

APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

*Deo summe dilecto
totaliter mancipatur.*
Considerazioni
sulla vita consacrata

Carmelo DOTOLO

Roberto FUSCO

Guido Innocenzo GARGANO

Alessandro MASTROMATTEO

Gianparide NAPPI

Beppe M. ROGGIA

Michele SARDELLA

Alfredo GABRIELLI

Francesco NIGRO

Alberta Maria PUTTI

Pier Giorgio TANEBURGO

2 ANNO VIII
LUGLIO / DICEMBRE 2022

EDB



Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a

APULIA
THEOLOGICA

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532
rivista@facoltateologica.it

DIREZIONE EDITORIALE
ED AMMINISTRATIVA

Direttore

Vincenzo Di PILATO

Vicedirettore

Francesco SCARAMUZZI

Comitato di redazione

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –
Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

Segretario/amministratore

p. Santo PAGNOTTA op

Proprietà

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

Direttore responsabile

Vincenzo Di PILATO

Le recensioni vanno spedite all'indirizzo:
rivista@facoltateologica.it
apth@facoltateologica.it

Gli autori riceveranno l'estratto
dell'articolo pubblicato in pdf

La rivista è soggetta a Peer Review.

*Le norme redazionali sono consultabili
nelle ultime pagine della rivista e all'indirizzo* <http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica>



**Centro
Editoriale
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,
gli abbonamenti,
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*
il Portico SpA
Via Scipione Dal Ferro 4
40138, Bologna
www.ilporticoeditoriale.it
EDB®
Tel. 051 3941255
Fax 051 3941299
ufficio.abbonamenti@ilporticoeditoriale.it

Abbonamenti 2022

Italia € 51,00

Italia annuale enti € 64,00

Europa € 71,00

Resto del Mondo € 81,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere
versato sul conto corrente postale 264408
intestato al C.E.D.
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –
Bologna*

ISSN 2421-3977

Registrazione del Tribunale di Bari
n. 3468/2014 del 12/9/2014

Editore

il Portico SpA
via Scipione Dal Ferro 4
40138, Bologna
www.ilporticoeditoriale.it
EDB®

Stampa

LegoDigit srl, Lavis (TN) 2022

SOMMARIO

FOCUS

GUIDO INNOCENZO GARGANO

La vita consacrata nella Scrittura..... » 357

ROBERTO FUSCO

Alla sequela di Cristo: prospettive teologiche della vita consacrata ... » 381

BEPPE M. ROGGIA

Formazione e vita consacrata..... » 397

ALESSANDRO MASTROMATTEO

Attualità della vita consacrata. Sfide e opportunità » 425

MICHELE SARDELLA

*I tratti canonici della consacrazione
mediante la professione dei consigli evangelici.*

Dalla vita consacrata alla vita dedicata » 445

CARMELO DOTOLO

Laicità e vita consacrata..... » 457

GIANPARIDE NAPPI

L'agire ecumenico della vita consacrata.

*Riflessioni a partire dal Direttorio per l'applicazione
dei principi e delle norme sull'ecumenismo (1993)* » 477

STUDI

ALBERTA MARIA PUTTI

Sinodalità: ascoltare e discernere.

*Perché la Chiesa conosca se stessa
e sia capace di sostenere un cammino nella verità* » 495

ALFREDO GABRIELLI

Il contributo ecumenico di mons. Mariano Magrassi

al dialogo cattolico-ortodosso » 529

FRANCESCO NIGRO

Parrocchie: memoria e cambiamento.

Un percorso di formazione pastorale in Puglia » 559

PIER GIORGIO TANEBURGO

Da Matera l'Eucaristia per l'Italia:

una riflessione sul XXVII Congresso Eucaristico Nazionale..... » 579

NOTA

VINCENZO DI PILATO

Chiesa sinodale nell'oggi della storia.

La via del discernimento comunitario..... » 595

RECENSIONI..... » 603

CARMELO DOTOLO*

Laicità e vita consacrata

La questione sulla rilevanza della vita consacrata e della sua ministerialità attraversa da alcuni anni la riflessione teologica e pastorale.¹ Non si tratta solo di un'istanza dovuta a un auspicabile aggiornamento/riforma del modello di vita proposto, ma di una rivisitazione della sua capacità testimoniale in relazione alla qualità progettuale della proposta cristiana. È a questo livello che si gioca la rilevanza della vita consacrata quale modalità preziosa d'interpretare l'esistenza umana nella sua complessità, là dove è possibile indicare un esercizio di cristianesimo proporzionale al suo differenziale teoretico ed etico. Se la vita consacrata è espressione di quella «differenza cristiana» che può incrementare uno spazio etico sensibile all'elaborazione di un *autentico umanesimo*, ciò rimanda alla necessità di una focalizzazione della sua particolarità carismatica. Particolarità che si innesta nello scenario plurale, multiculturale, interreligioso che caratterizza la contemporaneità cosmopolita e che, di fatto, rappresenta l'*humus* della laicità quale orizzonte interpretativo ed esistenziale. La laicità, infatti, va intesa sia come condizione afferente all'identità ecclesiale nella figura del «popolo» di Dio,²

* Docente di Teologia delle religioni presso la Pontificia Università Urbaniana – Roma (c.dotolo@libero.it).

¹ Cf. U. SARTORIO, *Fare la differenza. Un cristianesimo per la vita buona*, Cittadella, Assisi 2011, 153-168; D. O'MURCHU, *Religious life in the 21st century: the prospect of re-founding*, Orbis Book, Maryknoll (NY) 2016. Utili considerazioni in J.-C. LAVIGNE, *Un cammino ancora possibile? La vita religiosa nel nostro tempo*, Qiqajon – Comunità di Bose, Magnano 2021.

² Mi sembra indicativo quanto scrive A. RIZZI, *Laicità. Un'idea da ripensare*, Pazzini, Villa Verrucchio 2006, 38-39: «La "nuova laicità" non è la parte credente dell'umanità ma l'intera comunità umana in quanto soggetto etico, di cui credenti e "laici" (nell'accezione tradizionale) sono le figure alternative. Mantenere il termine di laicità ha più di una ragione: anzitutto, quella di recuperare nella sua accezione più ampia il *laós*, intendendolo ormai come il popolo di tutti i soggetti responsabili, come la qualificazione etica degli umani; e poi, mettere in luce come, all'interno di questa laicità veramente

sia come dono di una differenza che stimola una visione più articolata della realtà. Essa rappresenta uno spazio aperto di confronto che esige un'attenzione costante alle dinamiche della sua costruzione in ordine a un mondo più abitabile. In tale ottica, l'ipotesi che suggeriamo è che *la proposta educativa della vita consacrata* in ascolto delle istanze della laicità possa contribuire al servizio di un percorso di umanizzazione, se conserva la sua significatività antropologica e la capacità di proporre stili di vita credibili. Il motivo sta in quel paradigma che attiene alla differenza evangelica³ e che è alla base di quel principio comunitario che configura la vita consacrata come «dono».

1. L'orizzonte semantico della laicità

Mettere in relazione il significato della vita consacrata per la laicità significa porre a tema la responsabilità del cristianesimo nella sua capacità di elaborare una cultura diversa in rapporto all'interpretazione del senso della vita. Cultura diversa che scaturisce dalla differenza qualitativa che lo stile di vita cristiano innesta nei percorsi di costruzione dell'identità personale e sociale. A ben vedere, infatti, l'orizzonte della *laicità*, di là di alcune esasperazioni interpretative, rappresenta lo spazio comune che accomuna uomini e donne nella fatica del quotidiano, «quell'ampio campo di attività umane dove si coltivano e si pongono a raffronto i valori fondamentali dell'umano, quei valori cioè che interessano ogni uomo in quanto tale».⁴ Da tale angolatura, la laicità non fa riferimento solo a una condizione/stato di vita, ma si delinea come *metodo dell'essere nel mondo*, configurazione dell'esperienza fondamentale della nostra esistenza che incide nel modello stesso del cristiane-

universale, vi possano essere soltanto posizioni di "parte", cioè prospettive particolari sull'universale; siano tali prospettive, legate a una fede religiosa, siano invece legate a una visione filosofica o scientifica».

³ Annota E. BIANCHI, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006, 47-48: «La comunità cristiana è chiamata a vivere una *differenza* nella qualità delle relazioni, divenendo quella comunità alternativa che, in una società connotata da relazioni fragili, conflittuali e di tipo consumistico, esprima la possibilità di relazioni gratuite, forti e durature, cementate dalla mutua accettazione e dal perdono reciproco. È la "differenza" cristiana, una differenza che chiede oggi alle chiese di saper dare forma visibile e vivibile a comunità plasmate dal vangelo: in questa capacità di costruzione di una comunità, il cristianesimo mostra la propria eloquenza e il proprio vigore, e dà un contributo peculiare alla società civile in cerca di progetti e idee per l'edificazione di una città veramente a misura d'uomo».

⁴ S. ZAMAGNI, «Introduzione. La questione della laicità nella società postmoderna», in Id. – A. GUARNIERI (a cura di), *Laicità e relativismo nella società post-secolare*, Il Mulino, Bologna 2009, 22.

simo. La laicità, cioè, attiene alla dimensione maieutica della secolarità, per la quale il nesso religione-vita è riletto entro il principio interpretativo dell'*alleanza* che fonda un umanesimo etico caratterizzato dalla dignità della persona, dall'importanza della vita, dal diritto alla libertà e alla custodia del bene comune. Con un esito indicativo evidenziato dalla narrazione neotestamentaria: la rivalutazione del rapporto tra sacro e profano. La contro-intuitività della religione proposta dal cristianesimo si basa sull'opzione fondamentale di Gesù di Nazaret che ha «soppresso il codice della separatezza escludente e discriminatrice tra mondo divino e mondo umano e, all'interno dell'umanità, tra uomo e uomo, gruppo e gruppo, popolo e popolo, sostituendolo con il codice alternativo della solidarietà partecipativa e comunionale».⁵ Proprio il codice alternativo della solidarietà e della compassione diventa *luogo teologico* decisivo per comprendere come l'esperienza religiosa non sia più comprensibile quale ambito privilegiato di un'alterità che discrimina o divide, o punto di fuga per esperienze di spiritualità preoccupate solo di assicurare un benessere psico-sociale. Se la lettura teologica e cristologica orienta verso una differente visione religiosa è perché indica una prospettiva per rileggere il religioso nella sua capacità di promuovere un processo di maturazione dell'umano, conducendolo alla realizzazione del suo desiderio di felicità, di giustizia, di pace. Tale lettura della laicità quale «radicamento originario della convivenza nel legame e nella comunità dati nella dignità umana»⁶ apre a una duplice considerazione. Da una parte, il cristianesimo ha sufficienti credenziali per abitare in modo significativo e propositivo lo spazio pubblico attraverso itinerari di dialogo aperto, di cultura della cura, di democratizzazione del sociale;⁷ dall'altra, il coefficiente qualitativo della sua proposta va misurato nella responsabilità socio-culturale e politica delle comunità cristiane in una traduzione costante del percorso di liberazione da ogni forma di disumanizzazione. Non è un dato accidentale alla riflessione teologica, ma un'esigenza⁸ che pone in atto un'attenzione ermeneutica

⁵ G. BARBAGLIO, *La laicità del credente. Interpretazione biblica*, Cittadella, Assisi 1987, 70. Cf. la lettura di J.M. CASTILLO, *L'umanizzazione di Dio. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 2019, 280-284.

⁶ R. MANCINI, *La laicità come metodo. Ragioni e modi per vivere insieme*, Cittadella, Assisi 2009, 23.

⁷ Cf. M. NICOLETTI, «Religione e sfera pubblica», in G.E. RUSCONI (a cura di), *Lo stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna 2008, 113-128; G. FERRETTI, *Il «grande compito». Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Cittadella, Assisi 2013, 139-153.

⁸ Cf. C. MILITELLO, «Teologia cristiana e valenza pubblica della fede in età secolare», in G. LINGUA (a cura di), *Secolarizzazione e presenza pubblica della religione*, Pensa Multimedia, Lecce-Brescia 2015, 49-73; C. CALTAGIRONE, *Per una teologia pubblica nella*

lontana da qualsiasi lettura idealistica e astorica del cristianesimo. E si configura nella consapevolezza di tre direzioni teoretiche ed etiche: a) l'abbandono di un'innocenza sociale, entro una *correlazione di mistica e politica*. L'*input* biblico della liberazione entra nel *logos* del cristianesimo e del suo esercizio storico e sociale, fino a farsi profezia di significato; b) l'impossibilità di una neutralità storica, che allontani la freschezza del vangelo dall'orizzonte delle attese di uomini e donne e che invoca un discernimento costante dei *segni dei tempi*; c) l'assunzione di una *cultura della ospitalità* e dell'*ascolto* degli altri in quanto altri, che urta contro una logica del dominio che assimila e depaupera la ricchezza della diversità. Ne consegue la fatica teologica di una lettura della storia, conscia che l'annuncio e la prassi della vita cristiana non dispongono di moduli validi per tutte le situazioni. L'importanza di interpretare il reale è ineliminabile per lo statuto teologico e per la testimonianza ecclesiale, anche perché sarebbe impraticabile comunicare le potenzialità del vangelo in una proposta affidabile e convincente senza un'attenzione alle dinamiche della condizione umana.

2. L'alternatività carismatica della vita consacrata in una Chiesa relazionale

Ora, se la laicità disegna un orizzonte progettuale dentro i cammini della storia, ciò si riflette sulla responsabilità stessa della proposta cristiana e della simbolica antropologica che attiene alla forma di vita consacrata. Tale responsabilità s'inscrive nella *particolarità carismatica* della vita consacrata. È questa, a nostro avviso, una chiave di lettura decisiva, se il carisma non solo è all'origine della motivazione fondativa degli Istituti di vita consacrata, ma costituisce anche una tensione qualificante e creativa per ripensare e riposizionare le comunità di vita consacrata all'interno della complessa storia contemporanea.⁹ Può essere utile richiamare un dato: il carisma è «dono» che abilita alla traduzione concreta del progetto di Dio per il mondo. Grazie ad

società secolare, in *ivi*, 261-268; M. PETRICOLA, *Teologia e spazio pubblico. Cristianesimo e nuove narrazioni*, Cittadella, Assisi 2020, 25-61.

⁹ Si legge in K. RAHNER, «Il carisma nella Chiesa», in *Id.*, *Nuovi saggi*, IV, Paoline, Roma 1973, 525: «I carismi nella Chiesa traggono la loro essenza specifica da quella della Chiesa come sistema aperto. I carismi non sono solo o in primo luogo una specie di fattore singolo, inserito in un certo qual modo categorialmente dall'esterno, come momento di disturbo, ad opera di Dio: i carismi sono invece la cifra che definisce l'imprevedibilità esistente nel rapporto tra tutti gli altri momenti nella Chiesa. Sono, vorremmo dire, trascendentali, non momento nel sistema della Chiesa, ma peculiarità del sistema visto nel suo insieme». Cf. C. MILITELLO, «La Chiesa: da carisma a istituzione»,

esso, la sorpresa di Dio è condizione di possibilità di una diversa storia che assume le potenzialità messianiche e trasformative del vangelo. Lo stile di Gesù Cristo, nel suo carattere profetico e anticipatorio di una modalità inedita di essere uomini e donne, attesta il senso complessivo del processo di evangelizzazione quale evento costante di una riqualificazione della realtà socio-culturale. L'annuncio evangelico porta con sé una visione del mondo e della vita che entra nei processi interpretativi della realtà con una prospettiva particolare, tale da dispiegare una relazione aperta tra vangelo e cultura. Pertanto, ripensare la responsabilità della vita consacrata in rapporto all'originalità del messaggio evangelico vuol dire ricomprendere il *portato teoretico ed etico del carisma* quale

evento e movimento di linguaggio, cioè, dell'attualità, che resiste a una facile traduzione in termini di istituzione e tradizione a cui conformarsi. Costitutivo di ogni carisma è piuttosto un aspetto di sorpresa, come impronta del Dio che nel suo donarsi continua a rimanere «altro» e «nascosto», non addomesticabile, e che edifica la comunità del suo Regno come «comunità aperta», sacramento di un «futuro non pianificabile», dal momento che i contorni ultimi del sogno di Dio per il mondo rimangono noti solo a Lui.¹⁰

Se, dunque, la vita consacrata è chiamata a edificare la comunità del Regno, vale a dire un volto diverso dell'umanità, si comprende l'importanza di riqualificare il dono della vita consacrata e ripensarne lo stile, a partire dalla svolta teologico-pastorale operata dall'*ecclesiologia di relazione*. Riqualificazione che deve avvenire senza paure reverenziali o attaccamenti a un passato che offriva sì punti di riferimento condivisi e attestati dall'esperienza, ma, verosimilmente, non più adeguati alla complessità funzionale della società contemporanea.¹¹ La tentazione di pensare a un modello ottimale cui ispirarsi senza operare un discernimento costante sull'efficacia di tale modello rischia di addormentare la spinta testimoniale di religiose e religiosi, rendendo la vita comunitaria uno spazio che non attira, né motiva a un impegno per la qualità

in C. AIOSA – G. GIORGIO (a cura di), *Credo la santa Chiesa cattolica, la comunione dei santi*, EDB, Bologna 2011, 115-125.

¹⁰ B. DE MARCHI, «Liberare il carisma», in F. ZOLLI (a cura di), *Essere missione oggi. Verso un nuovo immaginario missionario*, EMI, Bologna 2012, 276.

¹¹ Così afferma PAPA FRANCESCO, «Intervista del Direttore a Papa Francesco», in *La Civiltà cattolica* (2013)III, Q. 3918, 469-470: «Se il cristiano è restaurazionista, legalista, se vuole tutto chiaro e sicuro, allora non trova niente. La tradizione e la memoria del passato devono aiutare ad avere il coraggio di aprire nuovi spazi a Dio. Chi oggi cerca sempre soluzioni disciplinari, chi tende in maniera esagerata alla "sicurezza" dottrinale, chi cerca ostinatamente di recuperare il passato perduto, ha una visione statica e involutiva. E in questo modo la fede diventa una ideologia tra le tante».

della vita. Viceversa, se «popolo di Dio» è la forma fondamentale della comunità ecclesiale,¹² lo è perché delinea l'identità cristiana *in relazione*. L'essere-comunità in forma di popolo permette di intrecciare rapporti con chiunque e di partecipare alla costruzione di una società aperta, in ragione della decisiva responsabilità di annunciare il *messaggio* cristiano per il quale Dio ha riconciliato a sé definitivamente l'umanità. Chiamate a suscitare costantemente la notizia della novità che Gesù rappresenta, le comunità cristiane realizzano la propria missione nell'attivazione costante della promessa salvifica, la quale apre la speranza di costruire una civiltà a misura d'uomo. È questo il motivo per cui le comunità cristiane, sin dalle origini, hanno mostrato una certa forma di *alternatività* rispetto ad altre forme istituzionali, consapevoli che l'inaudita pretesa del vangelo produce segni diversi: promuove uno stile di vita che inquieta l'apatia dello *status quo*; dà vita a un modo differente di credere che sappia dare qualità al quotidiano; inaugura una dinamica di relazione che non esclude nessuno.¹³ In altre parole, il senso dell'identità e della missione della Chiesa e, in particolare, delle comunità di vita consacrata sta nell'essere soglia e prefigurazione di un mondo diverso, anche se il rischio dell'insuccesso nell'annuncio e la possibilità del rifiuto sono all'ordine del giorno. Vivere la logica della fraternità, provocare forme di solidarietà, contribuire al superamento della paura che blocca l'evento della comunione, elaborare una critica delle ingiustizie sociali, costituiscono scelte che rendono insostituibile il servizio alla storia del progetto cristiano. Anzi, si può affermare che la rilevanza del progetto cristiano si gioca nella tensione critico-prophetica nei riguardi del mondo, non tanto per supplire alla responsabilità della società, con il rischio di non valorizzare e promuovere la maturità della storia umana, quanto per attestare che il vangelo offre molto di più di quanto l'uomo non osi sperare.

Da questa prospettiva, l'originalità della vita consacrata sta nel suscitare, all'interno dell'umanità, un modo differente di essere uomini e donne. Per questo, è invitata a creare forme di *relazioni interpersonali*, nelle quali l'incontro, l'ascolto e la capacità di dialogare non risultano eventi straordinari, ma segni di una comunione che sa valorizzare le diverse identità nell'esperienza determinante della sequela. In tal senso, parlare di *alternatività delle comunità di vita consacrata* non vuol dire

¹² Si veda il recente saggio di F. SCORRANO, *La dimensione regale del popolo di Dio nella Lumen Gentium*, Cittadella, Assisi 2022. In merito a una «teologia del laicato» cf. *ivi*, 504-516.

¹³ Cf. I. ELLACURÍA, *Conversione della Chiesa al Regno di Dio. Per annunciarlo e realizzarlo nella storia*, Queriniana, Brescia 1992, 29-69; C. DUQUOC, «Credo la Chiesa». *Percorsi istituzionali e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, 284-315.

mostrare il volto di chi ha la presunzione di avere già le soluzioni a portata di mano, né mitizzare forme di vita al riparo dai conflitti, da rigidità nei rapporti, da idealizzazioni delle persone. Piuttosto, si vuole indicare la consapevolezza che la loro forza carismatica è anticipazione effettiva, possibile, dei valori del Regno. Non importa se nella distanza tra la promessa e la sua realizzazione è sempre incombente la possibilità dell'ingiustizia, dell'infelicità, dell'eccesso di sofferenza, della banalizzazione del male. Le comunità di vita consacrata, nel segno di una Chiesa relazionale,¹⁴ possono essere lo spazio nel quale l'esistenza umana è invitata a trovare la propria realizzazione, nel riconoscimento di ciò che dà senso e nella costruzione del bene comune. La questione, quindi, è come essere segno di un'*umanità differente* che non pretende di cristianizzare la società, ma di cooperare all'esercizio di un sempre nuovo apprendimento della grammatica dell'esistenza.

3. Profezia di un'*umanità differente*

Sarebbe miope non prendere atto di un mutamento di paradigma antropologico rinvenibile in un serio disagio socio-culturale quale scenario della contemporaneità. A tal punto da mettere in seria discussione l'ipotesi stessa della singolarità della condizione umana e della relativa questione del senso. Senza presumere un'analisi più circostanziata, sembra che i processi culturali mostrino un'opaca storia di libertà, con ripiegamenti narcisistici che tendono ad anestetizzare la coscienza critica nei riguardi di ideali e valutazioni che offrono un'immagine sfalsata dell'essere umano. Ebbene, all'interno di tale situazione il cristianesimo può offrire una possibile *antropogenesi* che non si fermi a soluzioni di piccolo cabotaggio o a sicurezze interpretative impermeabili alla complessità dell'umano, specie nel suo volto più vulnerabile e sfigurato, ma osi una capacità critica nei confronti dei miti che alimentano facili narrazioni della condizione umana. Tale antropogenesi si modula nel paradigma del «dono della vita» (cf. Gv 12,25), capace di «inventare» costantemente una «cultura e politica della prossimità» (cf. Lc 10,30-37).

¹⁴ DE MARCHI, «Liberare il carisma», 180, scrive: «I carismi disegnano la chiesa stessa come un evento di relazioni personali, più che come un'istituzione con varie funzioni; come una costellazione di discepoli-portatori di doni, che interagiscono tra loro e si rispecchiano l'uno nell'altro, mediante la reciproca testimonianza e accoglienza, condividendo, ciascuno secondo la grazia ricevuta, l'unica missione di Gesù, vale a dire lo stesso sogno e preoccupazione di Dio per il mondo. Come una cometa, ciascun carisma sprigiona un alone di luce [...]. Non una costellazione fissa, ma una figura "cinetica" che disegna una chiesa-movimento sotto la spinta dello Spirito, di quel soffio di Dio che mosse Gesù nella sua vita e missione».

Per questo, l'umanesimo cristiano non giustifica alcuna arte del vivere che si adegui al *già* delle evidenze, ma introduce la possibilità del rinnovamento dell'esistenza, invitando a sospendere pregiudizi che mascherano la posta in gioco della domanda sul vivere e sul morire, sul gioire e sul soffrire, sulla giustizia e sull'ospitalità, sulla solidarietà e sulla pace. In tale ottica, un compito ineludibile della vita consacrata è quello di riscoprirsi *profezia* di un'umanità nuova. Come afferma papa Francesco:

Nella Chiesa i religiosi sono chiamati in particolare ad essere profeti che testimoniano come Gesù è vissuto su questa terra, e che annunciano come il Regno di Dio sarà nella sua perfezione. Mai un religioso deve rinunciare alla profezia.¹⁵

Non c'è alcun dubbio che tale chiave di lettura, cioè la dimensione della profezia,¹⁶ costituisca lo sfondo che guida l'esigenza di una valutazione-ripensamento della vita consacrata. Soprattutto, nel contribuire a ripensare l'identità cristiana, dando forma a una *spiritualità* e *ministerialità* delle comunità ecclesiali e di vita consacrata più adeguate ai processi di evangelizzazione. In tale ottica, il passo decisivo sta nel porre al centro, quale criterio ispiratore, la *prassi e il messaggio messianico di Gesù*, che non è affatto semplice da realizzare. Se la vicenda di Gesù si offre con i tratti di una singolarità sorprendente, è perché dona un significato inedito all'idea di Dio e dell'uomo.¹⁷ Il suo approccio all'esistenza disorienta, mette in crisi, non si adegua a schemi relazionali consueti, così come capovolge nella loro intenzionalità valori classificati secondo regole puntuali, ma chiuse all'imprevisto e al non manipolabile. Se Gesù ha vissuto la sua esistenza profetica nel *coltivare l'umano*, vuol dire che è in tale modello cognitivo ed etico che la vita consacrata deve rintracciare le origini della propria originalità. In un tale radicamento è possibile

¹⁵ PAPA FRANCESCO, *La mia porta è sempre aperta. Una conversazione con Antonio Spadaro*, Rizzoli, Milano 2013, 69.

¹⁶ La riflessione biblico-teologica sulla profezia pone in risalto una triplice dimensione: a) la profezia si inserisce nella storia concreta, quale luogo prioritario per conoscere e dare forma al sogno di Dio per la libertà umana; b) essa si lega in modo unico alla Parola, della quale diventa ermeneutica audace, critica, propositiva; c) al centro dell'interesse profetico c'è l'attenzione al quotidiano, ai ritmi dei giorni che scandiscono il cammino di ogni donna e uomo. In tale ottica, essa assume nella logica cristiana una caratteristica ecclesiologica, perché ogni comunità è invitata a essere segno del Regno.

¹⁷ Scrive X. PIKAZA, *Questo è l'uomo. Manuale di cristologia*, Borla, Roma 1999, 92: «Questo è il miracolo di Gesù: la sua coscienza *solidale* aperta a tutti gli esseri umani e specialmente ai bisognosi. Egli ha pensato a se stesso a partire dagli altri e per gli altri, così che al centro della sua coscienza (a partire da Dio e con Dio) ci sono sempre stati loro. Così facendo, in quanto *essere per gli altri*, in un amore creatore e impotente (non si può imporre con la violenza) ha espresso la sua verità come persona».

rileggere il senso più profondo della propria *specificità carismatica* come attenzione e riconoscimento dell'altro, tramite una condivisione profetica e, quindi, costruttiva con chiunque vive la ricerca di un'esistenza umana autentica. Ne consegue che una comunità di vita consacrata ha il compito esemplare di indicare un *modo di essere uomini e donne* in grado di promuovere, da un lato, spazi etici abitabili e, dall'altro, una modalità differente di configurare l'esperienza spirituale e credente. In particolare, è opportuno assumere la prospettiva *della com-passione e della fraternità*, intesa come esposizione all'altro nel suo bisogno,¹⁸ quale scenario per alimentare rapporti fraterni che sappiano coniugare percorsi di identità e di realizzazione, sapendo che gli altri sono *partner* di un cammino liberante. L'alterità mette sempre in discussione le pretese dell'Io, disillude circa l'idea di un'identità statica, mette dinanzi alla nostra fragilità e finitezza. Ma, soprattutto, obbliga alla scoperta della pluralità delle visioni del mondo e della vita. Aprirsi agli altri implica intraprendere un cammino personale di libertà, nel momento in cui l'incontro genera un nuovo sguardo sul nostro limite e sulla sua accettazione. In questa avventura, l'esperienza della vita in comune secondo la forma di vita consacrata può ancora di più aiutare alla decostruzione delle pretese di autoaffermazione e delle ricadute narcisistiche, perché mette a disposizione la capacità di trasformarsi in rapporto al nuovo e al diverso. Con l'effetto di aver cura dei differenti e molteplici doni che rendono il vivere assieme un laboratorio dove far convivere diritti e doveri. Ciò comporta capacità di ascolto e umiltà *interculturale*, ma anche quella tipica capacità profetica e contro-culturale nei riguardi delle ideologie che, sia a livello politico, sia a livello culturale e religioso, sembrano disinteressarsi alla ricerca di un mondo al cui centro sta la dignità di ogni creatura e la fioritura del bene comune. Non dovrebbe sorprendere che questa prospettiva biblico-teologica richieda alla testimonianza delle comunità ecclesiali e di vita consacrata la forza di sapersi opporre ai poteri che evadono la responsabilità e la critica costruttiva. Rintanarsi nella rassegnazione e nel fatalismo di una realtà che sembra resistere al cambiamento vuol dire smussare il pungolo apocalittico della profezia, che fonda atteggiamenti e prassi sociali in opposizione a egoismi individuali e istituzionali.¹⁹

¹⁸ Scrive LAVIGNE, *Un cammino ancora possibile? La vita religiosa nel nostro tempo*, 122-124: «Quando l'ospitalità è fonte di amicizia, di gioia e di aiuto reciproco, genera la vita fraterna e la fraternità dà sapore alla vita [...]. La contestazione del sistema individualistico, che la vita religiosa propone con la dimensione fraterna, non fa rumore nei media. E tuttavia contribuisce a un mutamento profondo del mondo».

¹⁹ Mi sembra determinante notare come il rapporto tra profezia e responsabilità pubblica è non solo fecondo, ma strutturale. La testimonianza cristiana, cioè, rappresen-

Su questa linea si richiede il ripensare lo *stile della vita* cristiana, che si ispiri alla logica dell'ospitalità quale segno di un passaggio dalla simmetria alla reciprocità. Se la scelta di un differente stile non è solo questione di opportunità e di tattica di rinnovamento, si pone l'interrogativo su quali siano il criterio e l'obiettivo formativo paradigmatico che configurano lo stile di vita di comunità consacrate attente alla spiritualità dell'ospitalità. Senza dubbio e dentro un confronto interpretativo, è sempre più necessario puntare a forme di *comunità apostolica*, nello spirito di famiglia, che esigono un'identità aperta e capace nel collaborare a obiettivi condivisi e progetti comuni. La vita consacrata, quale spazio di una comunità fondamentalmente estroversa, deve articolarsi attorno alla creazione di un modo di vivere che sappia andare al di là del proprio e unico punto di vista, valorizzando tutte le risorse per contribuire alla crescita delle persone e delle comunità. Per realizzare ciò è decisivo saper riscrivere le relazioni interpersonali, nel senso di dare forma a rapporti più costruttivi e il più possibile gratificanti, i quali contribuiscono a dare equilibrio alla costruzione di un'identità personale aperta alla corresponsabilità e alla collaborazione.²⁰

4. Il principio comunitario e la logica del dono

Presumibilmente, la qualità testimoniale della vita consacrata e la sua decisiva responsabilità si misurano proprio nella capacità di tessere relazioni di comunione. Perché in queste è custodito il senso della vita, là dove il cammino di maturazione umana si nutre di affetti, legami, condivisione. Si riceve il proprio sé dall'incontro con l'altro, diventando soggetti nuovi, riferendosi in modo diverso a se stessi, anche se ciò costa fatica e richiede saper sopportare una limitazione al proprio Io. L'importanza di tale aspetto risalta ancor di più in un contesto nel quale si assiste all'enfasi di un nuovo individualismo e di una solitudine che

ta un elemento imprescindibile per l'*empowerment* della famiglia umana. Si può condividere quanto annota A. LABBUCCI, *La salvezza e il pericolo: spiritualità, politica e profezia ai tempi di papa Francesco*, Donzelli, Roma 2015, 104: «Dall'impegno per una *renovatio ecclesiae* può venire un impulso importante alla riforma della politica come è avvenuto in altri passaggi storici, in quanto la religione fa parte del discorso pubblico e dello spazio pubblico, non è relegabile al solo foro interiore dell'individuo. Non va respinta questa dimensione pubblica, che rappresenta invece un elemento di pluralismo e di arricchimento, ma la pretesa di avere uno statuto speciale o di voler imporre per legge valori, credenze e privilegi, contando su una classe politica debole e screditata che nella religione cerca un punto di appoggio per darsi forza e identità. Alla fine, come è puntualmente avvenuto, si perverte sia la politica che la religione».

²⁰ Cf. L. PINKUS, *Cammini di maturità. Un approccio psicologico-religioso*, Monti, Saronno 2015, 45-57.

costituisce uno dei mali più pervasivi e subdoli della nostra epoca.²¹ Gli effetti si dispiegano nel quotidiano in cui a una strutturale *crisis of confidence* segue la «morte del prossimo», a una *performance* dell'Io si affianca il richiamo fascinoso della «tribù», del gruppo, fino a forme di populismi, fascismi, fondamentalismi. Con l'aggravarsi di un disagio sociale che si traduce in forti disturbi, quali la depressione, l'obesità, l'anoressia, forme di *burnout* esistenziali, ecc. Pertanto, la comunità rappresenta una narrazione altra dell'esperienza che, mentre indica il valore della prossimità, provoca una sana perturbazione nell'organizzazione della vita, indicando nella *comunione* una prospettiva ineludibile al percorso di individuazione. È in questa dimensione che va interpretata la forma comunitaria della vita consacrata, in cui il primato della vicinanza condivisa non sacrifica la dignità del singolo, ma si pone come una modalità significativa per corrispondere alla vocazione dell'essere uomo. L'esistenza ne risulta trasfigurata, aperta alla logica del *dono* che invade creativamente lo stare assieme nella prospettiva del rispetto, della gratitudine, della generosità. Non è un caso se nell'etimologia di comunità (*cum-munus*)²² è custodita quella rivoluzione copernicana che sovverte la classica dialettica padrone-servo, la sorpresa che l'altro lascia lacerando il tempo e sospendendo ogni calcolo. Il nesso tra comunità e dono va letto in quel *plus-valore* che appartiene al donare, il cui scopo non può essere la restituzione, perché donare per ricevere sarebbe un modo per evitare di entrare nello spazio dell'altro, oppure di riassorbire il dono nell'utile e nell'economico. Eppure, a differenza dello scambio di mercato, il dono attiva una relazione che coinvolge chi dona (donatore) e chi riceve il dono (donatario) nell'avventura della costruzione di un senso che colmi la propria mancanza. Per il donatore, ciò vuol dire decidere di dipendere dalla libertà di colui che accetta il dono, con il rischio di non sperimentare la reciprocità. L'altro può sempre non rispondere, decidere egoisticamente di bastare a se stesso, ma rimarrà sempre sospeso nella scelta tra la relazione o l'illusione della propria autosufficienza. In tal senso, se al donare è legata una finalità, questa è solo l'instaurazione della fraternità, perché il legame è più importante del dono scambiato, indicatore di quell'alleanza tra soggetti che accettano di dipendere per essere profondamente uomini.

²¹ Cf. C. DOTOLO, *L'utopia cristiana dell'umano. Idee per un umanesimo differente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2022, 21-59.

²² Annota P. GOMARASCA, *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 41: «Così, se al donare è connesso uno scopo, esso è proprio e soltanto la *com-munitas*. Lo spirito della donazione non esprime altro che questo: il legame è più importante del bene materialmente scambiato. Il dono è – per così dire – il vettore, il marcatore simbolico dell'alleanza tra soggetti che accettano di dipendere per essere umani».

È questa la sorprendente freschezza *dell'essere-in-comune* secondo la forma di vita consacrata: la comunità custodisce il bisogno dell'identità non imponendo divieti che isolano o dividono secondo criteri di contrapposizione, ma nella forma etica del dono nel quale ogni soggetto può riconoscere la propria comune umanità, coniugando fantasia e obbedienza. E in tale contesto, la stessa fragilità che attesta il bisogno dell'altro e si contrappone alla logica della supremazia diviene il motore di una diversa visione del mondo inscritta nell'*umanesimo della gioia*, di quella gioia di vivere che non teme la fatica e le contraddittorietà, perché sa che nel donarsi si disegna una nuova identità nella quale perdersi è ritrovarsi. Il donare, dunque, diventa un paradigma nel quale è possibile pensare anche a ciò che culturalmente è difficile o impraticabile: l'ospitalità del diverso, dell'estraneo, perché senza l'altro non è possibile vivere. Dare forma a una comunità, allora, implica l'accoglienza del progetto di Dio che chiama all'apertura al bene e alla cura della relazione, dove il criterio della giustizia e della dignità oltrepassa qualsiasi valutazione di ordine ideologico, etnico e sessuale. Impegnarsi per realizzare la comunione è una scelta che attraversa l'intera esistenza, nella conferma sistematica della libertà di ciascuno, ma anche nello sforzo di attivare processi di risanamento di conflitti, di chiusure egotiche che possono condurre a pratiche distruttive. Si tratta, dunque, di vero e proprio capovolgimento, nel quale l'alterità ci fa incontrare con la nostra stessa identità come un bene non più privato, impartendoci la lezione più difficile da accogliere: senza l'a(A)ltro, l'io semplicemente non sarebbe, né potrebbe esistere. È la scoperta della presenza del l'a(A)ltro, percepita il più delle volte come scomoda e impertinente, che offre l'opportunità di riaccostarsi ai tratti più alti e autentici dell'umano: l'apertura e l'ascolto, l'attenzione e la solidarietà, la cura e il rispetto, la capacità di comprendere e anche quella di trasformarsi in rapporto al nuovo e al diverso. Si legge nella lettera apostolica *A tutti i consacrati* n. 2 di papa Francesco del 21 novembre 2014:

In una società dello scontro, della difficile convivenza tra culture diverse, della sopraffazione dei più deboli, delle disuguaglianze, siamo chiamati ad offrire un modello concreto di comunità che, attraverso il riconoscimento della dignità di ogni persona e della condivisione del dono di cui ognuno è portatore, permetta di vivere rapporti fraterni.²³

²³ Cf. G.L. FRANCO, «Sinodalità negli Istituti di vita consacrata», in R. LUCIANI – S. NOCETI – C. SCHICKENDANTZ (a cura di), *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale*, Queriniana, Brescia 2022, 182-194.

5. In vista di una ricostruzione della convivialità

La scelta di essere comunità assume, di conseguenza, un criterio regolativo per l'esistenza di ogni uomo e donna. In essa si percepisce che è possibile un percorso di trasformazione individuale e socio-culturale. Le comunità di vita consacrata non devono essere preoccupate di stabilire confini culturali, codici etici di accesso, proprietà private nell'esercizio dell'esperienza cristiana e dei percorsi di evangelizzazione. Al contrario, l'uscire da sé, sia a livello individuale sia comunitario, mentre traduce il valore dell'*essere-comunità-per-il-mondo*, produce la capacità di lavorare in rete (rete ecclesiale, culturale, educativa, economica...), assieme ad altri che vivono gli stessi ideali che il vangelo annuncia, nell'affermazione della giustizia, pace, rispetto dei diritti di tutti. Non è, come potrebbe apparire a prima vista, una distorsione o depauperamento del carisma nella sua specificità di traduzione del messaggio cristiano. Piuttosto, si tratta di interpretare sempre al meglio l'esigenza dell'evangelizzazione, che esige passione e competenza, ma anche chiarezza negli obiettivi che mettono in gioco una *pastorale di trasformazione* dei vissuti. In particolare, nella cura della formazione dei soggetti e delle comunità, non più intesi come destinatari di un annuncio, bensì protagonisti di un cammino progressivo in cui si *apprende ad essere cristiani*, rielaborando la propria esperienza e riconfigurando una personalità cristiana all'altezza dei tempi.²⁴

All'interno di questa prospettiva, rimane decisiva e va riaffermata l'opzione per i poveri, gli ultimi, coloro che dimorano nelle periferie culturali e sociali, sulla falsariga dell'idea conciliare della *Chiesa povera e dei poveri*. Ciò comporta, innanzitutto, la scelta di uno stile di vita più sobrio, attento alle reali esigenze delle persone, attraverso una *solidarietà-con* e non solo *per* l'altro, che sappia condividere una cultura nuova dell'amore. Al tempo stesso, però, l'opzione per i poveri implica anche un'ermeneutica culturale che sappia interagire in modo critico nei riguardi delle strutture e delle situazioni che determinano e/o impediscono un abbattimento dell'ingiustizia, della fame, della povertà, della guerra. Sullo sfondo di uno stretto legame tra ecologia e antropologia, la vita consacrata può farsi portavoce di un'*economia umanistica* che, nel decostruire una certa mitologia dell'*homo oeconomicus* basata sul benessere come accrescimento finanziario, mostri quella transizione ai beni comuni attraverso una prospettiva conviviale. L'economia dei beni

²⁴ Cf. L. MEDDI, «Edificare comunità responsabili della missione», in C. DOROLO – L. MEDDI, *Evangelizzare la vita cristiana. Teologia e pratiche di nuova evangelizzazione*, Cittadella, Assisi 2012, 111-122.

comuni appartiene alla storia della vita religiosa, come attestato dall'intuizione francescana e dalla forma monastica del coniugare povertà e fraternità. Si può affermare che in essa si delinea quella «economia carismatica» i cui principi sono: il paradigma della gratuità; la risposta ai bisogni di persone concrete; la graduatoria naturale dell'utilità delle cose; un'idea di lavoro necessario a ottenere il giusto; la distribuzione delle risorse a vantaggio di tutti.²⁵ Lottare per una società armoniosa implica innestare, nel processo di un'esistenza dignitosa, una logica della partecipazione condivisa nella quale la crescita si segnala per la capacità di attivare altri indicatori, tra cui la sostenibilità, l'equità e la sussidiarietà che vigilino perché accumulo e sfruttamento non impongano una logica di mercato che crea continuamente valori di scambio a fronte di valori d'uso. In definitiva, la forma di umanesimo configurabile nella vita consacrata si fa portatrice di una visione del mondo nei termini di *cooperazione e attenzione alla fioritura della vita*; suggerisce l'importanza dell'economia delle relazioni e della coesione sociale, a partire da una proposta di una *democrazia economica*. Secondo *un'economia di comunione* è possibile configurare *nuovi stili di vita*, modificare l'ottica del consumo irresponsabile, verso forme critiche di attenzione al risparmio, alla condivisione, alla sobrietà, in modo tale da poter soddisfare i bisogni, riducendo al minimo le risorse e la produzione di rifiuti. Non c'è dubbio che tali scelte necessitano di audacia profetica, nella convinzione che il bene comune invita a una conversione culturale e a una «ricostruzione conviviale». Si tratta di un percorso di costruzione alternativa che tramite l'innovazione culturale e pedagogica promuova un'economia dei *beni comuni* o delle «regole della casa comune». Percorso, beninteso, che si alimenta di una *ricomprensione teologica della creazione*²⁶ per la quale l'attenzione alla natura non è riducibile alla sola gestione utilitaristica degli ecosistemi, ma si inserisce nel progetto del consolidamento della vita per tutti, che richiede una corresponsabilità per debellare una civiltà predatoria e dell'accaparramento. Salvaguardare la natura e l'ambiente implica configurare una nuova società civile che richiede da parte della vita consacrata l'audacia di essere un segno che decostruisce ideologie, interpretazioni acritiche, modi standardizzati di rispondere ai bisogni e alle domande delle persone. Non è facile un cambiamento di rotta. Per certi versi si sperimenta come abitudini consolidate non riescano più a ispirare nuove forme di vita comunitaria dove il punto determinante

²⁵ Cf. le riflessioni di L. BRUNI – A. SMERILLI, *Benedetta economia. Benedetto di Norcia e Francesco d'Assisi nella storia economica europea*, Città Nuova, Roma 2020.

²⁶ Cf. C. BOUREUX, *Dio è anche giardiniere. La Creazione come ecologia compiuta*, Queriniana, Brescia 2016, 185-202; G. MONTALDI, «Cristianesimo e creazione. Tracce del nuovo paradigma», in *Urbaniana University Journal* 70(2017), 45-62.

non è solo il rispetto di certi orari, usi comunitari, pratiche liturgiche, ma la capacità che queste forme creino relazioni feconde con gli uomini e le donne che si incontrano. Tuttavia, appare sempre più indicativa l'esigenza di prepararsi a questa *forma ministeriale* come espressione dell'evoluzione del carisma e della spiritualità rispondente alla contemporaneità, accompagnando la formazione di persone, gruppi, strutture, in grado di operare a livello culturale, economico, politico, su questioni che richiedono preparazione e competenza. Sempre più il *network* delle competenze e dei doni deve diventare una piattaforma dialogica e di strategia pastorale, nella quale le comunità di vita consacrata possono offrire esperienze qualificate e profetiche.

6. Una spiritualità per lo spazio pubblico

C'è un ulteriore compito della vita consacrata che appare imprescindibile in un rapporto significativo con la laicità e con la rinnovata domanda di spiritualità:²⁷ contribuire a *trasformare la storia umana in un cammino di liberazione e riconciliazione*. Si tratta di configurare una *spiritualità* della vita consacrata che si assuma la responsabilità per la storia e il mondo, in un'immersione che esige contemplazione e impegno. In particolare: a) *una spiritualità dall'identità dialogica*; b) *una spiritualità mistico-politica*.

a) *Una spiritualità dall'identità dialogica*. In prima istanza, è opportuno indicare nella *spiritualità un itinerario che accompagni il divenire se stessi e che sia ispirato dalla vita comunitaria*. Non è superfluo ribadire che si tratta di un cammino che dura l'intera esistenza e che consente alla persona di individuare la propria specificità e originalità, anche in relazione al servizio al Regno²⁸ a cui si è chiamati. La spiritualità contribuisce alla costante creazione di *identità aperte*, segnate da un dinamismo di

²⁷ Cf. D. SCAIOLA (a cura di), *Percorsi di spiritualità. La missione nel mondo di oggi*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2014. Utile segnalare come la presenza di argomenti spirituali e tematiche religiose sta divenendo una costante sia nella prospettiva dell'*onlife*, sia nei generi della cultura popolare mediatizzata. Cf. G. FILORAMO, «La religione virtuale tra realtà e illusione», in *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia* (2020), 9-26; M. SCAGLIONI, «Spiritualità a puntate. Quanta fede nelle serie tv», in *Vita e Pensiero* 2(2022), 121-127.

²⁸ Annota W. PANNENBERG, *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche*, Queriniana, Brescia 1998, 104: «Il regno di Dio non è solamente il luogo della beatitudine del singolo, bensì anche il luogo del compimento della comunità degli uomini nell'autentica giustizia e nella condizione di pace fondata sulla giustizia. Una giustificazione dell'etica che si basa sull'idea del regno di Dio quale avvento del bene comprende in sé dunque anche le condizioni dell'umana convivenza».

libertà liberata dall'esperienza di un Amore che inaugura il riconoscimento come percorso di vita. Senza una decisione di libertà per un'altra libertà, diventa difficile il rischio di un agire innovatore che sappia affidarsi e promuovere crescita. In tal senso, la storia di Gesù esprime l'autenticità di una spiritualità che si radica nell'esercizio della relazione, con il Padre, con ogni uomo e donna, con l'ambiente. Per questo, coltivare una spiritualità significa educarsi a trovare ragioni importanti e profonde a quanto accade nella vita, in vista di una *visione del mondo da costruire* e che alimenti progetti e valori da scegliere. In tale ottica, la vita rappresenta il luogo prezioso per una spiritualità che sappia configurare uomini e donne capaci di confronto, sensibili al dialogo e disponibili a mettersi in gioco nella relazione, anche se faticosa e, spesso, conflittuale. È per questo che ci si radica in una comunità, non perché è perfetta, ma perché dà forma a quell'alternativa possibile che il messaggio evangelico indica. Solo in questo modo si possono attivare dinamiche di guarigione e riconciliazione delle ferite e degli insuccessi che la persona incontrerà nel cammino della vita.

Mi sembra che la «grande tradizione» della vita consacrata, e più in generale dell'esperienza cristiana, ci ha consegnato un'immagine di Gesù che non prevede discepoli disincarnati o necessariamente eroi ma personalità umane, protese a Dio nella compagnia degli altri/e, fedeli a se stessi accettandosi, come ho già detto, con serenità e autoironia, e ancor più capaci, proprio per la consapevolezza o degli atteggiamenti evangelici fondamentali o almeno della propria fragilità, di guardare empaticamente i valori e le debolezze del prossimo, che forse sono anche legate a raffigurazioni non appropriate di Dio.²⁹

b) *Una spiritualità mistico-politica*. Il motivo sta nel fatto che l'esperienza spirituale si nutre del principio-speranza, ben oltre le delusioni e gli insuccessi che si sperimentano nei processi di evangelizzazione. Ciò in virtù del fatto che la fede nel Dio di Gesù Cristo è produttiva, liberatrice, in grado di opporsi e lottare contro dinamiche di disumanizzazione, di impoverimento etico e dissesto ecologico. Ma, la realizzazione (o il suo tentativo) di trasformazione del mondo esige un diverso modo di procedere. Secondo questa prospettiva, una spiritualità che evangelizza è sempre *contestuale*, legata ai processi storici e antropologici, perché opera nello spazio socio-culturale in cui uomini e donne giocano il proprio destino. Ciò significa porre attenzione alla dimensione pubblica e politica del messaggio evangelico, portatore di una differente fisionomia del sociale, nel quale è necessario agire anche per un cambia-

²⁹ L. PINKUS, *Psicopatologia della vita religiosa*, Rogate, Roma 2010, 87.

mento di strutture. In tal senso, la spiritualità cristiana è sociale e politica, portatrice di una riserva critica, là dove gli spazi umanizzanti diminuiscono a fronte dell'onnipotenza del mercato come pensiero unico e dell'ideologia di populismi autoreferenziali. In tal senso, emerge come la spiritualità cristiana non può non essere che una *mistica politica*.

La spiritualità cristiana, intesa in senso giusto, è chiaramente una spiritualità politica, e la mistica cristiana è mistica politica. Non come politica del potere politico e del dominio politico, ma prima di tutto, semplicissimamente e in termini fondamentali, come mistica degli occhi aperti. Gesù infatti ha insegnato una sorta di mistica della percezione, che vuole vedere di più e non di meno.³⁰

L'annuncio del vangelo non può non opporsi alle ingiustizie, né esimersi dal promuovere il senso di una solidarietà in grado di migliorare le condizioni di vita a diversi livelli. È evidente, però, che non sono sufficienti consigli o esortazioni, ma una partecipazione attiva e consapevole al dibattito sociale e politico, con scelte che siano dettate dalla ricerca del bene comune.

Per questo, è necessario aver presente quale figura di uomo, società, etica, si vuole promuovere. Qui, la spiritualità delinea una mistica che parte da un'umanità ferita ed emarginata, là dove il partire *dalla e nella* solidarietà con gli ultimi diventa un criterio di verifica della qualità e maturità della spiritualità stessa. Si comprende il significato etico di una *spiritualità della compassione*, nella partecipazione e ricezione del dolore dell'altro, che sposta l'attenzione da pratiche devozionistiche e dalle sole preoccupazioni culturali ai valori evangelici.³¹ Ciò esige una triplice attenzione. Innanzitutto, inaugura una politica della *pace e giustizia*, senza condizioni, nella quale si viva il respiro della co-appartenenza e del rispetto del creato. In secondo luogo, contribuisce a dare forma a una cultura del *riconoscimento*, che non può essere simmetrico, ma che esige che qualcuno compia il primo passo, aprendo alla logica sovrabbondante della reciprocità e condivisione. Infine, rende consapevoli della fondamentale *uguaglianza* di ogni uomo e donna, a partire

³⁰ J.B. METZ, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Queriniana, Brescia 2013, 84.

³¹ Lo stesso Metz, *ivi*, 67, osserva: «Questa compassione non è una mera "simpatia" che viene dall'alto o da fuori, è una partecipata percezione del dolore altrui. Oggi abbiamo sempre più chiara consapevolezza che questo dolore non può essere soltanto una sofferenza sociale, come il dolore derivante dalla povertà e dalla miseria, ma è, per così dire, anche un dolore culturale, il dolore dell'estraneità e della mancanza di dignità. La compassione esige la disponibilità a uno scambio di sguardi, uno scambio di sguardi al quale sempre di nuovo ci invitano tutte le storie bibliche e in particolare le storie di Gesù».

dall'autorità dei sofferenti e degli oppressi, nella cui speranza alberga la possibilità di costruire un mondo alternativo.

Se la spiritualità è in grado di narrare una storia diversa e di non spegnere il sogno di una civiltà dell'amore, è perché spinge a vivere un atteggiamento di *esodo permanente*, in cammino verso uno spazio attento all'avvento costante del Dio della vita. Questo è uno dei compiti più preziosi e insostituibili della vita consacrata entro lo spazio pubblico.

7. Epilogo

Sulla base della visione di laicità quale condizione comune, appare evidente che il contributo della vita consacrata nei processi di evangelizzazione si giochi nella capacità di *essere profezia di significato* per il mondo globale e complesso come il nostro, inserendosi nella fatica della ricerca di ogni donna e uomo. Da questa angolatura, si comprende come il prezioso e importante compito delle comunità di vita consacrata sta nell'educare e formare a un'identità cristiana, capace di trasformare qualitativamente l'esistenza. In buona sostanza, si tratta di contribuire a ricreare il tessuto umano.³² Obiettivo questo che esige, però, un rifacimento del tessuto delle comunità cristiane chiamate a divenire laboratori di un modo nuovo di interpretare i cammini della storia. In ciò si palesa la necessità di alcune scelte teologico-pastorali che non sono più procrastinabili: saper porre obiettivi adeguati al ripensamento dello stile di vita; articolare proposte educative che liberino il carisma nella relazione con il vissuto delle persone; impegnarsi nella formazione di comunità cristiane adulte collaborando a pratiche pastorali mirate; riscrivere il senso della vita consacrata oggi attraverso itinerari di spiritualità incarnata. Orbene. In ragione di tale prospettiva orientativa, la vita consacrata può (e deve) articolare ed evangelizzare tre dimensioni importanti che caratterizzano l'esistenza cristiana: *l'orizzonte religioso*, nella cura di una spiritualità fonte di autenticità esistenziale e nella ricerca di forme di contemplazione che alimentino il cammino di fede entro una visione della vita; *il contesto sociale*, inserendosi attivamente nei territori dove si è presenti, facendo in modo che la comunità di vita consacrata

³² Annota LAVIGNE, *Un cammino ancora possibile? La vita religiosa nel nostro tempo*, 170: «La vita religiosa funziona in questa modalità: mettendo in opera modi di essere differenti da quelli oggi privilegiati, essa pone degli interrogativi alla società sulle sue concezioni della felicità, smaschera le false certezze, fondate solo sull'abitudine e sulla mentalità dominante. La vita religiosa è quindi un'istanza profetica che fa esistere come possibile ciò che è stato rigettato dalla società contemporanea, o per lo meno messo ai margini: il senso di Dio e della sua presenza, la gratuità, la solidarietà, la benevolenza a priori, la vita insieme ad altri...».

sia una casa abitabile, ospitale, dove poter incontrare e sperimentare il valore dell'ascolto, dell'amicizia, dell'ospitalità; la *prospettiva culturale* come percezione e interpretazione della realtà, nei riguardi della quale non si può essere passivi o indifferenti, perché la cultura è la trama di significato entro la quale si tessono valori, principi, scelte.³³ In tal senso, educarsi all'interculturalità e alla relazione con altre esperienze religiose e spirituali è una necessità sempre più stringente, perché consente di allargare l'ambito delle abilità e della possibilità di condividere sensibilità e competenze. Solo a queste condizioni sarà possibile *realizzare una costante iniziazione alla vita cristiana* come spazio di un'identità nuova, perché cristiani si diventa nel quotidiano, come un'avventura coinvolgente e progressiva di sequela della singolarità di Gesù di Nazaret.



Sulla base della visione di laicità quale condizione comune, l'ipotesi che suggeriamo è che la proposta educativa della vita consacrata possa contribuire al servizio di un percorso di umanizzazione e di costruzione di uno spazio pubblico ospitale, dialogico, solidale. Ne consegue che il contributo della vita consacrata nei processi di evangelizzazione si esplicita nella capacità di essere profezia di significato per il mondo globale e complesso come il nostro. Da questa angolatura, il prezioso e importante compito delle comunità di vita consacrata sta nell'educare e formare a un'identità cristiana. Compito possibile, se conserva la sua significatività antropologica e la capacità di proporre stili di vita credibili. In ragione di tale prospettiva orientativa, la vita consacrata può (e deve) articolare tre dimensioni importanti che caratterizzano l'esistenza cristiana: l'orizzonte religioso, il contesto sociale e la prospettiva culturale.



Based on the vision of laity as a common condition, the hypothesis we suggest is that the educational proposal of consecrated life can contribute to the service of a path of humanization and the construction of a hospitable, dialogical, supportive public space. It follows that the contribution of consecrated life in the processes of evangelization is expressed in the capacity to be a prophecy of meaning for the global and complex world like ours. From this angle, the precious and important task of communities of consecrated life lies in educating and forming a Christian identity. A possible task, if it retains its anthropological significance and the ability to propose credible lifestyles.

³³ Significativo quanto affermava A. BELLO, *Temi generatori. Abbecedario al futuro*, Ed Insieme, Terlizzi 1995, 140: «La scelta religiosa non va intesa come scelta di un ambito, quello religioso, con il conseguente abbandono o disinteresse per gli altri ambiti: politico, culturale, sociale. È invece la scelta di un modo di essere Chiesa che non solo non porta la stessa a chiudersi e ad estraniarsi dalla società, dalla cultura, dai problemi politici, ma la rende capace di farsi presente in tutti gli ambiti con il suo ruolo specifico che è di natura etica e religiosa».

On the basis of this orientation perspective, consecrated life can (and must) articulate three important dimensions that characterize Christian existence: the religious horizon, the social context and the cultural perspective.

**CARISMA – PROFEZIA DI UMANITÀ – COMUNITÀ PER IL MONDO –
SPIRITUALITÀ – IDENTITÀ CRISTIANA**