

2 ANNO III – LUGLIO / DICEMBRE 2017

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

A 500 anni
dalla Riforma di Lutero
a cura di G. Cioffari e L. de Santis

EDB

GIULIO MEIATTINI, OSB*

C'è posto per la vita consacrata? La debolezza dell'ecclesiologia recente

È opinione abbastanza diffusa che l'anno della vita consacrata (30 novembre 2014 - 2 febbraio 2016), indetto da papa Francesco, non abbia avuto la risonanza attesa, se un'attesa elevata c'è mai stata. Penso che l'impressione sia veridica. Si è trattato di un'iniziativa che non ha suscitato o captato particolari slanci e la sua memoria è stata rapidamente affidata agli archivi. Le cause possono essere state diverse, e lasciamo a chi vorrà il compito di individuarle con precisione. Le urgenze dell'ora sembrano essere ben altre! I «voti» o, come ancora si diceva negli anni '60 e '70, la «sequela radicale», oppure il «celibato per il Regno», non sono argomenti attuali nelle parrocchie e nelle diocesi. Già la collocazione cronologica dell'anno dedicato – incluso entro un doppio appuntamento sinodale su temi controversi legati alla famiglia (2014 e 2015) e parzialmente sovrapposto all'anno giubilare straordinario della misericordia – non l'hanno favorito: la vita consacrata, paradossalmente proprio in quest'anno speciale, si è rivelata fin da subito incapace di intercettare interesse, di suscitare passione e dibattiti.

Ma il difetto di attenzione non è probabilmente solo da addebitare a questi fattori episodici o da circoscrivere solo all'anno della vita consacrata: esso è indice piuttosto di un disinteresse cronico e generale verso la vita consacrata in quanto tale. Sappiamo che quest'ultima, dall'immediato post-concilio, è entrata in una fase di profonda crisi, che non ha risparmiato quasi nessun tipo di istituto. Anche qui le eziologie possono diversificarsi.¹ È certamente vero che la cultura in cui viviamo, in particolare in Europa e nel resto del mondo cosiddetto occidentale, è portatrice di un'antropologia teorica e pratica che sottrae ossigeno e

* Docente incaricato presso la Facoltà Teologica Pugliese - Bari (giulio.osb@libero.it).

¹ Per un breve ed efficace inquadramento del fenomeno cf. A. RICCARDI, *Vita consacrata: una lunga storia. Ha ancora un futuro?*, Cinisello Balsamo 2015.

rubare terreno all'albero della vita consacrata e alle piante delle nuove vocazioni, portando allo stadio di avanzato prosciugamento in cui esse versano.

Eppure, c'è un sospetto: che questa condizione di desertificazione e di difficile attecchimento della vocazione alla sequela di Cristo nella castità e nella povertà per il Regno sia dovuta non solo a fattori per così dire esterni, culturali – che alla fine, in molti casi, sono stati assimilati, senza sufficienti difese immunitarie, dall'organismo ecclesiale e dalle varie famiglie religiose –, ma che la stessa Chiesa, a sua volta contagiata, si sia fatta grembo poco ospitale e ricettivo verso questo genere di vita. Sospetto ingeneroso, esagerato o persino ingiustificato? Se è vero, come penso lo sia, che la teologia corrente (che si insegna e che si studia) è un indicatore sensibile dell'autocoscienza media che la Chiesa ha di se stessa, allora si potrebbe verificare il sospetto enunciato, domandandosi quale posto possa avere uno stile di vita che «rinuncia» in vista di un trascendente non verificabile, nelle correnti e nelle prospettive teologiche più importanti apparse negli ultimi decenni del Novecento: la teologia kerygmatica, la teologia della secolarizzazione e della morte di Dio, la (prima e seconda) svolta antropologica, la teologia politica e quella della liberazione, la centralità della conversione pastorale, e via dicendo. Penso si possa affermare che la grande teologia, che ha fatto da coscienza riflessa alla vita ecclesiale soprattutto nel dopo concilio, si è edificata e si presenta tutt'ora *etsi vita consecrata non daretur*.

Non mancano, certo, le riviste e le monografie che si occupano specificamente della «teologia della vita consacrata»: la letteratura in proposito è abbondante. Ma i risultati di questa riflessione non hanno toccato per nulla i grandi progetti teologici come quelli appena menzionati e che hanno segnato l'ultimo pre-concilio e i decenni seguenti. Mentre questi progetti hanno influito fortemente sulla vita consacrata, quest'ultima non ha agito come istanza istruttiva per la teologia nel suo insieme. Il punto decisivo, a mio parere, è il fatto che la vita di sequela di Cristo nella castità, povertà, obbedienza non ha ancora trovato una sua collocazione nella teologia fondamentale.² Di conseguenza, essa non potrà che apparire sempre periferica, un qualcosa di aggiuntivo, di secondario, e spesso persino di superfluo, rispetto all'insieme del mistero cristiano e della riflessione teologica. E la domanda decisiva è

² Ho presentato in breve questa diagnosi, soprattutto riferendomi alla vita monastica – che vale come forma emblematica della vita consacrata in generale – in G. MEIATTINI, *Monachesimo e teologia. La triplice prospettiva di H.U. von Balthasar*, Lugano 2012. Balthasar è l'unico grande autore del Novecento il cui progetto sistematico abbia collocato il monachesimo e la vita religiosa (*Ordensleben, Ordenstand*) in una posizione vitale, ecclesialmente e teologicamente.

proprio questa: *la vita consacrata è un dettaglio, una semplice parte del fenomeno ecclesiale che ripresenta il mistero, o in qualche modo è una cifra riassuntiva che evidenzia il cuore della vita della Chiesa?* La risposta che si può evincere dalla teologia post-conciliare va con molta decisione verso la prima delle due alternative.

Una riprova stringente mi sembra che provenga dalla ricerca ecclesiologica, cartina di tornasole per un'attendibile valutazione sul grado di recezione della vita consacrata nella Chiesa. Le pagine che seguono vogliono presentare una rassegna della neo-manualistica ecclesiologica post-conciliare, dalla quale risulta un prevalente oblio della vita religiosa e/o consacrata. C'è già chi ha segnalato questa grave inadeguatezza.³ Ma penso valga la pena esaminare nel dettaglio la carenza, per averne più profonda cognizione e convinzione. Nei progetti sistematici di ripensamento della vita ecclesiale degli ultimi cinquant'anni circa, si riscontra o un totale silenzio intorno alla vita consacrata oppure, nei casi più fortunati, una sua estrema marginalizzazione, solo molto raramente una sua integrazione almeno sufficiente. L'indagine prenderà in esame i *manuali di ecclesiologia* apparsi in Italia nell'arco di tempo specificato, non solo quelli redatti da teologi italiani, ma anche di altre aree linguistiche e tradotti in italiano. Ritengo che possano rappresentare un campione attendibile per cogliere la tendenza di fondo. Naturalmente, le valutazioni che qua e là daremo delle opere esaminate non sono da riferire alla loro qualità complessiva, sulla quale lasciamo ad altri più competenti di noi il giudizio. Il nostro angolo visuale riguarderà soltanto la loro capacità di rendere o meno giustizia alla vita consacrata nell'organismo ecclesiale.

1. La vita consacrata dimenticata

Partiamo, in primo luogo, dalle opere di ecclesiologia che tacciono del tutto sull'argomento. Procedendo secondo la data di pubblicazione, cominciamo da un'opera di grandi dimensioni, il testo di Hans Küng, *La Chiesa*.⁴ In quasi seicento pagine di testo nessuna menzione significativa della vita religiosa. Solo parlando della *Ecclesia semper reformanda*, nel quadro del più vasto tema della «santità della Chiesa», poche righe contengono un accenno al ruolo storico del monachesimo e a sant'Ignazio di Loyola (pp. 391s). Essi sono annoverati, per giunta, accanto

³ Cf. S. GONZALEZ SILVA, «Vita consacrata», in G. CALABRESE – P. GOYRET – O.F. PIAZZA (a cura di), *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010, 1495-1509.

⁴ Ed. originale del 1967; trad. it. Brescia 1969. Citiamo dalla quarta edizione del 1980.

ad altri movimenti intraecclesiali anche eterodossi (come i catari e la Riforma protestante), tra i vari tentativi di rinnovamento ecclesiale. All'autore non sarebbero mancate le occasioni per trattare il tema. Per esempio, lì dove si insiste ampiamente sulla distinzione e correlazione fra Chiesa e regno di Dio, i religiosi avrebbero potuto comparire come segno e memoria di questa distinzione. Oppure all'interno del capitolo dedicato a «La Chiesa creatura dello Spirito», dove si dà rilievo alla sua «permanente struttura carismatica» (pp. 203-216), un riferimento almeno ai fondatori degli istituti religiosi sarebbe stato naturale. La dimensione carismatica è invece ridotta al dono delle lingue, ai miracoli e alla profezia (ma la dimensione profetica della vita religiosa non è contemplata). Non si dimenticano i «carismi di assistenza», identificati però con i diaconi e perfino con le diaconesse, le vedove e i «curatori di ammalati», e tacendo del tutto, per esempio, sugli ordini ospedalieri maschili e femminili. Leggendo le fitte pagine di questo manuale, apparso a breve distanza dalla conclusione del Vaticano II, il capitolo VI della *Lumen gentium* e il decreto *Perfectae caritatis* è come se non fossero mai stati scritti.⁵

Il volume di Brunero Gherardini, *La Chiesa arca dell'alleanza. La sua genesi, il suo paradosso, i suoi poteri, il suo servizio* (Roma 1971), ci permette uno sguardo su un autore di indirizzo teologico molto diverso dal precedente e su un'opera ancora una volta sistematica, ma di proporzioni considerevolmente più contenute del trattato di Küng. In questa misurata proposta ecclesiologica, invano si cercherebbe un qualche spazio, sia pur modesto, concesso alla collocazione teologica dei religiosi. Quando specificamente l'autore parla dei «servizi» nella Chiesa, lo fa in tre momenti: il servizio dei vescovi, quello dei presbiteri e quello dei carismatici. Come si vede, la sensibilità alla dimensione carismatica nella vita ecclesiale è una nota tipica del post-concilio, che ritorna più volte, come si constaterà anche più avanti. Ma la vita religiosa, che soprattutto attraverso i fondatori di famiglie religiose esprime in modo peculiare questo carattere carismatico, non riesce a farsi spazio in questo contesto. Un silenzio che accomuna, singolarmente, Gherardini e Küng.⁶

⁵ Già nel 1963 Küng aveva pubblicato *Strutture della Chiesa* (ed. italiana Torino 1965), nel quale similmente non figurava alcuna considerazione sull'argomento.

⁶ Gherardini dedicherà, dopo pochi anni, un altro pregevole libro a temi ecclesiologici: *La Chiesa è sacramento: saggio di teologia positiva*, Roma 1975. Come il titolo indica, non si tratta di un'opera sistematica di ecclesiologia, quanto di un'indagine dedicata al problema dell'applicazione del concetto di sacramento alla Chiesa. In questo caso, dato l'angolo ristretto della ricerca, si può comprendere che la vita consacrata non figuri nelle sue considerazioni.

In questa medesima lunghezza d'onda, i due tomi a più mani dedicati alla Chiesa nel *Corso di teologia* in sei volumi edito da Città Nuova, intitolati rispettivamente *La Chiesa nel suo mistero* e *La Chiesa salvezza dell'uomo* (Roma 1983 e 1986, per un totale di ben 632 pp.), nei loro numerosi capitoli non ricordano mai la vita religiosa. Un'annotazione fuggevole alla verginità alle pp. 155s, nel contesto della concezione patristica della sponsalità della Chiesa, così introdotta: «Un ultimo aspetto della teologia dei padri merita la nostra attenzione. Il mistero della Chiesa Sposa è vissuto concretamente dalle donne che hanno consacrato la loro verginità a Dio e delle quali il modello è Maria» (corsivi nostri). Meno male che ci sono i padri, verrebbe da dire!

Agli inizi degli anni '80, Les Éditions du Cerf pubblicano *Initiation à la pratique de la théologie*, un'opera collettiva in cinque volumi. Nei volumi 2 e 3, dedicati alla dogmatica, non manca una consistente trattazione ecclesiologica, che occupa circa metà del terzo volume.⁷ Lo svolgimento del tema ecclesiologico è il seguente: «La Chiesa e la sua origine» (J. Hoffmann), «La realizzazione della Chiesa in un luogo» (H. Legrande), «La ricomposizione dell'unità» (J. Hoffmann), «I sacramenti della Chiesa» (J.-M.R. Tillard). Si tratta, dunque, di una proposta ecclesiologica organica. Tuttavia, anche in questo caso non è stata dedicata neanche una pagina alla funzione e al senso della vita religiosa e/o consacrata. Il contributo di Legrande, che costituisce il corpo centrale dell'intero svolgimento, individua nel polo spaziale (ovvero nella Chiesa locale) il punto centrale attorno a cui raccogliere la riflessione sull'identità e i ruoli dei diversi ministeri, dell'episcopato, della collegialità, del laicato e via dicendo, ma dimentica del tutto il possibile posto delle comunità religiose o di singoli «consacrati» all'interno della comunione diocesana. Si ha ancora una volta l'impressione che la Chiesa, locale o universale, possa tranquillamente fare a meno della vita dei religiosi e delle religiose, delle vergini e dei monaci, senza perdere nulla della sua natura e della sua azione.

Di poco successiva all'impresa editoriale francese è la pubblicazione del volume di Johann Auer, *La Chiesa*, ottavo volume della *Piccola dogmatica cattolica* curata dallo stesso Auer in collaborazione con Joseph Ratzinger.⁸ Anche qui nessuna citazione della vita secondo i consigli. L'adozione della categoria di sacramentalità svolge un ruolo importante nel volume di Auer. Ma il § 10 del capitolo III, dal titolo «Vocazioni (carismi), servizi, uffici (missioni) nella Chiesa missionaria intesa come

⁷ Ed. originale del 1983; trad. it.: B. LAURET – F. REFOULÉ (a cura di), *Iniziazione alla pratica della teologia*, 3: *Dogmatica II*, Brescia 1986, 55-482.

⁸ Ed. originale: *Die Kirche. Das allgemeine Heilssakrament*, Regensburg 1983; trad. it. Assisi 1988.

universale sacramento di salvezza» (pp. 259-276) – che poteva costituire il luogo più naturale per situare la vita religiosa nella sua dimensione vuoi vocazionale e carismatica, vuoi missionaria e ministeriale – registra un'assenza singolare del nostro argomento e, ancora una volta, un'occasione mancata. Dà da pensare che un teologo che tocca simili tematiche non accenni neppure al *dato di fatto* che per secoli compiti missionari e ministeriali tra i più significativi sono stati svolti da religiosi e religiose. La stessa realtà della «vocazione», giustamente sottratta al monopolio della vita consacrata per un uso più ampio, non dovrebbe (e neanche può) essere considerata a prescindere dal suo esempio paradigmatico: la risposta alla chiamata nella forma della rinuncia al matrimonio e al possesso dei beni per una sequela obbediente al modo degli apostoli. Ma è proprio questo che accade anche in quest'opera.

Vogliamo segnalare anche il volumetto di Hans Zirker, *Ecclesiology* (Brescia 1987; originale tedesco 1984), che, in perfetta sintonia con questo gruppo di studi, glissa completamente sul nostro tema, dedicando in tutto un'annotazione di poche righe (di carattere storico-illustrativo) all'enumerazione di alcuni ordini religiosi che hanno coniugato diversamente il rapporto di vicinanza e distanza dal mondo che caratterizza la Chiesa nel suo insieme (p. 28). Anche qui neppure il più piccolo segno di consapevolezza di dover pur attribuire un *luogo teologico* alla vita consacrata nella compagine ecclesiale. Evidentemente, fra gli ecclesiologi non va di moda leggere per intero la *Lumen gentium*.

Giungiamo così a un'opera di più ampio respiro: il manuale di Medard Kehl, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*.⁹ La qualificazione di «ecclesiologia cattolica» farebbe sperare in una seria presa in considerazione della vita religiosa, ma l'attesa è destinata a rimanere delusa. Le oltre 400 pagine del volume ancora una volta mantengono un silenzio sovrano e imperturbabile sulla questione. Il concetto di *communio*, che rappresenta l'elemento unificante della ricostruzione storica e di quella sistematica, non sembra che per l'autore possa trovare elementi utili a una sua illustrazione nell'esperienza del monachesimo e delle famiglie religiose, che pure molto spesso, com'è noto, si sono richiamate all'ideale della primitiva comunità apostolica. La *koinonia* pacomiana o basiliana o ancora l'ideale agostiniano del *cor unum et anima una*, col loro profondo influsso storico, per l'autore è come se non fossero esistiti e non avessero avuto nessun influsso nella Chiesa come *communio*. Così, nell'indice analitico possiamo trovare diversi rimandi a voci come: «collaboratori pastorali», «democrazia nella Chiesa», «donne

⁹ Ed. originale: *Die Kirche. Eine katholische Theologie*, Würzburg 1992; trad. it. Ciniello Balsamo 1996.

nella Chiesa» e «movimenti ecclesiali», ma nessuna ricorrenza a «verginità», «comunità religiose», «istituti secolari», «voti» o simili. Significativo che il tema del «celibato» venga sì discusso (pp. 428-431), ma solo come «celibato ecclesiastico», ovvero in riferimento all'espletamento del sacerdozio ministeriale, e non come condizione di vita scelta per il Regno e come conformazione al Signore Gesù, a prescindere da ogni funzionalità e compito gerarchico. Ugualmente, la «sequela» è vista unicamente in riferimento al «ministero apostolico» (destinato a svolgere un ruolo di autorità all'interno della comunità, p. 293s) oppure come scelta di «povertà» in solidarietà con i poveri, «sequela come opzione per i poveri» da parte della Chiesa nel suo complesso (pp. 231-326) e in chiave sociale-pastorale. Ma, anche qui, la condizione di vita di chi sceglie una vita di rinuncia o di vicinanza ai poveri attraverso la professione dei voti e come sequela di Gesù Cristo, per una *imitatio* del Cristo attuatore del Regno anche nel suo essere povero, casto e obbediente, non è citata neppure una volta, a meno che l'autore non l'abbia accuratamente nascosta.

Completa dimenticanza della vita consacrata in alcuni testi di carattere introduttivo apparsi fra fine anni '80 e inizi anni '90: Francis A. Sullivan, *Noi crediamo la Chiesa. Lineamenti di ecclesiologia sistematica* (Casale Monferrato 1990; originale inglese 1988); Pietro Fietta, *Chiesa diakonia della salvezza. Lineamenti di ecclesiologia* (Padova 1993); l'ampio contributo di Siegfried Wiedenhofer, «Ecclesiologia», nell'opera collettiva *Nuovo corso di Dogmatica* a cura di T. Schneider (vol. II, Brescia 1995, pp. 59-180; originale tedesco 1992).¹⁰ In tutte e tre le opere, neppure una semplice menzione d'onore per la vita consacrata. Lo stesso vale per il libro di Marcello Semeraro, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia* (Bologna 1996), che sebbene termini egregiamente con un capitolo mariologico (finalmente!) dal titolo «*Virgo ecclesia facta*» (pp. 249-262), si lascia sfuggire l'opportunità di collocare in questa prospettiva (dimensione verginale della Chiesa-Maria) un discorso sia pur breve su coloro che per chiamata divina hanno il compito di rendere visibile e attuale questa natura verginale e mariana dell'intera sposa di Cristo.

La mancanza di una presentazione della vita religiosa in un testo come quello di Giovanni Cereti, *Per un'ecclesiologia ecumenica* (Bologna 1996), a parte uno o due fuggevoli cenni (p. 107), potrebbe sembrare quasi un dato scontato, data la prospettiva peculiare dell'opera. Invece c'è da lamentare questa omissioni, proprio a motivo dell'interesse ecumenico qui perseguito. Il dialogo con le Chiese dell'Oriente ortodosso ha o

¹⁰ Il contributo è apparso anche in volume a parte, in una traduzione leggermente diversa: *La Chiesa. Lineamenti fondamentali di ecclesiologia*, Cinisello Balsamo 1994.

dovrebbe avere un suo punto di forza nel monachesimo¹¹ e la questione della vita comune nel celibato da punto di divisione è tornato, nell'ultimo secolo circa, a essere terreno comune di confronto anche con le Chiese nate dalla Riforma (Taizé insegna).¹² Dedicare, poi, una sezione dello studio al rapporto con le altre religioni (pp. 125-133) e dimenticare anche qui le analoghe forme di vita monastico-ascetica presenti nelle grandi religioni asiatiche è un'altra opportunità purtroppo non messa a frutto.¹³

Il libro di Gianfranco Calabrese, *Per una ecclesiologia trinitaria. Il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo* (Bologna 1999) persevera nell'oblio a tutto tondo della vita consacrata. A certi pregi dell'opera, come la chiave pasquale-trinitaria omnicomprensiva, una sottolineatura mariologica che onora l'impostazione della *Lumen gentium*, il rilievo (non frequente in opere simili) dato al momento liturgico e la preoccupazione di sfuggire a certe unilateralità ecclesiologiche, corrisponde purtroppo questo silenzio che lo accomuna ai manuali precedenti.

Un'ultima opera da segnalare in questo contesto è quella di Angelo Scola, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia* (Brescia 2005). Non si presenta propriamente come un manuale o un trattato, anche perché il volume, stando a quanto ci dice l'autore, è il risultato dell'accostamento di contributi nati (e alcuni anche precedentemente pubblicati) in modo relativamente autonomo e poi raccolti e collegati organicamente. Si tratta, in ogni caso, di un tentativo di reinterpretazione del mistero della Chiesa alla luce di una doppia, e insieme unitaria, chiave di lettura: antropologica (alla luce in particolare della dimensione sessuata e nuziale del rapporto uomo-donna) e sacramentale. Dato il carattere non del tutto sistematico e di proposito non esauriente del testo, il mancato inserimento di un'adeguata riflessione sulla vita consacrata può essere scusata. Resta il fatto che in un'ampia, recente e significativa opera ecclesiologica, ancora una volta non si è avvertito il bisogno neppure di una degna segnalazione di questo genere di carisma. Anche

¹¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Orientale lumen* (2 maggio 1995), nn. 9-16: *EV* 14/2574ss. La prima parte di questa lettera apostolica è una sintesi del mondo spirituale e teologico delle Chiese orientali, a partire dall'angolatura del monachesimo: «Vorrei ora guardare il vasto paesaggio del cristianesimo d'Oriente da un'altura particolare, che permette di scorgerne molti tratti: il monachesimo» (n. 9); «il monachesimo non è stato visto in Oriente come una condizione a parte, propria di una categoria di cristiani, ma particolarmente come punto di riferimento per tutti i battezzati [...], proponendosi come sintesi emblematica di tutto il cristianesimo» (*ib.*).

¹² Cf. G. DI AGRESTI, *Monachesimo protestante. Risposta a una crisi cattolica*, Firenze 1976; I. REIMER, *Verblindliches Leben in Bruderschaften, Kommunitäten, Lebensgemeinschaften*, Stuttgart 1987.

¹³ Da ricordare l'esistenza del DIM (Dialogo interreligioso monastico), organizzazione a carattere internazionale ideata da p. Mayeul de Dreuille osb e operante dal 1995.

lì dove il tema del cuore mariano della Chiesa e della sua connotazione verginale, oltre che sponsale e materna, è messo puntualmente in luce (pp. 58-62; 67-70), il naturale sbocco verso una considerazione della verginità per il Regno come attuazione antropologico-sacramentale permanente del «principio mariano» è stato, purtroppo, appena segnalato in un paio di frasi (p. 70). Vi sono, in quest'opera, i naturali presupposti e dispositivi per una tematizzazione adeguata della vita consacrata nel più profondo mistero del «chi» ecclesiale, ma non il suo concreto sviluppo.

Si può concludere questo panorama abbastanza deludente, con il testo di Giovanni Mazzillo, *Popolo delle beatitudini. Saggio di ecclesiologia* (Bologna 2016). Non si tratta propriamente di un manuale, ma di un «saggio», come recita il sottotitolo, di uno studio monografico sul tema del «popolo di Dio», condotto con molta accuratezza e competenza. Attorno a questa categoria l'autore ripercorre praticamente l'intero spettro dei temi ecclesiologici, in quanto hanno attinenza alla prospettiva privilegiata. Anche in questo caso, purtroppo, la vita religiosa (o la vita consacrata) non compare in nessun capitolo o paragrafo del volume. Verrebbe quasi da dedurre che un'ecclesiologia del popolo di Dio non sia capace di integrare in modo significativo questa condizione di vita, oppure che religiosi e religiose non abbiano da dire qualcosa a questo tipo di prospettiva ecclesiologica. Pensiamo, naturalmente, che non sia così, ma il libro non ci conforta in questa convinzione.

Nelle quindici opere passate in rassegna, alcune delle quali particolarmente diffuse e citate, la nota comune è perciò la totale assenza di attenzione per la vita religiosa o per altre forme di consacrazione, nella loro dimensione sia personale che comunitaria, carismatica o istituzionale. Gli studenti o i teologi che leggeranno o hanno letto e consultato queste opere, nell'arco degli ultimi decenni, o su di esse si sono forse formati, sono stati sollevati dalla fatica di considerare, nell'insieme del mistero e della missione ecclesiali, il posto di questa specifica condizione di vita cristiana. Un'opera di semplificazione, potremmo dire, i cui motivi non sono facilmente accertabili: pura distrazione o voluta espunzione? Certo, possiamo essere anche comprensivi verso qualcuna di queste opere (come quella di Scola) a motivo del loro taglio. Ma resta la gravità obiettiva di questo silenzio stupefacente e diffuso in un numero di ecclesiologie così elevato in un arco di tempo così lungo. Possibile che la vita consacrata, agli occhi di così tanti teologi, non possieda la minima rilevanza per la vita ecclesiale? Sarebbe un ingombro di altri tempi? O un soprammobile obsoleto?¹⁴

¹⁴ Si può ancora citare, come conferma, la raccolta di saggi di W. KASPER, *La Chiesa di Gesù Cristo. Scritti di ecclesiologia*, Brescia 2011 (ed. orig. 2008). Pur non essendo un

2. La vita consacrata sottostimata

Un altro gruppo di manuali di ecclesiologia, meno esteso del precedente, dedica sì una certa attenzione alla vita consacrata, citandola, ma comunque in modo inadeguato, vuoi per un'estrema esiguità quantitativa dal punto di vista dell'estensione, vuoi per una collocazione non del tutto indovinata nell'architettura sistematica generale. Potremmo dire che in questi testi la vita consacrata è in sostanza ricordata, ma sottostimata.

Un primo esempio è l'opera di Arialdo Beni, *La nostra Chiesa*, che nella sua quarta edizione (Firenze 1977) amplia e integra, alla luce del Vaticano II, le versioni precedenti. Ne risulta un volume molto esteso e dettagliato (828 pagine), dal quale ci si potrebbe attendere la dovuta considerazione verso il nostro argomento. In realtà, solo un brevissimo paragrafo di due pagine scarse (pp. 628-630) si occupa della vita religiosa, la cui presentazione, inoltre, consiste in un semplice collage di alcune citazioni tratte dal concilio. Improprio, poi, anche il modo di situare questo sintetico accenno: dopo un ampio capitolo sul ministero del papa e uno altrettanto esteso su quello dei vescovi, sotto la dicitura «Gli altri ministeri» vengono esaminati, nell'ordine: i presbiteri, i diaconi, *i religiosi* e i ministeri non ordinati. Questi ultimi occupano ben dieci pagine, a fronte delle due scarse dedicate ai religiosi! In quest'ottica ministeriale, e soprattutto incastrati fra diaconi e altri ministeri, ben difficilmente si può rendere ragione del *proprium* della vita religiosa nella Chiesa, che non è (a detta dello stesso Vaticano II) da ricercare nei *servizi prestati*. Si nota che l'autore, nel suo grosso volume, è molto attento ai dibattiti del tempo (comunità di base, movimento dei cristiani per il socialismo, la questione dell'impegno dei cattolici negli schieramenti del partito comunista, ecc.), ma questa sensibilità alla cronaca di quegli anni è sproporzionata rispetto alla sottovalutazione di una dimensione della vita ecclesiale, quale la presenza delle famiglie religiose, che ha accompagnato fin dalle origini la storia della Chiesa e costituisce un suo aspetto connaturale.

Anche G. Battista Mondin, *La Chiesa primizia del regno. Trattato di ecclesiologia* (Bologna 1986), si presenta come un manuale piuttosto esteso, che segue a un lavoro preparatorio dedicato alle varie ecclesiolo-

manuale, si nota ancora una volta che l'interesse dell'autore, pur volgendosi nel tempo a molti aspetti della realtà ecclesiale, non è mai stato attratto una sola volta dalla presenza dei religiosi e delle religiose. Eppure il volume consta di ben ventiquattro contributi, redatti fra il 1968 e il 2000!

gie del Novecento.¹⁵ Diviso in tre parti («Ecclesiologia storica», «Ecclesiologia sistematica», «Ecclesiologia speciale»), il libro si sviluppa su un arco di circa 500 pagine. Il posto della vita religiosa vi è ridotto nell'angusto spazio di tre pagine (pp. 364-367), sotto il paragrafo «I consigli evangelici», compreso a sua volta nel capitolo XII: «Struttura gerarchica e carismatica della Chiesa». La presentazione dell'argomento è in sostanza una *reportatio* di citazioni da *Lumen gentium* e *Perfectae caritatis*, incorniciate da alcune considerazioni dell'autore. Certamente, l'inserimento della vita secondo i consigli nel quadro della natura carismatica della Chiesa è giustificato, ed è merito dell'autore averci pensato, al contrario di altri studiosi prima ricordati. Forse non è però quello più comprensivo e adatto. L'indole escatologica della comunità dei credenti (che nel volume è naturalmente presente, ma in una posizione che non convoglia realmente la tensione finale di tutte le altre dimensioni, azioni e componenti ecclesiali, come invece avviene in *Lumen gentium*, e fortunatamente in qualche testo di ecclesiologia) avrebbe reso maggiormente ragione del modo con cui il Vaticano II presenta i religiosi e le religiose. Anche se fortunatamente non ci troviamo davanti al semplice silenzio, come negli esempi sopra ricordati, e anche se c'è un miglioramento netto rispetto al libro di A. Beni nella collocazione (dalla ministerialità alla carismaticità), mi sembra che abbiamo a che fare con una trattazione qualitativamente e quantitativamente non sufficiente del nostro argomento.

Cettina Militello, *La Chiesa, «il corpo crismato»*. Trattato di ecclesiologia (Bologna 2003) è da annoverare tra i manuali più estesi ed elaborati della produzione post-conciliare. Il suo carattere sistematico, particolarmente spiccato, poggia sull'articolazione fra «Struttura della Chiesa» (parte I) e «Funzione della Chiesa» (parte III), articolazione concretamente realizzata grazie alla centrale dimensione pneumatologica, considerata sotto il profilo degli «Elementi costitutivi della struttura» (parte II). I titoli delle tre parti evidenziano, comunque, l'impostazione molto formale dell'architettura d'insieme, che obbedisce alla scansione in fondo filosofica, più che teologica, «struttura-funzione» (davvero il *mysterium Ecclesiae* può essere compreso attraverso le categorie inglobanti di struttura e di funzione?). In questa griglia pre-data tutti i dati e gli aspetti del mistero ecclesiale sono ricondotti con un certo tassativo rigore. Questo, a nostro avviso, comporta che aspetti rilevanti, quali per esempio la missione o la prospettiva escatologica, subiscano una certa

¹⁵ Cf. G.B. MONDIN, *Le nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale della Chiesa*, Roma 1980.

mortificazione, venendo collocati, nello schema generale, in posizioni sacrificate e scarsamente visibili.¹⁶

Lo stesso avviene, in modo ancora più accentuato, per la vita religiosa (non figura la dicitura, nel frattempo invalsa, di «vita consacrata»). Nel capitolo X («Il carisma come elemento strutturale»), coerentemente con la dominante pneumatologica testé segnalata, viene proposta una classificazione dei carismi che innervano la Chiesa, secondo una distinzione fra carismi «sintattici» (ovvero «quelli che conformano la comunità», p. 602) e «asintattici» (ovvero «epifanici, manifestativi della sola gratuità dello Spirito», e che non svolgono un ruolo di compaginamento strutturale della comunità, ma semmai di animazione, p. 607). I carismi sintattici vengono a loro volta distinti in tre gruppi: carismi sintattici istituzionalizzati, non istituzionalizzati, non istituzionalizzabili. Al primo gruppo appartengono tutti quei carismi conferiti attraverso i sacramenti o altri riti liturgici. In primo luogo l'iniziazione cristiana che rende membri della Chiesa, poi tutti quei carismi legati agli altri sacramenti.¹⁷ A questa serie per l'autrice andrebbero ascritti anche la *consacrazione religiosa*, la benedizione dell'abate/abbadessa, la consacrazione delle vergini. Colpisce – oltre al medesimo sapore formale di queste distinzioni e classificazioni – che, oltre a questa citazione episodica del rito di consacrazione, della vita religiosa vera e propria, nelle sue molteplici forme e valenze, della sua identità e del suo ruolo, non si parli in nessun altro luogo del volume. Essa, nella logica della corrispondenza carismi-ministeri (pp. 608s), viene semplicemente ricondotta a una *conseguenza ministeriale del carisma ricevuto nel rito della professione*. Ma in tal modo sfugge totalmente il fatto fondamentale che la *vocazione* alla vita religiosa oppure il *carisma dei fondatori* non sono in quanto tali «carismi istituzionali» o istituzionalizzati, anche se sono, in un secondo tempo, *istituzionalizzabili*.¹⁸ Il rito della professione è derivato e non

¹⁶ Per l'aspetto missionario troviamo due separate considerazioni: nella parte dedicata alla Chiesa come popolo di Dio (c. II, pp. 149-150), nella trattazione della cattolicità della Chiesa (c. VII, pp. 426-444). Per l'aspetto escatologico si fa fatica a trovare un'adeguata considerazione nel corso del volume, per altro estesissimo.

¹⁷ Ci si domanda, però, se si possa parlare adeguatamente di «carisma» in relazione alla grazia sacramentale, come fa l'autrice. Per esempio, ci appare difficile parlare di un «ministero dei malati» o dei penitenti derivante dal carisma ricevuto nei rispettivi sacramenti dell'unzione degli infermi e della penitenza (cf. p. 609). Chi, per esempio, non riceve l'unzione non ha tale carisma-ministero? E la dimensione «penitenziale» non è coestensiva alla vita cristiana, già a partire dal battesimo, prima ancora di accostarsi al sacramento della riconciliazione?

¹⁸ Alla classificazione della Militello mi sembra che sfugga, infatti, un'ulteriore distinzione: oltre ai carismi istituzionalizzati, non istituzionalizzati e non istituzionalizzabili, esistono quelli *non istituzionali ma istituzionalizzabili*, ovvero che sgorgano da

originario per quanto attiene al carisma dei religiosi, che in questo senso sono collocabili più sulla linea profetica e non in partenza tra i carismi istituzionalizzati.

Dunque, a parte questo fugace cenno al rito della consacrazione religiosa, che non affronta il tema dell'*origine* e del *perché* della presenza carismatica di questa *forma vitae*, il senso ecclesiale della presenza dei religiosi non viene teologicamente affrontato. Resta un non pensato. È vero che nel capitolo VI, dedicato a «La Chiesa santa», si fa menzione della santità martiriale e di quel suo succedaneo che è stata la vita monastica, a partire dal IV secolo, e tutte le altre forme successive di vita religiosa. Tuttavia la presentazione di questa condizione di vita da «non sposati», non solo è presentata semplicemente dal punto di vista di un'informazione storica dovuta, teologicamente non interpretata, ma se ne parla, in poco più di una pagina, in tono distaccato, a tratti critico, come origine di un'ambigua «separatezza» intraecclesiale fra perfetti e imperfetti: «La storia della vita religiosa nelle sue tappe fondamentali [...] ha quale sua costante una presunzione di santità» (p. 334). Ammettendo anche questo limite, si può esaurire la trattazione della vita religiosa in questi termini? L'autrice resta in debito di una spiegazione verso il lettore: che ci sta a fare la vita religiosa nella Chiesa?

Le digressioni intorno alle «santità marginali», sulle quali l'autrice si dilunga, contengono alcuni cenni alla storia del modello ascetico di santità, quello monastico e verginale per intenderci, non mancando di evidenziarne i limiti sociologici e culturali, mai quelli positivi: svalutazione della sessualità, riduzione della donna a posizioni di sottomissione (pp. 340-344). Perciò si spiega come mai la «santità femminile» viene considerata nel testo una delle forme di santità marginalizzate: se si è assunta in anticipo una visione pregiudiziale abbastanza ipotecata sulla condizione verginale (responsabile dei citati effetti culturali), anche la santità delle numerosissime religiose appare sotto una luce non entusiasmante. Ma la marginalizzazione della santità femminile sembra più il risultato della lettura dell'autrice, che un dato storico obiettivo. In definitiva, scorrendo le quasi ottocento pagine del tomo, a stento si potranno trovare in tutto due o tre pagine, sommando notizie sparse qua e là, dove la vita religiosa è frammentariamente citata. La ragione immediata di ciò è facilmente intuibile: se si scorre il cospicuo apparato bibliografico (pp. 725-757), non si troverà un solo titolo tratto dall'abbondante letteratura che riguarda la vita consacrata. In conclu-

una libertà dello Spirito che è pre-rituale (non legata, nel nostro caso, al rito della consacrazione religiosa) ed extra-gerarchica e che tuttavia *possono*, in un secondo tempo, assurgere alla condizione di istituzione.

sione, si resta indecisi se collocare questa ecclesiologia sistematica tra quei manuali che *sottostimano* la vita consacrata o che semplicemente la *dimenticano*.

Un manuale notevole è quello di Salvador Pié-Ninot, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana* (Brescia 2008; orig. spagnolo 2006). Il nostro tema è trattato nel capitolo intitolato «Le “condizioni di vita” nella Chiesa. Laicato e ministero pastorale, con la loro articolazione ecclesiologica e la vita consacrata» (pp. 304-350). Alle parti dedicate ai laici (pp. 304-326) e al ministero pastorale (pp. 326-346), segue l'esiguo svolgimento della vita consacrata («testimonianza radicale dei consigli evangelici», pp. 346-350). Appena cinque pagine – di cui due dedicate a una nota sulla «esenzione canonica» – a fronte di ventidue per i laici e di venti per il ministero ordinato. Inoltre, mentre il tema del laicato, e soprattutto dei presbiteri e dei vescovi, è ripreso altrove nel volume, della vita consacrata non si parla più. Bisogna riconoscere che l'autore, in queste poche pagine, offre delle considerazioni ben ponderate sulla vita consacrata, dimostrando nelle nutrite note di conoscere la produzione bibliografica specialistica sulla materia (già questo lo distingue rispetto agli altri manuali). Non esita a riconoscere «la funzione decisiva che il Vaticano II ha assegnato nella Chiesa a questi testimoni specifici del momento e della pienezza escatologica» (p. 346).

Eppure, anche se la vita consacrata è obiettivamente riconosciuta nella sua importanza, viene da chiedersi se in settecento pagine di trattazione ecclesiologica, le cinque dedicate ad essa non siano veramente troppo poche. In un volume di queste dimensioni, che offre degli approfondimenti notevoli sull'episcopato e sul ministero petrino (circa 140 pagine solo su quest'ultimo), che su diversi argomenti passa in rassegna dettagliatamente i documenti principali del magistero post-conciliare (cf. il capitolo sulla missionarietà), possibile che non si possa almeno riassumere in una decina di pagine, come minimo, il contenuto di *Vita consecrata* e il suo contributo specifico rispetto al Vaticano II? Inoltre, dato che l'autore segue spesso un approccio storico ai singoli aspetti, un accenno all'evoluzione storica e alla tipologia differenziata della vita consacrata non sarebbe stato opportuno in un manuale di questo tipo?

Analoghe osservazioni si possono avanzare per l'opera di Erio Castellucci, *La famiglia di Dio nel mondo. Manuale di ecclesiologia* (Assisi 2008; ristampa 2012). Il volume non manca di originalità di impostazione, offrendo per esempio capitoli e trattazioni riassuntive preziose su dibattiti e temi importanti per l'ecclesiologia degli ultimi decenni. Eppure, la presenza della vita consacrata o dei religiosi è ancora una volta relegata in quattro risicate pagine su un totale di oltre ottocento (pp. 760-764). Di queste, direttamente ed esclusivamente ai religiosi *solo due*! Neppure sufficienti a riassumere l'insegnamento del Vaticano II sul

tema. Le rimanenti si soffermano su «le relazioni tra laici, ministri ordinati e religiosi». Pienamente condivisibile l'affermazione dell'autore: «Uno spazio alla vita consacrata, per quanto del tutto insufficiente rispetto alla sua importanza nella Chiesa, non può mancare in un volume di ecclesiologia» (p. 760).

3. La vita consacrata «riconosciuta»

Esistono, per fortuna, anche dei manuali di ecclesiologia che non hanno né dimenticato né sottostimato la vita consacrata. Purtroppo si tratta di una piccola minoranza che, nonostante il loro contributo, non sono riusciti a realizzare un vero cambio di rotta e restano una minoranza non influente. Questo anche a motivo della timidezza con cui generalmente giungono a riconoscere alla vita consacrata il suo spazio dovuto. A livelli e in modalità più o meno riuscite, ma comunque accettabili e degne di attenzione, queste opere riservano un posto alla presenza dei religiosi e dei consacrati nel mistero della Chiesa, almeno in un modo «sufficiente».

Possiamo iniziare col segnalare Louis Bouyer, *La Chiesa di Dio. Corpo di Cristo e tempio dello Spirito* (Paris 1970; Assisi 1971). Sul monachesimo, e su tutte le altre forme di vita consacrata che l'autore considera come sue diramazioni (cf. pp. 535s), il volume dedica un paragrafo intitolato: «Le comunità pilota nella Chiesa: il monachesimo, gli ordini e le congregazioni religiose, gli istituti secolari e i diversi gruppi o movimenti di laici» (pp. 531-537). Si può essere non del tutto d'accordo sulla posizione che questa presentazione ha trovato nell'insieme dell'opera, cioè all'interno del capitolo «Ecclesiolae in Ecclesia», dove vengono accostati tre tipi di entità abbastanza diverse: a) concili, sinodi, capitoli; b) associazioni ecclesiastiche locali (province ecclesiastiche, patriarcati, «Chiese nazionali»); c) monachesimo e vita religiosa. Si può anche dissentire sull'accostamento di religiosi e istituti secolari da una parte e movimenti e gruppi laicali dall'altra, sotto un'unico titolo. Ma bisogna anche riconoscere la pertinenza della definizione di identità e di ruolo che l'autore dà delle forme di vita consacrata:

Si tratta di gruppi di cristiani che si differenziano dagli altri per un loro sforzo particolare verso quella pienezza escatologica alla quale tutta la Chiesa deve tendere [...]. Sono dunque comunità pilota, che devono guidare, spingere tutta la comunità cristiana, tutta la Chiesa verso la sola meta nella quale essa può realizzarsi perfettamente: il suo incontro definitivo col Cristo nella *parusia* (p. 532).

Questo vale *in primis* per il monachesimo, almeno in linea di principio, nonostante la sua ricorrente tentazione a concepirsi come realtà separata dal resto dei cristiani.

È anche vero, comunque, che all'interno del voluminoso testo le pagine dedicate alla vita consacrata, nel paragrafo «Le comunità pilota nella Chiesa», sono solo quattro, delle sette complessive. Se dunque per il manuale della Militello l'incertezza era se collocarlo fra chi sottostima o chi dimentica la vita consacrata, per Bouyer l'esitazione è se annoverare la sua opera fra chi l'apprezza sufficientemente o la sottovaluta. Se collochiamo l'oratorio francese nel presente paragrafo, è anche in considerazione del fatto che egli ha manifestato, nell'insieme della sua opera teologica, un interesse vivo e costante per la vita monastica, la quale ha avuto un ruolo importante sia nella sua conversione al cattolicesimo sia negli ultimi anni della sua vita.¹⁹

Il classico corso di dogmatica *Mysterium salutis* (a cura di J. Feiner e M. Löhrer), dedica i volumi VII e VIII al mistero della Chiesa.²⁰ Nel volume VIII viene dedicato un capitolo intero alle «Forme di esistenza e ministeri ecclesiali». In questo contesto immediato, con un'aderenza al dettato conciliare che non sarà facile ritrovare successivamente, dopo aver previamente considerato «Maria come prototipo e modello della Chiesa», si dedica un spazio consistente alla «Chiesa come luogo di una multiforme esistenza cristiana», ottima introduzione alla trattazione successiva della «Teologia del laicato», della «Teologia del matrimonio», della «Fenomenologia teologica della vita religiosa» e, *infine*, alla «Teologia dei ministeri ordinati».

Il contributo dedicato alla teologia della vita religiosa (pp. 558-604), redatto da F. Wulf, rappresenta un saggio ancor oggi leggibile con profitto, ben articolato, che risente, nel titolo e in parte anche nel testo, della proposta di «fenomenologia teologica» che H.U. von Balthasar, negli anni '50, aveva proposto per un rinnovato approccio al fenomeno della santità dal punto di vista teologico. Per Wulf la vita religiosa, di cui traccia una tipologia diversificata ma organica, è «esistenza teologica». Il dato teologico che essa richiama e incarna riguarda l'unità fra aspetto di *segno* e di *servizio*. Inseparabili, questi due versanti non sono tuttavia paritetici o interscambiabili. La capacità di *significare* (teologicamente)

¹⁹ Quasi nessun altro teologo di rilievo dell'ultimo secolo (a parte H.U. von Balthasar e J.B. Metz dell'opuscolo *Tempo di religiosi? Mistica e politica della sequela*, Brescia 1978) ha dedicato analoga attenzione al monachesimo e alla vita religiosa, oltre a L. Bouyer, del quale si veda *Il senso della vita monastica*, Magnano 2013 (prima ed. 1950) e *La spiritualità cistercense*, Milano 1994.

²⁰ Apparsi rispettivamente nel 1972 e nel 1973 in tedesco; edizione italiana del vol. VIII: *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, II, Brescia 1975.

il primato di Dio, pur inscindibile dalla dimensione *ministeriale* a servizio della Chiesa e del mondo, ha la preminenza. Infatti, afferma l'autore citando ancora H.U. von Balthasar, «nemmeno in Cristo si osserva un equilibrio fra Dio e il mondo. Dio è tutto, e il mondo esiste solo in forza di questo tutto e in esso». Questa prevalenza di Dio è ciò che la vita religiosa attesta, in e sopra ogni servizio.

Per quanto sia legittimo pretendere una presenza nel mondo degli ordini religiosi, [...] a favore degli uomini che versano in difficoltà, bisogna tuttavia riconoscere che la vita religiosa, nella sua radice teologica, poggia su un fondamento insostituibile, quello del *Deus solus, soli Deo servire*, del *soli Deo vacare*, come la tradizione cristiana ha continuamente affermato (p. 597).

Il testo di Carlo Porro, *La Chiesa. Introduzione teologica* (Casale Monferrato 1985), pur possedendo l'indole sistematica di un manuale, si presenta come un'opera di carattere introduttivo e di dimensioni contenute. Essa ha comunque il pregio di far comparire finalmente, in un'opera unitaria di ecclesiologia, la vita religiosa *nel titolo di un capitolo*, il decimo, e non solo in un paragrafo secondario o in qualche pagina sperduta: «La testimonianza laicale e religiosa» (pp. 137-147). Da notare che solo dopo si parla della struttura ministeriale e gerarchica della Chiesa (c. XI: vescovi, presbiteri, collegialità; c. XII: ministero papale). In questa cornice, le cinque pagine dedicate ai religiosi (pp. 143-147), anche se sintetiche ed essenziali, sono ben costruite. Vi si può leggere una buona ripresa della dottrina conciliare, di cui l'autore si dimostra buon interprete. Viene colto, in poche parole, l'essenziale della questione: «Il religioso mostra con forza e chiarezza alla comunità ecclesiale come, sull'esempio di Gesù, si possa vivere incentrando completamente la propria esistenza su Dio e rivolgendosi solo di riflesso agli uomini e alle realtà terrene» (p. 147); «Alla luce del Nuovo Testamento non è difficile intendere perché la vita religiosa (lo stato religioso) costituisce uno stile di vita eminente ed essenziale nella Chiesa» (p. 143). Anche se non si può parlare ancora di uno svolgimento adeguato del tema, e tenendo comunque presente che non si tratta di un'opera maggiore nel campo della produzione ecclesiologica degli ultimi decenni, bisogna riconoscere che il libro di Porro, in rapporto alle sue dimensioni complessive, riconosce alla vita religiosa un posto proporzionato e ne presenta il senso con sufficiente puntualità.

Collocherei qui anche il volume di Jürgen Werbick, *La Chiesa. Un progetto ecclesiologico per lo studio e per la prassi*, apparso originariamente nel 1994 (trad. it. Brescia 1998). Egli individua nella «con-vocazione» (*ek-klesia*) l'evento originante della Chiesa, rileggendo la convocazione veterotestamentaria, come chiamata di Israele «fuori» dall'Egitto e da

tutte le compromissioni con le credenze e i costumi dei popoli pagani, alla luce della nuova con-vocazione messianica rappresentata dalla sequela di Gesù da parte dei discepoli. La figura ecclesiale fondamentale è dunque quella dell'esodo e della sequela di Cristo, «fuori dal mondo», anche se per la salvezza del mondo (pp. 47-72). Perciò, ogni aspetto della vita ecclesiale che richiami e ravvivi questa originaria vocazione alla sequela, come uscita dal mondo (*ex Aegypto*), e dunque al carattere itinerante ed esodale della comunità di Gesù Cristo, è valorizzato e adeguatamente preso in considerazione, si tratti di «sequela radicale» o «normale» (p. 203).

Tra i fattori di «provocazione alla sequela», e dunque di vivificazione dello spirito ecclesiale in genere, Werbick pone anche quei fenomeni di acutizzazione ascetica delle esigenze della sequela (appunto «sequela radicale») che nella storia della Chiesa, fin dagli inizi, non sono mancati. «L'ascetismo ricordava alla grande Chiesa la sfida radicale che la sequela di Cristo rappresentava per tutti coloro che si provavano a realizzarla. Nei movimenti ascetici sopravviveva l'impulso radicale della sequela» anche nei tempi in cui la «grande Chiesa si orientava alla staticità di una sacra potestà» (pp. 205s). Nelle pagine dedicate a esaminare la dialettica fra integrazione e contestazione presente nei movimenti ascetici rispetto alla totalità della Chiesa e dell'organizzazione politica e sociale (pp. 203-212), l'autore è particolarmente sensibile a una lettura di tutte le correnti di sequela radicale, sotto il profilo di una critica permanente di ogni signoria intraecclesiale e intramondana, anche legittima, a vantaggio dell'ultima e definitiva signoria divina. Una lettura, come si può vedere, attenta ai risvolti di una *prassi critica* in un manuale che dell'istanza della prassi fa fin dal titolo uno dei suoi criteri programmatici. Anche se l'univoca chiave ascetica non coglie a sufficienza la polimorfa varietà della vita religiosa nei suoi duemila anni di storia, e non ne esprime tutte le implicazioni teologiche ed ecclesiali (di santità, comunionali, carismatiche, missionarie, educative, ecc.), tuttavia ne individua almeno in germe un motivo originario profondo, quello appunto della *sequela Christi*. Da segnalare, infine, un'assenza totale di ogni rimando alla dottrina conciliare o al magistero successivo intorno alla vita consacrata – cosa che impoverisce molto il contributo di Werbick sul nostro tema – nonché la mancanza di ogni riferimento a opere dedicate specificamente alla vita religiosa, un difetto, questo, comune a tutte le ecclesiologie prese in esame in questo articolo, con eccezioni trascurabili e poco significative.

Una di queste eccezioni è il libro di Giordano Frosini, *Una Chiesa possibile* (Bologna 1995), che nella parte sistematica dedica un paragrafo alla «esemplarità della vita religiosa» nell'insieme della vita ecclesiale (pp. 173-177), dopo aver presentato già in anticipo il rapporto fra

i cosiddetti «tre stati o ordini»: pastori, laici, religiosi (pp. 46-51), anche se questa stessa classificazione sappiamo quanto sia problematica. Vi si trova una presentazione non scontata del magistero conciliare sul nostro tema, riassunto nella tensione e nella compresenza in esso di due impostazioni di pensiero: quella corrispondente alla teologia latina e occidentale, riassumibile nel concetto di «vita secondo i consigli» (che storicamente ha accentuato la distinzione fra precetto e consiglio, e dunque fra due generi di vita) e quella di derivazione più orientale, che vede nella scelta monastico-religiosa la realizzazione «esemplare» di ciò a cui sono chiamati tutti i battezzati: «La vita religiosa andrebbe concepita come l'impegno istituzionale e pubblico di vivere in pienezza quella vita evangelica, col suo connaturale radicalismo, che è richiesta a tutti. Una vocazione di esemplarità e di sprone all'interno della comunità cristiana, tutta quanta impegnata a realizzare fino in fondo le sovrane esigenze del Regno» (p. 176).

Frosini si dimostra l'unico autore, oltre e insieme al segnalato Pié-Ninot, al corrente di alcuni aspetti del dibattito interno alla teologia della vita religiosa post-conciliare, l'unico che cita alcuni titoli e autori che hanno fatto testo in materia (T. Matura, J.-M.R. Tillard, K. Rahner).

Forse la collocazione più riuscita e proporzionata della vita religiosa, nel quadro di un'ecclesiologia sistematica, è quella di Bruno Forte, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione* (Cinisello Balsamo 1995). Facendo opportunamente culminare la sua trattazione nella dimensione escatologica (parte III: «*Ecclesia viatorum*: la destinazione trinitaria della Chiesa»), scandisce l'ultimo capitolo della sua opera in tre paragrafi: a) «L'indole escatologica del popolo di Dio»; b) «L'universale vocazione alla santità nella Chiesa e la vita religiosa come segno»; c) «Maria, "icona" escatologica della Chiesa». La vita religiosa si disegna, in perfetta sintonia con la teologia di *Lumen gentium*, al punto di intersezione fra tensione escatologica, universale chiamata alla santità e dimensione mariana come cuore ecclesiale, dimensione mariana in cui sia l'*eschaton* sia la vocazione alla santità trovano la loro definitiva composizione. La vita religiosa, dunque, se per un lato è la «cifra» della *Ecclesia sancta*, che esprime in modo profeticamente significativo la tensione di tutti i battezzati alla santità, per l'altro verso lo fa perpetuando la natura mariana dell'intera Chiesa e anticipando, così, la condizione escatologica. Se è felice questa collocazione della vita religiosa, dal punto di vista dell'intreccio «simbolico», ci sembra ancora un po' troppo ristretta l'estensione effettiva della sua presentazione (pp. 358-360).

In conclusione, le sette proposte ecclesiologiche che compongono questo gruppo presentano un apprezzamento accettabile o sufficiente, anche se talvolta molto discreto o perfino timido, della vita religiosa.

4. Un esempio italiano: l'ecclesiologia di Severino Dianich

Una considerazione particolare merita la ricerca pluridecennale di Severino Dianich, sia perché si è dedicato per una vita intera, per approfondimenti progressivi, al mistero della Chiesa, rappresentando sotto questo aspetto un esempio forse unico nel panorama almeno europeo, sia perché si tratta di un teologo italiano fra i più autorevoli su questo tema. L'analisi del suo pensiero meriterebbe e richiederebbe una trattazione molto estesa. Qui ci limitiamo all'essenziale.

La prima opera di argomento ecclesiologico di Dianich è *La Chiesa mistero di comunione* (Torino 1975). Il volume si conclude – dopo l'esame della Chiesa nella sua origine e nella sua natura comunionale – con una parte finale su «La Chiesa e il mondo». Questa relazione Chiesa-mondo viene ben illustrata dall'autore attraverso due dimensioni opposte e complementari: «La Chiesa oltre il mondo» e «La Chiesa nel mondo». È sotto la prima dimensione, la Chiesa come eccedente l'ambito mondano, che egli considera due forme di testimonianza che, all'insegna della croce, proteggono la comunione ecclesiale dal pericolo della mondannizzazione, o almeno lo riducono: il martirio e la contemplazione. Col termine «contemplazione» in sostanza Dianich, riferendosi a P. Evdokimov, intende indicare il fenomeno monastico e la sua naturale e originaria parentela con lo stile martiriale. Ambedue i fenomeni tengono vivo nella Chiesa lo spirito delle beatitudini come discontinuità rispetto al mondo. Quello al monachesimo-contemplazione è un cenno molto contratto (pp. 198-199), ma proporzionalmente e strutturalmente sufficiente se considerato nell'insieme dell'opera. Collocherei questa proposta ecclesiologica fra quelle che ho riassunto sotto la formula «la vita consacrata riconosciuta».

A dieci anni di distanza Dianich pubblica un altro lavoro, più ampio e impegnativo del precedente: *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica* (Cinisello Balsamo 1985). Non si tratta propriamente di un manuale di ecclesiologia, ma di un saggio che cerca di porre le basi storiche, bibliche e soprattutto metodologiche per un'ecclesiologia adeguata. Naturalmente questi «prolegomeni» per una futura ecclesiologia già entrano *in medias res*, ma conservano pur sempre un carattere propedeutico. Già dal titolo si può facilmente intuire come la prospettiva sia cambiata. Al centro non c'è più la categoria di comunione, come nell'opera precedente, ma quella di missione. Da un'ecclesiologia comunionale si passa a un'ecclesiologia missionaria e, come dirà esplicitamente il titolo di un suo libro successivo, a una visione di

«Chiesa estroversa».²¹ Riprendendo alcune intuizioni già presenti nella prima parte di *La Chiesa mistero di comunione*, la chiave per comprendere il nucleo più profondo della Chiesa appare ora l'annuncio, il *kerygma*. Stando agli Atti degli apostoli e al resto del Nuovo Testamento, l'annuncio apostolico del Risorto è riconosciuto dall'autore come il «principio storico» dell'origine della Chiesa. Da questo «principio storico» (l'ecclesiogenesi) va dedotto anche il «principio ermeneutico» per un'ecclesiologia generale. In altre parole, bisogna comprendere il mistero della Chiesa a partire dalla sua nascita, e questa a sua volta avviene nell'atto della prima comunicazione dell'annuncio di Gesù risorto il giorno di Pentecoste. In questo progetto la Chiesa, nel suo nucleo più profondo, si identifica con la missione, tanto che quest'ultima non appare più un'attività della Chiesa, per quanto importante, ma la sua natura e caratteristica più profonda. L'estroversione è la parola chiave di questa comprensione dell'ecclesiologia in prospettiva, appunto, «dinamica» perché missionaria.

In tale contesto Dianich ripropone il martirio e il monachesimo, sempre visti nel loro accostamento reciproco, sotto un profilo più articolato, che sviluppa le intuizioni della precedente opera. Adesso essi sono letti *in rapporto alla missione*. Il sangue versato e una vita di preghiera nella marginalità esercitano nella missione ecclesiale una «efficacia misterica», empiricamente non controllabile. Se essa è *essenziale* alla missione, è però anche *inseparabile* dalla prassi e dalla pedagogia concreta e visibile della comunicazione dell'evangelo nelle forme esteriori. Si tratta di due livelli distinti e complementari, ma da non porre sullo stesso piano e da non valutare con gli stessi criteri (cf. pp. 68-69). Nel primo aspetto ci si affida all'indisponibilità e invisibilità dell'azione divina, che opera anche nella debolezza o perfino nel fallimento dei mezzi umani, dall'altra si fa affidamento, nella logica dell'incarnazione, agli strumenti di ogni comunicazione antropologicamente efficace. Sia i martiri sia i monaci, i primi con la loro risoluzione immediatamente escatologica, i secondi col loro ritiro ai margini, sono anche raffigurabili come due modelli di missionarietà che l'autore definisce rispettivamente «missione rinviata» (cioè svolta dopo la morte, «dal cielo», da parte di chi perde la vita per l'evangelo, pp. 90-95) e «missione nascosta» (cioè svolta nel silenzio attraverso una vita di ritiro e di preghiera, pp. 95-104). Si tratta di due dei sei possibili modelli di missionarietà elencati da Dianich, che possono essere fra loro compresenti e intreciarsi a vicenda.

²¹ *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea*, Cinisello Balsamo 1987.

Come si vede, Dianich è molto sensibile al momento «dossologico» nella Chiesa, inteso come trasgressione del principio di utilità e funzionalità. La «dossologia» (sia martiriale sia contemplativo-monastica) purifica la Chiesa dalla tentazione della mondanizzazione e la aiuta a restare umile e kenotica. In questa prospettiva dossologica, oltre al monachesimo e al martirio, egli annovera anche la liturgia (cf. pp. 185-190).

Stando così le cose, potremmo dire che il raccordo di liturgia, martirio, monachesimo, legati dal principio dossologico, sembrerebbe garantire alla vita religiosa (sia pur sintetizzata nella cifra della vita monastica, senza una considerazione esplicita verso le altre forme di consacrazione) un posto importante in questo impianto ecclesiologico a carattere fortemente missionario. Ma una simile impressione non è esatta. Che le cose stiano in maniera diversa, lo si capisce se si segue l'evoluzione del pensiero di Dianich. Il richiamato principio ecclesio-genetico, una volta enunciato e adoperato nel modo a lui caratteristico, porta in realtà verso una secondarietà del dossologico rispetto alla prassi comunicativa dell'annuncio e, di riflesso, anche a una secondarietà della vita monastico-religiosa. Lo si può constatare prendendo in esame un'opera ancora successiva.

In *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta* (Cinisello Balsamo 1993) Dianich approfondisce la sua linea di ricerca e porta a piena maturazione il principio ermeneutico della ecclesio-genesi, *che in concreto identifica l'origine della Chiesa con l'atto della comunicazione sensibile dell'annuncio evangelico*. Intensificando questa posizione, è chiaro che l'aspetto dossologico-gratuito e misterico tende a ricoprire, nell'ultimo Dianich, un ruolo certo importante, ma in fondo non originario rispetto alla missione stessa, assumendo semmai, paradossalmente, un ruolo «funzionale» a quest'ultima. Il principio dossologico *serve* in fondo a mantenere la Chiesa in grado di essere profondamente missionaria, a sostenere l'efficacia della sua evangelizzazione, quando in realtà è l'intera opera missionaria e soteriologica che dovrebbe essere considerata in vista del fine dossologico. Che questa sia l'inclinazione dominante del pensiero di Dianich, nonostante dei correttivi inseriti qua e là, lo si può vedere molto chiaramente quando egli giunge a discutere il famoso assioma «l'eucaristia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'eucaristia», che fa da perno in ogni ecclesiologia di carattere liturgico-sacramentale. L'autore giustamente osserva che il verbo «fare», nelle due parti dell'asserto, ha valore diverso: «Nell'un caso è il fare dell'esperienza storica, nell'altro è il "fare divino", credibile e creduto dai cristiani, ma non verificabile» (p. 111). In altre parole, ci imbattiamo ancora nella relazione fra «efficacia misterica» (non verificabile) e azione comunicativa visibile, ovvero fra *actio Dei* e *actio hominis*, fra dossologia e prassi comunicativa, che già

abbiamo incontrato parlando del modello martiriale-monastico-liturgico in rapporto a quello comunicativo-pragmatico dell'annuncio.

Ora Dianich, invece di cogliere nel sacramento proprio il principio di unità e ordinamento reciproco fra i due aspetti, trae questa categorica e non necessaria conclusione:

Il ricorso ai sacramenti non ci può dare [in ecclesiologia] quanto ci dà l'appello alle virtualità ermeneutiche dell'annuncio, *che del resto i sacramenti non possono non presupporre*. Non si vede dunque alcuna possibile alternativa: solo la comunicazione della fede, l'atto dell'*euanghélion*, può essere considerato il principio di una possibile teoria esplicativa che faccia del modello dell'ecclesiogenesi un vero e proprio modello euristico [in ecclesiologia] (p. 111).

Il corsivo di questa citazione, da me inserito, dice molto bene quale sia il baricentro di questa proposta: l'aspetto dossologico e misterico (in questo caso colto nella liturgia, ma riferibile pure agli altri momenti dossologici segnalati, ivi compresa la vita consacrata) non può collocarsi come originario, ma *presuppone* un'originarietà più profonda, che è quella dell'annuncio della Parola, della dinamica della comunicazione esteriore della Parola. Naturalmente, Dianich si accorge, con la coda dell'occhio, che questa impostazione ecclesiogenetica centrata sull'annuncio e sull'estroversione rischia di non rendere del tutto ragione del carattere invece inclusivo della celebrazione, che dovrebbe rappresentare la *fons* e il *culmen*, e accenna a una rettifica d'intenzione, che risulta essere una *excusatio non petita*,²² ma di fatto il sistema ermeneutico ed euristico prescelto lo trasporta in ben altra direzione: quella di una concezione di Chiesa dove l'*actio hominis* nella comunicazione della fede è il punto focale (ecclesiogenesi) e l'*actio Dei*, sul piano misterico, è come inclusa nella prima. Penso che da qui si origini la sensibilità spiccata empirico-sociologica della sua riflessione sulla Chiesa.

Queste scelte di metodo pesano anche nell'ultima grande opera di Dianich, scritta in collaborazione con Serena Noceti, *Trattato sulla Chiesa* (Brescia 2002, seconda ed. 2005). Il tema dossologico è ripreso in modo meno evidente, per esempio a proposito del «lato mistico della missione» (pp. 272-274). Viene riconosciuto in modo esplicito che «c'è nella preghiera del credente anche una sua forza comunicativa nei confronti dell'uomo non religioso: costui viene provocato, infatti, a porsi la domanda ultima sul senso, ogni volta che si imbatte in quel singolare "non senso" che, per chi non vive un'esperienza di Dio, è l'atteggiamento contemplativo e la preghiera del credente» (p. 274). Inol-

²² «Non voglio con ciò sminuire l'affermazione del concilio che la liturgia è punto di partenza e punto di arrivo di tutta l'attività della Chiesa» (*Chiesa in missione*, 188).

tre, «resta vero che chi parla ad altri di Gesù e desidera comunicare la memoria di fede in lui, deve venire dall'esperienza della preghiera, della contemplazione e della liturgia. Altrimenti il suo annuncio sarebbe privo del suo essenziale carattere dossologico» (p. 273). La dossologia e la preghiera vengono così ancora una volta integrate *nella* missione e il *culmen et fons* è riaffermato, almeno nell'intenzione e in linea di principio, in questo contesto.

Tuttavia resta l'incongruenza fra contenuto affermato e metodo prescelto. Come può il piano del mistero, inverificabile, collocarsi nel cuore dell'ecclesiologia, se all'origine della Chiesa viene posto l'evento dell'annuncio, se il primo *apparire* della Chiesa sulla scena del mondo è fatto coincidere con il discorso di Pietro il giorno di Pentecoste? «Al centro del racconto sta il lungo discorso di Pietro e al centro del discorso sta l'annuncio che Gesù [...] è stato risuscitato da Dio». Difficile recuperare in modo sistematico la dossologia e il mistero dell'azione divina nella liturgia, se l'evento ecclesiogenetico «è riducibile alla semplice dinamica di un fenomeno di comunicazione, di un semplice atto linguistico»; «così nacque in Gerusalemme la Chiesa», «è dalla narrazione che essa si profila»; essa «è semplicemente un fatto, leggibile in prima istanza a livello della cronaca e della storia: è il ritrovarsi uniti fra coloro che in quel giorno accolsero con fede l'annuncio degli apostoli» (p. 163). Anche oggi la Chiesa nasce «là dove accade che qualcuno [...] comunica ad altri la sua fede [...] e altri l'accoglie» (p. 164). Questo approccio prevalentemente empirico-sociologico, anche se utile e per certi versi irrinunciabile, non sembra ben integrarsi con l'istanza misterica.

Nell'impostazione seguita dal *Trattato sulla Chiesa* si può capire anche il mutamento di collocazione della vita consacrata, di cui si parla nell'ultimo capitolo dedicato a «Le istituzioni ecclesiastiche», sotto il titolo «Gli istituti di vita consacrata» (corsivi miei). Lo spostamento è notevole, rispetto alle opere precedenti: la vita consacrata non è più colta sotto il profilo della dossologia (che in questo volume non ha più la medesima rilevanza dei precedenti volumi di Dianich), ma è vista come un'istituzione, mortificandone l'aspetto originariamente carismatico e di gratuità. Non solo, ma essa appare ridimensionata radicalmente anche sul piano dello statuto teologico dell'appartenenza ecclesiale. Sintomatica è questa affermazione di Dianich-Noceti: «Non si può forzare il dato dogmatico al punto da ritenere la vita consacrata propriamente costitutiva dell'essenza della Chiesa (come si può e si deve dire del ministero ordinato), poiché l'affermarlo significherebbe negare il carattere di Chiesa a una comunità cristiana che di fatto non registrasse al suo interno cristiani viventi in questo stato di vita» (p. 506). Affermazione non solo riduttiva, ma che non recepisce la dottrina magisteriale

da *Lumen gentium* a oggi e la concomitante ricerca teologica.²³ Affermazione, inoltre, comprensibile alla luce delle premesse ecclesiogenetiche prima evidenziate: dando il primato alla «comunicazione» dell'annuncio (*actio hominis*), della vita consacrata tende a sfumare proprio la dimensione più profonda: la vocazione, il carisma, il carattere teologale (*actio Dei*).

Il motivo di questa mancata comprensione della vita consacrata dipende dall'aver ristretto indebitamente l'ecclesiogenesi a un momento tardivo dell'effettiva nascita della Chiesa, cioè al momento linguistico e comunicativo, in sostanza al discorso di Pietro, insomma all'aspetto sociale, all'apparire verificabile che è l'*uscita* dal cenacolo. L'aver dimenticato che prima del discorso di Pietro e degli apostoli a Pentecoste c'è l'*effusione* dello Spirito²⁴ e che questa avviene mentre gli apostoli stanno con Maria *in preghiera nel cenacolo* (fra l'altro, luogo dell'istituzione della Cena, cioè del sacramento), rischia di emarginare il momento misterico, orante e liturgico, dall'evento originario e di ricondurlo a fenomeno non costitutivo. In questo quadro, anche il ricordare che la formula centrale del *kerygma* «Gesù Signore» è «all'origine» soprattutto dossologica (*Chiesa in missione*, p. 185), appare un correttivo non coerente col principio ermeneutico dominante. Si capisce perché, in conclusione, la vita consacrata – o che venga considerata entro il profilo dossologico o che sia rinchiusa nella categoria di istituzione – nell'ottica di Dianich e della Noceti non può essere considerata propriamente costitutiva dell'essenza della Chiesa.

In realtà un'assunzione integrale del principio ecclesiogenetico avrebbe portato a vedere nella dimensione orante e mariana una componente altrettanto costitutiva di quella apostolica e missionaria della Chiesa. Ma la mariologia non svolge un vero ruolo nella proposta di Dianich-Noceti. Il metodo ecclesiogenetico, integralmente preso, avrebbe poi permesso di dare maggior rilievo al momento della «chiamata» (*ek-klesia*), quale appare nella costituzione della prima cellula ecclesiale (i Dodici) da parte del Gesù storico, chiamata alla sequela che

²³ Cf. il giudizio critico di GONZALEZ SILVA, «Vita consacrata», 1500. L'*opinio* degli autori sottintende evidentemente un certo concetto di comunità cristiana locale, a quanto sembra concepita rigorosamente non comunicante *in mysterio* con quella universale, e cade inavvertitamente in un certo essenzialismo, quale spesso si è rimproverato alla teologia scolastica, che pensava per esempio di cogliere la natura dei sacramenti nella materia-forma, come se tutto quello che esulava da questo binomio fosse automaticamente «non essenziale». Gli autori di questo manuale non conoscono, evidentemente, i contenuti dell'esortazione post-sinodale *Vita consecrata*. Cf. i testi citati in corrispondenza alla nota 26.

²⁴ Stranamente l'aspetto pneumatologico non ha così tanto rilievo in questa ecclesiologia, che pure riconosce nel giorno della Pentecoste la nascita della Chiesa.

è la condizione permanente di ogni invio estroverso e di ogni annuncio ecclesiale e che abbraccia tutte le esigenze che saranno poi della vita religiosa (che si è sempre intesa come *apostolica vivendi forma*, proprio nella congiunzione fra sequela e missione). Dunque è promettente e fecondo il metodo ecclesiogenetico, ma non altrettanto – a mio modo di vedere – la sua concreta applicazione da parte dei due autori. Il risultato a cui il *Trattato* perviene è una Chiesa più estroversa verso il mondo che verso Dio e di conseguenza non abbastanza capace di cogliere la vera indole della vita consacrata, che è centrata ultimamente sul *solì Deo servire* e sull'escatologia come «fine» ultimo della Chiesa (oltre lo «scopo» dell'annuncio).

5. Conclusioni

Il panorama delineato, come chiunque può capire, non è incoraggiante, non solo per la vita consacrata, ma per l'insieme della Chiesa cattolica e della sua teologia più qualificata. La nostra classificazione ci permette di concludere con questo bilancio: su ventisette manuali passati in rassegna, quindici tacciono sulla vita consacrata, cinque ne parlano in modo del tutto o relativamente insufficiente, sette (un terzo) la «riconoscono» in modo almeno sufficiente ma non sempre adeguato. Le opere di Dianich e Dianich-Noceti si muovono su una linea di confine oscillante fra il secondo e il terzo gruppo.

Ora, se è vero che «l'attacco specifico ai religiosi», manifestatosi dalla rivoluzione francese fino alle leggi di secolarizzazione dell'Ottocento e alle persecuzioni comuniste nel secolo scorso, «manifesta che la loro vita è una caratteristica vitale del cattolicesimo», che appunto si voleva colpire in loro, e se è vero che «l'ecologia cattolica subisce una vera crisi per il disboscamento della foresta, rappresentata dalle comunità religiose»,²⁵ allora c'è da domandarsi se il silenzio, la sottovalutazione o il raro e modesto apprezzamento che la vita religiosa ha ricevuto nella più qualificata riflessione ecclesiologica post-conciliare non manifestino, in modo sotterraneo, una forma di autolesionismo dello stesso cattolicesimo. Non sembra che si sia convinti che la vita religiosa «appartiene alla natura e all'essenza della Chiesa» (*Lumen gentium*, n. 43) e che «la concezione di una Chiesa composta unicamente da ministri sacri e da laici non corrisponde alle intenzioni del suo divino fondatore», dal momento che «la professione dei consigli evangelici è intimamente connessa al mistero di Cristo, avendo il compito di rendere in qualche modo presente la forma di vita che egli prescelse, additandola

²⁵ RICCARDI, *Vita consacrata: una lunga storia*, 25.

come valore assoluto ed escatologico». Infatti, «Gesù stesso, chiamando alcune persone ad abbandonare tutto per seguirlo, ha inaugurato questo genere di vita».²⁶ Affermazioni così decise non si trovano neppure negli esempi più riusciti tra quelli esaminati.

Tacere sulla vita consacrata o presentarla in modo insufficiente e marginale è un *vulnus* per l'intera Chiesa. Direi perciò, e ancora di più, che non si tratta neppure semplicemente di una debolezza dell'ecclesiologia attuale, ma di un segno di debolezza dell'ecclesiologia in quanto tale. Un autorevole teologo ha scritto: «Una presentazione della Chiesa sarebbe gravemente incompleta se non menzionasse i religiosi».²⁷ Se infatti i religiosi stanno al cuore della Chiesa, come recita il titolo di un libro di J.-M.R. Tillard e secondo l'intuizione del dottore della Chiesa santa Teresa di Lisieux a proposito della vita claustrale (intuizione ripresa decisamente sul piano teologico-fondamentale da von Balthasar), l'emarginazione o l'*epoché* di questa forma di vita in ecclesiologia equivale a non cogliere l'aspetto più profondo e centrale del mistero ecclesiale, l'atto e l'atteggiamento fondamentale che la caratterizza.²⁸ La frase di Sesboüé coglie ed evidenzia la *gravità* del silenzio o della sottovalutazione che le presenti pagine hanno registrato.

Penso anche che la scarsissima presenza della vita consacrata nelle trattazioni ecclesiologiche post-conciliari non è priva di qualche nesso con la rinuncia della medesima ecclesiologia a inserire nelle sue tematiche il tema del matrimonio e della famiglia cristiana. Infatti, si è andato giustamente sempre più affermando il convincimento che la vita verginale per il Regno e le nozze cristiane rappresentano due inseparabili condizioni di vita che mettono in luce caratteristiche differenti e complementari dell'intera comunità ecclesiale in relazione a Cristo, due modalità di esprimere la dimensione sponsale della Chiesa.²⁹ La verginità come attesa dell'avvento del vero Sposo (il non ancora della Chiesa fidanzata dell'Agnello) e il matrimonio come anticipazione sacramentale della nuzialità Cristo-Chiesa (il già della Chiesa sposa), sono inseparabili e, nel loro reciproco rimando, fanno parte della generale sacramentalità ecclesiale. Non è un caso che la simbolica sponsale sia tra

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, esortazione post-sinodale *Vita consecrata* (25 marzo 1996), n. 29: EV 15/524. Cf. anche i nn. 3, 14, 22, ecc.

²⁷ B. SESBOÜÉ, *Credere. Invito alla fede cattolica per le donne e gli uomini del XXI secolo*, Brescia 2012, 432. L'autore dedica a questo tema le pp. 432-434.

²⁸ Cf. J.-M.R. TILLARD, *Les religieux au coeur de l'Église*, Paris 1969.

²⁹ Cf. G. MEIATTINI, «Verginità e matrimonio: i due volti dell'alleanza alla luce del Cantico dei cantici», in *La Scala* (2010)64, 161-169.

le più dimenticate nella produzione ecclesiologica recente,³⁰ e anche quando si parla del modello nuziale lo si fa in modo immediato, trascurando o dando per scontata la mediazione del suo significante umano, nel doppio registro della verginità che prepara (riservarsi-per) e delle nozze che compiono (unirsi-con).³¹

Tornando alla domanda che ho posto in apertura, risponderai che *la vita consacrata non è una semplice parte del fenomeno ecclesiale, uno dei tanti carismi e ministeri, ma rappresenta l'espressione visibile della tensione e dell'orientamento più profondo della Chiesa intera*. La concentrazione su Dio (cf. *Perfectae caritatis*, nn. 5-6) attraverso la conformazione a Cristo di chi aderisce a questa chiamata mostra che la Chiesa è missionaria se dà il primato al servizio di Dio, adempie il suo compito soteriologico se ha chiaro il suo fine principalmente dossologico. È la dossologia che include la soteriologia, non viceversa! I due aspetti non sono paritetici, né la loro relazione asimmetrica può essere rovesciata a vantaggio dell'estroversione verso il mondo. La dimenticanza di questa proporzione, dimenticanza che si esprime indizialmente nel non pensare alla vita consacrata nella Chiesa o nel collocarla fra i dettagli, si rivela perciò come una debolezza trasversale della quasi totalità dell'ecclesiologia post-conciliare.

Questo grave sbilanciamento concorre in modo rilevante, con ogni probabilità, al mancato ripartire dello slancio ecclesiale evangelizzatore, perché toglie a quest'ultimo le motivazioni, le energie e il fine più profondi. Il *telos*, infatti, della Chiesa non è la missione. Il *telos* è la *laus Trinitatis*, in vista della quale l'azione missionaria e pastorale è da pensare e da praticare in tutte le sue forme e urgenze. Lo «scopo» eccle-

³⁰ «Manca, dunque, nel post-concilio, un'assunzione della categoria [della sponsalità] quale chiave ermeneutica del mistero della Chiesa» (MILITELLO, *La Chiesa, il «corpo crismato»*, 240). L'autrice è tra i pochi che tentano una sua ripresa.

³¹ Ci sono tuttavia tentativi di aprire strade che integrino i due livelli, antropologico-sponsale ed ecclesiologico; cf. S.-Y. JUN, *Maria-Chiesa Sponsa Verbi e il pensiero di H.U. von Balthasar*, Assisi 2012. Nella prassi ecclesiale antica, come risulta anche dai libri liturgici, si evince chiaramente come tra velazione delle vergini e velazione della sposa nelle nozze ci fosse un legame profondo: «È chiaro che il *Gregorianum* considerava la velazione della sposa come complementare ed equivalente – per così dire – della consacrazione di una vergine e come tale le conferisce una forma liturgica. Nel caso della sposa di Cristo, come nel caso della sposa dell'uomo, si compie la stessa azione liturgica: la velazione accompagnata da preghiere. Questi due casi erano uniti dal simbolismo del mistero dell'unità fra Cristo e la sua Chiesa, per quanto si debba stabilire fra essi una distinzione gerarchica secondo il suggerimento di san Paolo». «Ci troviamo così di fronte a un fatto importante e cioè che la teologia del matrimonio e quella della verginità erano complementari, in quanto derivavano entrambe dalla stessa concezione fondamentale del *sacramentum Christi et Ecclesiae*» (E. SCHILLEBEECKS, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Roma 1968, 353 e 357).

siale è l'invio *ad gentes*, il «fine» ultimo la gloria di Dio: *ad maiorem Dei gloriam* è il motto dell'ordine religioso fra i più spiccatamente missionari. Questo rapporto fra scopo e fine o fra fine primario e secondario, non mi sembra che sia sempre sufficientemente chiaro. Si ha l'impressione, non di rado, di una Chiesa che ha come suo ultimo interlocutore gli uomini e non Dio, al quale gli uomini vanno condotti per mezzo di Cristo. Qui, su questo snodo, si gioca il caso serio della Chiesa e il futuro della fede cristiana dopo il Vaticano II.

Il dato obiettivo che alla fine risulta è che la riflessione teologica sulla vita consacrata è stata svolta per lo più *da* religiosi e *per* religiosi, in una sorta di nicchia ben fornita e di nulla mancante, ma a circuito chiuso. Questa laboriosa e ricca ricerca settoriale che si è avuta nel campo della «teologia della vita consacrata», anche se non manca di aprirsi al contesto ecclesiale, come ho già detto in apertura, non è riuscita a varcare il proprio recinto e a entrare nel circuito della riflessione ecclesiologica generale. È stata ridotta a una sorta di *apartheid*, non sappiamo fino a che punto in modo del tutto conscio. L'ecclesiologia sistematica non sembra esserne rimasta toccata o segnata e nei suoi confronti ha mantenuto una prevalente noncuranza. Gli autori di quasi tutti i manuali presi in esame sono aggiornatissimi sulla discussione intorno al ministero petrino, alla collegialità episcopale, al laicato, alla dimensione ecumenica e missionaria, si dilungano (talora con una certa monotonia) sulle quattro «note» della Chiesa, e via dicendo. Ma dimostrano una nescienza eclatante intorno alle pubblicazioni e alle tematiche discusse nel settore della vita consacrata. Basti pensare alla riduzione quasi totale di quest'ultima alla voce univoca «vita religiosa», senza tenerne presente un'elementare differenziata tipologia: monachesimo, ordini mendicanti, congregazioni, istituti secolari, *ordo virginum*, ecc. Perché, ci domandiamo, capitoli così densi ed estesi sulle questioni riguardanti la successione apostolica, il papato, la ministerialità, le parrocchie, i movimenti, il dialogo, perfino le curie e le parrocchie, e via dicendo, e appena poche parole per chi professa i consigli evangelici? Non sarebbe auspicabile una maggiore proporzione, invece di una concentrazione ancora una volta troppo gerarcologica e funzionalista sulle *strutture*? Una maggiore evidenza data ai «consacrati» non andrebbe a vantaggio di una più vigorosa rilevanza dello Spirito e dell'orientamento ultimamente dossologico della sposa dell'Agnello? Non sta succedendo, per caso, che dopo l'emarginazione prolungata del laicato stiamo entrando nell'era della sottovalutazione della vita consacrata? Che sia in atto, a secoli di distanza, una parziale recezione cattolica del *De votis monasticis* di Lutero? E una simultanea messa in luce della vita matrimoniale e della famiglia, nel mistero della Chiesa, non aiuterebbe a metterne

in maggior risalto il momento mistico-sponsale e meno sociologico, rispetto alla categoria di popolo di Dio?

Il sospetto enunciato in apertura sembra allora giustificato: nella sua prevalente *autocoscienza teologica*, la Chiesa cattolica sembra oggi dimostrare mediamente scarsa o perfino nessuna sensibilità per questo genere di vita e il posto di proporzionata visibilità che la *Lumen gentium* le ha attribuito, dedicandole *uno dei suoi otto capitoli*, non trova sufficiente riscontro nella riflessione teologica post-conciliare. La crisi della vita consacrata non è dunque dovuta solo a problemi sociali e culturali; vi è anche una corresponsabilità della riflessione ecclesiologica oggi prevalente. Ci sono speranze che la situazione cambi? Ne varrà del modo con cui la Chiesa si porrà davanti a stessa e al mondo.



Passando in rassegna circa trenta manuali di ecclesiologia, apparsi nel post-concilio in varie aree linguistiche, si resta sorpresi nel constatare che la vita religiosa e/o consacrata è del tutto dimenticata oppure scarsamente presente. Pochi i casi nei quali viene considerata in modo almeno sufficiente. Questo fatto sconcertante, oltre a disattendere seriamente l'ecclesiologia del Vaticano II e il magistero successivo, rappresenta non solo una delle debolezze, ma forse la debolezza più rilevante della recente ecclesiologia. La concezione della Chiesa, se impoverita della vita consacrata, rischia di obliare il suo carattere escatologico e conseguentemente sacramentale, riducendo la sua missione al campo intramondano.



Looking at about thirty manuals of ecclesiology, edited in the post-council in various language areas, we can be surprised to find out that religious and/or consecrated life is completely forgotten or scarcely present. Few are the cases where it is considered at least sufficiently. This disconcerting fact, besides severely disregarding the ecclesiology of Vatican II and the following magisterium, is not only one of the weaknesses, but perhaps the most significant weakness of recent ecclesiology. The vision of the Church's mystery, if minished of consecrated life, can suffer a diminution of its eschatological and in consequence sacramental character, reducing its mission to a social function.

ECCLESIOLOGIA – CHIESA – VITA CONSACRATA – RELIGIOSI