

LA “PERFEZIONE” DELLA VITA RELIGIOSA E LA VOCAZIONE COMUNE ALLA SANTITÀ

Il tentativo di definire il ruolo o la funzione della “vita religiosa” o “vita consacrata” all’interno della vita cristiana può essere paragonato all’esperienza di cui parlava Sant’Agostino quando doveva descrivere cosa fosse il tempo: “io lo so, ma quando me lo chiedi non lo so più”. Già le stesse parole presentano un problema: si deve parlare di vita religiosa o vita consacrata? Tra loro i termini sono uguali o diversi? Qual è il migliore? Insomma, quando si deve parlare dell’esperienza particolare che alcuni uomini e donne conducono all’interno della chiesa, professando i tre voti con i quali si “consacrano” e si “legano” in modo rinnovato, più speciale, definitivo con Cristo, si entra in un’ampia serie di problematiche intorno alle quali non vi è molto accordo. L’anno della vita religiosa indetto dal papa invita la chiesa a riflettere su queste tematiche per sviluppare un confronto sereno ma anche serio su di un fenomeno che è stato da sempre una presenza di estrema importanza e ricchezza per la vita cristiana.

Il punto di osservazione che vorrei scegliere per offrire un aiuto al dibattito teologico ed ecclesiologico intorno alla vita religiosa riguarda un aspetto che, per alcuni versi, costituiva l’elemento caratteristico della sua comprensione tradizionale: la natura di “vita di perfezione” in rapporto alla vita cristiana. Tuttavia, ciò che è stato ovvio per tanti secoli nell’autocoscienza ecclesiale, conferendo alla vita religiosa un posto centrale come realizzazione “più perfetta” della sequela di Cristo, oggi non lo è più; infatti, sia per l’introduzione da parte del Vaticano II della categoria di “popolo di Dio”, chiamato nella sua globalità alla santità di tutti, sia per la sensibilità di una società in cui è stata definitivamente superata la visione piramidale delle relazioni tra classi di appartenenza, è divenuto molto difficile continuare a proporre la vita religiosa come uno stato di perfezione maggiore rispetto agli altri stati di vita cristiana.

Il nostro tentativo di analisi si svilupperà in due momenti. Innanzitutto si ripercorreranno per grandi linee le posizioni storiche di questa questione, evidenziando i termini tradizionali e le novità del dibattito contemporaneo sulla natura della vita religiosa. Nella seconda parte invece vorrei proporre una ipotesi generale di lettura, avente come cardine la vocazione battesimale, a cui sono chiamati indistintamente tutti i cristiani. Muovendo dal gesto del battesimo, quale vero e fondamentale atto di “consacrazione” e di legame con il mistero dell’amore di Dio mostratosi in Cristo, è possibile, anzi necessario proporre una visione circolare delle relazioni tra i vari stati di vita cristiani, compresi quali espressioni complementari dell’unica vocazione della chiesa ad essere il sacramento di Cristo nel mondo.

I. La questione storica: la vita religiosa come stato di perfezione cristiana

E chiamata la folla con i suoi discepoli disse loro: “Se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso e prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vuol salvare la propria vita la perderà e chi la perderà per causa mia e del vangelo la salverà (Mc 8,34-34; e anche Mt 16,24-25 e Lc 9,23-24).

L’importanza di questo testo per conoscere l’autocoscienza delle primitive comunità cristiane è ben nota. Essere quelli “di Gesù”, coloro cioè che si erano immersi “nel suo nome” e lo avevano riconosciuto come il “Cristo” così da diventare i “cristiani”, significava seguirlo nella sua logica di vita mediante scelte morali e sociali contrassegnate dalla radicalità e dalla rottura con il contesto culturale. Pur condividendo la condizione di tutti, senza distinguersi dagli altri per costumi, lingua o cultura, i cristiani, mediante il gesto programmatico del battesimo, avevano chiara la consapevolezza di essere stati “consacrati”: vivevano nel mondo senza essere del mondo, offrendo i

loro corpi in sacrificio gradito a Dio, come Gesù, così da essere, come lo era stato lui, il sale e la luce del mondo, dono di salvezza per tutti¹.

Il ribaltamento del rapporto tra comunità cristiane e società civile, trasformazione che nel 381, sotto l'imperatore Teodosio, farà passare definitivamente la religione cristiana da fede perseguitata a religione di stato, influirà anche nel modo di concepire e realizzare le forme concrete della sequela radicale di Cristo. In particolare, con la vittoria socio-culturale-religiosa del cristianesimo sul paganesimo il battesimo, gesto sempre di più fatto sui bambini appena nati, perderà progressivamente la sua caratterizzazione di scelta forte e di rottura, per diventare invece un "segno necessario" di appartenenza alla società oramai divenuta cristiana, e "mezzo necessario" di salvezza per evitare la dannazione eterna in caso di morte del bambino.

Questa trasformazione socio-religiosa dell'autocoscienza cristiana farà nascere all'interno della comunità cristiana l'esigenza, da parte di alcuni, di scegliere e condurre una vita in cui far emergere una rinnovata radicalità dell'esperienza cristiana. E così, già alla fine del III secolo, all'interno della chiesa si svilupperanno forme di esperienza religiosa caratterizzate da scelte forti, con le quali alcuni si separavano dal resto della comunità: uscivano dal mondo, rinunciando ai beni e alla famiglia e vivendo in perfetta castità, per dedicarsi interamente alla preghiera e alla contemplazione, mediante una sequela di Cristo che fosse capace di riproporre e attualizzare quell'adesione radicale a Lui che aveva caratterizzato le prime generazioni cristiane.

Attraverso queste nuove esperienze si viene ad affermare all'interno della chiesa una doppia via di esperienza cristiana: quella di tutti fedeli che restavano nel mondo e quella di alcuni, pochi, che riproponevano nel loro corpo la scelta di non essere più nel mondo, per proclamare la radicalità della sequela di Cristo nella ricerca di Dio solo. Nascono di fatto due livelli di vita cristiana: quella normale di tutti coloro che vivevano nel mondo, e quella speciale di alcuni che lasciavano il mondo. Il nostro obiettivo sarà quello di ricostruire per sommi capi alcuni snodi dell'elaborazione teologica data lungo i secoli per spiegare la natura della doppia via, o, meglio, dei due gradi di vita cristiana, attribuendo alla scelta di separazione dal mondo un carattere di perfezione nella sequela di Cristo. Non sarà possibile un esame dettagliato di tutti i passaggi storici, ma ci limiteremo a ricordare solo due tratti del dibattito: il primo, quello medievale, le cui soluzioni verranno ribadite dal concilio di Trento in risposta contro le posizioni polemiche del protestantesimo; il secondo sarà quello del Vaticano II, nel quale emergeranno delle interessanti novità connesse al tentativo di rileggere la posizione tradizionale della teologia sulla vita religiosa. Tralasciando ogni confronto con l'abbondante bibliografia uscita su questo materiale storico, per il nostro intento sarà sufficiente rileggere solo alcuni testi della tradizione, grazie ai quali poter intravedere alcuni nuclei ancora presenti nel dibattito contemporaneo.

1. Le linee teologiche dell'elaborazione tradizionale

Del periodo precedente all'elaborazione del Vaticano II vorremo ricordare due momenti che in qualche modo hanno determinato per diversi secoli la valutazione della vita religiosa nella Chiesa. Muoveremo innanzitutto dalla proposta di Tommaso d'Aquino per vedere quali fossero i fondamenti da lui posti a base della natura di "perfezione" attribuita alla vita religiosa.

¹ Non si può non ricordare la mirabile *Lettera a Diogneto* in cui l'anonimo cristiano afferma quanto segue: «I cristiani né per regione, né per voce, né per costumi sono da distinguere dagli altri uomini. Infatti, non abitano città proprie, né usano un gergo che si differenzia, né conducono un genere di vita speciale. La loro dottrina non è nella scoperta del pensiero di uomini multiformi, né essi aderiscono ad una corrente filosofica umana, come fanno gli altri. Vivendo in città greche e barbare, come a ciascuno è capitato, e adeguandosi ai costumi del luogo nel vestito, nel cibo e nel resto, testimoniano un metodo di vita sociale mirabile e indubbiamente paradossale» (V,1-3) e poco avanti continua dicendo: «A dirla in breve, come è l'anima nel corpo, così nel mondo sono i cristiani. L'anima è diffusa in tutte le parti del corpo e i cristiani nelle città della terra. L'anima abita nel corpo, ma non è del corpo; i cristiani abitano nel mondo, ma non sono del mondo. L'anima invisibile è racchiusa in un corpo visibile; i cristiani si vedono nel mondo, ma la loro religione è invisibile» (VI, 1-4).

La seconda tappa sarà la risposta data dal concilio di Trento all'attacco frontale apportato da Lutero ai voti religiosi, da lui giudicati come scelte con le quali il cristiano rischia di "perdere la fede". La polemica controriformista fisserà all'interno della teologia cattolica una supremazia assoluta della vita religiosa sulla vita cristiana in genere.

a) La proposta di Tommaso

Il dottore domenicano affronta la questione della vita religiosa all'interno del tema più ampio degli stati della vita cristiana, trattati nelle ultime questioni della "Secunda secundae" (II-II qq. 183-198) della sua *Somma teologica*. L'idea di base, che sorregge la trattazione, è espressa nella questione di partenza: nella chiesa è necessario che vi sia una diversificazione di perfezione tra le membra, una gradazione che si origina dal sommo della perfezione stessa, che è Cristo quale capo del corpo, per diffondersi in modo discendente al resto delle membra². Se tale è la natura della chiesa si può allora affermare semplicemente che in essa «quidam sunt aliis perfectiores»³. C'è da aggiungere subito però che tale struttura "piramidale" non è di natura competitiva e tanto meno conflittuale, ma convergente e a vantaggio di tutto il corpo, sorretto e uniformato dall'unità della fede e della carità che deve regnare tra i membri.

Quale sia poi la natura specifica di questa diversa perfezione che regna tra i membri della chiesa è detto nella questione successiva⁴. Affermato con assoluta sicurezza che la perfezione della vita cristiana consiste nella carità, perché «caritas est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis»⁵, il santo teologo, nell'importante articolo 3 della stessa questione, tiene a precisare che vi sono due possibilità e livelli per raggiungere questo obiettivo: il primo legato al precetto che obbliga tutti i cristiani a realizzare il doppio comandamento di amare Dio e il prossimo; il secondo connesso ai consigli evangelici attraverso i quali qualcuno si vincola pubblicamente ad un impegno maggiore nel conseguire l'unica perfezione evangelica. Secondo Tommaso, dunque, "essentialiter" la perfezione della vita cristiana è uguale per tutti e consiste nel precetto dell'amore dato da Cristo ad ogni fedele; tuttavia "instrumentaliter" la perfezione è da collegare con i consigli evangelici, perché tramite essi il precetto è raggiunto più facilmente e integralmente. Leggiamo il testo fondamentale in cui viene formulata tale proposta:

Nam praecepta alia ordinantur ad removendum ea quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest, consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium, et alia huiusmodi⁶.

Si avverte una specie di insicurezza e quasi contraddizione nello stabilire quale sia la funzione strumentale dei consigli, dal cui ruolo dipende il raggiungimento dello stato di perfezione da parte di coloro che li professano. Secondo Tommaso i tre voti, pur non essendo essenziali, hanno la funzione di "rimuovere gli impedimenti" che ostacolano una vita perfetta vissuta nella carità di Dio e degli uomini, impedimenti che però non sono di per sé contrari alla carità. E quali siano questi impedimenti viene detto subito dopo, ricordandone solo due in particolare: il matrimonio e le occupazioni con le cose secolari. Questi, pur non essendo contrari alla carità, non la favoriscono; di conseguenza la professione dei consigli evangelici colloca il religioso in una condizione oggettiva di tipo strumentale, che offre una maggiore possibilità di realizzare più perfettamente l'unico fine della vita cristiana che è l'amore.

² «Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quae in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potuit nisi difformiter et multipliciter ita etiam plenitudo gratiae, quae in Christo sicut in capite adunatur, ad membra eius diversimode redundat, ad hoc quod corpus Ecclesiae sit perfectum» (*Summa theologiae*, II-II, 183, 2, resp).

³ *Ivi*, 183, 3, resp: «Alcuni sono più perfetti di altri».

⁴ Cf. *ivi*, 184: «La carità è ciò che unisce noi a Dio, il quale è l'ultimo fine della mente umana».

⁵ *Ivi*, 184, 1.

⁶ *Ivi*, 184, 3: «Infatti gli altri precetti sono ordinati a rimuovere quelle cose che sono contrarie alla carità, con le quali cioè non vi può essere la carità; invece i consigli sono ordinati a rimuovere gli impedimenti dell'atto della carità, i quali tuttavia non sono contrari alla carità, come è il matrimonio, l'occupazione delle faccende secolari e altre cose simili».

Insomma, al centro della questione vi è il giudizio in qualche modo alternativo espresso da Tommaso tra perfezione della carità e impegno nel mondo con le sue occupazioni che riguardano il matrimonio e le altre realtà secolari. Per principio questi impegni “secolari” della vita non sono contrari alla carità, tuttavia non la favoriscono, in quanto vanno giudicati come “impedimenta”. È chiaro, precisa subito dopo Tommaso: la professione solenne, nell’impegno ad osservare per sempre i consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza, non realizza in se stessa la perfezione dell’uomo, ma costituisce lo stato di vita migliore, la condizione più perfetta per raggiungere quella perfezione⁷.

Credo che la chiarificazione riguardo a questa specie di tensione tra perfezione e impegni secolari venga offerta da Tommaso nella questione 186, quando passa a spiegare i motivi per cui la “religio importet statum perfectionis”⁸. Se la “religio” è per definizione «quaedam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet» e dato che «antonomastice *religiosi* dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerens», è da affermare di conseguenza che, se «perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhereat», allora «religio perfectionis statum nominat»⁹. E i consigli evangelici dei tre voti, che vengono esposti singolarmente negli articoli successivi di questa questione, non saranno altro che «aliquid ad perfectionem instrumentaliter et dispositivum»¹⁰. I religiosi con le loro scelte dunque entrano in uno stato di perfezione perché vivono in modo esclusivo e totale la “religio”, cioè il legame con Dio, rifiutando ogni forma che impedisse questa esclusività; e i tre voti sono di fatto il rifiuto di situazioni di vita nelle quali si ha a che fare con le cose temporali, che sono per loro natura alternative, se non contrarie, all’assolutezza di Dio e al raggiungimento pieno del suo amore.

Per Tommaso dunque, ogni cristiano è chiamato per precetto alla perfezione della carità, ma essa di fatto chiede, per essere veramente perfetta, una vita essenzialmente religiosa, cioè libera dal mondo e donata a Dio mediante il rifiuto programmatico di tutto ciò che ha a che fare con gli aspetti secolari. La *fuga mundi* è lo stato di vita migliore per la realizzazione della perfezione cristiana, perché offre la situazione e gli strumenti adatti per raggiungere più perfettamente Dio.

È chiaro che al fondo di questa impostazione vi è una visione essenzialmente dualista che contrappone il mondo di Dio e quello della carne, l’uno accanto all’altro, dove colui che resta nel secondo ed è impegnato con il matrimonio e le realtà secolari potrà ancora realizzare il precetto dell’amore, ma non nel grado di perfezione che invece può raggiungere solo colui che decide di fuggire con la professione religiosa da quel contesto secolare per dedicarsi completamente a Dio.

b) La posizione del concilio di Trento

1. Una critica radicale a questa distinzione tra precetto e consigli è effettuata da Martin Lutero, il quale attua una duplice operazione teologica: ricolloca la vita religiosa dentro l’unica vocazione battesimale e lega la perfezione della vita cristiana all’adesione di fede quale criterio di adesione a Cristo.

Il testo più famoso prodotto da Lutero su questo tema lo si trova nel suo importante trattato *La cattività babilonese*, nel quale il riformatore vuole liberare la fede cristiana intorno ai sette sacramenti da tutte le aggiunte contrarie alla Scrittura operate dalla tradizione “papista”. All’interno della trattazione del sacramento del battesimo, l’ex frate agostiniano di Eisleben affronta anche la questione dei voti religiosi in quanto direttamente connessi con questo sacramento. La posizione di Lutero è chiara e netta: tutti i voti, cioè ogni forma di impegno religioso che qualcuno si prende nei confronti di Dio, dovrebbero essere «aboliti o evitati tutti quanti», perché ogni cristiano ha «fatto un

⁷ Cf. *Ivi*, 184, 4.

⁸ *Ivi*, 186, 1: «la religione riguarda lo stato di perfezione».

⁹ *Ivi*. Traduco l’intero passaggio: «La religione infatti è una certa virtù per la quale qualcuno compie qualcosa per il servizio e il culto di Dio. E perciò per antonomasia i religiosi sono detti quelli che si consacrano totalmente al servizio divino, quasi offrendosi in olocausto a Dio [...]. In questo infatti consiste la perfezione dell’uomo, che si unisca totalmente a Dio. E secondo questo allora la religione designa uno stato di perfezione».

¹⁰ *Ivi*, 186, 2.

voto più che sufficiente nel battesimo, maggiore di quanto possiamo mantenere»¹¹. È infatti per lui assolutamente inaccettabile la visione che soggiace alla teologia della vita religiosa, secondo cui:

l'ingresso in un ordine è come un nuovo battesimo, rinnovabile tante volte quante si può reiterare il proposito di entrare in un ordine religioso: così i maniaci dei voti solo a se stessi attribuiscono la giustificazione, la salvezza, la gloria del paradiso, ai battezzati non lasciano niente che possano dire di avere in comune con loro¹².

Si trattava dunque di riaffermare «la gloria del battesimo» per difenderlo dall'invenzione dei voti fatta dalla chiesa, i quali non solo non hanno «conferme o esempi nella Scrittura», ma sono anche occasione di «superbia e disprezzo per la vita cristiana comune»; in essi infatti al centro vi è la gloria delle opere compiute dai religiosi, i quali, osservando fedelmente la loro regola, di fatto «tolgono importanza alla fede e al battesimo»¹³. La conclusione a cui giunge Lutero costituisce un giudizio estremamente severo sulla qualità della vita religiosa:

infatti, fra tante migliaia, a stento si potrebbe trovare uno che non stimi nella vita dei religiosi più le opere che la fede: da questa stoltezza sono indotti a considerarsi gli uni superiori agli altri, perché vivono secondo una regola più severa o più rilassata, come dicono¹⁴.

Secondo Lutero, al contrario, ognuno che voglia nonostante tutto abbracciare la via della religione o il sacerdozio, dovrebbe essere consapevole di una verità fondamentale:

le opere dei frati e dei preti, per sante e sublimi che siano, agli occhi di Dio non differiscono affatto dalle fatiche del contadino che lavora i campi o della donna che attende alle faccende di casa: al cospetto di Dio tutto acquista valore dalla fede; [...] accade spesso che a Dio l'opera vile di un servo sia più gradita di tutti i digiuni e le opere dei preti e dei frati, per difetto in costoro di fede¹⁵.

La vita cristiana dunque consiste nella fede prestata alle promesse che Dio ha fatto nel battesimo, fede che chiede di vivere la propria esistenza quotidiana, nelle sue diverse faccende e impegni, mediante un profondo affidamento a Dio, credendo fermamente che Egli è fedele alle promesse fatte. Non occorre dunque aggiungere voti o regole ulteriori, ma è sufficiente il voto unico e assoluto fatto nel battesimo, attraverso il quale ogni impegno e attività del cristiano possono essere vissuti come atti di perfezione, se vissuti nella fede in Cristo.

Un elemento interessante della diversità di impostazione tra Tommaso e Lutero lo si trova nel diverso giudizio da loro dato sul matrimonio. Come si è visto, per il domenicano chi non sceglie la via del matrimonio per abbracciare la vita religiosa entra in uno stato più perfetto, che gli permetterà di raggiungere più facilmente e sicuramente la perfezione cristiana; al contrario per Lutero una donna che attende alle faccende di casa non è impedita in nessun modo dal realizzare nella fede il vero voto fatto attraverso il battesimo. Insomma, mentre per la visione cattolica i voti religiosi costituivano una «fuga dal mondo» per dedicarsi solo a Dio, mediante un superamento di tutto ciò che non era Dio, e così raggiungere più facilmente il perfetto amore di Dio, per Lutero, al contrario, il voto battesimale richiedeva di restare dentro al mondo, per vivere tutti gli impegni mondani con una fede perfetta nelle promesse ricevute nel battesimo.

2. In netto contrasto con questa abolizione, da parte della Riforma, dei voti religiosi a vantaggio del battesimo e della vita quotidiana, il concilio di Trento riaffermerà la superiorità della vita religiosa per raggiungere la perfezione del vangelo. La questione non è affrontata in modo ampio e sistematico nel concilio, ma si riduce ad un unico canone presente tra quelli della sessione dedicata al sacramento del matrimonio. Nel breve testo che introduce i 12 canoni di scomunica relativi al matrimonio, il concilio ricorda che anche su questo tema esso vuole «sterminare le eresie e gli errori

¹¹ Martin Lutero, *La cattività babilonese della Chiesa*, in *Scritti politici*, Classici UTET, 1978, 295.

¹² *Ivi*, 296.

¹³ *Ivi*, 298.

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ *ivi*, 299.

più significativi di questi scismatici per evitare che gli altri subiscano il loro pernicioso contagio»¹⁶. Senza poi proporre una presentazione articolata del sacramento, e dunque senza effettuare una positiva esposizione del rapporto tra la scelta matrimoniale e quella della vita religiosa, al canone 10 si afferma quanto segue:

Se qualcuno dirà che il matrimonio è da preferirsi alla verginità o al celibato e che non è cosa migliore e più felice (melius et beatius) rimanere nella verginità e nel celibato che unirsi in matrimonio sia anatema¹⁷

Secondo il concilio dunque è da ritenere per fede cattolica che la scelta del celibato religioso è “migliore e più felice” del matrimonio; chi invece ritiene il contrario cade nell’eresia. Cosa questo significhi è lasciato implicito, né viene detto quali siano i fondamenti biblici di tale affermazione. In ogni caso al fondo della determinazione canonica vi è un chiaro giudizio di valore assoluto tra le due scelte cristiane: la verginità consacrata è migliore della vita matrimoniale. Non si comprende perché non sia stato usato il termine “perfectior” invece che “melior”, termine più direttamente legato alla tradizione che, come si è visto in Tommaso, vedeva nella vita religiosa la via “più perfetta” per adempiere il precetto dell’amore. In ogni caso è evidente che i due termini conciliari (migliore e più beato) rinviano a questo substrato, confermando una forma di opposizione concorrenziale tra vita religiosa e vita matrimoniale: le due scelte per qualità intrinseca sono essenzialmente diverse perché, come diceva Tommaso, il matrimonio è un impedimento ad un amore più perfetto di Dio, mentre la vita religiosa costituisce una “consacrazione” radicale a Dio stesso.

Al di là dell’affermazione magisteriale, ci si può domandare se questo canone possa essere assunto come assoluta verità di fede tale da impedire ogni successiva discussione o riflessione sul rapporto tra i due stati di vita cristiana. Mi domando cioè se una tale affermazione non sia condizionata non solo da una mancata riflessione ecclesiologica da parte del concilio, ma anche da un contesto polemico che ne ha forzato le posizioni. Questa perplessità, che emerge di fronte a questo testo di scomunica, è simile a quella, ad esempio, che si ha di fronte ad un altro canone presente tra quelli relativi al sacramento del battesimo, dove si dichiara anatema colui che afferma che i ragazzi divenuti adulti «devono essere lasciati liberi e non devono essere costretti a vivere cristianamente con altra pena che non sia il rifiuto dell’eucarestia e degli altri sacramenti»¹⁸. È chiaro che la norma rientra in un periodo culturale in cui era del tutto assente il valore, oggi irrinunciabile, della libertà di coscienza, un diritto che ancora alla meta del XIX secolo era condannato dalla chiesa come uno dei mali fondamentali dell’epoca moderna¹⁹. Dunque, ritornando al canone 10 della serie matrimoniale, prendiamo atto di quella affermazione tridentina che proclama la natura “migliore” della castità religiosa sul matrimonio; ciò tuttavia mi sembra non impedire una riflessione ulteriore, come di fatto è avvenuto, nella quale riconsiderare la “specialità” della vita religiosa senza renderla contrapposta o superiore alle altre esperienze cristiane.

A partire dal concilio di Trento la riflessione teologica della chiesa cattolica, nella sua forte reazione e contrapposizione al mondo protestante, ha costantemente accentuato due aspetti della

¹⁶ *Ses. XXIV*, dottrina sul sacramento del matrimonio, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (CDO), Bologna, EDB, 1991, 754.

¹⁷ *Ivi*, can. 10: CDO 755.

¹⁸ *Ses. VII*, can. 14: CDO 686.

¹⁹ Cf. l’affermazione 15 condannata da Pio IX nel famoso elenco del Syllabo in cui si rifiuta che: «liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit» (*Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, H. Denzinger – A. Schönmetzer [DS], Herder, 1976, n. 1715). È chiaro che questa condanna avrebbe colpito anche quanto invece sarà affermato nella Dichiarazione conciliare del Vaticano sulla libertà religiosa quando si afferma ad esempio che «Questo concilio vaticano dichiara che la persona umana ha diritto alla libertà religiosa. Tale libertà consiste in questo, che tutti gli uomini devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza e sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità alla sua coscienza privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata. Inoltre dichiara che il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana, quale si conosce, sia per mezzo della parola di Dio rivelata sia tramite la stessa ragione» (Dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae*, 2).

vita religiosa. Essa è la chiamata di alcuni a vivere una radicale e diretta *fuga mundi* per realizzare una vita escatologica che anticipi il secolo futuro²⁰. Tale presupposto fa della vita religiosa, con il suo forte impegno ascetico alla rinuncia e con la tensione spirituale al dono completo di sé a Dio, la via più perfetta, la vocazione speciale, una nuova consacrazione per raggiungere la santità piena²¹.

2. Il tentativo di rinnovamento del Vaticano II

La compattezza teologica nella valutazione della vita religiosa come stato di vita migliore per raggiungere la perfezione della carità si incrina con il Vaticano II. In alcuni suoi documenti emerge una diversa possibilità di giudicare la vita religiosa in rapporto al resto della vita cristiana; in particolare per la prima volta la consacrazione religiosa viene inserita dentro una trattazione sistematica della chiesa, evidenziando ruoli diversi per un'unica chiamata alla costruzione del suo servizio per il mondo. In particolare, partendo dalla comprensione della chiesa quale "sacramento di Cristo" e "popolo di Dio", nasce un ripensamento della natura e del ruolo della vita religiosa in rapporto agli altri stati di vita cristiana.

I risultati postconciliari di questa elaborazione non hanno condotto a tutt'oggi ad una visione unitaria e convergente della teologia sulla vita religiosa. Tentiamo di tratteggiare la posizione magisteriale che emerge dal Vaticano II e di accennare anche ad alcune posizioni teologiche degli ultimi decenni, per mostrare la diversità di vedute che ancora contraddistingue il dibattito teologico.

a) Ambiguità nella posizione magisteriale

La *Lumen Gentium* (LG) costituisce, nella storia dei concili, il primo documento in cui la chiesa riflette in modo sistematico su se stessa, per determinare il proprio mistero in rapporto all'evento di Gesù Cristo e al suo servizio per il mondo. Ed è in questo contesto che la questione della vita religiosa ha la sua fondamentale comprensione.

Più volte è stata rilevata la natura a volte bipolare dei documenti conciliari, tesi tra una fedeltà al passato teologico e una chiara apertura ad importanti novità²². Il documento sulla chiesa costituisce a mio avviso il testo caratteristico in cui con più evidenza si avverte questa tensione dialettica tra posizioni che permettono ermeneutiche plurime su alcuni temi²³. Tale constatazione mi sembra essere anche confermata dal modo di proporre la vita religiosa dentro il mistero della chiesa. La sintesi di questa polarità ermeneutica è presente al primo numero del capitolo V, capitolo interamente dedicato ad una delle grandi novità della LG nel porre di nuovo al centro dell'attenzione della coscienza cristiana qualcosa che per secoli era stato in qualche modo dimenticato: "L'universale vocazione alla santità della chiesa".

Per capire quel testo, che citeremo e su cui dovremo ragionare, occorre però partire dal II capitolo dedicato alla chiesa quale "Popolo di Dio"; all'inizio di quel capitolo era stato affermato che tutti i fedeli in Cristo²⁴, a motivo della loro rigenerazione nella Pasqua del Signore avvenuta attraverso il battesimo, appartenevano all'unico popolo messianico, poiché tutti possedevano quattro fondamentali caratteristiche: avevano «per capo Cristo», «per condizione la dignità e la libertà dei figli di Dio», «per legge il nuovo precetto di amare» e «per fine il regno di Dio»²⁵.

²⁰ Interessante ad esempio è la posizione del gesuita L. Hertling, professore alla Gregoriana negli anni '40, che nel suo manuale di ascetica e mistica affermava: «omnem perfectionem esse totam quantam alienam a mundo, et quo magis aliquis a mundo recedit, eo perfectior erit» (*Theologiae Asceticae Cursus brevior*, Roma, PUG, 1939, n. 76).

²¹ Sugli sviluppi teologici che dalla visione della via più perfetta condussero alla santità comune di tutti i cristiani del Vaticano II si veda la ricostruzione di E. Ferasin, *Un lungo cammino di fedeltà. La vita consacrata dal Concilio al Sinodo*, Roma 1996.

²² Su queste questioni cf. S. Segoloni Ruta, *La recezione del concilio nel rapporto chiesa-mondo*, in *Veluti sacramentum. La chiesa e il mondo contemporaneo nelle novità del Vaticano II* (Strumenti IRC 6), a cura di P. Maranesi, Assisi, Cittadella, 2014, 76-90.

²³ Ho tentato di mostrare una tale dialettica mediante il confronto tra la *Mystici corporis* di Pio XII e la visione di Chiesa proposta dalla LG in P. Maranesi, *La chiesa dentro il mondo e per il mondo. Le nuove prospettive ecclesiologicalhe dei documenti conciliari LG e GS*, in *Veluti sacramentum*, 34-54.

²⁴ Gli stessi al numero 30 di LG saranno distinti in tre stati: laici, religiosi e clero.

²⁵ LG 8.

Tale condizione generale dei fedeli, appartenenti all'unico popolo di Dio, permette allora di proclamare al capitolo V un'unica vocazione fondamentale per tutti i cristiani, chiamati tutti indistintamente alla santità. Il paragrafo di apertura di questo capitolo rappresenta un testo di grande importanza per stabilire la natura della santità di tutto il popolo di Dio; ed è in esso che emerge quella specie di tensione di contenuto che si diceva essere presente, in certi casi, nei testi conciliari riguardanti il mistero della chiesa:

Questa santità della chiesa costantemente si manifesta e si deve manifestare nei frutti della grazia che lo Spirito produce nei fedeli; si esprime in varie forme presso i singoli, i quali, nella vita che è loro propria, giungono alla perfezione della carità edificando gli altri; in un modo tutto suo proprio si manifesta nella pratica dei consigli che si sogliono chiamare evangelici. Questa pratica dei consigli, abbracciata da molti cristiani per impulso dello Spirito santo, sia privatamente che in una condizione o in uno stato sanzionato dalla chiesa, porta e deve portare nel mondo una testimonianza e un esempio splendidi della sua santità²⁶.

Non è difficile notare nel testo due momenti nella descrizione della santità comune non facilmente conciliabili. La prima parte, per specificare quale sia la natura della santità nella chiesa prodotta dall'unica grazia dello Spirito, stabilisce un doppio punto di arrivo nella vita dei cristiani: essi giungono alla perfezione della carità, che è il compimento della santità cristiana, e al contempo edificano gli altri. La loro santità, indubbiamente, ha una natura di grazia che nasce esclusivamente dal «battesimo della fede», grazie al quale «sono stati fatti veramente figli di Dio e compartecipi della natura divina, e perciò realmente santi»²⁷: cioè, come si dirà più avanti, sono stati «consacrati» a Dio. Ad essi si chiede allora di «mantenere e perfezionare con la loro vita la santità che hanno ricevuto»: tutti coloro che credono in Cristo, «di qualsiasi stato o rango, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità»²⁸.

La diversità di vita cristiana condotta dai fedeli in Cristo permette di parlare di un «esercizio multiforme della santità», secondo il titolo dato all'importante numero 41, dove si descrive la forma di santità che debbono vivere i pastori, i sacerdoti, i ministri di ordine inferiore, i coniugi e i genitori cristiani, e infine coloro che sono oppressi dalla povertà, dalle infermità, dalla malattia e dalle varie tribolazioni o soffrono persecuzioni per la giustizia. In tutte queste forme di vita vissute nella fede di Cristo e alla sua sequela vale la stessa conclusione:

Tutti i fedeli quindi nelle loro condizioni di vita, nei loro lavori o circostanze, e per mezzo di tutte queste cose, saranno ogni giorno più santificati se tutto prendono con fede dalla mano del Padre celeste, e cooperano con la volontà divina, manifestando a tutti, nello stesso servizio temporale, la carità con la quale Dio ha amato il mondo²⁹.

Tuttavia questa visione di una santità comune di ogni cristiano, che, in quanto consacrato nel battesimo, è chiamato a vivere secondo la propria forma di vita la «carità perfetta», sembrerebbe messa in forse dalla seconda parte del testo di LG 39 da cui abbiamo preso le mosse. Infatti, senza soluzione di continuità e in qualche modo lasciando percepire una certa contraddizione, dopo aver parlato della chiamata alla santità di tutti, il testo conclude affermando una specificità dentro alla santità comune di tutti: coloro che abbracciano i consigli evangelici sono chiamati a vivere questa vocazione comune «in un modo tutto loro proprio», così da essere chiamati a dare «una testimonianza e un esempio splendidi della santità» della chiesa. Insomma, sebbene tutti siano chiamati alla santità, alcuni lo sono in modo particolare e più chiaro di altri, ribadendo in qualche modo la diversità di gradi nella santità della chiesa, sebbene essa sia uguale per tutti, perché tutti nelle loro forme di vita sono chiamati indistintamente alla «perfezione della carità». Mi sembra che in questa combinazione emerga quanto si diceva sull'impressione di giustapposizione tra elementi di grande novità e aspetti che risentono ancora di una visione tradizionale.

²⁶ LG 39.

²⁷ LG 40.

²⁸ *Ivi.*

²⁹ LG 41.

La tensione tra santità comune di tutti e santità speciale di alcuni, che deriva loro dallo stato di vita religiosa, ritorna in forma molto precisa e chiara nel capitolo VI, quando il concilio concentra il suo interesse su “I religiosi”. Per stabilire quale sia “la natura e l’importanza dello stato religioso” che nasce dall’«osservanza dei tre consigli evangelici»³⁰, il documento conciliare afferma quanto segue:

Col battesimo è morto al peccato e consacrato a Dio; ma per potere raccogliere un frutto più copioso della grazia battesimale, con la professione dei consigli evangelici nella chiesa intende liberarsi dagli impedimenti, che potrebbero ritardarlo nel fervore della carità e nella perfezione del culto divino, e viene consacrato più intimamente al servizio di Dio.

Questa consacrazione sarà tanto più perfetta, quanto più solidi e stabili sono i vincoli, con i quali è rappresentato Cristo indissolubilmente unito alla chiesa sua sposa.

Ma poiché i consigli evangelici, per mezzo della carità alla quale conducono, uniscono in modo speciale i loro seguaci alla chiesa e al suo mistero, la loro vita spirituale deve pure essere consacrata al bene di tutta la chiesa³¹.

Tre sono gli elementi che specificano la vita religiosa in questo fondamentale passo conciliare: il momento teologico, quello cristologico e infine quello ecclesiologico.

Innanzitutto la professione dei tre consigli evangelici rappresenta e realizza una “più intima consacrazione al servizio di Dio”: riprendendo, senza citarlo, Tommaso d’Aquino, il concilio ribadisce che con i consigli evangelici il religioso toglie gli «impedimenti» che ritardano la carità; senza di essi egli può consacrarsi “di più” a Dio e può vivere un frutto “più copioso” del battesimo. Dunque, la santità del religioso è frutto di una quasi nuova consacrazione che rende più perfetta quella santità che appartiene a tutti i cristiani.

In seconda battuta la vita religiosa ha una connotazione cristologica, in quanto con i consigli evangelici essa rappresenta «Cristo indissolubilmente unito alla chiesa sua sposa». A questo primo aspetto della “specialità” cristologica della vita religiosa, nello stesso numero è offerto l’altro fondamentale argomento cristologico della natura di perfezione presente nella scelta dei consigli evangelici:

Lo stato religioso imita più fedelmente e rappresenta continuamente nella chiesa la forma di vita che il Figlio di Dio abbracciò venendo nel mondo per fare la volontà del Padre e che propose ai discepoli che lo seguivano³².

Abbracciando i tre consigli evangelici dunque il cristiano imita più da vicino la vita di Cristo e lo ripresenta alla chiesa intera più fedelmente. L’argomento, come vedremo, sarà ripreso nei documenti successivi diventando il centro della specialità da ascrivere alla vita religiosa nella sua chiamata alla santità.

Il terzo e ultimo elemento teologico proposto dal concilio per fondare la natura di perfezione della vita religiosa è lo speciale legame ecclesiale che il religioso crea con la chiesa ponendosi completamente al suo servizio.

Insomma: sebbene il concilio abbia proposto con forza e senza tentennamenti la santità comune di tutti i cristiani, perché tutti in forza del battesimo sono chiamati alla perfezione della carità, tuttavia, non senza una certa contraddizione, viene riproposta anche la visione di una perfezione maggiore in santità, a cui sono chiamati i religiosi. Interessante è anche il linguaggio utilizzato dal concilio, nutrito da espressioni come “grazia più copiosa”, “più intimamente”, “più perfetta”, “più solidi”, “modo speciale”: indubbiamente questi ritornelli suggeriscono e indicano un grado di santità sostanziale più alto della vita religiosa in rapporto alle altre forme di vita.

La stessa impostazione viene ribadita anche nel decreto conciliare dedicato alla vita Religiosa *Perfecte caritatis* (PC), dove, già al numero 1, si afferma che i religiosi «si consacrano in modo speciale al Signore»³³; altrettanto ritorna più avanti dove si legge che i religiosi vivono «una

³⁰ LG 44.

³¹ *Ivi.*

³² *Ivi.*

³³ PC 1.

speciale consacrazione che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale e l'esprime con maggior chiarezza»³⁴. È interessante questa natura di "consacrazione" ascritta come elemento caratteristico alla vita religiosa, la quale, sebbene sia in continuità con il battesimo, segna una novità consacratoria tale da poter affermare il «valore superiore della vita consacrata per mezzo della professione dei consigli evangelici»³⁵.

Anche nell'importante e famosa *Esortazione apostolica Vita consecrata* (VC) di Giovanni Paolo II ritorna la visione di una superiorità della vita religiosa in rapporto alle altre vocazioni cristiane. Nei numeri iniziali del primo capitolo dedicato "Alle sorgenti cristologiche-trinitarie della vita consacrata", costantemente si ribadisce il carattere di specialità e particolarità della vita religiosa dentro la vita cristiana. Secondo il documento, la professione dei consigli evangelici porta la consacrazione battesimale «ad una risposta radicale nella sequela di Cristo» dando il via così ad una «speciale sequela di Cristo»³⁶. Infatti sebbene «tutti [i cristiani] ugualmente sono chiamati a seguire Cristo, riponendo in Lui il senso ultimo della propria vita, fino a poter dire con l'Apostolo: "Per me il vivere è Cristo"», tuttavia occorre affermare che «un'esperienza singolare della luce che promana dal Verbo incarnato fanno certamente i chiamati alla vita consacrata»³⁷. Tale singolarità, che di fatto rinvia ad una maggiore perfezione di sequela, è spiegata subito dopo collocandola nella maggiore imitazione di Cristo:

Attraverso la professione dei consigli il consacrato non solo fa di Cristo il senso della propria vita [come tutti gli altri cristiani], ma si preoccupa di riprodurre in sé, per quanto possibile, «la forma di vita che il Figlio di Dio prese quando venne nel mondo» (LG 44)³⁸.

La perfezione della vita religiosa, connessa all'imitazione più perfetta dello stile di vita di Gesù, è ribadita con parole ancora più chiare e precise qualche numero dopo, dove si legge:

I consigli evangelici, con i quali Cristo invita alcuni a condividere la sua esperienza di vergine, povero e obbediente, richiedono e manifestano, in chi li accoglie, il desiderio esplicito di totale conformazione a lui. Vivendo "in obbedienza, senza nulla di proprio e in castità", i consacrati confessano che Gesù è il Modello in cui ogni virtù raggiunge la perfezione [...]. È questo il motivo per cui nella tradizione cristiana si è sempre parlato della obbiettiva eccellenza della vita consacrata³⁹.

Insomma: tutti sono chiamati alla santità, cioè a fare di Cristo il senso ultimo della loro vita, vissuta secondo la forma che è stata consegnata ad ognuno dalla grazia di Dio; tuttavia resta ancora valida la visione della vita religiosa (definita nel documento papale sempre "vita consacrata"), come forma "migliore" e più perfetta di realizzazione della santità cristiana, fino a riconoscere e proclamare che in essa vi è «una obbiettiva eccellenza».

b) La diversificazione all'interno del dibattito teologico

La riflessione teologica postconciliare sulla natura e sulla funzione della vita religiosa dentro la chiesa non ha condotto ad una visione comune. Alcune tendenze hanno privilegiato la visione della perfezione speciale che deve essere riconosciuta alla vita religiosa dentro la chiesa; altre ipotesi hanno invece insistito maggiormente sulla comune vocazione alla santità di tutta la chiesa. È chiaro che non sarà possibile né utile proporre qui una visione riassuntiva dello *status quaestionis* della teologia sulla vita religiosa dopo il Vaticano II. Mi limiterò a far notare quanto evidenti siano le diversità tra alcune proposte, ponendo brevemente a confronto solo due autori.

³⁴ PC 5.

³⁵ PC 1

³⁶ VC 14.

³⁷ VC 15.

³⁸ VC 16. Subito dopo il numero si preoccupa di descrivere i caratteri di questa imitazione: «Abbracciando la *virginità*, egli fa suo l'amore verginale di Cristo e lo confessa al mondo quale Figlio unigenito uno con il Padre; imitando la sua *povertà* lo confessa Figlio che tutto riceve dal Padre e nell'amore tutto gli restituisce; aderendo con sacrificio della propria libertà, al mistero della sua *obbedienza* filiale, lo confessa infinitamente amato e amante come Colui che si compiace solo della volontà del Padre».

³⁹ VC 18.

1. Il primo testimone lo troviamo nella voce “Professione religiosa” del *Dizionario teologico della vita consacrata*. Secondo l’A., Andrea Boni, tra professione religiosa e battesimo vi è una specie di parallelismo, dove la prima non solo è l’espressione “più perfetta” del secondo, ma è anche fondazione di una via diversa e migliore di quella a cui è chiamato il cristiano. In via preliminare occorre per l’autore ritenere che «la vita religiosa è espressione più piena della cultualità, del profetismo e della regalità del battesimo»⁴⁰, e la sua natura più piena e perfetta del battesimo è data dal suo essere «un patto (*alleanza*) che il religioso contrae personalmente con Cristo»⁴¹. Ma l’autore spinge ancora più avanti questo rapporto di maggior perfezione che il battesimo viene ad acquistare nella vita religiosa; secondo Boni, infatti, muovendo dalla categoria di alleanza speciale che i religiosi hanno contratto “personalmente” con Cristo, è da ritenere che i cristiani e i religiosi abbiano due punti di partenza diversi nella loro costituzione di vita:

Mentre la vita cristiana è costituita dal battesimo, la vita religiosa è costituita dalla professione religiosa: patto di alleanza contratto personalmente dal religioso con Cristo di confermare la propria vita alla sua vita casta, povera e obbediente⁴².

Il punto culminante di questa ipotesi è raggiunto quanto Boni propone uno stretto parallelo tra contratto matrimoniale uomo-donna e alleanza nuziale del religioso con Cristo:

Cristo è la controparte di un patto d’amore, quale è l’alleanza sponsale contratta dall’uomo e dalla donna nel vincolo matrimoniale. Alla luce di questa assimilazione di concetto con il matrimonio naturale, fin dai primordi della Chiesa, la professione religiosa (consacrazione di vita) è stata identificata con il concetto di “matrimonio spirituale” (vergini consacrate = spose di Cristo)⁴³.

Per l’autore la consacrazione religiosa crea una via non solo migliore, ma parallela e diversa rispetto a quella del cristiano, perché la consacrazione religiosa realizza una relazione speciale e diretta, «personale» con Cristo, con il quale ci si unisce in un vincolo nuziale che non possono permettersi coloro che invece si legano a lui soltanto con il battesimo. Per natura di consacrazione, dunque, i religiosi sono “migliori” dei cristiani, perché diversamente da loro, assumendo i tre consigli evangelici, stringono un legame “personale” con Cristo.

2. La diversità dell’impostazione di Enzo Bianchi con questa visione è già manifestata dal titolo che egli ha dato al suo volume dedicato alla vita religiosa: *Non siamo migliori*. Secondo il priore della comunità monastica di Bose, oggi abbiamo una così ampia e convergente serie di novità teologiche ed antropologiche riguardanti la spiritualità del matrimonio, della sessualità e della realtà terrestri, da essere obbligati a ripensare profondamente «la tesi, purtroppo tradizionale, della superiorità del celibato sul matrimonio e dunque della vita religiosa sulla condizione del cristiano comune»⁴⁴. Però un vero cambiamento e superamento di questa impostazione non sono ancora avvenuti:

Purtroppo i documenti ufficiali continuano sostanzialmente, su questo punto, a riecheggiare questa tesi riferendosi al concilio di Trento, cosicché a ogni piè sospinto emerge, a volte discreto a volte esplicito, questo zoccolo duro dell’ideologia che puntella la vita religiosa e di cui invece quest’ultima avrebbe gran giovamento a sbarazzarsi, perché falso!⁴⁵

Al contrario, per E. Bianchi occorre eliminare ogni ipotesi di confronto e di gradazione tra vita matrimoniale e celibato; infatti

sono due stati di vita che assumono il proprio significato dal riferimento al Regno e non ha alcun senso contrapporli. Non è assolutamente possibile stabilire alcuna gerarchia tra queste due realtà, entrambe santificate dal loro riferimento al Regno e al Cristo⁴⁶.

⁴⁰ A. Boni, *Professione religiosa*, in *Dizionario teologico della vita consacrata*, Milano, Ancora, 1994, 1330.

⁴¹ *Ivi*.

⁴² *Ivi*, 1331-1332.

⁴³ *Ivi*, 1334.

⁴⁴ E. Bianchi, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Comunità di Bose, Ed. Qiqaiion, 2002, 49.

⁴⁵ *Ivi*.

⁴⁶ *Ivi*.

Fatta questa precisazione di fondo, l'autore propone un'ampia serie di considerazioni sui caratteri della vita religiosa all'interno della comune vocazione alla vita cristiana, che possiamo riportare solo nei suoi punti più interessanti. Il primo aspetto riguarda la specificità della vita religiosa che, per il priore di Bose, non è da collocare nella professione dei tre consigli evangelici (essi infatti sono «esigenze insite nella *sequela Christi* che ogni battezzato è chiamato a vivere nel proprio stato di vita e a misura della propria fede»⁴⁷), ma nella doppia scelta del celibato volontario e della vita comune⁴⁸. In rapporto poi al battesimo, la vita religiosa non è una radicalizzazione di quella scelta di partenza:

La radicalità evangelica non è delegabile ad alcune forme di vita religiosa lasciando ai fedeli il semplice dovere di un'osservanza priva di radicalità. [...] è il battesimo che costituisce una *rottura*, una scelta di non ritorno che deve poi essere quotidianamente inverata nel dinamismo dell'adesione a Cristo Signore⁴⁹.

Ne consegue anche una messa in crisi della definizione "vita consacrata", in quanto che «ogni vita cristiana è vita consacrata e che in quest'ottica si debba comprendere nella teologia occidentale il carattere battesimale e crismale»⁵⁰. Anzi, fa giustamente notare l'autore, il nome stesso di coloro che seguono Cristo determina la loro natura consacrata: "cristiani", cioè "unti" e dunque "consacrati" (cf. At 11,26)⁵¹. Al contrario, l'insistenza su un "di più" della vita religiosa, come nuova e speciale consacrazione, spinge, in certi casi, a pensare che i religiosi sentano di avere una identità debole sulla loro vocazione dentro la chiesa: «Sì, c'è il problema di un "di più" senza il quale molti religiosi non vedono la ragione del loro assenso alla vocazione»⁵².

3. I due esempi confermano quanto osservava Bruno Secondin nelle sue analisi sulle "prospettive attuali della vita religiosa", affermando che «la teologia, o meglio le teologie della vita consacrata procedono in ordine sparso»⁵³. E tuttavia, nonostante la presenza ancora di posizioni come quella registrata in Boni, si può ritenere oramai avvenuta una presa di distanza dalla tradizione della «*dottrina solida e quasi metafisica*» di Tommaso caratterizzata dalla categoria di "stato di perfezione", fondata a sua volta sulla distinzione tra precetto e consigli: «Di "stato di perfezione" oggi non si parla quasi più, e la distinzione fra precetti (per tutti) e consigli (per gli specialisti) è insostenibile dal punto di vista teologico e biblico»⁵⁴.

A mio parere, al di là delle diverse categorie teologiche che entrano in gioco nell'analisi della vita religiosa, da quella cristologico-ecclesiologica a quella antropologico-sacramentale, e che debbono essere messe in connessione nel tentativo di proporre una "logica ecclesiale" della vita religiosa, credo che, in via generale, occorra definitivamente abbandonare il modello piramidale per assumere quello circolare nel parlare del ruolo dei religiosi nella chiesa. È giunto il tempo cioè di lasciare l'immagine della piramide di gradi di perfezione nella quale Cristo è al sommo e in via

⁴⁷ *Ivi*, 51.

⁴⁸ Cf. *ivi*, 52-44. E così conclude: «La teologia "classica" della vita religiosa, sempre concentrata sui tre voti, ha trascurato la comunità come elemento decisivo della vita religiosa stessa. "Ma la comunità, eccezion fatto per gli eremiti, appare proprio come dimensione fondamentale, anzi essenziale, di questo tipo di vita". Il celibato è dunque l'elemento specifico della vita religiosa, e il celibato vissuto in una comunità» (*ivi*, 54).

⁴⁹ *Ivi*, 61.

⁵⁰ *Ivi*, 68.

⁵¹ Cf. *ivi*, 69-70.

⁵² *Ivi*, 71. E aggiunge poco dopo: «Sempre insomma si manifesta il bisogno di introdurre aggettivi comparativi rispetto alla vita battesimale. I religiosi seguono Cristo "più da vicino", "più facilmente"; la loro consacrazione è espressione "più perfetta, "a titolo nuovo e speciale" [...] Cosa si nasconde dietro questo "di più" così spesso invocato? È un segno di incapacità di accettare l'alterità e la differenza all'interno della chiesa senza cadere nella tentazione del confronto, del paragone, del vanto di una superiorità?» (72).

⁵³ Punto 2 della voce *Vita religiosa*, in *Dizionario teologico della vita consacrata*, Milano, Ancora, 1994, 1826; e più avanti concludeva: «si deve dire che le opinioni rimangono ancora diversificate e frammentate» (1830).

⁵⁴ *Ivi*, 1827. Per una presentazione generale del dibattito teologico sul rapporto della vita religiosa con gli altri stati di vita cristiana cf. le ricche pagine di P. Martinelli, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con H.U. von Balthasar*, (Dimensioni Spirituali XV), Roma, Istituto francescano di spiritualità, 2001, 44-68.

discendente vi sono i religiosi, proposti come coloro che lo seguono più di vicino, imitando la sua persona più perfettamente degli altri, perché professano i consigli evangelici. La figura invece che occorre assumere come paradigma del pensiero teologico è quella circolare, in cui i vari stati di vita cristiana non sono giudicati mediante la logica dell'alto-basso, ma con il criterio della complementarietà della posizione che occupano in rapporto ad un centro comune a tutti. A me sembra che questa seconda impostazione offra un doppio vantaggio: innanzitutto una adeguata riscoperta della teologia battesimale quale unica e fondamentale consacrazione da cui deriva ogni altra scelta vocazionale; in secondo luogo una conferma della categoria ecclesiale di "popolo di Dio" quale spazio di esperienze differenziate di vita cristiana, che si relazionano tra loro non in base alla concorrenza ma alla convergenza nel realizzare insieme la natura sacramentale della chiesa nell'essere il corpo del Signore nella storia.

II. Una ipotesi teologica: la circolarità degli stati di vita cristiana

Il nostro tentativo di presentare la realtà della vita religiosa all'interno della chiesa avrà due punti di riferimento: da una parte la sua appartenenza all'unica natura battesimale da cui si origina ogni esperienza di fede cristiana, dall'altra la sua specificità e insostituibilità all'interno della vita ecclesiale.

1. La comune origine battesimale della vocazione religiosa

Davvero occorre difendere la gloria del battesimo! Troppo spesso questo sacramento è stato visto come guarigione da una malattia antica che altrimenti avrebbe condannato irrimediabilmente l'uomo alla morte eterna; mentre poco è stato proposto come inizio di un progetto di vita, di un'adesione al destino di Gesù mediante una scelta di appartenenza radicale a lui, e quale definitiva risposta di senso alla propria vita, per fare di essa un dono al mondo. In qualche modo nella teologia del battesimo, se la si vuole veramente porre a presupposto della teologia della vita religiosa, occorre passare dalla visione del "lavacro dal peccato" a quella dell'"immersione nel nome di Gesù". Al contempo, questo primo ambito deve essere collocato dentro una precisa ecclesiologia, caratterizzata dalla proposta dal Vaticano II di "chiesa sacramento di salvezza per il mondo": il battesimo è un progetto personale e comunitario di santità nel quale si compie la vocazione della chiesa di essere la presenza, il sacramento di Cristo per il mondo, cioè un dono di salvezza per l'umanità intera.

a) La vocazione battesimale ad essere "cristiani" per la salvezza del mondo

1. Il punto di partenza per comprendere definitivamente la vocazione alla vita cristiana è offerto da un passaggio di estremo interesse della LG:

Esso [il concilio] insegna, appoggiandosi sulla sacra scrittura e sulla tradizione, che questa chiesa pellegrinante è necessaria alla salvezza. Infatti solo Cristo, presente per noi nel suo corpo, che è la chiesa, è il mediatore e la via della salvezza⁵⁵.

Il testo, punto di partenza per ragionare sulla diversa gradazione di appartenenza al popolo di Dio (nn. 14-16), costituisce l'affermazione conclusiva di quanto era stato detto nei numeri precedenti. In essi, infatti, per la prima volta nella teologia cattolica, si era definita la chiesa «in Cristo come sacramento (*in Christo veluti sacramentum*), cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»⁵⁶. La sua relazione sacramentale con Cristo, infatti, è paragonata, «per una non debole analogia»⁵⁷, al rapporto che è esistito tra il Verbo di Dio e la natura umana da Lui assunta in Cristo; allo stesso modo, la chiesa è il suo corpo presente ancora nella storia, appunto alla stregua del suo corpo storico, mediante il quale il Verbo del Padre ha annunciato il regno di Dio ed è morto per amore sulla croce. In tal senso si comprende

⁵⁵ LG 14.

⁵⁶ LG 1.

⁵⁷ LG 8.

l'affermazione che abbiamo posto all'inizio di questo paragrafo, nel quale si proclama che la chiesa è necessaria per la salvezza: tuttavia non in se stessa e per se stessa, ma in quanto è il corpo di Cristo, il suo sacramento, poiché egli solo «è il mediatore e la via della salvezza»⁵⁸.

Dunque, la mediazione salvifica della chiesa (la sua necessità per la salvezza del mondo) è la sua sacramentalità in rapporto a Cristo. Il principio patristico *caro cardo salutis* contiene in sé due livelli sacramentali: la carne storica di Cristo e il suo corpo ecclesiale, che sono in modo complementare segno e strumento dell'unione salvifica tra Dio e l'uomo. La carne dell'uomo è salvata, legata a Dio in modo definitivo, dalla carne del Figlio di Dio la quale resta come cardine di salvezza nella carne della chiesa, suo corpo reale nella storia⁵⁹.

Insomma: la chiesa non è il luogo di chi si salva dalla morte eterna, ma di coloro che vogliono essere un dono per il mondo intero, in quanto fanno di Gesù il senso della loro vita e lo rendono così ancora presente e vivo nel mondo; ed è per questo, e solo per questo, che essa in Cristo è il sacramento di salvezza per il mondo intero.

C'è da aggiungere allora, come conseguenza, che la funzione salvifico-sacramentale, unitiva tra Dio e il mondo svolta dalla chiesa, nella quale si prolunga la presenza di Cristo nella sua carne ecclesiale, non è di tipo giuridico ma esistenziale: dove due o tre sono riuniti nel nome di Cristo, egli è in mezzo ad essi così da permanere in mezzo al mondo. Dove ci sono alcuni "convocati" e "riuniti" nel nome di Cristo, egli è lì, ed è ancora presente nel mondo come salvezza per tutti. Tale convocazione si compie essenzialmente con il battesimo, che è il gesto nel quale l'uomo, che ha ascoltato la buona notizia dell'amore di Dio realizzatosi in Cristo, si immerge in quel nome di salvezza per condividere con altri il destino vissuto da Gesù e per diventarne insieme a loro testimone credibile. Chi si immerge in quel nome, oltre ad appartenergli, diventa la presenza continuata di lui nella storia perché vive in sé i sentimenti che furono di Cristo, dando così efficace testimonianza che Egli è veramente risorto ed è nella storia perché è presente in lui e attraverso di lui. Ed è per questo che il battesimo, prima di essere una ripulitura di una macchia antica, il cui effetto sanante ricrea le condizioni di partenza deturpate dal peccato originale, è fundamentalmente la proclamazione incarnata nella propria vicenda umana della storia di salvezza accaduta in Cristo e assunta come senso e destino della propria vita personale.

2. Tale vocazione fondamentale, a cui aderisce ogni uomo che si lascia battezzare nel nome di Cristo, si deve però ulteriormente specificare mediante un triplice *munus* (dono e impegno)⁶⁰, che sgorga dal battesimo. La (con)vocazione battesimale, intesa sia come appartenenza a Cristo nella chiesa, sia come impegno testimoniale per il mondo, fa dell'uomo un "cristiano", identità che nasce dal "Cristo", l'unto, cioè il messia. In questo contesto, è di estremo interesse ricordare il doppio gesto che caratterizza il rito battesimale: innanzitutto esso comporta una "immersione" nel destino di Gesù, nel suo essere dono di amore radicale fino alla morte; ad essa poi fa seguito l'"unzione", cioè il dono del crisma, dell'olio profumato, segno dello Spirito di colui che è risorto e vivo, il cui profumo dell'amore si è riversato con abbondanza sulla chiesa per renderla consacrata e inviata. Questo secondo gesto, che rende il fedele un "cristiano-unto", ha una diretta connessione con la triplice natura di Cristo, il quale ha riassunto in sé e realizzato pienamente le tre figure salvifiche inviate costantemente da Dio al suo popolo dopo averle unte con l'olio del suo Spirito: il sacerdote, il re-servo e il profeta. Il cristiano, immergendosi nel nome di Cristo, assume il dono dello Spirito di Gesù che lo invita ad esercitare a vantaggio di tutto il mondo il triplice *munus* di sacerdote, servo e profeta, così da continuare nella sua vita quanto ricevuto e compiuto da Gesù stesso.

Dunque, l'unzione battesimale consacra fundamentalmente e definitivamente l'uomo a Cristo (dono) facendogli assumere il destino di lui di essere un dono di amore per il mondo

⁵⁸ LG 14.

⁵⁹ Per un'ulteriore presentazione della visione presente nella LG sulla natura sacramentale della chiesa mi permetto di rinviare alle mie pagine *La Chiesa dentro il mondo e per il mondo*, 41-54.

⁶⁰ Il doppio significato del *munus* è riproposto efficacemente in tedesco mediante uno stretto rapporto verbale: *Gabe e Aufgabe*.

(offerta). E le tre figure veterotestamentarie del re-servo, del sacerdote e del profeta, significate dal crisma battesimale, non sono altro che articolazioni metaforiche di un *munus* accolto in Cristo e “pro-gettato” come missione per il mondo. In ultima analisi, allora, il battesimo costituisce l’inizio di una appartenenza ecclesiale all’amore di Dio, relazione che si trasforma subito nell’impegno e nella missione di rendere presente il profumo di Cristo nel mondo. Il battezzato sa di essere un “consacrato” dall’unzione crismale, cioè uno che appartiene a Cristo, per essere un “cristiano” nel e per il mondo, cioè un re-servo, un sacerdote e un profeta.

Tutte le forme concrete che sgorgano da questa fondamentale consacrazione battesimale non saranno altro che specificazioni particolari dell’unica e fondamentale triplice unzione battesimale, modalità diverse attraverso le quali il battezzato fa della sua vita una riproposizione sacramentale della vita di Cristo, prolungando nella storia il suo essere re-servo, sacerdote e profeta, cioè l’unto-messia per la salvezza del mondo.

b) La vita religiosa nella circolarità dei tre *munera* battesimali

Quanto ho ricordato sulla natura sacramentale della chiesa e sulla teologia battesimale mi sembra possa essere assunto come base per un’ipotesi rinnovata sulla vita religiosa all’interno della vita cristiana. In particolare, tre saranno gli elementi preliminari, dedotti dall’unica e definitiva consacrazione battesimale, che guideranno la nostra riflessione sulla vita religiosa. Essa non potrà che essere un prolungamento specifico della consacrazione battesimale; inoltre dovrà essere collocata dentro la categoria di dono al mondo e liberata dal pericolo della ricerca della perfezione personale; e infine dovrà essere posta in un rapporto di complementarità e circolarità con le altre vocazioni della vita cristiana⁶¹, così da realizzare insieme l’unico sacramento ecclesiale di Cristo per il mondo.

1. Muoviamo la nostra riflessione da questa ultima considerazione. Come accennavo più sopra, l’ipotesi che vorrei proporre per una ricomprensione della “specialità” da attribuire alla vita religiosa all’interno dell’unica vocazione battesimale è guidata dalla metafora del circolo che deve sostituire definitivamente quella della piramide. Tra le varie chiamate-vocazioni non si deve porre la domanda su quale sia la più perfetta in rapporto a Cristo, ma quale manifestazione particolare di Lui ognuna di esse svolge a favore del ministero sacramentale della chiesa. Se Cristo è per ogni cristiano la perla preziosa da ammirare e da mostrare al mondo, essa non è da collocare al sommo di una piramide, posizione rispetto alla quale alcuni godono di una prossimità ad altri invece preclusa. La perla preziosa, che è Cristo, è da immaginare, invece, posta al centro del popolo di Dio, così che ognuno ne partecipa secondo la collocazione specifica data dalla propria vocazione di vita. La specificità non è nella distanza-vicinanza a Cristo, ma nella diversa collocazione circolare che i singoli hanno in rapporto a questo unico e uguale punto di riferimento, posto dal legame battesimale con Cristo: l’uno è affiancato all’altro intorno all’unico mistero, la cui bellezza è raccontata e manifestata dalle singole vocazioni grazie proprio alla loro diversa prospettiva che le lega a Lui. La diversità di collocazione intorno all’unico centro non può allora essere capita e proposta secondo il criterio di perfezione, che si originerebbe dall’essere più o meno vicino a Cristo, ma secondo il principio di complementarità, dove le diverse angolature permettono di donare e mostrare l’uno all’altro un taglio specifico di quella bellezza; e la loro convergenza, nella diversità di sguardi sul mistero di Cristo, costituisce la ricchezza della chiesa, perché tutte insieme potranno riproporre al

⁶¹ In qualche modo rinvio all’espressione impiegata da P. Martinelli che parla de “La «circuncessione» degli stati di vita del cristiano” (*La vocazione e stati di vita del cristiano*, 359-366). L’A., citando la proposta di von Balthasar, afferma quanto segue: «In forza dell’amore tutte le forme di stato di vita ottengono il loro senso ultimo solo nel puro esser l’uno per l’altro e in una specie di reciproca inabitazione (*circumcessio*), attraverso cui l’amore diventa la forma ultima della vita ecclesiale. [...] Ogni stato di vita è tale in quanto rappresentazione di qualcosa che è presente anche negli altri stati di vita» (364). E con parole sue l’A. può concludere: «Tutti gli stati di vita, compresi correttamente nel loro fondamento cristologico, non possono essere in alcun modo considerati separatamente o concorrenziali, ma dimensioni della permanenza dell’evento di Gesù Cristo nella storia e nel mondo fino ai confini della terra» (365).

mondo l'unico mistero dell'amore di Cristo che attraverso le diverse forme di vita cristiana continua a donarsi al mondo per unirlo stabilmente a Dio.

Oltre tutto, dovendo parlare di differenti vocazioni dell'unica consacrazione battesimale, si cadrebbe in un grande malinteso se si continuasse ad immaginare la vita cristiana come un "di più" o un "di meno" di perfezione-somiglianza a Cristo, e cioè di un più perfetto grado di amore di Dio che il religioso riceve a motivo della sua vita. Ma questa implicita sensazione connessa alla pretesa di avere un posto più perfetto per realizzare la vita cristiana, e dunque essere "migliori" degli altri, sarebbe simile a quanto provano coloro che vanno al teatro e possono permettersi di comprare il biglietto più costoso per guadagnarsi il posto migliore, mentre gli altri, i più poveri, debbono accontentarsi del loggione. In tutto questo non c'è più nulla di cristiano, perché si smette di essere un dono per cadere invece in un'autoricerca di tipo religioso tesa a garantirsi una "posizione" migliore degli altri. Se invece si adducesse l'argomento della "chiamata" allo stato di perfezione (dove non ho scelto io, ma qualcuno ha scelto per me la posizione "migliore" da assumere all'interno della vita cristiana per realizzare l'unica e uguale chiamata battesimale), allora non si capirebbe come mai la stessa chiamata si compia in gradi di relazione con Cristo essenzialmente diversi, tanto da dare vita ad una gradazione di perfezione. Non si capirebbe, cioè, perché l'unica chiamata alla sequela fatta da Cristo porti ad una "gradazione" di esperienza di Lui.

2. L'ipotesi che vorrei avanzare, per evitare queste derive "mondane" nel pensare la vita religiosa e per poterla invece comprendere mediante la metafora della circolarità della chiamata battesimale, ha il suo fulcro nell'appropriazione vocazionale dei tre *munera* battesimali ad altrettanti stati di vita cristiana. È possibile infatti ritenere che la triplice consacrazione battesimale ad essere sacerdote, re-servo e profeta possa costituire il punto di partenza di una triplice vocazione missionaria del cristiano nel mondo. I tre stati di vita, che in qualche modo contraddistinguono l'intero popolo di Dio, e cioè la vocazione al presbiterato, quella al matrimonio e infine quella alla vita religiosa, sono, a mio avviso, direttamente rapportabili ai tre *munera* battesimali: ciò che in quella consacrazione di partenza costituiva una disponibilità generale a continuare nella propria vita il mistero di Cristo per il mondo, nei tre stati di vita diventa una specifica vocazione a realizzare una parte di quella chiamata generale ad essere "cristiano"⁶².

Tentiamo di illustrare questa ipotesi per poi tirare alcune considerazioni finali di carattere generale sulla posizione della vita religiosa dentro l'unica chiamata alla vita cristiana. In forma preliminare è possibile offrire uno schema riassuntivo di questo genere delle tre direzioni che verranno tracciate:

<i>Munus</i> sacerdotale-ministeriale	Vocazione presbiterale	Santificare: della liturgia	Verso il passato della fede
<i>Munus</i> regale-diaconale	Vocazione matrimoniale	Servire: della diaconia	Verso il presente della carità
<i>Munus</i> profetico-testimoniale	Vocazione religiosa	Annunciare: della testimonianza-martirio	Verso il futuro della speranza

Sono cosciente che riflettere su questi tre ambiti della vita cristiana comporta il toccare aspetti di enorme ampiezza e complessità, che io invece debbo necessariamente trattare solo per

⁶² Con la collocazione degli stati cristiani all'interno del battesimo mi sembra possibile confermare in modo ancora più efficace e decisivo quanto aveva proposto in modo così chiaro il documento *Christifideles laici*: «Nella Chiesa-comunione gli stati di vita sono tra loro così collegati da essere ordinati l'uno all'altro. Certamente comune, anzi unico è il loro significato profondo: quello di essere modalità secondo cui vivere l'eguale dignità cristiana e l'universale vocazione alla santità della perfezione dell'amore. Sono modalità insieme diverse e complementari, sicché ciascuna di esse ha una sua originale e inconfondibile fisionomia e nello stesso tempo ciascuno di esse si pone in relazione alle altre e la loro servizio» (n. 55).

brevissimi accenni. Tuttavia mi sembra che le poche battute che proporrò per descrivere i tre momenti, prive anche di qualsiasi rimando bibliografico, possano essere sufficienti per ricordare gli elementi essenziali dei tre momenti e offrire una sufficiente base di partenza per una discussione più articolata sull'ipotesi della relazione circolare tra di essi. Tentiamo dunque un'articolazione dei tre *munera* battesimali nella loro possibile attribuzione alle tre fondamentali vocazioni che fanno la chiesa sacramento di Cristo⁶³.

Il *munus* regale-diaconale consegnato dalla consacrazione battesimale è assunto in modo particolare dalla vocazione laicale di impegno nel mondo e matrimoniale nella famiglia, come compito generale per contribuire alla qualità della convivenza umana quale manifestazione del Regno di Dio nel mondo. In particolare, coloro che si sposano nel Signore proclamano la loro disponibilità a porsi completamente a servizio della vita mediante il principio-base da cui essa deve nascere ed essere incrementata e organizzata: l'amore reciproco vissuto fedelmente e stabilmente. Nell'accogliere completamente l'altro, mediante un patto di amore secondo la misura con cui Cristo ha amato la chiesa, gli sposi si dispongono a diventare "diaconi" sia a vantaggio della vita che nascerà da questo amore, sia favore della società per contribuire con il loro operare nella spazio secolare del mondo alla giustizia e alla concordia tra gli uomini. Nel nome del Signore essi si impegnano a creare una famiglia e una società guidate e governate dalla carità quale principio base di ogni vera relazione che possa dirsi umana. Ed essi, in quanto cristiani, consacrati dal battesimo e inviati nel mondo come "testimoni-profeti", avranno il coraggio e la disponibilità di assumersi la fatica di concrete scelte politiche ed economiche capaci di dare risposte ai bisogni presenti della vita umana; lo faranno come conseguenza diretta della loro fedeltà al mandato battesimale di essere al servizio del Regno di Dio, che attraverso di loro si manifesterà specialmente nella giustizia e nella pace dei rapporti umani⁶⁴. La loro disponibilità al servizio del mondo nelle sue forme laicali sarà la modalità concreta nella quale i cristiani saranno "sacerdoti" di Dio per i fratelli: nel nome di Cristo offriranno i loro corpi perché nel mondo risplenda la presenza di colui che è la verità e la vita, con il

⁶³ In qualche modo qui mettiamo in un rapporto circolare e convergente quanto è stato proposto nella trilogia delle Esortazioni postsinodali di Giovanni Paolo II: *Christifideles laici* (1988), *Pastores dabo vobis* (1992) e *Vita consecrata* (1996) in relazione alle tre vocazioni ecclesiali relative ai laici, ai presbiteri e ai religiosi.

⁶⁴ Mi permetto di fare una piccola inserzione interrompendo per un momento la mia proposta che non vuole confrontarsi con altre elaborazioni, ma si limita a lanciare delle provocazioni. Paolo Martinelli, alla domanda su «cosa testimonia colui o colei che è chiamato a seguire Cristo casto, povero e obbediente in relazione al senso degli affetti, della differenza tra uomo e donna e della fecondità» (*Differenza uomo-donna e verginità consacrata: tra testimonianza cristiana ed ermeneutica del carisma*, in *Maschile e femminile, vita consacrata, francescanesimo. Scritti per l'VIII centenario dell'Ordine di Santa Chiara [1212-2012]*, a cura di Paolo Martinelli, [Teologia spirituale, 27], Bologna, EDB, 2012, 249), risponde come segue: «Colui che è chiamato alla verginità afferma con la forma della sua stessa vita che il compimento della propria felicità e la vita futura non è riposta né nell'uomo o nella donna, come nemmeno nel figlio che nasce dalle proprie viscere [...] Vivere autenticamente il rapporto con Cristo come vera speranza nel mondo indica obiettivamente la fine della tirannia prodotta dal ricatto affettivo. [...] Infatti né la donna per l'uomo, né l'uomo per la donna, come nemmeno i figli per i genitori possono assicurare la vittoria sulla morte e dunque la felicità vera. [...] La persona chiamata alla consacrazione verginale è autorizzata da un carisma specifico a non generare nella carne perché sa della risurrezione che vince la morte; pertanto rinuncia al figlio come prolungamento sostitutivo di sé» (249-250). Non voglio entrare nell'ampia articolazione che l'A. aveva fatto nel suo ampio studio su *Vocazione e stati di vita del cristiano*, dove, dopo aver proposto la "Fondazione dello «stato dei consigli»" (292-316) aveva effettuato "Una verifica decisiva: il rapporto verginità-matrimonio" (316-339); la soluzione tuttavia che egli propone nel breve articolo sopra citato mi permette di esprimere una fondamentale perplessità: nella risposta data da Martinelli sulla domanda di partenza l'A. insiste sulla questione del "cercare la felicità", tentativo che il vergine risolve per sé e indica allo sposato mediante la certezza della vita eterna annunciata profeticamente dal suo stato verginale. A me sembra invece che la domanda, sia per il vergine che per lo sposato, non sia quella di come salvare la propria vita trovando la felicità, ma di come donarla; e dunque la risposta allo specifico della vocazione verginale dovrebbe vertere sul modo per lui specifico attraverso cui egli dona la vita, alla pari della vocazione matrimoniale nella quale gli sposi donano la propria vita al coniuge, ai figli e al mondo negli impegni laicali. L'assunzione vocazionale dei tre stati di vita, relativi ai tre *munera*, pone la questione non di come rendere felice la propria vita, ma di come farne un dono, un sacrificio spirituale, le cui forme e modi, pur se specifici del proprio stato, sono accomunati dall'unica perfezione che tutti debbono raggiungere, e cioè fare della propria vita un regalo perfetto di amore.

loro impegno per la giustizia e la dignità dell'uomo essi faranno della loro vita un sacrificio spirituale a Dio gradito per la salvezza del mondo.

Il *munus* sacerdotale-ministeriale consegnato dall'unzione battesimale, viene ad essere specificato e assunto in modo precipuo nella vocazione presbiterale. Esso è esercitato da alcuni, chiamati per svolgere un servizio particolare a favore della comunità cristiana, così da permetterle di essere una "ekklesia", cioè l'assemblea di coloro che sono stati convocati nel nome di Cristo. I presbiteri assumono il compito di santificare la comunità cristiana sia mediante l'annuncio della parola (cioè mediante il ricordo dell'evento di Gesù, così da mantenerlo intatto e vivo quale tesoro prezioso dell'esperienza cristiana), sia mediante la celebrazione del suo mistero (cioè mediante una ritualità che rende presente il Signore in mezzo ai suoi attraverso riti che lo proclamano ancora il Signore della storia), sia mediante il servizio all'unità della chiesa (reggendo quel popolo per difenderlo dalle divisioni e dalle eresie). Il *munus* sacerdotale, svolto dalla vocazione presbiterale, possiede, dunque, una stretta connessione con la fede nell'evento di Gesù quale storia di salvezza da mantenere con fedeltà (servizio del magistero per insegnare), ripresentare nella liturgia quale evento in cui il passato diventa un oggi di santificazione (servizio della liturgia per santificare) e aiutare la comunità a restare unita nella fede e nella carità (il servizio del governo, per reggere).

Il *munus* profetico-testimoniale può essere collegato soprattutto con la vocazione religiosa. Coloro che sono chiamati a questa vita, accolta come risposta propria alla vocazione battesimale, assumono il compito di essere sentinelle del futuro, profeti che guardano verso la definitività del regno a cui tutti siamo chiamati e che un giorno si manifesterà in pienezza dando una risposta definitiva a tutte le nostre attese. Essi sono i testimoni della speranza, quale categoria che deve accompagnare ogni impegno di carità per il presente (il servizio dei laici) e ogni proclamazione di fede di una storia passata fatta da Dio (il servizio presbiterale). Il domani che ci attende costituisce l'inveramento del passato accolto nella fede e mantenuto vivo nella comunità cristiana (il mandato presbiterale) e il compimento di ogni fatica per la giustizia e la carità da far regnare dentro le contraddizioni di questo mondo (il mandato laicale-matrimoniale). Sulla natura profetica della vita religiosa ritorneremo subito dopo, per caratterizzarne alcuni aspetti particolari.

Per adesso bastano questi pochi accenni, posti in stretto rapporto a quanto si è detto in forma necessariamente allusiva per le due precedenti chiamate vocazionali. Ciò che mi sembra importante è ipotizzare queste strette e dirette connessioni tra i tre momenti vocazionali quali pluriformi e convergenti articolazioni dell'unica vocazione battesimale, con la quale il cristiano si rende disponibile ad assumere su di sé il compito sacramentale di riproporre nel mondo e mantenere vivo e vero il sacramento che è Cristo, sacerdote, servo e profeta.

3. Facciamo a questo proposito alcune considerazioni finali, con le quali specificare e confermare ulteriormente questa ipotesi generale di una strutturale circolarità tra le tre vocazioni cristiane quali articolazioni particolari del triplice *munus* battesimale.

Il primo aspetto da evidenziare è la natura inclusiva e non esclusiva delle tre attribuzioni. È chiaro cioè che ogni uomo che assume la sua vocazione cristiana mediante una responsabilità seria delle sue scelte di fede includerà in sé le tre chiamate battesimali: il presbitero all'interno della comunità cristiana, il laico sposato dentro la famiglia e la società, e il religioso sono chiamati, sebbene in modo diverso, ad essere ugualmente sacerdoti, servi e profeti nel loro ambiente e nella loro vocazione. Dunque, in ogni caso si tratta di una attribuzione nella quale non si rende esclusivo un aspetto per uno stato di vita, ma lo si accentua per specificare nelle tre chiamate di vita un elemento precipuo nella realizzazione dell'unica vocazione cristiana. Così, mediante una forma di "circumcessione vocazionale", ciascuno diventa per l'altro un ricordo e una manifestazione di ciò che ognuno possiede e deve realizzare per chiamata battesimale. Le singole vocazioni scoprono e ricordano a se stesse quanto ad ognuno appartiene per natura, perché ogni cristiano, qualunque sia la sua specifica vocazione, è chiamato ad essere sacerdote, re-servo e profeta.

Al contempo, mediante le tre vocazioni specifiche, la chiesa riesce ad evidenziare e svolgere meglio e con più ampiezza il proprio mistero sacramentale per il mondo. La chiesa, quale popolo

adunato nel nome di Cristo, si comprende e si realizza come sacramento di salvezza grazie alla diversità dei servizi vocazionali assunti nei tre stati di vita, perché in loro essa “incarna” in forme diverse e specifiche la propria chiamata sacramentale a svolgere la funzione/il *munus* sacerdotale, regale e profetico per il mondo.

È chiaro che, affermando una costitutiva complementarità battesimale tra gli stati di vita cristiana, si elimina ogni categoria concorrenziale tra di essi. La domanda non sarà dunque più quale sia il più perfetto in rapporto a Cristo, ma quale è l’aspetto specifico che l’uno realizza e mostra all’altro della sua sequela di Cristo. Tra loro non dovrà regnare lo stupore e l’ammirazione dell’inferiore verso il più perfetto, con il rischio della dipendenza infantile o della superiorità vanitosa, ma quello della stima per una diversità complementare, assolutamente necessaria per poter al meglio riproporre insieme l’unico volto del Signore Gesù che deve risplendere nella chiesa ed essere donato al mondo.

Tale complementarità, che esclude non solo ogni categoria di superiorità o inferiorità tra le diverse vocazioni, ma anche ogni pericolo di esclusività nelle funzioni che esse svolgono, possiede tuttavia una specie di confine incerto. Capita infatti spesso che le diverse vocazioni tra loro si sovrappongano. Così è per il rapporto tra presbiterato e matrimonio, nei casi in cui si è di fronte al diaconato permanente o al matrimonio dei preti cattolici di rito greco; altrettanto vale per i religiosi impegnati nel ministero sacerdotale a servizio della comunità cristiana; la stessa cosa è per tutti i presbiteri e religiosi impegnati in prima linea nel servizio per la giustizia sociale e per l’impegno politico; qualcosa del genere va registrato oggi anche per le forme di vita comunitaria, di tipo religioso, che alcune famiglie assumono insieme manifestando un certo stile “conventuale” di vivere.

Al di là di queste sovrapposizioni tuttavia non si può negare che esista una chiara diversificazione tra le tre vocazioni battesimali, tanto da essere connesse ad altrettanti gesti rituali-sacramentali, celebrati dalla comunità come mandato vocazionale specifico affidato ad alcuni. Tutto ciò è molto chiaro per il sacramento dell’ordine presbiterale e il sacramento del matrimonio. Essi sono due gesti solenni, compiuti di fronte all’assemblea, attraverso i quali il fedele si assume degli impegni precisi in risposta alla propria vocazione battesimale. I due sacramenti rappresentano dunque la disponibilità data da uomini e donne, adulti nella fede, di “partire in missione”, dando concretezza specifica alla loro adesione battesimale al mistero di Cristo.

Lo stesso vale, a mio avviso, per la professione religiosa. Sebbene la chiesa non riconosca in questo rito, che dà inizio alla vita religiosa, un sacramento tra i sette che essa celebra in memoria della pasqua del Signore, è sicuramente possibile riconoscerci un “segno” pasquale, celebrato da alcuni come impegno di vita a vantaggio dell’intera chiesa di Gesù. Non credo che si dica il falso affermando che la scelta di vita religiosa sia un “sacramento”, un “evento simbolico” che il fedele celebra per porsi come segno visibile per la chiesa e il mondo, come dono testimoniale davanti agli uomini, e grazie al quale riceve da Dio la grazia di poterlo vivere con fedeltà e coraggio.

Se i tre segni rituali rinviano a risposte personali e diversificate dell’unica consacrazione battesimale, allora credo sarebbe di estremo interesse e di grande valore simbolico l’uso nei tre riti del crisma battesimale. Visto che l’impiego dell’olio crismale durante l’ordinazione presbiterale non appartiene all’essenza del sacramento, come lo è invece l’imposizione delle mani, allora si potrebbe pensare, senza nessuna difficoltà teologica, di estendere quel segno rituale anche agli altri due atti liturgici con i quali si dà il via rispettivamente alla vocazione matrimoniale e alla vocazione religiosa. Con il segno dell’unzione crismale, utilizzato ugualmente nei tre riti, si evidenzerebbe un legame preciso tra quelle scelte vocazionali e l’unica e fondamentale consacrazione battesimale, quando il fedele era stato unto con il profumo di Cristo per diventare cristiano. L’olio crismale, utilizzato nuovamente durante i tre riti, sarebbe il segno della memoria dell’unzione battesimale e nello stesso tempo il segno di un inizio missionario che ha bisogno nuovamente dello spirito di Cristo per mettersi in viaggio. Come i sacerdoti, i re e in qualche modo anche i profeti venivano

unti all'inizio del loro mandato⁶⁵, altrettanto si potrebbe fare nelle tre "liturgie vocazionali"; e dunque senza riservarlo solo al sacramento del presbiterato, anche per le altre due forme vocazionali si potrebbe riconsegnare quell'olio che aveva già, una volta per tutte, consacrato quell'uomo al momento del battesimo.

È chiaro allora che, partendo da questa prospettiva, cade completamente la natura di "nuova consacrazione" o "consacrazione speciale" che si è attribuita alla vita religiosa, definendola per antonomasia "vita consacrata". La definizione di "secondo battesimo" attribuita alla professione religiosa, motivo per cui veniva attribuito anche un nome nuovo, rappresenta oggi una proposta fuorviante nei confronti di una corretta teologia sia battesimale che della vita religiosa.

Altrettanto vale per ogni forma metaforica che unisca il religioso e in particolare la religiosa a Cristo secondo il legame della sposa con lo sposo, metafora nuziale con la quale si è sempre evidenziata la "specialità ed esclusività" del legame con Cristo che si realizza nella professione religiosa. A mio avviso, per tre motivi occorrerebbe interrompere un tale utilizzo nel contesto della vita religiosa: innanzitutto perché la metafora nuziale è vera essenzialmente per ogni cristiano a motivo del legame speciale e "personale" che egli ha instaurato con Cristo attraverso il battesimo; poi perché essa è specifica per il rapporto tra Cristo e la chiesa; e infine perché essa è da attribuire in modo particolare alla vocazione matrimoniale, in cui la relazione nuziale tra gli sposi nasce da questo mistero ecclesiale e ne costituisce il segno sacramentale. Oltretutto è difficile da comprendere come coloro che rifiutano il matrimonio per il valore profetico del celibato possano appropriarsi della metafora nuziale, mentre vi sono altri che, proprio per rispondere alla propria vocazione battesimale, assumono quel sacramento per dare corpo e verità a quella figura nuziale che unisce Cristo alla chiesa.

2. La specifica natura profetica della vita religiosa

Con l'ipotesi avanzata dei tre *munera* battesimali, posti in connessione ai tre stati di vita cristiana, si è voluto superare il criterio della natura di "più perfezione" della vita religiosa, ma non ridurre/negare/sottovalutare la sua "specificità e necessità" all'interno della vita cristiana. Infatti la ricollocazione radicale della vocazione religiosa nell'unica consacrazione battesimale non elimina o nega la sua preziosità per la vita cristiana, ma, ponendola dentro una costitutiva circolarità vocazionale dei tre stati di vita cristiana, le assegna il *munus* profetico quale specifico servizio sacramentale al mistero della chiesa. Dunque la vita religiosa non è speciale per la sua natura ma per il suo mandato, perché con essa il religioso si assume il compito di evidenziare la natura profetico-testimoniale ed escatologica della chiesa⁶⁶.

L'articolazione della natura profetica che deve caratterizzare la vita religiosa sarà effettuata in due momenti. Innanzitutto dovremo muovere dall'analisi dei tre voti religiosi quale impegno costitutivo della vocazione religiosa. Su di essi dovremo però effettuare una rilettura che superi una netta separazione tra precetto dell'amore, richiesto ad ogni cristiano, e consigli evangelici specifici solo del religioso, dai quali, come era nella tradizione, dipenderebbe la "perfezione maggiore" di questa vocazione cristiana. L'aspetto specifico della vocazione religiosa ad essere segno profetico

⁶⁵ Per i primi due vi sono ampie attestazioni veterotestamentarie, mentre per il terzo l'unzione sembrerebbe più di tipo spirituale, cioè legata all'imprevedibilità carismatica del mandato profetico. Così ad esempio Is 61,1 si parla dell'unzione di colui che ha lo spirito del Signore che lo invia; lo stesso testo è usato, secondo Luca, da Gesù nella sinagoga di Nazareth all'inizio del suo ministero apostolico (Lc 4,18-19). Sebbene dunque l'unzione profetica sia più "spirituale", tuttavia contiene lo stesso dono dello Spirito concesso ai compiti "istituzionali" affidati al re e ai sacerdoti: tutti debbono essere unti di Spirito per assolvere nel nome di Dio al loro mandato a vantaggio del popolo.

⁶⁶ Mi sembra qui necessario fare una notazione utilizzando le parole di E. Bianchi: «Il lessico attinente alla sfera del "profetismo" è applicato con grande enfasi alla vita religiosa, ma se poi si cerca di cogliere che cosa veramente significhi questo vocabolario nella coscienza di quelli che lo usano, si rimane normalmente molto delusi» (*Non siamo migliori*, 26). Sono cosciente di questo rischio, eppure credo che la categoria vada mantenuta per descrivere nella sua globalità la natura della vita religiosa, categoria che è confermata anche dallo stesso A. quando nota: «Non *ex officio*, ma *e Spiritu* alcuni cristiani sono chiamati a una vita che, mediante una scelta radicale, diventa sgombra da molteplici impedimenti in vista della creazione di una comunità diversa, di un futuro diverso» (27). Si faccia anche riferimento alle interessanti pagine che seguono dell'intero capitolo intitolato molto significativamente: "Una vita profetica?" (25-44).

sarà descritto nel secondo paragrafo, quando si tenterà di specificare questa chiamata, tratteggiando una triplice serie di emergenze o di ambiti nei quali è possibile intravedere con più evidenza il servizio testimoniale ed escatologico.

a) I tre voti: liberi e leggeri alla sequela di Cristo

1. Nel breve percorso storico che abbiamo proposto nella prima parte è emersa una doppia motivazione a fondamento del giudizio di eccezionalità e specialità attribuite nella tradizione ai consigli evangelici. Il primo argomento lo abbiamo trovato in Tommaso, che vedeva nella professione dei tre consigli evangelici la possibilità data ad alcuni di “rimuovere gli impedimenti all’atto della carità” (*ad removendum impedimenta actus caritatis*), ostacoli individuati nel matrimonio e nell’impegno con le cose terrene. La vita perfetta del cristiano era anticipare quello che sarà in cielo, cioè essere pienamente ed esclusivamente in Dio; nella professione religiosa l’uomo si consacrava in modo nuovo e radicale a Dio (secondo battesimo) e, rinunciando al mondo, toglieva ogni impedimento per raggiungere la “carità perfetta” di Lui. Tale impostazione aveva la sua base in un presupposto fondamentale: la visione dualista della realtà, in cui le cose di Dio e quelle del mondo erano tra loro contrapposte, e la perfezione di un uomo religioso era misurata dal rapporto inverso che egli riusciva a porre tra lontananza dal mondo e vicinanza a Dio. In tale contesto la *fuga mundi* era la condizione di partenza per allontanarsi da una situazione che per natura impediva il contatto pieno e perfetto con Dio.

Accettare invece il parametro della circolarità delle esperienze cristiane, quali spazi diversi ma tutti “buoni” per vivere l’unica consacrazione battesimale, toglie al “contatto con il mondo” la sua natura di impedimento per la perfezione dell’amore cristiano. Anzi, abbiamo detto che la scelta secolare dell’impegno cristiano e il sacramento del matrimonio costituiscono articolazioni concrete dell’unica vocazione battesimale che chiama alcuni a farsi re-servi al servizio del regno di Dio. Dunque i tre voti religiosi non possono essere concepiti come *fuga mundi* per conferire uno stato più vicino a Dio, perché anche chi è chiamato per vocazione alla vita laicale vive vicino a Dio prendendosi cura con amore e passione dei bisogni economici, politici, culturali e sociali dei fratelli e delle sorelle con i quali condivide la sua esistenza. Quell’uomo e quella donna cristiani che restano sulle strade degli altri uomini, condividendone la gioie e le speranze, le angosce e le paure, mostrano al mondo quel Gesù che camminava tra la gente curando e sanando le loro ferite e moltiplicando il pane per la loro fame. Tutti i cristiani che vivono nel “secolo” vogliono essere quel sale e quella luce che fa di questo tempo uno spazio abitato dall’amore di Dio. Essi vivono “in Dio” il loro essere “nel mondo”, diventando con la loro vita testimoni della passione di Dio per l’umanità intera. Interpretare e vivere i tre voti come fuga dal mondo per appartenere di più a Dio costituisce una visione fuorviante dell’unica e uguale vocazione cristiana di essere nel mondo quel sacramento di salvezza per tutti gli uomini. Perciò, il laico che vive la sua fede adulta dentro le vicende degli uomini ricorda al religioso che la vita cristiana non è fuga dal mondo, ma dono di sé radicale dentro le povertà e i bisogni degli altri, per rendere visibile e credibile nella storia il “già” del regno di Dio.

La seconda argomentazione utilizzata nella riflessione teologica per dare rilievo e specialità ai consigli evangelici è stata di natura cristologica. Nella teologia del Vaticano II e in quella successiva l’«obbiettiva eccellenza della vita consacrata» (come affermava il documento papale *Vita consecrata*) è stata collocata non più nella teologia della fuga dal mondo, ma nell’imitazione più fedele della vita di Gesù, che ha voluto vivere povero, casto e obbediente. Indubbiamente, la professione dei consigli evangelici ha a che fare con Gesù e con lo stile di vita che egli ha vissuto per annunciare e manifestare il regno di Dio. Assumere su di sé il destino di Lui, così da diventarne il sacramento nella storia, significa seguirlo in uno stile di vita povero, casto e obbediente, quali condizioni che proclamano il “già e non ancora” del regno di Dio: esso è “già” presente perché rende “libero” l’uomo da uno stile auto-centrato (nella tentazione idolatrica del potere nelle sue diverse forme) e lo fa diventare “leggero” perché ripieno dello Spirito di vita che è Dio; d’altro canto le tre scelte dicono il “non ancora” di una venuta che deve essere attesa e preparata per essere resa definitiva e stabile per sempre.

Tuttavia occorre subito aggiungere che, se vivere alla sequela battesimale di Gesù, assumendo il suo stile di vita, i suoi sentimenti con i quali realizzare il regno, annunciandolo imminente tra gli uomini, significa seguirlo sulla strada della povertà, obbedienza e castità, allora bisogna necessariamente affermare che queste scelte di stile cristiano non sono riservate solo a pochi. Al contrario, muovendo di nuovo dalla teologia battesimale, occorre senza dubbio ritenere che ognuno che si ponga alla sequela di Cristo dovrà unire al precetto dell'amore, quale fine ultimo del regno di Dio, i consigli che suggeriscono uno stile di vita che ha nella povertà, nell'obbedienza e nella castità le condizioni necessarie per vivere quel precetto. L'amore per Dio e per i fratelli, che chiede il dono di sé per vivere con lui e come lui il sacrificio spirituale del cuore (la carità perfetta ad imitazione di Cristo), implica necessariamente uno stile di vita capace di liberarsi e alleggerirsi sia dal desiderio di potere (per essere capace di ascoltare con attenzione i bisogni degli altri), sia dal desiderio di possesso sfrenato dei beni materiali (per diventare invece un uomo che condivide e accoglie su di sé la povertà e le necessità degli altri), sia dal desiderio angoscioso di prolungare la vita nella paura spasmodica della morte (per fare invece del proprio corpo un dono gratuito senza, a volte, poterne vendere i frutti). La croce, assunta come dono di sé al Padre mediante l'accettazione definitiva dell'essere uomo in solidarietà e per amore con tutti gli uomini, ha costituito in Cristo il punto di arrivo dell'essere un uomo libero e leggero, cioè povero, obbediente e casto, così da fare della sua persona un segno e un evento di salvezza. Ogni uomo che lo vuole seguire con una vita di fede donata a Dio e agli uomini non potrà non abbracciare questi tre atteggiamenti generali del cuore per vivere su di sé, nella libertà e nella leggerezza, il morire per amore di Cristo. E come si può non pensare che una famiglia cristiana, che voglia vivere con fedeltà l'amore reciproco e il servizio ai figli, non sia "obbligata" dalla sua scelta di vita cristiana ad abbracciare quei consigli evangelici legati alla povertà, all'obbedienza e alla castità?

Né si tratta di una questione di "quantità" di imitazione, cioè di forme specifiche e concrete attraverso cui si imita più o meno perfettamente Cristo. E questo per due motivi. Innanzitutto la forma di vita obbediente, casta e povera da lui condotta non era caratterizzata nella sua vita quotidiana da forme specifiche e di tipo radicale, ma da una relazione fondamentalmente teologica con il Padre. Egli è stato il perfetto povero, totalmente in attesa dell'amore provvidente del Padre, sebbene la sua povertà concreta non sia stata vissuta da straccione e mendicante ai margini della società; egli è stato il perfetto obbediente al Padre, facendo della sua volontà il pane quotidiano, sebbene la sua obbedienza non sia stata quello di un suddito e schiavo di qualcuno; egli è stato il perfetto casto, riservando al Padre tutto il suo amore, sebbene la sua verginità non si sia trasformata in misoginia e nell'incapacità di stringere legami di affetto e amicizia. Ogni cristiano che voglia seguire il Cristo sulla via dell'amore perfetto a Dio e ai fratelli dovrà vivere necessariamente forme plurime e diverse, ma anche concrete e precise di povertà, obbedienza e castità. E Cristo, nel suo modo di vivere, non ha dato delle misure concrete e precise di queste tre scelte generali e necessarie (e non tanto consigli) poste al servizio del precetto dell'amore.

2. Se i consigli evangelici appartengono integralmente alla sequela di Cristo per realizzare la bellezza-santità di un uomo che ama perfettamente Dio e i fratelli secondo lo specifico delle diverse vocazioni, allora la scelta fatta dai religiosi di professare i tre voti evangelici acquista un altro significato da quello di fuggire il mondo, o di imitare più fedelmente Cristo. Due mi sembrano essere i versanti che rendono la professione dei tre consigli evangelici una "scelta ecclesiale", cioè un atto vocazionale al servizio della natura sacramentale della chiesa mediante una sequela particolare di Cristo che aiuti gli altri a vivere il loro specifico mandato.

Con la professione dei consigli evangelici i religiosi vogliono diventare un "segno" e una "memoria" forte e diretta di quanto è richiesto, per vocazione battesimale, ad ogni cristiano vuole che voglia seguire il Cristo sulla via dell'amore di Dio e del prossimo. Il religioso ricorda a tutti, diventandone testimone e profeta, che non si può veramente amare e donare se stesso nella misura di Cristo, senza vivere in qualche modo i tre consigli evangelici. Nei religiosi dunque ogni cristiano vede professato come scelta esplicita ciò che appartiene anche a sé. È solo guardando a Gesù Cristo,

ripresentato da uomini e donne che hanno professato i consigli evangelici, che il cristiano impegnato nel mondo potrà essere aiutato a vivere con coraggio e impegno la sua vita battesimale, accettando di essere povero, obbediente e casto attraverso scelte in certi casi necessarie per essere fedeli alla propria vocazione specifica. Ed è in questo contesto che si colloca la reciprocità testimoniale (circumcessione) dei gesti sacramentali con i quali si abbraccia una forma specifica di vocazione cristiana: il presbitero, lo sposato e il religioso costituiscono l'uno all'altro una memoria e un incoraggiamento a vivere la specificità cristiana che appartiene di fatto ad ognuno che voglia vivere con serietà la sequela di Cristo e la consacrazione battesimale ad essere sacerdote, re-servo e profeta. È possibile, allora, dire che i religiosi hanno nei voti un elemento particolare del loro servizio agli altri cristiani, perché ricordano ad essi la necessità dei consigli evangelici (vissuti secondo il proprio stato) per realizzare la fondamentale vocazione all'amore secondo la forma e la perfezione con cui l'ha vissuta Gesù il Cristo.

A questo primo ambito della "specificità" della professione dei consigli evangelici si aggiunge il secondo, relativo più direttamente alla natura escatologica della vita religiosa. Il religioso professa i tre voti consapevolmente che, senza uno stile di vita guidato dalle tre scelte, non potrà realizzare una vita "profetica", una vita cioè capace di mostrare e anticipare la dimensione definitiva della scelta cristiana, quando un giorno saremo tutti in Cristo per essere riconsegnati al Padre. La dimensione profetica della vita religiosa potrebbe essere riferita, a mio avviso, a tre ambiti relazionali particolari: con Dio, con gli altri e con il mondo; tre momenti che toccano rispettivamente l'aspetto teologale, il momento fraterno e la chiamata missionaria. I religiosi affermano che questi tre ambiti della loro vocazione profetica per la chiesa (di cui ci occuperemo nel prossimo paragrafo) potranno essere vissuti come vere parole profetiche da donare al mondo e come anticipazione credibile dello stato escatologico solo tramite la scelta precisa e diretta dei consigli evangelici. La possibilità di essere per il mondo un segno che ricorda la signoria di Dio sull'uomo, che mostra la possibilità di vivere insieme come fratelli, e che indica l'itineranza come stato di missione per il regno, è legata essenzialmente alla triplice scelta dei consigli evangelici con i quali diventano "profeti" e "testimoni" di un mondo possibile nella carità ed atteso nella speranza. Con il loro stile di vita essi vogliono manifestare quel regno di Dio in cui tutti vivremo una povertà che sarà liberata dal bisogno di possedere, un'obbedienza lieta di ascoltare la bellezza degli altri e casta nel poter abbracciare tutti senza trattenerli.

Insomma, i consigli evangelici professati dai religiosi, oltre che ricordo agli altri cristiani della necessità di queste scelte, in certi momenti della loro esistenza, per restare fedeli alla sequela di Cristo, costituiscono una anticipazione profetica della definitività del regno, quando saremo in Dio, nella casa del Padre, dove non ci sarà più bisogno di possedere, di governare e di procreare, perché tutti saremo nella festa di un abbraccio che ci renderà finalmente e definitivamente ricchi, liberi e fecondi.

b) Gli ambiti della profezia religiosa

La professione dei voti evangelici non è dunque una prestazione eccezionale in cui occorre soffrire in espiazione dei peccati dell'umanità, né un allontanamento dal mondo cattivo in cui si è impediti di amare perfettamente Dio, né una imitazione più fedele di Cristo. Non si tratta di fare un'opera meritoria in cui si rinuncia al mondo per preferire Dio e così fare di lui una esperienza più perfetta degli altri, né si tratta di diventare supercristiani, modello di perfezione a coloro che invece resteranno comunque lontani dal modello che è Cristo. La scelta dei consigli evangelici, oltre ad essere una memoria di quanto appartiene ad ogni cristiano se vuole vivere alla sequela di Cristo, è, come detto, in funzione della vocazione profetica che i religiosi debbono svolgere a vantaggio della chiesa per renderla sacramento di colui che è stato sacerdote, re e profeta.

Abbiamo già accennato a tre ambiti che mi sembrano i più indicativi della vocazione di testimoni e di profeti a cui sono chiamati i religiosi a vantaggio di tutta la chiesa. Vorrei riassumere i tre aspetti "profetici" della loro esistenza mediante altrettanti slogan: *Dio solo basta*, *Insieme come fratelli* e *Sulle strade del mondo per il regno*. In essi si toccano tre elementi "caratteristici" della

vita religiosa i quali, sebbene presenti anche nelle altre forme di vita cristiana, acquistano nella vita religiosa una connotazione fortemente “profetica” di segno della dimensione escatologica della vita cristiana.

Tentiamo di caratterizzare brevemente questi tre aspetti della vita religiosa.

1. Dio solo basta. Il religioso vive nella sua vita il primato di Dio, cioè pone alla base della sua esistenza la precisa consapevolezza teologale dell’assolutezza di Dio. Il proprio modo di vestire, di organizzare il tempo, di allestire il proprio spazio, costituiscono momenti complementari attraverso i quali il religioso proclama che Dio e il suo mistero rivelatosi in Cristo sono il senso primo e ultimo del suo esistere. La propria forma di vita vissuta in povertà, obbedienza e castità non avrebbe senso se non in riferimento all’assolutezza di Dio, che viene proclamato come risposta diretta e vera ricchezza della vita quotidiana del religioso. Il mistero di Dio rivelatosi in Cristo riempie la sua esistenza non solo nella consapevolezza ma anche nelle forme esterne. Agli uomini, che vivono camminando sulla terra e dunque nella fatica di trovare i giusti percorsi da assumere come scelte di giustizia e di verità, egli ricorda il cielo, ricorda che Dio è il primo e l’ultimo nella vita di ogni uomo, e che solo all’interno di questo orizzonte dovranno collocare il loro impegno per il mondo. Vivere e proclamare questa verità costituisce allora il primo servizio profetico che i religiosi si impegnano a vivere e a donare alla chiesa e al mondo.

In questo contesto uno spazio particolare è occupato dalla preghiera contemplativa. La vita del religioso, libera da altre preoccupazioni, può essere dedicata più intensamente alla preghiera come esperienza di Dio e legame di amore con quel mistero. Assicurare il legame di lode e di invocazione che la chiesa innalza costantemente a Dio per sé e per il mondo intero, costituisce uno dei compiti che i religiosi si assumono per aiutare la chiesa intera a rimanere nella memoria del suo Signore e nell’attesa della sua venuta. Ogni altra attività della chiesa che non abbia in Lui il riferimento assoluto rischia di perdere l’orizzonte generale dentro il quale deve muoversi e dal quale ottiene il suo senso ultimo e la sua bellezza. E la vita religiosa deve essere capace di indicare costantemente all’intera chiesa il suo orientamento verso il cielo per muoversi bene sulle strade degli uomini.

In questo servizio di sentinelle i religiosi debbono avere lo sguardo fisso, cioè libero da altre preoccupazioni, verso l’orizzonte definitivo. Ma per restare tesi verso il cielo e annunciare per tempo il sorgere della stella del mattino, essi debbono avere un cuore povero, casto e obbediente, affinché non sia distratto da nulla e possa restare nell’attesa di Colui che solo riempie i desideri di ogni uomo.

Solo Dio basta al desiderio che muove il cuore dell’uomo e all’attesa che deve sorreggere il cammino della chiesa: tale è la prima profezia che la vita religiosa deve annunciare e vivere a favore del sacramento di Cristo che è il suo corpo ecclesiale.

2. Insieme come fratelli. Il secondo carattere profetico della vita religiosa riguarda le relazioni interne di coloro che condividono la stessa scelta religiosa. Oggi più che mai questo carattere costituisce forse l’elemento più significativo e profetico della scelta di vita offerto dalla vita religiosa alla società e alla chiesa.

Il modello della fraternità evangelica è molto semplice e radicale: è il Cristo che si è fatto servo degli altri, proclamando una inversione radicale delle logiche del mondo secondo il principio “se uno vuole essere il primo si faccia servo e il più grande si faccia come un bambino”. Nelle relazioni impostate secondo il modello evangelico di Cristo, i cristiani, consapevoli della consacrazione battesimale, vogliono attuare una rinuncia dell’idolo del potere e del dominio, per scegliere la logica del servizio. All’interno di questa vocazione fondamentale di ogni cristiano, i religiosi sono chiamati a proclamare che tutto ciò è possibile, cioè che “fratelli è possibile”. Realizzare insieme questo progetto evangelico significa diventare “un segno profetico”, in cui riaccade il miracolo di Pentecoste: uomini di differenti culture, lingue e nazioni, realizzano in Cristo un modello nuovo di relazioni umane, guidate da nuovi parametri sociali, fondati non più sulla

rivalità e sulla violenza, ma sulla gratuità e sull'accoglienza. Nella vita evangelica condotta insieme da uomini che hanno professato i consigli evangelici, si deve interrompere il meccanismo piramidale del potere e del dominio dell'uno sull'altro, e far emergere in movimento la circolarità del servizio reciproco secondo il modello realizzato da Colui che si è fatto servo per amore.

In questo progetto i tre voti sono scelte necessarie per creare una fraternità evangelica. La scelta della povertà, dell'obbedienza e della castità stabiliscono un triplice presupposto per dar vita a legami veri e forti tra i membri, dove l'uno si affida all'altro nella certezza di avere nella fraternità il luogo del rispetto e dell'accoglienza dei suoi bisogni. Essere liberi e leggeri costituisce la condizione senza la quale non è possibile vivere una vera relazione di accoglienza e di aiuto reciproco. E dunque, i consigli evangelici o sono vie di fraternità o sono rinunce inutili; o creano più umanità o sono puri atti giuridici vuoti dentro e falsi fuori.

Usando la terminologia scolastica riguardo ai sacramenti, si potrebbe dire che la vita fraterna evangelica rappresenta la "materia" del segno-sacramento della vita religiosa, cioè essa è la forma visibile della parola profetica che i religiosi sono chiamati ad offrire al mondo. In essa infatti si mostra sia la veridicità del momento teologale, sia la sua funzione testimoniale-missionaria per il mondo. Accenniamo brevemente a questi aspetti che avrebbero bisogno di ben altra ampiezza di analisi.

Partiamo dal momento teologale: tutti gli atti cultuali-religiosi, con i quali il religioso proclama che Dio solo basta, se non portassero a creare relazioni evangeliche con gli altri, sarebbero, come dice Giovanni nella sua prima Lettera, menzogne; perché la religiosità verso Dio è vera solo se crea più umanità e fa nascere quella umanità proposta e realizzata da Cristo sulla croce. Se la religione non fa diventare più umani, cioè fraterni, dando il coraggio di fare proprio lo stile assunto dal modello di Cristo, è vuota e inutile. La dimensione verticale della vita religiosa ha nella visibilità fraterna la sua prima attualizzazione e verifica, altrimenti sarebbe "religione" ma non salvezza.

Nello stesso tempo la vita fraterna costituisce la fondamentale parola missionaria che la vita evangelica è chiamata a donare al mondo e alla chiesa. La prima buona notizia che la vita religiosa deve regalare in fondo non è su Dio, ma sulla possibilità di essere fratelli nel nome di Dio. La parola buona che da essi il mondo aspetta riguarda proprio la possibilità di fare del Vangelo un progetto di vita fraterna e riconciliata tra gli uomini. (Di)mostrare questo è la fondamentale vocazione della vita religiosa.

Possiamo quindi concludere che la vita comune, vissuta nel nome e nello stile del Vangelo, costituisca l'incrocio tra la dimensione teologale della vita religiosa e la sua dimensione missionaria, lo spazio cioè in cui la fede in Dio diventa carne e di conseguenza testimonianza credibile agli occhi del mondo. E occorre aggiungere che oggi più che mai la vita religiosa "sta" o "cade" proprio nella qualità e nello stile della vita fraterna: essa costituisce una parola profetica che "sta" davanti al mondo come motivo di speranza se mostra uno stile fraterno modellato sul Vangelo o "cade" in un formalismo vuoto, nutrito solo di tradizioni e da apparenza religiosa, se non è più capace di realizzare relazioni autentiche e umane.

3. In gratuità per le strade del mondo. L'ultimo elemento della profezia della vita religiosa è rappresentato dall'essere senza fissa dimora, per vivere sulle strade degli uomini, pronti a partire a favore del Vangelo e del regno. Ogni luogo sarà la casa del religioso, anzi il mondo intero sarà il suo chiostro. E la missione di annunciare il Vangelo costituisce l'urgenza della sua vita. A mio avviso, due sono le condizioni che favoriscono questa itineranza per il regno. Innanzitutto il religioso deve essere un uomo libero e leggero, una condizione che gli è possibile solo attraverso il suo stile di vita povero, obbediente e casto. Nulla lo trattiene per essere in cammino e prendere casa tra gli uomini, senza fare distinzione di condizione sociale e religiosa. E non deve difendere mai nulla durante il suo tragitto, perché nulla è suo e tutto è un dono. La seconda condizione favorevole è la sua vita fraterna che gli permetterà di avere il coraggio di andare perché non è solo, e perché gli

offrirà le risorse umane ed economiche per evangelizzare ed essere un aiuto ai fratelli e sorelle che incontrerà lungo la sua strada.

La natura missionaria della vita religiosa, quale atto profetico del dono della buona notizia di Gesù, oltre ad avere il mondo intero come spazio di azione, sarà guidata dalla scelta preferenziale di coloro che vivono ai margini di questo mondo, cioè coloro che non hanno nulla, che sono sottomessi a tutti, coloro che forse nessuno ama e accoglie. Con essi il religioso potrà vivere la sua condizione di povero, obbediente e casto per annunciare ad essi la possibilità di una buona notizia da trovare dentro la loro situazione, in quanto la vuole condividere per trasformarla in umanità migliore. Egli allora, con il suo stile di vita, diventa annunciatore “efficace” di una buona parola rivolta al mondo e soprattutto agli ultimi per dare loro speranza nei confronti della presenza del regno che è già in mezzo a loro proprio attraverso la sua persona.

Nella sua passione missionaria in uscita verso il mondo e verso coloro che in esso hanno bisogno di qualcuno che consoli le loro ferite, i religiosi non solo possono meglio di altri, per la loro condizione di vita, abbracciare e realizzare la vocazione missionaria della chiesa, ma anche possono essere per tutti i cristiani un richiamo visivo di quale debba essere lo stile missionario della chiesa. Con il loro stile fondato sulla povertà, obbedienza e castità essi vogliono mostrare uno stile di evangelizzazione semplice e libero da strutture pesanti e burocratiche, ricordando che la parola di Dio è forte quando il messaggero è debole, quando parte senza bastone, bisaccia e con una sola tunica per mostrare con la sua persona la forza del regno che viene.

La natura itinerante della vita religiosa, che si pone in cammino incontro agli uomini senza potere e senza pretendere nulla ma forte solo della gratuità del Vangelo, contiene in sé un ennesimo elemento profetico: non solo ricorda e visibilizza l’itineranza di Dio verso il mondo, quel Dio che invia ancora profeti capaci di parlare di lui e di mostrare la bellezza della sua paternità, ma anche annuncia l’ultimo atto di questo cammino, quando un giorno saremo di nuovo a casa, finalmente accanto a Colui che ci ha preparato una dimora in cielo. Al mondo intero e alla chiesa il religioso è chiamato a mantenere alta e bella la memoria dello stato itinerante della vita umana, proclamando però che il nostro essere in cammino non è verso la morte ma verso la vita eterna.

Un’ultima considerazione è necessaria su questi elementi che, a mio parere, caratterizzano la vita religiosa nella sua vocazione profetica. Le diverse forme religiose, in cui alcuni professano i consigli evangelici assumendo una delle tradizioni dei tanti Ordini, sembrerebbero specificare e accentuare di volta in volta uno di queste tre caratteristiche della vocazione profetica della vita religiosa. Il mondo monastico privilegia la dimensione teologale, quale vita contemplativa, e il momento comunitario, e ciò attraverso la scelta fondamentale della *stabilitas loci* quale condizione privilegiata per “stare davanti al Signore” e per “stare insieme nel Signore”. La vita apostolica è invece contrassegnata dall’itineranza missionaria mediante l’assunzione di una molteplicità di incarichi e forme di evangelizzazione; in essa la vita fraterna sarà molto più “instabile” dovendo assumere la sfida di creare legami fraterni tra uomini e donne spesso lontani l’uno dall’altro per i diversi impegni da svolgere sulle strade degli uomini. Oggi sono note anche nuove forme di vita religiosa in cui si cerca di porre insieme «in una specifica sintesi il valore della consacrazione e quello della secolarità» (VC 32); essi sono gli istituti secolari fondati da Pio XII e anche le forme religiose di consacrazione che sono nate dai movimenti ecclesiali, come ad esempio l’associazione laicale dei *Memores Domini* all’interno di Comunione e Liberazione.

Conclusione

A conclusione di questo studio, riteniamo confermata la necessità e la possibilità teologica di passare al nuovo paradigma nel comprendere e proporre la vita religiosa: essa non va vista al vertice di una piramide di perfezione ma all’interno di un circolo di appartenenza accanto alle altre vocazioni cristiane, perché insieme realizzano l’unico sacramento di Cristo per la salvezza del mondo che è la chiesa. Si è detto, infatti, che insieme alle altre due vocazioni cristiane, cioè al ministero presbiterale per la comunità cristiana e all’impegno laicale dentro e a favore del mondo,

la vita religiosa costituisce il terzo stato di vita, connesso ad un servizio di tipo profetico, nel fare della chiesa la presenza di Cristo nel mondo. In particolare, abbiamo prospettato l'ipotesi che i tre stati di vita cristiana, il presbiterato, il laicato e la vita religiosa, costituiscano modalità complementari di realizzare l'unica vocazione battesimale di seguire il Signore per renderlo ancora presente, vivo e operante nel mondo. A mio avviso infatti è possibile pensare ad un rapporto tra le tre vocazioni ecclesiali e i tre *munera* consegnati nel battesimo ad ogni cristiano, intravedendo una specie di circumcessione tra il sacramento del presbiterato con il *munus* sacerdotale, il sacramento del matrimonio con il *munus* regale-diaconale e il "segno-sacramento" della vita religiosa con il *munus* profetico. In tal senso, allora, la vita religiosa non è da comprendere secondo il criterio del "di più" che essa ha in rapporto alle altre due vocazioni, ma al "cosa" apporta agli altri due stati nella loro comune e paritaria vocazione di mostrare il volto del Signore, per renderlo ancora operante come l'unico e vero sacerdote, re-servo e profeta a favore di tutta l'umanità.

Ricordata l'ipotesi di fondo della mia proposta, vorrei fare due ultime precisazioni, forse marginali, ma io credo utili per completare la riflessione.

La natura profetica della vita religiosa spiega la pluriformità e imprevedibilità del suo avvenire e trasformarsi lungo la storia della chiesa. Contrariamente alle due altre due forme di realizzazione della vocazione battesimale, quella del *munus* profetico da parte della vita religiosa non ha una stabilità e fissità. I profeti sono stati sempre un dono impreveduto di Dio, il quale li inviava in tempi diversi e in modalità sempre nuove, perché dovevano servire a richiamare di volta in volta il popolo nella sua fedeltà a Dio. Altrettanto vale per la vita religiosa come dono sempre nuovo nelle sue forme imprevedibili, così da essere una risposta e un aiuto puntuale alla chiesa nel suo itinerario lungo la storia. Da ciò, mi sembra, consegue un aspetto di enorme interesse per l'autocoscienza della vita religiosa: se la sua natura profetica la fa essere una realtà essenzialmente nuova e imprevedibile, perché suscitata da Dio in risposta ai bisogni e alle necessità contingenti della vita del corpo ecclesiale, allora essa, nelle sue diverse forme nate da precisi contesti storici, può anche finire e dar vita a nuove realtà che siano una parola profetica più adatta nell'aiutare oggi l'autocoscienza della chiesa ad essere la chiesa di Gesù. Ogni forma di vita religiosa può dunque trasformarsi ma anche morire se non è più una parola necessaria o una parola che non riesce più a destare attenzione e a risuonare dentro la chiesa come una profezia che suscita futuro e rimette in moto la speranza.

Scrivendo queste pagine mi rendevo conto che ho ragionato a livello di principi generali, per affermare un ruolo profetico alla vita religiosa, contrassegnato dalla libertà e dalla leggerezza necessarie ad ogni profeta che voglia essere una voce che prepara la via al Signore. Tuttavia, proprio ricordando queste prospettive ideali, avverto una certa discordanza tra quanto detto e le effettive forme di vita all'interno del mondo religioso; si può dire che spesso si è di fronte alla perdita di efficacia profetica della vita religiosa, rimasta saldamente ancorata su certe strutture e forme tradizionali che, in certi casi, non hanno più molto da dire a questa generazione. Da più parti si avverte il bisogno "di passare a nuovi modelli di vita religiosa" così da "ritornare a casa da un'altra via": «Per essere trovata credibile e appetibile nel suo ruolo profetico, la vita religiosa deve riuscire a creare nuovi schemi, in funzione degli appelli della storia, in termini di giustizia, dignità della persona, impegno con gli umiliati della storia, attraverso comunità che diano attualità, presenza, incidenza storica del vangelo»⁶⁷. Mi domando allora se i grandi Ordini, con le loro preziose e gloriose eredità, abbiano fatto il loro corso e siano destinati al tramonto, per lasciare il posto, invece, a forme rinnovate che Dio sta già suscitando o susciterà per donare nuove parole profetiche, libere e leggere, capaci di aiutare la sua chiesa a riscoprire e vivere l'essenziale del suo mistero che è Cristo, e di farla essere così ancora "in Christo veluti sacramentum".

⁶⁷ R. Cozza, *Voglia di vita evangelica. Nuovi modelli di vita religiosa*, Bologna, EDB, 2012, 44, ed è da questo testo che ho tratto le due espressioni virgolettate. Si tengano presenti anche gli interessanti stimoli e provocazioni che l'A. propone a conseguenza delle sue analisi sulla situazione odierna della vita religiosa.