”, ma di solito sono una voce che grida nel deserto;
- Parlano per amore e non per arroganza;
- Di solito sono decapitati fisicamente o simbolicamente.



Ora che abbiamo chiarito i termini di “mistico” e di “profeta”, credo di poter dire che a mio parere è proprio questa la risposta che i religiosi debbono dare alle sfide da affrontare.

#### **4. Aree di azione mistico-profetica nel contesto asiatico**

Permettetemi di fare nuovamente riferimento alle scelte di fondo che la conferenza FABC desidera promuovere o migliorare nelle Chiese dell'Asia per il prossimo millennio.

##### ***4.1. In direzione di una Chiesa dei poveri***

La natura coloniale dell'introduzione del cristianesimo nella maggioranza dei Paesi asiatici rende difficile per la Chiesa essere Chiesa dei poveri, e questo nonostante i bei documenti prodotti a favore di una opzione per i poveri. L'opzione per i poveri è collegata al lavoro per la giustizia in quanto la causa della povertà non è tanto la mancanza di risorse, ma di giustizia nella distribuzione della ricchezza, nella configurazione dei sistemi e nelle pratiche di corruzione. Nei Paesi asiatici in cui la Chiesa è una minoranza, la religiosa ha una maggiore difficoltà nel lavorare per la giustizia e a causa di questo lavoro può subire il martirio. Nelle Filippine, dove i cattolici sono in maggioranza, la Chiesa e le organizzazioni affiliate alla Chiesa hanno ancora vaste proprietà e vivono uno stile di vita, se non da ricchi, certamente da alta borghesia. L'invito per i religiosi qui è quello di educare i ricchi alla giustizia sociale perché la maggior parte dei ricchi sono istruiti dalle scuole gestite da religiosi. Essi sono anche chiamati a essere solidali con la lotta dei poveri e degli emarginati per la giustizia e per una migliore qualità della vita.

I diversi aspetti della povertà in Asia, su cui le comunità religiose debbono riflettere e che debbono affrontare, sono:

- la situazione miserabile dei lavoratori. Come dicevamo, a causa della globalizzazione i lavoratori soffrono non solo per il fatto di avere salari troppo bassi e ingiusti e condizioni non idonee al lavoro, ma anche per la precarietà del lavoro causata dalla politica di flessibilità del lavoro e dall'incapacità di organizzare una politica del “lavoro sicuro”;

- l'oppressione continuata di agricoltori e contadini. La grande maggioranza dei contadini sono braccianti e quindi non possiedono la terra che coltivano. Molti di loro sono costretti a cercare lavoro nelle città.
- la disattenzione ai poveri delle città: l'afflusso di persone nelle città dà luogo a condizioni di vita in aree squallide e abusive; a mancanza di servizi sociali; a proliferazione di crimini e a narcotraffico;
- il traffico di essere umani: esiste un fenomeno di dispersione dei popoli principalmente per ragioni economiche e di mancanza di lavoro. Da qui, la prostituzione, il trapianto di organi, ecc.

Le comunità religiose devono essere coinvolte e solidali con questi gruppi di persone che lottano per la sopravvivenza, per salari decenti, e per la protezione dei loro diritti umani. Le risorse delle comunità devono essere messe al servizio dei poveri.

#### ***4.2. Verso una Chiesa più locale, indigena e inculturata, impegnata nel dialogo interreligioso***

La presenza di molte religioni (mondiali e indigene) in Asia richiede un dialogo interreligioso che i consacrati devono condurre e propiziare. I religiosi, che sono stati convertiti al cristianesimo, ma provengono da un altro patrimonio religioso, non devono rinunciare necessariamente a tutti i valori del loro patrimonio, ma devono imparare a integrarli con la loro fede. In pratica, vi è una vasta area di collaborazione come la condivisione di esperienze religiose, il lavoro per la giustizia e la pace, gli sforzi per la conservazione e la tutela dell'ambiente.

#### ***4.3. Un movimento verso l'interiorità***

Il patrimonio religioso asiatico è in gran parte di natura contemplativa. I religiosi che provengono dalla tradizione buddista o indu non devono perdere questo prezioso patrimonio di spiritualità contemplativa. Questo dovrebbe infatti ispirare le comunità religiose a riconquistare l'eredità di Teresa d'Avila, di San Giovanni della Croce, di Meister Eckhart ecc. Essi devono impegnarsi seriamente per insegnare ai laici ad essi affidati ad imparare e a praticare la meditazione e la preghiera contemplativa.

#### ***4.4. Un movimento verso un'autentica comunità di fede***

C'è una lunga storia sulla formazione di comunità cristiane di base nelle Filippine. Queste sono nate alla fine degli anni 60 e 70 e sono state chiamate comunità cristiane di base con organizzazione comunitaria (BCC-CO). Si trattava di un programma completo olistico di organizzazione della comunità che comprendeva aspetti economici, politici, sociali e religiosi. È stato determinante nel risveglio della coscienza sociale delle persone soprattutto durante la legge marziale. Nei Paesi asiatici, dove i cristiani sono una minoranza, tali comunità di fede sono ancora più importanti per il sostegno reciproco e l'incoraggiamento.

#### ***4.5. Un movimento verso l'evangelizzazione integrale attiva e un nuovo senso della missione***

Il concetto di evangelizzazione integrale suggerisce il desiderio di avere un approccio olistico per l'evangelizzazione, che comprende non solo la predicazione della parola di Dio, ma anche lo sviluppo umano delle persone. Vi è la necessità di avere veramente un nuovo paradigma di missione che è un apprendimento reciproco, una condivisione e un servizio piuttosto che la conversione. Risorse delle comunità religiose devono essere utilizzate per alleviare le sofferenze delle persone – come i progetti di produzione di reddito, organizzazione della comunità, centri di accoglienza per le vittime di violenza, per le famiglie di strada, per le donne e i bambini maltrattati, ecc.

#### ***4.6. Un movimento verso l'emancipazione degli uomini e le donne***

Ciò include due elementi: il potenziamento del laicato e la questione di genere nella Chiesa. Ci sono alcuni sforzi già presenti per il potenziamento dei laici. Sembra, però, che ci sia una mancanza di intesa comune su questo. Alcuni lo considerano semplicemente come un potenziamento psicologico dei laici, mentre il vero significato è la condivisione del potere istituzionale. Alcuni tentativi di questo tipo hanno incontrato ostacoli. Alcuni parroci si sentono impotenti quando un laico assume la gestione della parrocchia e sono relegati al "solo" ministero spirituale, sacramentale e pastorale. In alcune istituzioni

cattoliche, sia i laici sia i religiosi non sono abituati ad avere laici che prendono ruoli di decisioni amministrative.

Per quanto riguarda la questione di genere, è ancora molto chiaro che, nonostante la retorica dell'uguaglianza, la gerarchia della Chiesa in realtà non tratta uomini e donne allo stesso modo. Detto in modo caritatevole, c'è ambiguità in materia. C'è intransigenza circa l'uso di contraccettivi e di preservativi anche di fronte alla minaccia dell'AIDS. Un altro problema è l'indifferenza della Chiesa e il fatto della protezione da parte di vescovi e sacerdoti colpevoli di molestie sessuali e stupri di donne e bambini. Vi è anche un modo rigido di interpretare ciò che costituisce una famiglia e vi è ancora, ovviamente, l'atteggiamento omofobico. In particolare le religiose sono sfidate ad impegnarsi per l'emancipazione completa delle donne: economica, psicologica, politica e spirituale.

#### ***4.7. Un movimento verso la partecipazione attiva nella generazione e servizio della vita e nella ricerca di pace***

I problemi qui riguardano questioni riproduttive, ambientali e relative alla pace. Per la Chiesa cattolica il problema riproduttivo è soprattutto la posizione pro-vita. Tuttavia ci si può chiedere se questo non è solo una posizione pro-nascita, piuttosto che a favore della vita perché la qualità della vita dopo la nascita dovrebbe essere considerata nella decisione su quanti bambini una coppia voglia avere. Anche se in fondo io sono contro l'aborto come forma di contraccezione, vi è la necessità nella Chiesa di capire le circostanze che forzano delle donne all'aborto e ci dovrebbe essere un atteggiamento più compassionevole, piuttosto che di condanna nei loro confronti. C'è anche il reale problema dell'AIDS e la sua prevenzione, che non è considerato dalla Chiesa come un problema.

Per quanto riguarda l'ambiente, la Chiesa delle Filippine ha positivamente emesso una lettera pastorale sulla protezione dell'ambiente. Alcuni sacerdoti hanno sacrificato la loro vita per questa causa, come nel caso del sacerdote ucciso per la sua azione implacabile contro il disboscamento illegale. Ci sono anche diverse comunità religiose che sono andate verso una agricoltura sostenibile. Però, c'è ancora bisogno di formazione dei Religiosi sull'urgenza della crisi ecologica.

In alcuni luoghi strappati alla guerra, i religiosi sono molto attivi nel processo di pace, non solo nel facilitare i negoziati di alto livello, ma anche nel sostenere l'iniziativa di base nel processo di pace, come la mediazione, il dialogo interreligioso, i progetti di cooperazione interreligiosa e la creazione di zone di pace.

#### ***4.8. Un movimento verso il buon governo***

In molti Paesi in Asia vi è una corruzione sistematica ed endemica ai più vari livelli che aggrava la povertà, perché i soldi che dovrebbero andare per i servizi a favore delle persone vanno a finire nelle tasche di politici corrotti.

Gli istituti di istruzione religiosa devono inculcare il senso di giustizia e integrità nel loro curriculum. I singoli gruppi di religiosi e di religiose debbono impegnarsi in azioni che denunciano la corruzione e diventare garanti del buon governo.

### **5. Conclusione**

Il 2015 è stato dichiarato l'Anno della Vita Consacrata e anche l'anno dei poveri. Con l'esempio ispiratore di Papa Francesco e la sua sfida ai religiosi per vivere un "celibato fruttuoso", vi è una sfida per riconquistare il loro primo fervore e intraprendere con gioia la diffusione di un vangelo di gioia e di "guarire le ferite e riscaldare i cuori della gente. Hanno bisogno di vivere veramente il loro voto di povertà e di condividere le loro risorse con i più poveri tra i poveri. E in mezzo allo scoraggiamento e delusioni nei loro apostolati possono restare saldi dalla speranza che scaturisce dalla fedeltà indefettibile di Dio".



## Risposta

Grazia Paris, SDC – *ITVC Claretianum, Roma*

Ringrazio Sr. Mary John per l'interessante presentazione della situazione asiatica dal punto di vista sociale, religioso e culturale che ci ha proposto, sottolineando in particolare il ruolo dei religiosi nel contesto asiatico.

Mi ha molto stimolato la riflessione e molto interrogato.

L'Asia è l'area geografica dove vivono circa i due terzi della popolazione mondiale, ma dove i cristiani, dopo due millenni di attività missionaria, rappresentano una piccola minoranza, infatti sono solo il 3%, di cui più della metà si trovano nelle Filippine.

Già questi dati potrebbero porre una domanda facile, a noi che siamo abituati a dare molta importanza ai numeri, ma sappiamo che questo non è un corretto approccio evangelico ai problemi.

Tenendo conto infatti della variegata situazione religioso-culturale-linguistica dell'Asia, dove convivono religioni e culture di antichissima tradizione e fortemente radicate nell'animo popolare, risulta evidente come proprio questo forte radicamento religioso, culturale, tradizionale giustifichi l'impermeabilità di quelle popolazioni al messaggio cristiano.

Jonhatan Y. Tan, in un ampio saggio, riflettendo sul tema: *Dall'Ad Gentes all'evangelizzazione integrale attiva: la ricezione della missiologia del Vaticano II in Asia*, considera – in sintonia con i Vescovi dell'Asia – «la diversità culturale e il pluralismo religioso come essenza dell'essere asiatici»<sup>1</sup>.

Gli fa eco il teologo americano-vietnamita Peter C. Phan secondo il quale «in Asia la questione del pluralismo religioso è letteralmente una questione di vita o di morte», e inoltre «il futuro del cristianesimo asiatico è in bilico e dipende da come il pluralismo religioso viene compreso e vissuto»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Y. TAN, *Abbracciare la pluralità religiosa*, in *Il Regno – Attualità*, 5/2015, 353. Questo saggio, apparso in *Est Asian pastoral review* 50(2013)3, 217-250 e [www.sedosmission.org](http://www.sedosmission.org) è una versione della Redazione de *Il Regno* della traduzione dall'inglese curata dal Sedos.

<sup>2</sup> J. Y. TAN, *Abbracciare la pluralità religiosa*, 348.

Da qui la domanda ovvia per tutti: Come fare missione in un contesto così fortemente caratterizzato?

Sr. Mananzan individua nell'essenza mistico profetica della Vita consacrata la risposta dei religiosi alle numerose sfide poste dal contesto asiatico.

Partendo da una accezione di profeta, inteso come colui che critica i potenti e i capi religiosi, incapaci di essere leader spirituali, pare ovvio che la presenza dei religiosi dovrebbe proprio essere caratterizzata dall'essere persone che sviluppano soprattutto franchezza e parresia nell'individuare e denunciare le palesi incoerenze che sono presenti non soltanto nella società, ma anche nella Chiesa, con particolare riferimento alla prassi della vita religiosa in Asia e all'operato della gerarchia ecclesiastica.

Sr. Mary John sostiene che, per quanto riguarda la questione di genere, nonostante la retorica dell'uguaglianza, la gerarchia della Chiesa in realtà non tratta uomini e donne allo stesso modo, facendo seguito un elenco dettagliato relativo ad una serie di situazioni concrete come:

- l'intransigenza circa l'uso di contraccettivi e di preservativi anche quando si è di fronte alla minaccia dell'AIDS;
- l'atteggiamento di indifferenza, quando non addirittura di protezione nei confronti di sacerdoti colpevoli di molestie sessuali o stupri di donne e di bambini;
- la difficoltà di essere Chiesa dei *poveri* con una opzione concreta nei confronti dei *poveri* e non soltanto producendo bei documenti a favore dei *poveri*.

Passando a situazioni locali molto precise come quella delle Filippine, dove i cattolici sono la maggioranza, Sr. Mary John constata che «la Chiesa e le organizzazioni affiliate alla Chiesa hanno ancora vaste proprietà e proseguono a vivere con uno stile di vita, se non da ricchi, certamente da alta borghesia».

Da qui la domanda: Cosa impedisce alla Chiesa e alle comunità religiose di fare scelte profetiche concrete di povertà in simili situazioni?

Abbiamo sentito che molti religiosi nelle Filippine si dedicano all'insegnamento, quindi la loro missione si concentra nell'educare «i



ricchi alla giustizia sociale», perché, infatti, la maggior parte delle famiglie benestanti affida l'istruzione dei figli alle scuole gestite da religiosi.

Sarebbe interessante avere un riscontro in proposito.

Allarmante risulta, invece, quanto sostenuto da Samuel H. Canilang in un recente articolo, relativamente al fatto che i religiosi, in Asia, sono rispettati per le loro scuole, ospedali, orfanotrofi, opere di carità e associazioni socio-politiche, ma non per il loro essere uomini e donne di Dio<sup>3</sup>.

Sr. Mananzan sostiene inoltre che alcuni parroci si sentono come dei disoccupati e depressi quando un laico assume la gestione della parrocchia, chiedendo loro “solo” un ministero spirituale, sacramentale e pastorale!

Speriamo siano pochi questi parroci! Non dovrebbe essere proprio questa la missione specifica dei sacerdoti nella Chiesa?

Tuttavia, anche il Card. Tagle<sup>4</sup>, di Manila, ha recentemente stigmatizzato con forza l'autoreferenzialità e la chiusura di orizzonti con le quali spesso i ministri ordinati svolgono il loro ministero in Asia.

I Vescovi dell'Asia più volte hanno rivolto un caloroso invito alle comunità religiose, perché si coinvolgano e siano fattivamente solidali con quei gruppi di persone «che lottano per la sopravvivenza, per salari decenti, e per la protezione dei loro diritti umani, mettendo a disposizione di tutto questo le risorse delle comunità, perché se ne appropriino i poveri», ci ha segnalato Sr. Mary John.

Mi chiedo: Le Congregazioni religiose sono abbastanza coraggiose per compiere passi come quelli appena elencati? Ma se non hanno questo coraggio come possono pretendere di essere riconosciute nel ruolo mistico-profetico, che dovrebbe caratterizzare ogni vita consacrata nella Chiesa?

---

<sup>3</sup> S. H. CANILANG, *Diversidad y pobreza, los retos de Oriente*, in *Vida Nueva*, n. 2923, 27/12/2014, 54. Questo il testo: «Los religiosos son respetados por sus escuelas, hospitales, orfanatos, obras de caridad y advocaciones socio-políticas, pero no por ser hombres y mujeres de Dios. Es más, son vistos como extraños por parte de sus propias gentes».

<sup>4</sup> Dal 21 al 23 Aprile 2015, si è tenuto presso la Pontificia Università Urbaniana, a Roma, un Convegno Internazionale a cinquant'anni dalla promulgazione del Decreto Conciliare *Ad Gentes*, al quale ha partecipato anche il Card. Tagle.

Ecco, forse siamo alla domanda determinante: A che punto è la nostra capacità di conversione?

Ma – diciamolo chiaramente – la Chiesa in Asia non è soltanto questo!

Il Card. Tagle, nel novembre 2014 al Simposio internazionale organizzato dall’Agenzia del PIME, *Asia News*, ha con viva partecipazione sottolineato che «la Chiesa in Asia potrebbe rimanere sempre un piccolo gregge, ma ciò non toglie che essa abbia numerosi martiri, la maggior parte dei quali senza nome.

Sì. Essa è proprio una Chiesa dei senza nome, ma che ha professato e continua a professare il Nome che è al di sopra di ogni altro nome: Gesù Cristo. Una “piccola” Chiesa, che rimane una “grande” testimone della fede»<sup>5</sup>.

Sarebbe davvero bello dar voce a questi senza nome!

Tra le aree di azione mistico-prophetica individuate nell’Assemblea della FABC (Federazione delle Conferenze Episcopali dell’Asia) del gennaio 2000 per il nuovo millennio per la Chiesa in Asia, richiamate dalla relazione della Mananzan, si è parlato di *Evangelizzazione Integrale Attiva*, che consiste in un «approccio olistico in cui si persegue non solo la predicazione della parola di Dio, ma anche lo sviluppo umano delle persone».

Si è detto infatti che è urgente «sviluppare un nuovo paradigma di missione, intesa come un apprendimento reciproco, come condivisione e come servizio, piuttosto che finalizzato esclusivamente alla conversione».

Ancora, Jonhatan Y. Tan riferisce che i Vescovi dell’Asia auspicano un superamento della teoria della missione intesa come *plantatio ecclesiae* in quanto cioè “istituzione” piantata in Asia, per diventare “una comunità evangelizzatrice”, articolando una teologia della missione radicata nel riconoscimento e rispetto dell’enorme ricchezza religiosa e culturale del continente, scoprendo in tutto questo una sua funzione provvidenziale nel piano salvifico di Dio.

I Vescovi definiscono «le tradizioni religiose dell’Asia come espressioni della presenza della Parola di Dio e dell’azione universale del suo Spirito in esse»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> M. CHIARO, *Piccolo gregge grande testimone*, in Testimoni 1/2015, 21.

<sup>6</sup> J. Y. TAN, *Abbracciare la pluralità religiosa*, 349.

Da qui l'esigenza di aprirsi all'inculturazione, al dialogo, all'asiaticità della Chiesa.

Il che comporta un impegno totale in favore della giustizia e una opzione radicale in favore dei poveri, in modo che nell'impegno missionario vengano integrati amore e servizio con cuore asiatico, in solidarietà con i poveri e gli emarginati, assieme a tutti i cristiani e di tutte le numerose e diverse fedi del Continente asiatico.

Queste cose venivano dette nell'anno 2000!

Sono passati 15 anni da questa seria e profonda presa di coscienza, ma a che punto è oggi l'impegno per una *Evangelizzazione integrale attiva*?

Un'altra area di azione individuata dai Vescovi, ci è stato detto essere quella di andare verso una Chiesa più locale, indigena e inculturata, impegnata nel dialogo interreligioso.

Ci chiediamo: tra i consacrati, che dovrebbero condurre e propiziare questo cammino, a che punto è l'impegno fattivo, pratico, oggi, dopo quindici anni? Forse potremmo anche aggiungere che esiste una vasta area di collaborazione per la condivisione di esperienze religiose, che riguardano il lavoro per la giustizia e la pace, gli sforzi per la conservazione e la tutela dell'ambiente, etc.

E anche su questo potremmo chiederci: A che punto siamo?

Tra le priorità emerse dalla Plenaria della FABC pare particolarmente carica di profezia quella di dare vita ad «un movimento a favore di un'autentica comunità di fede nella costruzione delle comunità ecclesiali di base», per una Chiesa più locale, indigena e inculturata, impegnata in un dialogo a tutto campo.

Pare, insomma, che oggi, più che mai, sia importante che i cristiani «testimonino il potere redentivo del vangelo con l'esempio della vita quotidiana in compagnia e solidarietà con i loro vicini, lavorando, faticando e soffrendo insieme nella comune ricerca del significato della vita»<sup>7</sup>.

Testimonianza e dialogo dovrebbero costituire perciò due facce della stessa medaglia e definire il rapporto che deve esistere tra il van-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 354.

gelo e le altre tradizioni religiose, consentendo così ai cristiani di condividere la Buona Novella con i loro compagni di viaggio asiatici<sup>8</sup>.

Non si misconosce certo l'urgenza di proclamare il vangelo, ma percorrendo una via nuova, «quella dell'amicizia, della fiducia, delle relazioni, del dialogo e della solidarietà, quali fattori costitutivi della missione stessa»<sup>9</sup>.

Sr. Mary John definisce il mistico come colui che “ispira” e “trasforma gli altri con la sua vita”.

Questa è una modalità di evangelizzazione che tutta la Chiesa, anche nella nostra vecchia Europa, dovrebbe riscoprire, perché, in fondo, così è avvenuta l'evangelizzazione nei primi secoli dell'era cristiana.

Non dimentichiamo che i monaci lavoravano i campi a fianco dei contadini e attraverso questo contatto quotidiano, semplice sono riusciti a far vedere, con la loro vita, il vangelo e a far incontrare Cristo.

Ormai la situazione della vita consacrata è arrivata ad un punto di non ritorno: siamo piccolo gregge anche noi della grande Europa.

Sarebbe molto utile, dunque, una sapiente riflessione su cosa ci stia chiedendo il Signore in questa particolare ora della nostra storia.

Il Beato Paolo VI all'Udienza del Pontificio Consiglio per i laici del 2 ottobre 1974<sup>10</sup>, pronunciò quella celebre frase, presente poi anche nell'Esortazione Apostolica *Evangelii Nuntiandi*: «L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri», «o se ascolta i maestri è perché sono testimoni» (EN 41).

«La Chiesa non cresce per proselitismo, ma per attrazione»<sup>11</sup>, ci ha detto Papa Francesco nella *Lettera ai Consacrati*, all'inizio di questo anno per noi speciale.

Gli fa eco il teologo indiano Felix Wilfred, secondo il quale «la verità non impone se stessa, ma piuttosto *attrae* tutti e tutto a sé con la sua bellezza, il suo splendore e il suo fascino»<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, 355.

<sup>9</sup> *Ibid.*.

<sup>10</sup> Troviamo l'intro discorso in AAS 66 (1974), 567-570.

<sup>11</sup> FRANCESCO, *A tutti i consacrati*, Lettera apostolica in occasione dell'Anno della Vita Consacrata, II, 1.

<sup>12</sup> J. Y. TAN, *Abbracciare la pluralità religiosa*, 351.

Il testimone propone una testimonianza che non è semplice coerenza (che di per sé non è poca cosa!), ma piuttosto rimando al mistero di Dio.

Il testimone non indica se stesso, bensì attesta l'evento che "ha visto" e di cui è stato "reso partecipe".

C'è un versetto del vangelo di Matteo che da tempo mi interroga: «Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (Mt 5,16).

Cosa manca alla nostra evangelizzazione se ci stiamo consumando nelle varie opere apostoliche, ma la gente, vedendo ciò che facciamo, non sembra glorificare Dio?

Qualche ulteriore domanda per concludere.

1. La relazione di Sr. Mananzan pare si concentri prevalentemente sull'area geografica delle Filippine, che nel panorama della Chiesa asiatica gode di un particolare favore. Non si potrebbe ampliare l'orizzonte, per esempio, alla Cina? Come le aree di azione mistico-prophetica prendono vita in Cina?

2. I Vescovi dell'Asia hanno sottolineato la necessità della riscoperta del valore dell'interiorità, che è molto forte nei paesi asiatici. La spiritualità in India è infatti fortemente connotata dalla dimensione contemplativa. A volte noi occidentali siamo accusati – non a torto – di iperattivismo, o di "martialismo", come lo chiama Papa Francesco. Da qui l'interrogativo: come curano i religiosi in India questa dimensione essenziale e così connaturale con la spiritualità del luogo?

3. In India sono molto vivi oggi movimenti nazionalisti radicali, che sembrano aver rinnegato la tolleranza ereditata da Gandhi. Per questi movimenti nazionalisti le "altre religioni e tradizioni sono da considerarsi come dei corpi estranei alla cultura indiana", per questo i loro aderenti sono impegnati spesso con la violenza a contrastarne l'attività, arrivando a minacciarne la presenza.

Di fronte a queste sfide, a questa *escalation* dell'estremismo indu cosa fa la Chiesa? La vita consacrata? Cosa significa essere Chiesa profetica nel contesto indiano?



## **Criticità di alcune teologie della vita consacrata e ricerca di nuove teologie**

Fabio Ciardi, OMI – *ITVC Claretianum, Roma*

La grande svolta impressa dal Concilio Vaticano II alla teologia della vita religiosa è stata subito colta dai commentatori e recepita dalla feconda letteratura apparsa a ridosso del Concilio. Si è trattato di una produzione rivolta soprattutto all'interno degli Istituti di vita consacrata, che ne sono stati quasi esclusivamente i fruitori. Mentre la Costituzione dogmatica *Lumen gentium* collocava la trattazione di questa porzione del popolo di Dio nel cuore della proposta ecclesiological, la riflessione teologica al riguardo è rimasta marginale nell'ampio e vivace panorama della teologia postconciliare nelle sue varie ramificazioni.

Eppure il Concilio aveva segnato un autentico cambiamento di prospettive. La vita religiosa fino ad allora era considerata espressione della virtù della religione (da cui il nome stesso, mantenuto dal Concilio), letta soprattutto nell'ottica della rinuncia e indirizzata all'osservanza regolare. I Concili precedenti ne parlavano soprattutto nel contesto della disciplina ecclesiastica, dedicandole decreti di riforma. Ora le veniva riconosciuto un preciso statuto teologale ed ecclesiale, in quanto appartenente alla natura profonda della Chiesa come mistero e come comunione. Ricollocati in tal modo all'interno dell'unico popolo di Dio, religiose e religiosi non venivano più considerati né come una élite né come una componente marginale, ma coinvolti alla medesima sequela di Cristo, in un comune cammino di santità. Nell'ambito dell'universale chiamata alla santità (*LG V*) veniva loro riconosciuta la missione di segno e modello (*LG VI*).

Il decreto *Perfectae caritatis* aveva completato il profilo della *Lumen gentium* evidenziando l'elemento dinamico della vita consacrata, sia nella sequela di Cristo, sia nel cammino esistenziale storico. Veniva colta in maniera positiva la molteplicità delle forme come frutto dell'azione dello Spirito nella Chiesa; veniva richiesta una continua attenzione ai segni dei tempi come fattore inerente la storicità carisma-

tica; veniva proposta una antropologia teologica positiva sui voti e sulla vita fraterna in comune.

Il Concilio aveva così offerto un contributo arricchente alla teologia della vita religiosa nel suo carattere teologico, cristologico, pneumatologico, ecclesiologico ed escatologico.

Eccetto rare eccezioni, di cui è stato dato conto dalle precedenti relazioni, la teologia della vita religiosa è tuttavia rimasta marginale nella riflessione dei grandi teologi del secondo Novecento, compresi quelli appartenenti agli Istituti religiosi, e non ha minimamente inciso sull'ecclesiologia. Se questo ha privato la teologia sulla Chiesa della concreta dimensione carismatica e della santità storica, ha impoverito anche la teologia della vita consacrata rintuzzandola nelle case religiose o in angusti ambiti accademici, privandola di grandi interlocutori e di quegli ampi orizzonti ecclesiali nei quali soltanto può produrre pienezza di frutti.

Un'altra premessa riguarda l'apporto determinante del Magistero – dei pontefici e dei loro dicasteri competenti – allo sviluppo della dottrina sulla vita consacrata nel periodo postconciliare. Esso ha seguito passo passo il cammino della vita religiosa, con una attenzione e una competenza uniche. I suoi documenti ne registrano puntualmente le tappe più importanti e preparano le successive, offrendo idee e proposte che di fatto hanno creato teologia e hanno ispirato i teologi. Forse in nessun altro ambito della riflessione ecclesiale gli stimoli del Magistero sono stati così decisivi. Non si possono eludere documenti quali *Evangelica testificatio*, *Mutuae relations*, *Optiones evangelicae*, *La vita fraterna in comunità*, *Vita consecrata*, *Ripartire da Cristo*. Spesso la riflessione dottrinale sulla vita consacrata si è limitata a seguire e commentare l'insegnamento magisteriale, tanto esso si presenta ricco. Questo fattore positivo ha tuttavia occasionato un certo indebolimento della riflessione speculativa da parte dei teologi, molti dei quali si sono limitati a commentare il Magistero.

Dopo tale premessa il presente intervento intende mettere in rilievo alcune tendenze che hanno caratterizzato il cammino teologico di questi ultimi anni. Più che seguire i singoli autori, ciò che altri hanno già fatto in questa sede, mi sembra opportuno menzionare alcune tematiche maggiormente ricorrenti. È difficile trattarle distintamente



perché ognuna richiama l'altra e si compenetrano costantemente. Non potrebbe essere diversamente.

Il presente contributo, collocandosi all'interno di un Simposio che vede puntuali riferimenti bibliografici e analisi di singoli autori, si limita ad offrire alcune intuizioni discorsive e conserva il carattere dialogico del linguaggio parlato, senza preoccupazione di essere sistematico né tanto meno esaustivo.

#### DIMENSIONE EVANGELICO-CRISTOLOGICA E STORICO-CARISMATICA

Un primo ambito di riflessione mi sembra vada individuato nella feconda tensione tra la dimensione cristologico-evangelica e quella pneumatologica della vita consacrata. La prima si è articolata attorno ai temi della sequela e dei consigli, la seconda attorno a quelli del carisma. Vi soggiacciono due differenti approcci teologici, uno più essenzialista e assertivo, uno più esistenziale e descrittivo.

Il primo persegue una teologia "solida", "forte" (sono espressioni più volte ricorrenti nella letteratura in merito), con fondamento *in re*; elabora una riflessione con categorie e metodologie simili a quelle impiegate per la teologia sacramentaria o più in generale per la teologia dogmatica; il secondo si muove su un differente registro, privilegiando una teologia di tipo narrativo, fenomenologico, meno preoccupata di definire e più attenta a descrivere.

Il primo cerca gli elementi comuni, costitutivi dello stato di vita consacrata; il secondo è attento alle differenti forme e al rispetto della specificità di ogni singola istituzione.

Il primo privilegia gli elementi permanenti e in certo modo statici; il secondo quelli dinamici e storici.

Semplificando – pur sapendo che ogni semplificazione rischia la forzatura – potremmo veder riflesse queste due prospettive rispettivamente nella *Lumen gentium* la prima, nel *Perfectae caritatis* la seconda.

*Dimensione cristologico-evangelica*

Tale prospettiva teologica privilegia il tema della sequela, del radicalismo evangelico, dei consigli evangelici. È un terreno fecondissimo, che ancora saldamente la teologia della vita consacrata alle sue radici più profonde. È un filone percorso da molti autori, che ha permesso di dare nerbo a questa teologia.

Riguardo al tema della “radicalità evangelica”, un primo elemento critico è stato recentemente sollevato dallo stesso papa Francesco. Nella *Lettera apostolica per l’Anno della vita consacrata* del 21 novembre 2014, ha richiamato quanto aveva precedentemente detto ai Superiori Generali: «la radicalità evangelica non è solamente dei religiosi: è richiesta a tutti. Ma i religiosi seguono il Signore in maniera speciale, in modo profetico». In queste parole troviamo una duplice complementare affermazione che dovremo riprendere successivamente: che la radicalità evangelica è richiesta ad ogni battezzato e nello stesso tempo che vi è un modo speciale, “profetico”, di vivere la comune radicalità.

Un secondo elemento critico – ampiamente preso in considerazione dalla letteratura teologica – riguarda la “sequela”, anche questa richiesta a tutti, al pari della radicalità: «*a tutti*, diceva: “Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua”» (*Lc* 9, 23). L’esegesi e la teologia hanno lavorato per eliminare le differenze e insieme per sottolineare le specificità.

Un terzo elemento riguarda i consigli. Non si tratta della contrapposizione tra precetto e consiglio, ormai sedimentata da secoli. Il periodo post-conciliare ha operato un efficace ripensamento dei consigli in prospettiva esistenziale e comune a tutti i discepoli. Si tratta piuttosto della limitazione dei consigli alla triade: castità (o celibato), povertà, obbedienza. La definizione della consacrazione è strettamente legata ad essi (a prescindere dall’ordine nel quale sono stati enunciati lungo i secoli), fino a renderli determinanti ed essenziali per la sua definizione: sequela di Cristo casto, povero e obbediente; consacrazione secondo i consigli evangelici, mediante i voti di castità, povertà e obbedienza.

A posteriori la triade è facilmente giustificabile dal punto di vista biblico, teologico, antropologico. Essa ha indubbiamente un grande valore, essendo frutto di ricerca e di esperienza millenarie. È inconte-

stabile la ricchezza prodotta dalla riflessione attorno a questi tre “consigli”, soprattutto negli anni post-conciliari, offrendo uno spessore prima inimmaginabile alla vita consacrata.

A priori la triade si giustifica più difficilmente. Si può davvero definire Gesù casto, povero e obbediente, fino quasi a circoscriverlo (limitarlo?) in questa triade? Nessuno, ad esempio, mette in dubbio la sua castità e il suo celibato, ma gli scritti neotestamentari non li tematizzano al punto da farne il suo primo attributo. La lettera apostolica *Vita consecrata* accenna ad un timido tentativo, per altro senza conseguenza alcuna, di dilatare la triade, parlando ad esempio di «Cristo casto, povero, obbediente, orante e missionario» (n. 77).

Sappiamo che i tre voti hanno trovato la loro codificazione all'inizio del II millennio. La triade è ignorata da tutto il grande monachesimo del primo millennio, dove l'accento è piuttosto sul “votum”, “dedicatio”, “oblatio”, espressi in molte forme, quali celibato, preghiera ininterrotta, digiuno, solitudine... Soprattutto si faceva “professione” di “conversatio morum”.

Se affermiamo che l'identità della vita consacrata è costituita dalla consacrazione mediante i tre voti vorrà dire che il I millennio non ha conosciuto quella che attualmente viene chiamata “vita consacrata”? Anche oggi i tre voti non definiscono la vita monastica delle Chiese Orientali. Diremo allora che queste Chiese non hanno vita consacrata? Dobbiamo inoltre dichiarare definitivamente chiuse le espressioni storiche della “vita consacrata”? Non saranno possibili nuove modalità? Se il I millennio è vissuto, per così dire, senza i tre voti e il II millennio si è caratterizzato per i tre voti, potremmo impedire che il III millennio trovi altre espressioni che definiscano in maniera nuova questa forma di vita?

Potremmo inoltre domandarci come i tre voti sono entrati nel progetto di vita e di missione di ogni singola famiglia di vita consacrata. Il più delle volte essi non sembrano essere stati prioritari, né in ordine di tempo, né in ordine di importanza. E qui potremmo chiamare a testimoni fondatori e fondatrici. Se chiedessimo loro di narrare le origini delle rispettive comunità, raramente li sentiremmo parlare di consigli evangelici e tanto meno di voti, a volte sopraggiunti, questi ultimi, in un successivo momento e quindi integrati in un progetto carismatico già in atto. Non è la professione dei tre voti che storicamente ha creato

la vita consacrata. Sono altri i motivi ispiratori e originanti che stanno alla sua radice. Basterà un accenno al riguardo.

Francesco d'Assisi, che pure ha consegnato alla tradizione successiva i tre voti, racconterebbe del suo proposito di predicazione itinerante in povertà, della risposta all'invito di Cristo a riparare la sua Chiesa... Ignazio di Loyola inizierebbe il suo racconto con un voto, sì, ma quello del 15 agosto 1534 a Montmartre, che aveva come oggetto quello di dedicarsi al servizio di Dio in povertà, di andare insieme a Gerusalemme e porsi sotto l'obbedienza del Pontefice Romano. Camillo de Lellis narrerebbe del voto di dare la vita per gli ammalati. Il mio fondatore, Eugenio de Mazenod, direbbe che all'inizio aveva il proposito esplicito di non emettere alcun voto religioso, ma di dedicarsi all'annuncio del vangelo in comunità apostolica.

Nessuno di questi ha posto al cuore del suo progetto la sequela di Cristo casto, povero e obbediente. Ognuno aveva ben chiara la chiamata a seguire Cristo, ma era attratto da altri aspetti della vita di Cristo. Don Giacomo Alberione, ad esempio, da Cristo Maestro Via Verità e Vita, un'altra triade attorno alla quale organizza il suo pensiero e la sua Opera. Mi è d'obbligo citare ancora il fondatore della mia comunità: «Avremo mai una giusta idea di questa sublime vocazione? Per averla bisognerebbe comprendere l'eccellenza del fine del nostro Istituto, incontestabilmente il più perfetto che ci si possa proporre qui in terra, perché il fine del nostro Istituto è lo stesso che si propose il Figlio di Dio venendo sulla terra: la gloria del suo Padre celeste e la salvezza delle anime: "Il Figlio dell'uomo è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto" (Lc 19, 10). Egli è stato inviato particolarmente per evangelizzare i poveri: "Mi ha mandato ad evangelizzare i poveri" e noi siamo costituiti esattamente per lavorare alla conversione delle anime e, specialmente, per evangelizzare i poveri»<sup>1</sup>. Nessuna menzione di Cristo casto, povero e obbediente, ma del Cristo che annuncia la buona novella ai poveri.

Ogni fondatore e fondatrice è attratto da Cristo, ma non immediatamente casto, povero e obbediente, quanto piuttosto costantemente volto verso il Padre in un dialogo ininterrotto, oppure intento a percorrere città e villaggi per annunciare il regno di Dio, o a prendersi cura dei piccoli, dei poveri, dei malati, degli indifesi... Ognuno di loro è inte-

---

<sup>1</sup> E. DE MAZENOD, *Note degli esercizi*, 8 ottobre 1831.

ramente votato alla sua sequela, certamente, ma per andare con lui sul monte a pregare o in mezzo alla folla a predicare, o per condividere la sua misericordia verso i poveri, il suo lavoro nascosto a Nazaret, o per seguirlo sulla croce.

È dunque veramente la professione dei voti riguardanti i cosiddetti “tre consigli evangelici” l’elemento essenziale della consacrazione religiosa? Perché allora proprio quando più forte è l’omologazione attorno ai tre voti, alcuni fondatori sentono il bisogno di aggiungere un “quarto voto” così da esprimere con libertà l’ispirazione a rivivere altre dimensioni del mistero di Cristo ad essi più consone?

### *Dimensione pneumatico-storica*

Eccoci dunque al secondo registro, che tiene in conto la dimensione esperienziale, dinamica, storica, carismatica di ogni singolo Istituto di vita consacrata. Anche in questo caso abbiamo a testimonianza numerosi testi del Magistero e l’apporto di diversi autori.

Si potrebbe partire dalla vita religiosa come manifestazione della «infinita potenza dello Spirito mirabilmente operante nella Chiesa» di *Lumen gentium* 44, che riconosce una «indole propria» ad ogni Istituto, capace di presentare Cristo ai fedeli e agli infedeli «o mentre egli contempla sul monte, o annunzia il regno di Dio alle turbe, o risana i malati e i feriti e converte a miglior vita i peccatori, o benedice i fanciulli e fa del bene a tutti, sempre obbediente alla volontà del Padre che lo ha mandato» (n. 46). Secondo *Perfectae caritatis* n. 1 la vita consacrata è espressione della «meravigliosa varietà di comunità religiose» sviluppatesi lungo i secoli per disegno divino; della «varietà dei doni» di cui la Chiesa è ricca e che la rendono «sposa adorna per il suo sposo», manifestazione della «multiforme sapienza di Dio».

L’unica “Regola suprema”, il vangelo, che ogni fondatore e fondatrice vuol rivivere nella sua integralità, è letta con una particolare luce carismatica. È vero che la vita consacrata è fondata sull’esempio e sulle parole di Gesù, ma su quale esempio e su quali parole?

Si inserisce qui l’azione dello Spirito che lungo la storia dà testimonianza al mistero di Cristo e fa della Chiesa un Cristo “dispiegato” nei secoli. Egli ne rivela ad ogni singolo fondatore e fondatrice un volto peculiare, capace di diventare fonte di ispirazione per una seque-

la particolare. Inviato per “spiegare” le parole di Gesù (cf. *Gv* 16, 12-15), lo Spirito compie questa sia missione offrendo nuove comprensioni del vangelo, rendendolo vivo nell’esperienza di uomini e donne (nel nostro caso i fondatori e le fondatrici) che egli sceglie per iniziare con essi nuovi cammini evangelici. Lo stesso Cristo, lo stesso vangelo, ma capiti in modi sempre nuovi e capaci di offrire una infinita modalità di attuazione<sup>2</sup>. Vale in maniera eminente per gli iniziatori delle comunità di vita consacrata, quanto van Balthasar scrive dei santi in generale. Essi rappresentano «quella parte viva ed essenziale della tradizione che, in tutti i tempi, mostra lo Spirito Santo nell’atto di interpretare in modo vivo la rivelazione di Cristo fissata nella Scrittura. [...] Sono “il vangelo vivente”»<sup>3</sup>, un vangelo che si attualizza in sempre nuove forme.

Tale chiave di lettura del susseguirsi degli Istituti era stata intuitivamente accennata da Pio XII quando, illustrando la dottrina della Chiesa come Corpo mistico di Cristo, aveva esposto il senso ecclesiale dei molteplici carismi<sup>4</sup>, ed è stata ripresa dalla *Lumen gentium* al n. 46. Troviamo una continuità nel numero 44 di *Vita consacrata*; il testo che giustifica il nascere delle differenti forme carismatiche è intitolato, in maniera significativa, *Un vangelo dispiegato nel tempo*. Vi si legge:

---

<sup>2</sup> La relazione conclusiva del Convegno internazionale indetto dall’USG in vista del Sinodo sulla vita consacrata riprende e sviluppa questo tipo di lettura. Attraverso la «parabola esistenziale» della vita consacrata «lo Spirito Santo ricorda alcuni gesti esistenziali di Gesù (la sua misericordia verso i peccatori, la sua vicinanza agli ultimi ed emarginati, la sua preghiera continua, la sua attività evangelizzatrice, i suoi miracoli verso gli infermi, gli indemoniati), evoca alcuni dei suoi insegnamenti (carità, ospitalità, perdono), ri-presenta alcuni dei suoi misteri (nascita, vita a Nazaret, passione, morte, risurrezione). Ogni Istituti di vita consacrata pone in risalto, esagera in maniera carismatica qualche aspetto del mistero del Signore e si trasforma in sua memoria vivente nella Chiesa» (U.S.G., *Carismi nella Chiesa per il mondo. La Vita Consacrata oggi. Atti del Convegno Internazionale per il Sinodo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 224-225).

<sup>3</sup> *Nella pienezza della fede*, Testi scelti e introdotti da M. Kehl e W. Löser, Città Nuova, Roma 1981, p. 464.

<sup>4</sup> «La Chiesa – leggiamo nella *Mystici corporis* –, quando abbraccia i consigli evangelici, riproduce in sé la povertà, l’ubbidienza, la verginità del Redentore. Essa, per molteplici e varie istituzioni di cui si orna come di gemme, fa vedere in certo modo Cristo in atto di contemplare sul monte, di predicare ai popoli, di guarire gli ammalati e i feriti, di richiamare sulla buona via i peccatori, di fare del bene a tutti...» (AAS 35 [1943] 214-215).

«La storia della vita consacrata testimonia che, nell'unità dell'ispirazione, varie sono state lungo i secoli le accentuazioni dell'unico vangelo di Cristo, con un particolare riferimento alle necessità e alle condizioni culturali del tempo». Precedentemente l'Esortazione apostolica aveva rievocato l'azione dello Spirito Santo che «nel corso dei secoli dispiega le ricchezze della pratica dei consigli evangelici attraverso i molteplici carismi e, anche per questa via rende perennemente presente nella Chiesa e nel mondo, nel tempo e nello spazio, il mistero di Cristo» (n. 5). La vita consacrata non è monocromatica. La tavolozza dello Spirito Santo è ricca di colori.

La diversità carismatica può essere recepita come un "accidente" che si innesta sulla "sostanza" della vita consacrata, e in quanto tale effimero e non determinante, oppure come un elemento costitutivo della sua stessa sostanza? È un semplice *optional* dell'unica e generica vita consacrata, che eventualmente integra qualcosa di essenziale e precedente, oppure esso precede e modella le differenti componenti del progetto di vita consacrata che vengono integrate in esso, voti compresi? A seconda del tipo di risposta a questo interrogativo, le teologie prendono strade diverse. In ogni caso, non possiamo omologare, solo per venire incontro ad esigente di tipo canonico, la grande varietà di espressioni carismatiche.

### *Tensione e complementarità*

La dimensione cristologica e quella pneumatologica si richiamano a vicenda. Mi sembra opportuno, al riguardo, accennare a due testi di *Vita consecrata*: «Gesù stesso [...] ha inaugurato questo genere di vita che, sotto l'azione dello Spirito, si svilupperà gradualmente lungo i secoli nelle varie forme della vita consacrata» (n. 29). Se Cristo è il "fondatore" della vita consacrata, lo Spirito Santo è a sua volta «autore e ispirazione dei carismi della vita consacrata» (n. 64). Le due dimensioni, cristologica e pneumatologica sono inscindibili e complementari: lo Spirito è lo Spirito di Gesù Cristo ed è a servizio della sua persona, della sua Parola, della sua missione.

L'accentuazione dell'uno o dell'altro aspetto inducono ad una duplice metodologia teologica, una di tipo più deduttivo, l'altra più in-

duttivo. La prima parte dall'oggettività del dato evangelico-cristologico, l'altra dal suo maturare lungo la storia.

Personalmente mi sembra da privilegiare una elaborazione teologica della vita consacrata che si appoggia sul dato storico e lo interpreta. La stretta correlazione tra vissuto e riflessione, prassi e teologia, proprio di ogni dottrina teologica, diventa indispensabile e determinante per la teologia della vita consacrata, che ha per oggetto una realtà storica per sua natura, un vissuto, una molteplicità di esperienze di vita che devono essere tenute costantemente presenti. Solo a partire dalla straordinaria e mai ripetitiva esperienza dei protagonisti della vita consacrata e dal loro itinerario spirituale, si potranno cogliere le motivazioni comuni che li hanno animati, i valori che li hanno guidati, gli obiettivi che si sono prefissi. Seguendo il cammino di tali esperienze potremmo arrivare ad elaborare una teologia della vita consacrata aderente al vissuto cristiano. Non viceversa, perché la vita consacrata è essenzialmente "vita", anzi, una molteplicità di "esperienze di vita" vissute da uomini e donne che hanno storie e volti concreti. Si tratta di un "sistema aperto". Può essere rischioso e riduttivo costruire una teologia della vita consacrata a priori, per poi passare a verificarla nelle esperienze delle sue varie espressioni storiche e magari servirsele come criterio di discernimento per le nuove espressioni che nascono di tempo in tempo, sempre sotto l'impulso dello Spirito, che mai si ripete.

#### DIMENSIONE ECCLESIOLOGICA:

##### TRA CONSACRAZIONE-STATO DI VITA E SEGNO-PROFEZIA

Un secondo ambito di riflessione può essere individuato nella natura ecclesiale della vita consacrata. Ancora una volta mi sembra di cogliere due itinerari percorsi dalla teologia: un approccio teologico più essenzialista, sempre in ricerca di una teologia "solida", "forte", e uno più esistenziale, meno preoccupato di definire e più attento a descrivere; ambedue in feconda e arricchente tensione tra di loro.



*Dalla vita religiosa alla vita consacrata*

Il nome di “vita religiosa”, prevalso dal XVI-XVII secolo fino a pochi decenni fa, metteva bene in luce la visione teologale di questa forma di vita, vista come olocausto, oblazione totale di sé, espressa soprattutto nella rinuncia alle cose, a sé stessi, alla propria volontà, alla famiglia, alla patria. Non a caso fin dalle origini era denominata “vita ascetica”<sup>5</sup>.

La centralità della virtù di religione, sottesa a queste denominazioni, avvia la riflessione verso quell’atteggiamento di totale donazione di sé, espressa nei concetti di “votum”, “dedicatio”, “oblatio”, dove l’accento è piuttosto sull’iniziativa personale o comunque sull’impegno umano, anche se sempre in risposta ad una chiamata. In questa ottica è comprensibile che dottrine o almeno tendenze rigoriste, dal pelagianesimo al giansenismo, abbiano trovato nella vita monastica e religiosa un terreno particolarmente fertile.

Il Concilio, come è noto, ha compiuto uno spostamento d’accento da Dio come oggetto di questa forma di vita – aspetto che rimane comunque presente<sup>6</sup> – a Dio come soggetto della consacrazione. Ne è segno il graduale passaggio dalla dicitura “vita religiosa”, ancora predominante nei documenti conciliari, a “vita consacrata”, già presente nel Concilio stesso.

Inoltre, mentre precedentemente la dottrina sulla vita religiosa si incentrava di prevalenza sull’analisi dei singoli voti, in coerenza con la virtù di religione, ora pone più in evidenza ciò che unifica i voti, o meglio che soggiace all’intero vissuto religioso. I voti sono infatti «l’espressione di una totale consacrazione a Dio e, insieme, il mezzo che porta alla sua pratica attuazione» (RD 7). Il «modo tutto suo proprio», di *Lumen gentium* 39, secondo cui la vita religiosa vive la santi-

---

<sup>5</sup> Ossia una vita nella quale si rinuncia a tutto, anche a cose buone, che potrebbero impedire l’unione con Dio, per aderire totalmente ed esclusivamente a Lui, amato sopra ogni cosa; “vita anacoretica”, ad indicare la condizione di chi si è allontanato dalla società e si è ritirato nella solitudine, quale radicalizzazione della fuga dalla mondanità e del celibato; “vita angelica”, quasi rifiuto della vita umana, per gustare fin da adesso il mondo futuro, insieme agli angeli e come gli angeli.

<sup>6</sup> «I membri di qualsiasi istituto ricordino anzi tutto di aver risposto alla divina chiamata con la professione dei consigli evangelici, in modo che essi non solo morti al peccato (cf. Rm 6, 11), ma rinunciando anche al mondo, vivano per Dio solo» (PC 5).

tà e quindi la sua specificità ecclesiale, ha trovato nella “consacrazione” un luogo espressivo essenziale e precipuo, fino ad assolutizzarne il termine e ciò che ad esso è legato.

*Radicalizzazione del tema “consacrazione”*

Il concetto di consacrazione in breve tempo si è radicalizzato. Se in *Evangelica testificatio* viene presentata una «consacrazione particolare» (n. 4), in *Redemptoris donum* essa costituisce «una nuova consacrazione» rispetto a quella battesimale<sup>7</sup>, fino a stabilire «una nuova vita per Dio in Cristo Gesù» (n. 7). Per *Vita consecrata* si tratta di una «speciale consacrazione» (n. 2), di una «consacrazione peculiare», di una «ulteriore consacrazione», di una «nuova consacrazione» (n. 30), anzi di una «nuova e speciale consacrazione» (n. 31). Ormai il tema della “consacrazione” è diventato identificativo di questa forma di vita.

Esso pone tuttavia alcuni interrogativi. Si può davvero parlare di una «nuova e speciale consacrazione»? L'*Instrumentum laboris* per il Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata del 1994 registrava già questa terminologia come «non del tutto adatta e talvolta discriminante» (n. 6). Più sfumato era stato l'enunciato conciliare. Porsi interamente al servizio di Dio, secondo *Perfectae caritatis* n. 5, «costituisce una speciale consacrazione che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale e l'esprime con maggior pienezza». Ancora più tenui gli accenni alla consacrazione religiosa nella *Lumen gentium*, formulati sempre in obliquo, anche là dove il n. 46 ha per titolo “Grandezza della consacrazione religiosa”.

Pur nella progressiva polarizzazione attorno al tema della consacrazione, si continua a precisare, sulla scia del Concilio, che si tratta di un «approfondimento della consacrazione battesimale» (*VC* 30)<sup>8</sup>. Ma fino a che punto ci si può spingere nell'analogia con la consacrazione data dal battesimo? Cosa aggiunge la consacrazione religiosa alla con-

---

<sup>7</sup> Il Concilio aveva parlato di “nuova consacrazione” riferendosi all'effetto dell'ordinazione presbiterale (cf. *PO* 12).

<sup>8</sup> Precedentemente nella Lettera apostolica *Litterae encyclicae* del 1988, Giovanni Paolo II aveva avvertito che la consacrazione religiosa andava letta come «sviluppo organico di quell'inizio che è il Battesimo» (III).

sacrazione battesimale? Può davvero essere recuperata la dottrina del “secondo battesimo”, proprio della teologia monastica e delle successive forme di vita? Per cogliervi una differenza dovremmo o sminuire il primo battesimo o enfatizzare il secondo, ma nessuna delle due operazioni sarebbe corretta: quest’ultima porterebbe ad una sacramentalizzazione della vita religiosa e ad una “sacralizzazione” di tanti aspetti della sua vita quotidiana. Il battesimo, piuttosto che principio discriminante domanda di essere riscoperto sempre più come l’elemento che accomuna tutti i cristiani e unifica l’unico popolo di Dio. Se invece “nuova consacrazione” significa “approfondimento della consacrazione battesimale”, intensificazione della vita battesimale, coglierne appieno i frutti, non c’è il pericolo di tornare ad una visione di tipo ascetico? Non dovremmo piuttosto riconoscere allo Spirito Santo l’iniziativa nell’indicare i modi di approfondimento della grazia battesimale, in linea con il particolare carisma che offre ad ogni singolo fondatore?

Vi è stato, nella ricerca teologica, un tentativo in questa direzione, quando si è portato l’attenzione sul sacramento della cresima legando ad esso, piuttosto o accanto al battesimo, la riflessione sulla vita consacrata. Tentativo rimasto incompiuto, eppure suffragato da una certa tradizione che invoca il “battesimo nello Spirito”. Questa tradizione è sempre stata presente nella Chiesa, dagli antichi movimenti come il montanismo e il catarismo, fino ai più diversi movimenti pentecostali contemporanei. Mi sia lecito citare, al riguardo, Chiara Lubich, insignita del Dottorato *honoris causa* dal Claretianum, che parlando del proprio carisma, affermava con schiettezza: «Siamo rigenerati con l’acqua e col fuoco. Sono le due nascite. Siamo rigenerati col battesimo e con quel dono dello Spirito Santo che è il carisma». Nel carisma riconosceva la sua tipica modalità carismatica di vivere l’unico battesimo. Si tratta di un percorso che mi sembra dovremmo esplorare ulteriormente.

### *Nuovi impulsi dal tema “consacrazione”*

Dobbiamo riconoscere che la focalizzazione sulla consacrazione – a volte ossessiva e a mio parere ingiustamente totalizzante – ha

aperto la riflessione dottrinale su piste che converrà continuare ad approfondire<sup>9</sup>.

Prima di tutto il soggetto della consacrazione: è Dio che consacra o è la persona che si consacra? I sostenitori delle due tesi si sono battuti con argomentazione liturgiche, canoniche, teologiche. La bilancia pende a favore dell'azione di Dio che attrae per grazia nella sfera d'influenza della sua santità, in Cristo Gesù e in virtù dello Spirito Santo, analogamente al battesimo, che pure implica la corrispondenza della libertà umana all'azione efficace della grazia. Si colloca in questa visione l'idea del cammino progressivo che porta a compimento la grazia battesimale, fino a quando Dio diventa tutto in ciascuno, secondo il comando del Signore: «siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro che è nei Cieli» (*Mt 5, 48*).

In questo ambito andrebbe ulteriormente approfondito il simbolo dell'alleanza e della sponsalità, non ancora del tutto ben tematizzati.

La riflessione sulla consacrazione ha messo in rilievo anche altre dimensioni: antropologica, sociale, cosmica, oltre a quella eucaristica, mariana, ecc. La persona è consacrata nell'unico e irripetibile io personale, anche fisico, corporeo. In questo senso la consacrazione acquista un «carattere totalizzante» (*VC 15*), capace di generare una «dedizione totale ed esclusiva... incondizionata» (*VC 17*), in «coinvolgimento totale» (*VC 18*). La restituzione dell'uomo a Dio restituisce

---

<sup>9</sup> Mi sembrano appropriati i rilievi di Bruno Secondin, che pure si mostra molto critico nei confronti di una definizione della vita consacrata a partire dalla consacrazione (cf. *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo*, Paoline, Milano 1995, pp. 327-348). Riconosce l'apporto fondamentale dato alla teologia della vita consacrata, l'approfondimento della consacrazione, in particolare: «il protagonismo di Dio consacrate, la gradualità della consacrazione, la relazione fra consacrazione e l'ispirazione carismatica del fondatore/carisma proprio di un istituto, la natura sacramentale della vita consacrata, l'aspetto chiaramente sponsale della consacrazione, la dialettica di chiamata-risposta, la esplicitazione articolata della dimensione apostolica e profetica, il rapporto fra consigli e radicalismo evangelico, la azione mediatrice della Chiesa sia in campo liturgico che giuridico/istituzionale, la relazione con il mistero della redenzione e con il contesto culturale, la concretizzazione in percorsi esistenziali differenti dall'unica esperienza fondamentale, il ruolo di rappresentanza della Chiesa sposa di fronte a Cristo sposo, ecc.» (*La consacrazione. Frequenza - Significati - Prospettive*, in *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, a cura dell'Istituto «Claretianum», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, p. 33).

quindi l'uomo a se stesso e lo porta a ritrovare la piena immagine di Dio. Era già emblematica, al riguardo, l'uscita di Antonio abate dal fortino nel deserto in cui si era ritirato, quando, secondo il racconto di Atanasio, apparve a quanti erano venuti per vederlo come un autentico uomo nuovo (cf. *Vita Antonii*, 14,2-5).

La consacrazione, ancora, acquista dimensioni sociali e intersoggettive, anzi dimensioni cosmiche, trasformando il rapporto della persona con il mondo, fino a ritrovare la piena immagine di Dio nel "rinnovamento della creazione" (cf. *RD* 9).

### *Stato di perfezione e comparativi*

Altro tema ecclesiologico è quello degli stati di vita, che ha affidato alla vita consacrata lo statuto di "stato di perfezione" (*RD* 5), legando ad esso quello di "via di perfezione" (*RD* 4).

Più che una categoria teologica mi sembra che la visione di una Chiesa divisa in stati di vita sia debitrice di analisi sociologiche e canoniche. L'ecclesiologia neotestamentaria è indubbiamente ricca di articolazioni all'interno dell'unico popolo di Dio, conosce apostoli, presbiteri, pastori, maestri, profeti, diversità di carismi, ma si tratta sempre di funzioni piuttosto che di stati di vita, di ministeri che esprimono l'unica *diakonia* e che vivono per l'unica *koinonia*, il tutto nella reciprocità della carità.

La fondamentale uguaglianza e unità tra i diversi membri del popolo di Dio mi sembra vada salvaguardata prima di ogni altra possibile articolazione al suo interno. La ricchezza e la novità dell'esposizione della *Lumen gentium* nei confronti della vita religiosa sta nell'averla collocata nel trattato dogmatico sulla Chiesa e nell'aver riconosciuto che consigli evangelici e ricerca della santità non sono monopolio dei monaci e dei religiosi, ma ideale comune a tutti i cristiani. La vita consacrata si ritrova in comunione con le altre vocazioni, chiamate insieme all'unica santità, unite nella circolarità dell'unica carità.

Se la divisione in stati di vita sembra operare una divisione orizzontale tra i battezzati e così dare identità alla vita consacrata rispetto alle altre vocazioni, l'impiego dei comparativi da parte dei documenti

conciliari è un ulteriore modo per individuare la specificità della vita consacrata, questa volta con una divisione di tipo verticale.

Prima di tutto si impiegano i comparativi nel registro del radicalismo. La vita consacrata imita la forma di vita di Cristo «più da vicino» (cf. *PC* 1), fino a raggiungere una «speciale grazia di intimità» (*VC* 16, cf 18), «una appartenenza più stretta al Signore» (*VC* 30), e quindi una «via privilegiata verso la santità» (*VC* 35). Di qui il riconoscimento di una «oggettiva eccellenza» evangelica di questo genere di vita, più volte espressamente affermata (*VC* 18, 31, 32, 105).

Siamo nella linea di una teologia forte, identitaria, che trova difficoltà a comporsi con una ecclesiologia di comunione e di popolo di Dio.

### *Segno e rappresentanza*

Accanto a questo cammino teologico, che si basa sul dettato conciliare, ve n'è un altro altrettanto suffragato dal Concilio, quello di una identità cercata nelle categorie di segno, rappresentanza e profezia.

L'unica santità, afferma il Concilio, è perseguita in modi diversi e «si esprime in varie forme» (*LG* 39). La comunione non è appiattimento, ma fonte di ricchezza nelle sue differenti espressioni. Così la vita religiosa, caratterizzata per il rimando alla forma di vita che il Figlio di Dio abbracciò quando venne nel mondo e ai suoi misteri e alla dimensione trascendente-escatologica della vocazione cristiana (cf. *LG* 44, 46), diventa segno espressivo e sacramentale di realtà comuni a tutte le vocazioni, a cui tutte sono chiamate.

Sarebbe stato più logico – come era stato chiesto – collocare il contenuto del capitolo V sulla universale chiamata alla santità là dove si parla del mistero della Chiesa e del popolo di Dio nel suo insieme, per mostrare con maggiore evidenza che tutte le vocazioni, di cui si sarebbe parlato successivamente, sono chiamate alla santità. Di fatto, con la sua attuale disposizione, la struttura della *Lumen gentium* riconosce alla vita consacrata uno specifico compito di segno nei confronti della santità: «porta e deve portare nel mondo una testimonianza e un esempio luminosi di questa santità» (*LG* 39). Il decreto *Ad gentes* sintetizza l'insegnamento della *Lumen gentium* – «tutti i fedeli di qualunque stato od ordine sono chiamati alla pienezza di vita cristiana e alla perfezione della carità» (*LG* 40) – affermando che la vita religiosa

«dimostra e significa luminosamente l'intima natura della vocazione cristiana» (n. 18).

Il Concilio ha così riconosciuto uno statuto teologico alla vita consacrata collocandola nell'intimo del mistero della Chiesa. Le categorie di comunione e di sacramentalità la raggiungono e la coinvolgono direttamente qualificandola soprattutto in rapporto alla santità. Il suo statuto teologico andrebbe cercato non tanto ponendo una divisione orizzontale o verticale, ma collocandola proprio nel cuore del popolo di Dio, in una comunione così profonda con tutte le altre membra della Chiesa da poterle esprimere.

La *Lumen gentium* la qualifica come «un «segno che può e deve attirare efficacemente tutti i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana» (LG 44c). In questa stessa direzione si è mosso il magistero successivo. Basterà ricordare un testo ormai classico di *Evangelica testificatio*, più volte citato dai successivi documenti e interventi del magistero: «Senza questo segno concreto [della vita consacrata], la carità che anima l'intera Chiesa rischierebbe di raffreddarsi, il paradosso salvifico del vangelo di smussarsi, il "sale" della fede di diluirsi in un mondo in fase di secolarizzazione» (n. 3).

L'Esortazione apostolica *Vita consecrata*, pur non rinunciando ai comparativi, si pone decisamente su questa linea. Oltre alla parola *segno*, vi troviamo molti altri termini equivalenti: *visibilità, immagine, invito, testimonianza, anticipazione, profezia, espressione, traccia, confessione, memoria, elemento espressivo*.

I verbi impiegati per descrivere l'azione della vita consacrata nella Chiesa sono nella stessa linea: *richiamare, manifestare, esprimere, testimoniare, additare, anticipare, rendere visibile, ricordare, predicare, rende presente, significa, indicare, stimolare, rispecchiare, rivelare, confessare, mostrare, offrire degli impulsi*.

Sono degni di nota anche gli aggettivi qualificativi di tale presenza e azione: il segno è *eloquente, vero, vivente*, la visibilità *tipica e permanente*, l'immagine *speciale*, la testimonianza *singolare*, l'e-

spressione *particolarmente profonda*, la traccia *concreta*, la memoria *vivente*, la predicazione *eloquente*, anche se spesso silenziosa<sup>10</sup>.

Una lettura simbolica, parabolica, della vita consacrata oltre ad evitare il rischio di una sua troppo netta separazione rispetto alle altre vocazioni nella Chiesa, induce a guardare ad essa come ad una modalità particolare di vivere la comune vita cristiana, piuttosto che come a realtà posta su un piano diverso.

Potremmo evocare in proposito la figura del poeta, che è tale quando sa esprimere ciò ogni persona prova e vive. Non dice cose diverse, altrimenti risulterebbe incomprensibile, ma le dice in un modo che spesso gli altri non sanno dire. Questi gli sono grati perché vedono rispecchiato nella poesia, in maniera quasi rivelativa, quando avvertono in se stessi in maniera spesso confusa o inespressa.

In questa linea potremmo pensare ad una teologia che si muove su registri estetici e simbolici, di carattere “sacramentale”, a partire dalla visibilità di forme di sequela, di servizio e di santità – carismatiche – che si fanno segno, provocazione, parabola.

### *Memoria e profezia*

Alla funzione simbolica è strettamente legata quella memoriale e profetica, dimensioni già esplorate dalla teologia, che domandano di essere ulteriormente poste al centro del progetto di vita consacrata.

Segno di cosa? Qui vengono recuperati, in maniera “particolarmente eloquente”, i principali elementi della vita cristiana che la vita consacrata “confessa”: il primato di Dio, la forma di vita di Cristo, la sua compassione e misericordia, la sua vita itinerante, la centralità del mistero pasquale, l’ascolto orante e obbediente della Parola, le beatitudini evangeliche, la docilità allo Spirito, la sponsalità e la santità della Chiesa.

Siamo nel registro della “confessione” e della “memoria evangelica”, di una “evangelica testimonianza”, di un “quinto vangelo” vivo. «In altre parole – come si esprimeva J. Aubry – i consacrati, con la loro specificità stessa, vivono e significano le ricchezze di fondo più co-

---

<sup>10</sup> Mi permetto di rimandare al mio *Spunti di lettura ecclesiologica della Vita consacrata*, in AA.VV., *Vita consacrata. Una prima lettura teologica*, Ancora, Milano 1996, pp. 53-105.



muni della vita cristiana. Hanno in proprio ciò che appartiene a tutti»<sup>11</sup>. Vivendo e significando rendono permanente presente, carismaticamente, in sé e per tutti, la realtà delle origini del cristianesimo. È il senso più profondo della dimensione ecclesiale della loro vocazione: la dimensione profetica: «La funzione di segno, che il Concilio Vaticano II riconosce alla vita consacrata, si esprime nella testimonianza profetica del primato che Dio ed i valori del vangelo hanno nella vita cristiana» (VC 84).

La prima accezione del termine profeta, προφήτης, dove il prefisso προ sta ad indicare “al posto di”, richiama questa dimensione della vita consacrata: parlare a nome di Dio, ricordando, riproponendo con la parola, con le opere e con la vita, le parole, l’opera, la vita di Cristo, in sintonia con la specifica forma carismatica.

Nello stesso tempo il prefisso προ di προφήτης indica una realtà che sta davanti. Il profeta ricorda e mostra il futuro, il progetto di Dio sulla storia, l’approdo finale verso il quale la creazione e l’intera umanità sono incamminate. La vita consacrata, in quanto profetica, diventa anticipazione realistica, nella storia, del destino escatologico verso cui è indirizzata la vocazione cristiana, in risposta all’elezione di grazia e di misericordia di Dio Trinità. Ricorda che senza una direzione, senza un “senso”, la vita non ha più senso<sup>12</sup>.

La vita consacrata è volta al passato per attualizzarlo e, nello stesso tempo, volta al futuro per anticiparlo: «memoria delle meraviglie operate da Dio, vigilia del compimento ultimo della speranza» (VC, 27).

I ripetuti interventi di papa Francesco alla vita consacrata conducono in questa direzione.

---

<sup>11</sup> In AA.VV., *Vita consacrata, un dono del Signore alla sua Chiesa*, LDC, Leumann, 1993, pp. 274-275.

<sup>12</sup> È quanto riconosce l’Esortazione apostolica *Vita consecrata*; essa è una «speciale immagine escatologica della Sposa celeste e della vita futura» (n. 7) in quanto «anticipa in qualche modo la realizzazione escatologica a cui tutta la Chiesa tende» (n. 14, cf. 16). Il suo compito è dunque quello di «indicare come meta agli altri fratelli e sorelle [...] la beatitudine definitiva che è presso Dio» (n. 33).

## DIMENSIONE TEOLOGALE E MINISTERIALE-COMUNITARIA

La dimensione teologale, assieme a quella cristologica ed evangelica, ha dato l'impulso iniziale determinante alla nascita del monachismo, continuando ad ispirare e ad alimentare ogni ulteriore forma di vita consacrata.

Come ricordato, la teologia contemporanea ha portato l'accento soprattutto sull'iniziativa di Dio nella consacrazione, cui corrisponde, in risposta generosa, la dedizione di sé a Lui amato sopra ogni cosa. La trilogia richiesta per questa totale dedizione – con tutto il cuore, le forze, la mente –, è stata felicemente adattata alla trilogia dei consigli evangelici e conseguentemente dei voti religiosi.

Nessuno mette in discussione il primato di Dio, di cui il celibato per il Regno costituisce l'espressione più intensa e conseguentemente una delle più eloquenti a livello di segno. All'interno della comunità cristiana, come fuori di essa, si continua ad esigere che i consacrati siano "uomini e donne di Dio", in maniera visibile, esistenziale.

### *Per una teologia della dimensione apostolico-ministeriale*

La criticità appare quando la dimensione teologale viene assolutizzata a discapito di altre dimensioni essenziali, soprattutto quella ministeriale-apostolica.

La prima forma storica, quella monastica, è a volte presentata come paradigmatica. Questo può avvenire sia da parte dei monaci, quando vantano una loro superiorità legata alla mancanza di quello che nelle Congregazioni religiose è stato chiamato "fine specifico". Il monachesimo, non avendo "fine specifico", sarebbe la forma "pura" della vita consacrata. Rimane anche oggi una pregiudiziale di insufficienza verso le Congregazioni religiosi, quasi fossero una forma di vita consacrata ridotta, transeunte rispetto a quella permanente del monachesimo. Anche da parte dei membri delle Congregazioni, quando la *diakonia* o l'azione apostolica non sono intese nella loro profondità teologica, può esservi la tendenza a recuperare forme monastiche precedenti, in quanto offrirebbero maggiore prestigio e garanzia di integrità religiosa, ascetica, teologale.

La discriminante entra all'interno della forma stessa della vita apostolica, con una distinzione, che ricorre sovente, tra carisma e ministero: vi sarebbero così Istituti religiosi che hanno un carisma, altri che esercitano soltanto un ministero. Il carisma creerebbe vita consacrata, il ministero, mancando di una spiritualità, soltanto una vita consacrata in versione ridotta. Si dimentica che la Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, pur nel primo balbettio sulla presenza dei carismi nella Chiesa, riconosceva che accanto ai «più straordinari», «vanno accolti con gratitudine e consolazione» anche «quelli più semplici e più largamente diffusi» (n. 12). Si giunge così al paradosso che, mentre si nega la presenza di un carisma in una congregazione religiosa dedica a opere di carità, si è pronti a riconoscerlo in una mamma che svolge il servizio di catechista.

Nonostante gli sforzi per creare una teologia e per riconoscere una spiritualità delle Congregazioni di vita apostolica e ministeriale, rimane aperto un ampio spazio per proseguire la riflessione in questa direzione. Ciò che, a mio avviso, continua a frenare questo percorso è la pregiudiziale di una priorità della consacrazione rispetto al carisma. Se ciò che costituisce la vita consacrata è la consacrazione mediante i tre voti religiosi e soltanto secondariamente la specificità carismatica, allora la missione e la ministerialità, nelle forme le più diversificate che l'esperienza storica conosce, difficilmente entrano nella definizione di vita consacrata, perdendo valore.

Hanno inciso di più, nella riflessione teologica, le affermazioni sulla consacrazione presenti nell'Esortazione apostolica *Vita consacrata*, che non altre ugualmente presenti nell'Esortazione, ad esempio là dove essa parla di «schiera di fondatori e fondatrici, di santi e sante, che hanno scelto Cristo nella radicalità evangelica e nel servizio ministeriale, specialmente dei poveri e abbandonati» (n. 5), ponendo dunque sullo stesso piano radicalità evangelica e servizio fraterno. Ancora: «La vita consacrata, almeno nei periodi migliori della sua lunga storia, s'è caratterizzata per questo "lavare i piedi", ossia per il servizio specialmente ai più poveri e ai più bisognosi» (n. 75); per cui «tutta la storia della vita consacrata... si può considerare una esegesi vivente della parola di Gesù: "Ogni volta che..."» (n. 82). Appaiono qui indicate specifiche parole evangeliche (altre rispetto a quelle riferite ai cosiddetti consigli evangelici), come ispiratrici di differenti forme di vita consacrata e quindi con lo stesso valore delle altre.

Cristo è prima di tutto colui che il Padre invia nel mondo affidandogli una missione. La missione degli Istituti religiosi si pone in linea e in continuità con quella di Cristo. Se egli è celibe lo è per rendersi pienamente disponibile alla missione che il Padre gli ha affidato; se non ha una pietra dove posare il capo non è per vivere la povertà, ma per essere libero per l'itineranza e l'annuncio del Regno; se obbedisce al Padre lo fa per perseguire il mandato ricevuto.

Il principio della missione, sia essa espressa nella diaconia della carità o nell'annuncio della Parola, non è giustapposto, ma intrinseco alla consacrazione. Nella storia degli Istituti moderni, a partire dal 1500, si può addirittura affermare che il primato è dato dalla tipica missione per la quale essi sono nati e che i voti religiosi sono assunti come mezzo per adempiere con pienezza il progetto carismatico. Sarà proprio nell'esercizio della missione carismatica che si raggiunge il "fine generale" a cui tutti gli Istituti tendono, che è la perfezione della carità. Se la *sequela Christi* non è univoca, ma si articola carismaticamente nell'attuazione delle diverse esperienze a cui lo Spirito dà vita, anche la teologia e la spiritualità della sequela non saranno univoche. Chi segue Cristo nella misericordia verso i peccatori, nella cura dei malati, nell'istruzione degli ignoranti, nell'annuncio del Regno di Dio, nella condivisione di vita con i poveri, o nei diversi altri misteri della sua vita, come il silenzio laborioso di Nazaret, l'amicizia intima di Betania, la sete o l'abbandono provati sulla croce, trova nel vissuto di questi misteri la via di santità e la missione ecclesiale. Non dovrà ripiegare su forme precedenti ritenute oggettivamente più perfette perché più antiche o perché offrono maggiori sicurezze dal punto di vista psicologico.

Non minore appare al riguardo la testimonianza della "memoria" del Cristo e della sua vita. Anzi, è proprio questo forse il memoriale più eloquente che cristiani e non cristiani attendono dalle persone consacrate e che appare ad essi come più leggibile e più eloquente.

Ciò non disdice la necessità dell'arricchimento reciproco tra le varie forme di vita e carismi, quali doni gli uni per gli altri. La loro molteplicità diventa piuttosto fonte di gioia, di sostegno, di comprensione più profonda del proprio dono.

In tutto questo mi sembra si specchi la feconda tensione tra la duplice espressione dell'unico amore, quello per Dio e quello per il prossimo.

*Per una spiritualità apostolica*

Assieme ad una teologia delle Congregazioni e anche dei nuovi Istituti di vita apostolica e caritativa, occorre continuare a fare emergere e formulare dottrinalmente la loro spiritualità, già insita nell'esperienza stessa.

La necessità della santità per la missione è sempre stata affermata con chiarezza da ogni autore spirituale. Basterebbe ricordare il famoso libro di Dom Jean-Baptiste Gustave Chautard, *L'Anima [= la preghiera] di ogni Apostolato*. Meno sviluppata è l'idea che la missione stessa contribuisce alla santità del consacrato. Perché non scrivere un libro dal titolo *L'Apostolato anima di ogni preghiera?*

La santità dell'uomo apostolico si costruisce nel costante dono di sé che la missione richiede, nell'amore e nel servizio concreto per i fratelli ai quali egli è inviato. Andare verso l'altro, soprattutto verso i poveri, vuol dire andare al Signore. Come per giungere al Padre occorre passare attraverso l'umanità di Cristo, così per giungere a Cristo occorre passare per il fratello con cui Cristo si identifica: è la logica dell'incarnazione (cf. *Mt* 25, 31-46). L'azione diventa fonte di contemplazione in una stupenda circolarità. L'andare verso i fratelli, i poveri, si trasforma, per la grazia dello Spirito, in fonte di comunione con Dio. L'amore donato fa crescere nell'amore. Vale la pena ricordare il dettato dell'Istruzione sulla *Dimensione contemplativa della vita religiosa*: «La natura stessa dell'azione apostolica e caritativa racchiude una propria ricchezza che alimenta l'unione con Dio: bisogna curarne quotidianamente la consapevolezza e l'approfondimento. Prendendone coscienza, i religiosi e le religiose santificheranno talmente le attività, da trasformarle in fonte di comunione con Dio...» (n. 6).

La spiritualità apostolica è diversa da quella monastica, che pure ha costantemente influenzato ogni ulteriore spiritualità. All'apostolo non è chiesto di rimanere nella cella come il monaco, ma di andare per il mondo; non la solitudine, ma la prossimità con la gente; non il silenzio, ma la parola, la condivisione, l'annuncio del vangelo. La missione non è una distrazione dalla spiritualità, ma la stessa spiritualità di chi è chiamato all'azione e al servizio. I membri delle Congregazioni religiose non si fanno santi *nonostante* gli impegni della missione, ma *grazie* alla missione e al ministero caritativo. La loro ascesi non è data principalmente dalle penitenze, le veglie, i digiuni, tipici

dei monaci. Essa viene vissuta nel dono di sé agli altri, nel mettersi a totale servizio delle persone da Dio affidate, soprattutto dei poveri e marginati, nelle “periferie esistenziali” per usare una fortunata intuizione di papa Francesco, nel donare doti, tempo, energie, senza mai risparmio, nella rinuncia ad esprimersi in maniera brillante quando si è inviati ad annunciare il vangelo in altre lingue; obbligati ad entrare in culture diverse, sentendosi sempre stranieri; disponibili al cambio di luogo e di ministero, distaccati dalle persone amate e dal bene fatto. Ne è esempio l’apostolo Paolo (cf. *1 Cor* 4, 9-13; *2 Cor* 4, 8-9; 6, 4-10; 11, 23-28).

In questa linea è apprezzabile la revisione, operata in questi anni, della dottrina e della spiritualità dei voti in chiave di donazione non soltanto a Dio, ma anche di totale disponibilità e donazione all’azione apostolica e ministeriale.

Tutto l’impianto della teologia spirituale può essere riletto in chiave apostolica. Le “notti” dei sensi e dello spirito, ad esempio, avranno le connotazioni tipiche dell’apostolo. Le prove potranno essere occasionate dal senso del fallimento della missione, dall’insuccesso apparente o reale dell’opera caritativa, dalla percezione dell’inefficienza, dalla sfiducia in sé stessi, dalla stanchezza... Davanti alle nuove sfide dell’evangelizzazione o alle nuove frontiere della carità i consacrati possono sentirsi inadeguati, incapaci, impreparati. Possono veder crollare le opere costruite con passione. Un’obbedienza improvvisa può rimuovere da un campo nel quale hanno lavorato con amore e con frutto. Il lavoro apostolico è purificato e con esso l’apostolo stesso. In mezzo alle mille difficoltà e problemi i consacrati dediti al servizio della carità e all’annuncio del vangelo possono rivivere in una maniera loro proprio anche le esperienze mistiche, proprio come l’apostolo Paolo (cf. *Rm* 8, 35-39; *2 Cor* 12, 1-4; *Gal* 2, 20).

### *Tensione tra persona e comunità*

Infine la dimensione teologale della vita consacrata richiama intimamente le dimensioni personale e comunitaria. Il Dio a cui ci si consacra e da cui si è mandati è il Dio di Gesù Cristo, la Santissima Trinità, al punto da far diventare la vita consacrata, secondo una delle affermazioni pregnanti dell’esortazione apostolica di Giovanni Paolo II,

«una delle tracce concrete che la Trinità lascia nella storia» (*VC* 20), «confessione e segno della Trinità, il cui mistero viene additato alla Chiesa come modello e sorgente di ogni forma di vita cristiana» (n. 21). In una Chiesa comunione, icona della Trinità, la vita consacrata costituisce un «segno eloquente della comunione ecclesiale» (n. 42, cf 6) perché «rispecchia la profondità e la ricchezza del mistero della comunione ecclesiale» (n. 41). Anche nella più completa solitudine rimane vero quanto affermava Evagrio Pontico definendo il monaco come «colui che, separato da tutti, è unito a tutti».

Mi sembra che la dimensione teologale – trinitaria – e quella apostolica della vita consacrata possano essere due direttrici per superare la sempre latente tensione tra persona e comunità.

Il rapporto con Dio Trinità fa scoprire la persona – creata a immagine e somiglianza delle Persone trinitarie in costante dono reciproco – nel suo “essere in relazione” e quindi in donazione e in ricezione del dono. La comunità religiosa diventa così componente essenziale del progetto di vita consacrata. Soltanto attraverso di essa la persona può perseguire la sua vocazione ad essere immagine della Trinità.

La missione apostolica e caritativa rivela ulteriormente la natura oblativa dell’identità personale, in quanto spinge alla donazione di sé nel servizio e fa trovare proprio nel servizio la piena realizzazione di sé.

La missione rivela inoltre il senso della persona nella storia, cammino verso l’unità del genere umano. Grazie a questa missione la vita consacrata «confessa il Padre, che vuole fare di tutti gli uomini una sola famiglia; confessa il Figlio incarnato, che raccoglie i redenti nell’unità [...]; confessa lo Spirito Santo quale principio di unità nella Chiesa [...].» (*VC* 21). Se la persona raggiunge la sua pienezza nel compimento della propria missione, la comunità religiosa, anticipando nel suo seno l’unità del genere umano, consente alla persona la propria realizzazione.

La comunità, essenziale alla vita della persona consacrata, non è tuttavia funzionale ad essa. Ha una sua specifica identità in quanto memoriale dei discepoli attorno a Cristo, e della comunità cristiana, luogo privilegiato in cui si manifesta l’adempimento del progetto di Dio sull’umanità; memoriale di quanto la redenzione ha operato nella storia, e profezia escatologica della sua futura piena realizzazione. Essa diventa «spazio teologale in cui si può sperimentare la mistica

presenza del Signore risorto» (*VC* 42), luogo di sperimentazione dei rapporti trinitari, capace di condividere il destino e le sorti dell'umanità, fino a diventare segno e profezia della fraternità universale.

La comunione, come ha ricordato papa Francesco, è «il bene più prezioso, il sigillo dello Spirito Santo [...]. Si tratta della grazia suprema che Gesù ci ha conquistato sulla croce, la grazia che da risorto chiede per noi incessantemente, mostrando le sue piaghe gloriose al Padre: “Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato” (*Gv* 17, 21)<sup>13</sup>.

La teologia della vita consacrata dovrà avere sempre dinanzi questi vasti orizzonti, gli stessi per i quali il Figlio Dio ha vissuto, è morto ed è risorto.

Sono consapevole dei limiti della mia esposizione che ha preso in esame soltanto alcuni dei molteplici temi che potrebbero essere affrontati. Mi auguro che queste mie prime considerazioni costituiscano uno stimolo per un fruttuoso dialogo, che faccia progredire la ricerca e lo studio.

---

<sup>13</sup> Ai partecipanti al III Convegno Mondiale dei Movimenti Ecclesiali e delle Nuove Comunità, 22 novembre 2014.



## Risposta

Xabier Larrañaga, CMF – *ITVC Claretianum, Roma*

Mi piace iniziare questa risposta alla conferenza del P. Ciardi ringraziandolo per il suo ben fondato contributo. Mi limito qui del resto a mettere per scritto le idee che sono state in me suscitate dalla sua ottima riflessione. Constato che la mia maniera di intendere la vita consacrata non si distanzia dal suo pensiero, cosa che mi riempie di gioia. Non solo, ma nello scritto di P. Ciardi trovo uno stimolo per continuare ad approfondire questo nostro genere di vita e a farlo negli stessi termini da lui impiegati. Per questo, la sua riflessione esercita in me l'«effetto» di una *conferma* al cammino già intrapreso.

«*Un primo ambito di riflessione* – ricorda il professor Ciardi – *mi sembra vada individuato nella feconda tensione tra dimensione cristologico-evangelica e dimensione pneumatologica della vita consacrata*». Qui si coglie la tensione costitutiva della Chiesa, tensione che partecipa a quella che c'è tra l'umanità di Gesù e il Figlio, tra Cristo e il suo Spirito (tra istituzione e carisma, tra visibilità e mistero, tra sacramento e parola, tra consigli e carisma). Questa tensione, che alcuni autori preferiscono ignorare, considerandola artificiale, tocca profondamente invece l'essere della Chiesa. A noi spetta di applicare tale tensione alla teologia della vita consacrata. Un'affermazione del professor Ciardi che può sollecitare il dialogo è la seguente: «*Non è la professione dei voti che storicamente ha creato la vita consacrata. Sono altri i motivi ispiratori e originanti che stanno alla sua radice*». Credo di capire quanto il professore afferma e condivido perciò il suo parere. Ciò che richiama l'attenzione dei fondatori, carismaticamente parlando, non sempre si manifesta attraverso la conosciuta terna castità-povertà-obbedienza. Tuttavia, non potremmo forse capire la consacrazione, nella logica dei tre voti, come la *caratterizzazione* del *carisma*, come una struttura ugualmente ispirata dallo Spirito, che sostiene lo specifico di una chiamata, così come per esempio la candela sostiene la fiamma? Non è forse vero che il motivo ispiratore di uno stile di vita si appoggia su di una struttura riconosciuta, che come ogni struttura, come tutto ciò che aiuta a sostenere, talvolta pare addirittura assente? Se per esempio io vi parlo di un amico speciale, fonderò il mio discorso su ciò che giustifica il fatto stesso che io stia parlando di lui e, cioè,

la sua bontà, la sua gioia, la sua intelligenza, e così via. Allo stesso tempo per non stancarvi trascurerò di lui tanti particolari. Le cose omesse, evidentemente, come il suo apparato digestivo, il suo cuore, le sue arterie, sono importanti per lui. Senza di esse infatti l'amico di cui vi sto parlando non potrebbe vivere. Così accade che ciò che permette la vita passi inosservato. Qualcosa del genere avviene con Dio. Voglio dire che ogni motivazione ispiratrice è come la parte visibile di un iceberg. Stando ai consigli evangelici, non v'è qui qualcosa di fondamentale e basilare cioè il triplice desiderio di amare, di possedere e di decidere? I voti che alcuni istituti aggiungono a questi tre, non sono forse derivazioni della tradizionale terna? Perché contrapporre all'emissione dei tre voti una vita "interamente" dedicata al vangelo? Forse che questi non sono l'espressione e la realizzazione di quell'«interamente»? La vita è la misteriosa combinazione di forza e flessibilità. La cornice, la struttura, non è certamente il tutto di un essere vivo. Ugualmente i voti non sono il tutto di questo genere di vita. Mi domando: sarebbe possibile immaginare una vita consacrata senza una struttura comune, che, d'altra parte è ugualmente carismatica? Non nego il rischio che la diversità carismatica sia assunta come un semplice "accidente" aggiunto alla "sostanza" della vita consacrata. Non si tratta, come afferma giustamente il prof. Ciardi, di un accidente. Ancora una volta, per comprendere nei suoi giusti termini il mistero della Chiesa e di ogni vocazione cristiana, come fa la Costituzione *Lumen Gentium*, credo si debba prendere come motivo ispiratore il mistero del Verbo incarnato. Solo a queste condizioni si potrà percepire la misteriosa unità formata dal divino e dall'umano, da ciò che non si vede e da ciò che si vede; e, perciò, tra la diversità carismatica e la consacrazione.

*Un secondo ambito di riflessione* – ci dice il nostro Professore – si trova *nella natura ecclesiale della vita consacrata*. La sintesi del P. Fabio è altamente significativa. Ci fa scoprire il nostro luogo nella Chiesa. Riappare il tema nettamente teologico della relazione tra battesimo e consacrazione religiosa, come «approfondimento della consacrazione battesimale» (VC 30).

Secondo il magistero della Chiesa, questa consacrazione "nuova e speciale" ha una "eccellenza oggettiva" che deve essere riconosciuta alla vita consacrata come "significazione della santità della Chiesa".

Conviene ribadire che la novità e la condizione particolare di questa consacrazione non permettono di affermare il carattere sacramentale della professione dei consigli evangelici. Perciò bisogna essere molto cauti quando si vuole dimostrare la novità della consacrazione religiosa. Si parla infatti di una consacrazione *post* battesimale, ma pur sempre contenuta nel battesimo e vista come un suo *approfondimento*. Così, nella teologia della consacrazione religiosa, si costata un doppio movimento: di *affermazione* della sua peculiarità e di *negazione* del suo isolamento, visto che essa radica intimamente nella consacrazione battesimale (cfr. PC 5). La vita consacrata, allora, intensifica la vita cristiana, ma non è diversa da essa. Converrà, dunque, descrivere questo genere di vita ricorrendo al concetto di *concentrazione* (F. X. Durwell), di riduzione al centro della vita cristiana, che è allo stesso tempo il suo vertice: *Cristo nella sua Pasqua*. In tal modo, le peculiarità all'interno della Chiesa (peculiarità che esistono e che devono essere capite) si esprimono sempre in *termini di comunione*, e questo senza negazione della specifica identità.

La specificità della vita religiosa sta nella *rinuncia al mondo*. E qui per mondo non intendiamo il peccato o il male che nega il progetto del Regno, ma l'insieme delle realtà in sé buone (quali il matrimonio, i beni terreni, la libertà individuale) cui, seguendo l'esempio di vita di Gesù, la vita consacrata rinuncia liberamente. Affinché essa possa essere un *segno*, affinché possa cioè causare sorpresa e indurre a quelle domande ultime che le si addicono, la rinuncia deve riguardare cose che anche se buone in sé non hanno carattere di realtà ultime. Nel suo caso, perciò, non è sufficiente la rinuncia al male, cosa ovvia per ogni seguace di Gesù. Il consacrato vuole annunciare ciò che ha *carattere definitivo*, e per vivere nella sfera dell'amore preferenziale, si colloca sulla linea della morte a molti valori positivi che, nel loro ultimo fondamento riguardano, l'amore, la libertà e l'aver.

Alla luce di quanto detto, che cosa affermeremo dei "comparativi" della vita consacrata rispetto alle altre vocazioni cristiane? Il Professor Ciardi crede che «*siamo ancora nella linea di una teologia forte, identitaria, che trova difficoltà a comporsi con una ecclesiologia di comunione e di popolo di Dio*». Mi chiedo ancora: non potrebbe intendersi la comparazione in termini *relativi* o *complementari*? Il Concilio Va-

ticano II con la sua ricca teologia della creazione e dell'essere umano, ha recuperato il valore teologico della categoria "mondo". Prima del Concilio, il "mondo", unitamente al "demonio" e alla "carne", era uno dei nemici dell'anima che bisognava evitare ad ogni costo. Dio era il solo bene. Ragione per cui chi a Lui si consacrava doveva essere necessariamente migliore.

La vita consacra, però, trova il suo cuore nel *Dio* del Regno che si autocomunica. La grazia, in ciò che essa ha di *autocomunicazione* di Dio, è il polo che questo genere di vita accentua. Il cristiano impegnato nell'immanenza del mondo (il laico), afferma il valore della creazione come dimensione autonoma (nel senso di GS 36) voluta da Dio e come substrato senza il quale Dio non avrebbe potuto comunicarsi. La vita laicale, così, ci mostra l'incarnazione della grazia nei valori della creazione. Non dimentichiamo che l'autocomunicazione della grazia, è mediata ed incarnata. I religiosi accentuano il riferimento a Dio in un mondo che può piegarsi su se stesso e in questo senso la loro vocazione è "superiore". La vita laicale, però, accentua il mondo come voluto da Dio e come l'alterità che diventa interlocutrice di Dio, perché senza autonomia (senza mondo, senza alterità, senza libertà) tutto il mistero della realtà smetterebbe di essere tale e si ridurrebbe in un monismo assoluto, e perché senza questo riferimento al mondo la vita correrebbe il rischio di cadere in una fuga, a null'altro finalizzata che a una pienezza fittizia. In questo senso, la vita laicale è "superiore" a quella consacrata. Tutte le forme di vita sono necessarie, ma nessuna può essere universalizzata fino al punto di abbracciare il tutto della realtà ecclesiale. Il celibato, per fare un esempio, agisce (può agire) da segno efficace per far vedere l'«oltre» della vita teologale. Se però *tutti* fossimo celibi, metteremmo in crisi la chiamata a crescere e a moltiplicarsi. Cosa che equivarrebbe a negare il piano creatore di Dio. D'altra parte, un'attenzione esclusiva alla creazione, senza nessuna concessione alla dimensione trascendente della realtà, facilmente potrebbe ridurla ad un mero materialismo chiuso su se stesso (il tipo di autonomia rifiutato da GS 36). Così, ogni cristiano (e il religioso nei consigli evangelici) nella sua specifica vocazione trova la "sua parte migliore". Per questa ragione, non sarebbe più possibile una comparazione in termini assoluti. *Mondo* non è sinonimo di *peccato*, ma di *alterità*, *spazio vitale* Noi crediamo anche nella nuova creazione

e non solo nell'uomo nuovo secondo la misura di Cristo. L'attenzione al mondo secondo il piano di Dio è una vocazione cristiana necessaria, che richiede il compimento sottolineato dal genitivo che lo caratterizza: "di Dio". Perché il *mondo* è un mondo *di Dio*.

Il Professor Ciardi, infine, ferma la sua attenzione sulla *dimensione teologale e ministeriale comunitaria*. Egli riflette sul binomio *consacrazione-missione*. L'interesse è quello di mostrare l'importanza della missione come cosa intrinseca alla consacrazione. Non è facile pensare questa relazione. Il binomio *consacrazione-missione* ha la sua ragione d'essere nel Verbo incarnato. Cristo è l'*unto-inviato*. Ogni consacrazione è per la missione, ma, a mio modesto modo di vedere, la consacrazione è anche per la persona gratificata dall'elezione, perché il missionario è anche destinatario della missione per la quale è chiamato. Per questo, la Chiesa ritiene che essa è evangelizzatrice, sì, ma allo stesso tempo evangelizzata.



## Dialogo in aula

**Mary John Mananzan:** I paesi dell'Asia sono talmente diversi che risulta impossibile per me fare un'analisi profonda della realtà della chiesa e della vita religiosa in Asia. Le mie risposte saranno dalla prospettiva della Chiesa nelle Filippine. La prima domanda era se le congregazioni hanno il coraggio di prendere le misure giuste per una conversione adeguando il loro stile di vita con lo stile dei poveri. La mia risposta è che, anche se alcune congregazioni, soprattutto quelle femminili, hanno dichiarato la loro solidarietà con i poveri e l'hanno dimostrato nel loro agire, bisognerebbe riconoscere che, come istituti religiosi, non abbiamo avuto il coraggio di fare passi radicali verso la conversione dello stile di vita dimostrando una vita semplice, rinunciando ai beni materiali.

La seconda domanda della professoressa Grazia Paris era: "Diversi propositi sono stati fatti dal FABC nel 2000 e ormai sono passati diversi anni. A che punto sta l'impegno della Chiesa in Asia nel concretizzare tali propositi?". Io penso che alcuni propositi sono stati concretizzati meglio degli altri. Ad esempio la proposta di inculturazione delle Chiese in diversi parti dell'Asia, come in India e nelle Filippine. Per quanto riguarda l'impegno nell'evangelizzazione integrale, procede sul fronte dell'azione pastorale e sociale. Entrambi sono atti di compassione verso i poveri. Per quando riguarda la promozione dei laici, bisogna ammettere che non si è fatta molta strada perché c'è ancora una tendenza di aggrapparsi al potere istituzionale da parte di alcuni. Invece nel caso delle donne, almeno al livello della società, molto è stato fatto per il loro inserimento sociale e per la promozione. Ciò non si è ancora verificato nel caso delle donne religiose, nella realtà filippina. Esiste nella Chiesa, da parte della gerarchia maschile, il bisogno di assicurare l'uguaglianza dei ruoli nella Chiesa. La realtà indiana si può giovare del grande patrimonio dell'interiorità e della contemplazione e da ciò possono trarre beneficio anche i religiosi e le religiose indiane. Riguardo all'aspetto dell'esercizio della mistica e della profezia in Cina, direi il semplice fatto di essere religiosi è già un esercizio di profezia.

**Fabio Ciardi:** Ho apprezzato molto i rilievi fatti, le convergenze e anche le puntualizzazioni che erano necessarie e che compensano il genere letterario che ho scelto. Vorrei tornare su due punti soltanto. Primo, la necessità dei voti come il supporto al carisma senza i quali non si vive. Io forse cambierei l'articolo. Direi che è *un* supporto e non *il* supporto al carisma. Nel senso che la consacrazione è certamente necessaria perché il carisma possa esercitarsi e soprattutto avere continuità, ma io non credo che sia necessario limitare o costringere la consacrazione nei tre voti. Per me i tre voti rimangono problematici. Io li ho fatti e li mantengo, ma potrebbe essere che per un altro sia l'intercessione che mantiene il carisma. È anche questo un consiglio: «Pregate sempre-senza interruzione». Non è forse un consiglio valido come quello dell'obbedienza. E Gesù non era orante oltre ad essere casto. San Paolo non conosceva una parola di Gesù sulla castità. Per me la criticità sta soprattutto sulla scelta dei tre voti. Ringraziamo Dio che in questo millennio ci hanno arricchito, ma non possono imprigionarci. Dobbiamo essere attenti ad altre espressioni. Io ho fatti i voti ma in realtà ho fatto l'*oblazione*. Noi non parliamo di consacrazione ma di oblazione ed è una parola più ampia dei tre voti; li implica, ma è più ampia. Io sono un Oblato di Maria Immacolata. L'oblazione implica tanti elementi che esulano dai tre voti, come il dedicarsi completamente alla missione. Mi immagino che, come me, anche altri nell'ambito della consacrazione mettono in rilievo elementi che non sono immediatamente individuabili nei tre voti.

Il secondo punto che mi è sembrato molto bello e che vorrei sottolineare sono i comparativi. Se si parla del *di più* della vita religiosa, si dovrebbe parlare anche del *di meno* della vita religiosa, ma questo manca nella teologia. Ci sono tre cose da sottolineare. Noi siamo più delle altre vocazioni nella Chiesa, siamo di meno e siamo uguali. Quale è il vizio di forma di tutto questo? La mancanza di riflessione sulla teologia della vita consacrata all'interno di una teologia più ampia. È come quando si parla della verginità. Io non posso parlare della verginità se non ho davanti a me degli sposi, perché se ho soltanto persone celibi posso dire sciocchezze sulla verginità. Quindi, non si può parlare della verginità se non unitamente al matrimonio. Non si può parlare della teologia della vita consacrata se non nell'ambito della teologia e dell'ecclesiologia in genere. Questo convegno è ottimo e sarebbe stato ancora migliore fatto insieme a professori che insegnano altre disci-



pline teologiche. C'è il rischio di parlare per noi stessi e di non dialogare con tutte le altre forme di vita cristiana. Così non sboccia mai la nostra vera identità. Noi non riusciremo mai a capire chi siamo, se non siamo in dialogo costante con tutte le altre vocazioni. Soltanto in dialogo con altre vocazioni ogni vocazione acquista la sua vera identità.

**Nicla Spezzati:** Vorrei subito evidenziare un pensiero che mi ha accompagnato durante questi giorni ed è quello che è stato toccato da P. Fabio Ciardi a proposito dell'approccio simbolico. A me pare che dal punto di vista teologico, se noi scegliamo questa strada di un approccio simbolico, ci troveremo a sciogliere molti dei dilemmi e contraddizioni e delle ambiguità che molte volte si determinano attraverso altri approcci teologici. In particolare mi riferisco alla Lettera Apostolica *Orientale Lumen*, quella bellissima lettera di Giovanni Paolo II, a proposito della vita monastica nella Chiesa orientale in cui il monaco viene definito l'icona della vita battesimale. Credo che questo possa aiutarci a declinare la specificità della vita consacrata, a declinare una teologia che è quella della vita nuova che è comune a tutti battezzati e che vede i religiosi come coloro che la rendono in un certo modo visibile nelle sue caratteristiche fondamentali. Pensavo anche a come si riconcilia il rapporto tra storia ed escatologia, perché mi pare che una delle cose significative della vita religiosa sia quella di fare vedere qualcosa che ci aspetta, come qualcosa che appartiene alla vita nuova. Allora noi, in quanto religiosi, cerchiamo di fare vedere questa continuità dell'amore che è oltre la morte. Questa dimensione profetica si manifesta proprio nell'escatologia. Penso soprattutto alla cultura europea, globalizzata, in cui non si può parlare della morte, della malattia, dove la vita cristiana che viene messa alla prova. Allora io credo che il discorso della teologia in senso ampio, ci aiuterebbe a vedere la teologia della vita consacrata con quest'approccio simbolico che riconcilia tutte le antinomie, che riconcilia in modo dinamico, perché il riferimento ultimo è la comunione trinitaria di tutte le vocazioni che la comunità religiosa è chiamata a rendere visibile. Rispetto alla relazione di suor Mary John, mi sembra importante sottolineare come la vita religiosa, non solo delle Filippine, ma di tutta l'Asia sia chiamata a quel dialogo con le altre religioni a partire proprio dalla propria specificità. Pensavo a quel dialogo monastico interreligioso che sta andando avanti e che sembra cominciare a far intravedere qualche frutto.

Credo che anche l'approccio olistico che è tipico di una teologia dell'oriente potrebbe essere opportunamente coniugato con la visione organica che ha la vita religiosa e la vita monastica. Proprio "monos" una vita unitaria che non vuole settorializzare.

**A. Kidher Gabriele (Firas):** Vorrei richiamare l'attenzione su un'espressione che mi ha fatto riflettere. Ieri il prof. Bevilacqua diceva che ciò che caratterizza i consacrati non è la consacrazione. Allora sembra che qualcosa non funzioni o nel linguaggio usato o nella comprensione della consacrazione. Ho un amico che è maronita. Suo padre è un prete e sua sorella è francescana. Quindi io non so chi è consacrato. Forse sua mamma! Si tratta del linguaggio usato. Nel simposio abbiamo sentito parlare di asceti, di monaci, di mendicanti ecc. Ognuno parla di qualche immagine della vita consacrata. Però forse siamo troppo concentrati sul dono ma non sul donatore. Perché ogni volta sembra che cerchiamo di bloccare il donatore, lo Spirito Santo, in qualche angolo. Per questo non mi meraviglio, perché non abbiamo ancora compreso bene il dono e non abbiamo conosciuto il donatore.

**Fabio Ciardi:** Se tu mi domandi chi è un prete io ti rispondo subito. Invece se tu mi domandi chi è un consacrato non so risponderti. Se tu mi domandi chi è un oblato di Maria Immacolata ti rispondo. Io non sono un consacrato, io sono un missionario oblato di Maria. E posso dirti abbastanza bene quale è la mia identità. Se tu chiedi a un francescano, lui ti dirà chi è un francescano. Se poi io e lui abbiamo delle cose simili, vuol dire che noi due abbiamo qualcosa in comune. Potremmo anche dire delle cose diverse. I religiosi non esistono. Esistono i vari doni dello Spirito.

**Xabier Larrañaga:** Io cerco di essere fedele a una chiamata. Credo in Dio. Sono anche Claretiano. Questo non significa che io capisca al cento per cento quale sia il nostro carisma o cosa sia la nostra congregazione claretiana. Mi picciono tanto Sant'Ignazio di Loyola, San Giovanni della Croce, Santa Teresa di Gesù e tanti altri santi. Posso io descrivere la mia identità per il semplice fatto di essere sacerdote, consacrato claretiano? No. Io non farei troppa ideologia nemmeno con il cosiddetto carisma. Io posso parlare del mio vissuto, ma certamente, la congregazione claretiana è la mia casa e io l'amo. Forse nessuno

riesce a vivere all'altezza della sua retorica per ciò che riguarda il carisma. Penso che il nostro linguaggio debba essere più semplice. Perché mi alzo al mattino? Cosa mi dà la forza? Perché vivo e perché voglio vivere? E tutto questo insieme giuridico e carismatico è la cornice che mi aiuta. Non mi dice tanto la parola consacrato. Sacerdote? Sono anche io sacerdote e a volte come ecclesiologo devo spiegare cosa sia la vocazione presbiterale. Cerco di essere un credente e vivo la mia fede con la mia limitatezza e il mio peccato. E tutta questa struttura giuridica e carismatica mi aiuta perché io non sono così originale. Io non potrei vivere cominciando da capo. La storia non comincia con me. Allora approfitto un po' di ciò che c'è in tanti fratelli e tante persone che mi aiutano. La vita religiosa ha anche una struttura giuridica, grazie alla quale è possibile questo evento. Possiamo relativizzare tante cose. Ciò che attira è quello che è vero nel vissuto. Non trascuriamo quello che non capiamo. Bisogna distinguere tra la fiamma e la candela. Ma senza candela che fiamma c'è?

**Luis Guillermo Almario:** Nelle diverse relazioni del simposio si è parlato della vita religiosa, della teologia, del carisma, della storia e delle strutture. Ma il mondo dov'è? L'ultima relazione diceva che la Chiesa evangelizza ed è evangelizzata. Ma dov'è la voce del mondo? Mi chiedo, non è forse questa tautologia che ci porta ad allontanarci dal popolo stesso che noi siamo chiamati a rappresentare? Perché non cambiare la metodologia teologica della vita consacrata da una testimonianza al mondo a portare il mondo nella Chiesa? Perché non dare voce della nostra riflessione teologica al popolo di cui siamo portatori? La vita religiosa va molto più avanti che la riflessione teologica. A livello pastorale siamo in tutti gli ambienti, ma al livello di riflessione siamo molto indietro e possiamo arricchirla in una maniera molto più concreta, esperienziale, rispondendo ai bisogni dell'uomo.

**Grazia di Coco:** Sono riconoscente per queste due giornate di riflessione. Vorrei semplicemente porre una domanda sulle criticità e sulle prospettive. Sono abituata a guardare la vita religiosa dal punto di vista storico. Mi sono interrogata sull'esperienza concreta di tanti religiosi e religiose. Abbiamo sentito discorsi sul genere, sulla posizione delle donne nella Chiesa. La società di oggi vive una grande confusione di genere maschile, femminile e, allora, mi chiedo se la

vita religiosa e la teologia della vita religiosa si sono lasciate interpellare da questa questione che in fondo ci riporta all'antropologia teologica: quale è il progetto di Dio sulla persona umana che è uomo e donna? La vita religiosa avrebbe tanto da dire non solo a noi stessi, non solo dentro la Chiesa, tra i consacrati, le consacrate, i sacerdoti, i laici, le laiche, ma anche nella nostra società, nelle famiglie così confuse, se si riuscisse a riflettere di più e a ricavare quelle conseguenze pratiche nelle relazioni di reciprocità, di rispetto, di stima ecc. Mi chiedo se si stia veramente spingendo un po' la riflessione, perché non ci si limiti ad una sorta di sopportazione o rivendicazione, ma si cerchi una riflessione più critica, per dire che anche in questo la vita consacrata e la Chiesa in quanto tale hanno qualcosa da dire agli uomini e alle donne del nostro tempo che risulta come una parola di speranza per tutti.

**Fabio Ciardi:** Io penso che per rispondere adeguatamente bisognerebbe andare oltre il gruppo maschile e il gruppo femminile degli istituti. Forse la risposta a questo si trova nella riflessione sulla famiglia carismatica. Ogni istituto ha attorno a sé una costellazione di vari gruppi maschili e femminili che esistono nello stesso carisma. Anche gruppi laicali e per questo si parla della famiglia carismatica. I membri delle curie generalizie che sono incaricati di questi gruppi laicali e di rapporti con altri istituti si incontrano regolarmente per poter mettere in comune le diverse esperienze a riguardo. Io ho partecipato a questi incontri e mi pare di intravedere una grande speranza, perché entrano in relazione i religiosi uomini e le religiose donne, le mamme, i papà, i giovani. Attorno alla famiglia carismatica si riuniscono tutte le componenti ecclesiali. Penso che questo sia il futuro per affrontare concretamente questo discorso. Siamo appena agli inizi e ci sono alcuni che sono molto più avanti.

**Franco Stano:** Un millennio intero è stato vissuto prima che si esprimesse l'assoluta necessità dei voti. Vorrei chiedere a P. Fabio Ciardi se ritiene che nel mondo contemporaneo, dove cresce la povertà, cresce la fatica di essere uomini ecc. sarebbe possibile vivere un carisma a prescindere dai voti, specificamente da questi tre voti. Come essere pienamente disposti e disponibili quando si sia sollecitati da questi drammi che esistono nel mondo contemporaneo? Come è pos-

sibile essere pienamente aperti al dramma della storia, della famiglia e della società, quando comunque ci fossero cose che in qualche modo minacciassero questa piena disponibilità?

Una seconda domanda. Quanto si dovesse pensare ad un'altra sorta di "candela" che regga questa fiamma, dove individuarla? Io non ho sentito parlare in questo simposio delle beatitudini. Non potrebbero essere forse le beatitudini di Gesù a sollecitare la vita religiosa a fare quel salto di qualità che mi pare sia sottilmente presente in questo simposio?

**Fabio Ciardi:** La questione si fa complessa. Conosco a Firenze una comunità Carmelitana che vive in un grande monastero Carmelitano di Santa Maria Maddalena de' Pazzi. Sono un gruppo di famiglie che vivono insieme, hanno la mensa in comune, il lavoro in comune. Vivono il carisma carmelitano. Non fanno i voti. Allora non sono persone consacrate che fanno i voti. Vivono però fortemente una dimensione carismatica. Quindi si può vivere una forte dimensione carismatica senza i voti? Sicuramente sì. I movimenti in genere sono una espressione di questo. I miei voti non mi hanno dato una libertà che mi abbia consentito di andare ovunque. È un mito che i voti rendono veramente disponibili. Non è vero che senza i voti non ci sia la piena disponibilità. Con i voti ho molte regole. Alla prima domanda è facile rispondere: si può vivere pienamente il carisma anche senza i voti. I laici che condividono il carisma con noi lo vivono pienamente come noi, senza i voti. C'è una modalità particolare di vivere il carisma, quella delle persone che fanno i voti e una modalità di persone senza i voti.

**Chiara:** Sono una psicologa e psicoterapeuta laica e sposata. Mi hanno colpito tutte le riflessioni, ma colgo come risonanza quella del preside che ha risposto alla presentazione di P. Fabio Ciardi. Parlo del punto di vista dell'esperienza clinica e penso che leggere la vita consacrata legata al carisma aiuterebbe molte persone nel processo vocazionale a vivere con libertà e felicità. Quando invece lo sguardo è concentrato solo sul senso dei voti, alla fine questi diventano non un cammino di libertà, ma una serie di regole, di questioni che mettono in qualche modo in difficoltà la persona umana. Quindi mi sembra che questa lettura, che non è minimalista, ammorbidisce il senso della struttura e dei voti ma dà un respiro diverso e quindi aiuta a spostare il focus. Ringrazio per il vostro contributo.

## ELENCO DEGLI AUTORI

S. E. Mons. Angelo Vincenzo ZANI – *Segretario della Congregazione per l'Educazione Cattolica*

Maurizio BEVILACQUA, CMF – *Docente I.T.V.C. Claretianum*

Mario MIDALI, SDB – *Professore emerito dell'Università Pontificia Salesiana, Roma*

Bonifacio FERNÁNDEZ, CMF – *Professore emerito Istituto di Teologia della Vita Religiosa, Madrid*

Carlos GARCÍA ANDRADE, CMF – *Docente I.T.V.C. Claretianum*

Giancarlo ROCCA, SSP – *Direttore del Dizionario degli Istituti di Perfezione*

Mariano José SEDANO SIERRA, CMF – *Docente di Storia Ecclesiastica, San Pietroburgo*

Mercedes L. CASAS – *Presidente della Conferenza Latinoamericana dei Religiosi (CLAR), Messico*

José Luis PLACENCIA MONCAYO, SDB – *Docente Università Pontificia Salesiana, Roma*

Mary John MANANZAN, OSB – *Teologa, Manila*

Grazia PARIS, SDC – *Docente I.T.V.C. Claretianum*

Fabio CIARDI, OMI – *Docente I.T.V.C. Claretianum*

Xabier LARRAÑAGA, CMF – *Docente I.T.V.C. Claretianum*



Supplemento a Claretianum ITVC – Nuova Serie VII

ISSN 2281-5066

