

LA TEOLOGIA  
DELLA “CONSACRAZIONE RELIGIOSA”  
A CINQUANTA ANNI  
DAL CONCILIO VATICANO II

FERNANDO PUIG

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Prima ricezione della nozione di consacrazione religiosa*. III. *Approcci recenti alla “consacrazione religiosa”*.

I. INTRODUZIONE

NEL contesto dell’*Anno della vita consacrata* indetto da Papa Francesco offriamo uno *status quaestionis* dal Concilio Vaticano II ad oggi della ricezione che la teologia della vita consacrata ha fatto della nozione di “consacrazione religiosa”.

Come è noto, sia nella costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa che nel decreto *Perfectae caritatis* si presentano questioni essenziali della vita religiosa sulla base di concetti consacratori. Il principale riferimento alla consacrazione nella *Lumen gentium* è: «Per baptismum quidem mortuus est peccato, et Deo sacratus; ut autem gratiae baptismalis uberiores fructum percipere queat, consiliorum evangelicorum professione in Ecclesia liberari intendit ab impedimentis, quae ipsum a caritatis fervore et divini cultus perfectione retrahere possent, et divino obsequio intimius consecratur». <sup>1</sup> Il principale testo di *Perfectae caritatis* utile ai fini della nostra ricerca è invece: «Cuiusvis instituti sodales mente recolant imprimis se professione consiliorum evangelicorum vocationi divinae responsum dedisse, ita ut, non solum peccato mortui (cfr. Rm 6,11) sed etiam mundo renuntiantes, soli Deo vivant. Totam enim vitam suam Eius famulatu mancipaverunt, quod quidem constituit peculiarem quamdam consecrationem, quae in baptismatis consecratione intime radicatur eamque plenius exprimit». <sup>2</sup>

Lasciando da parte altri temi relativi ai testi sui religiosi nella *Lumen gentium*, <sup>3</sup> conviene rilevare la novità che ha rappresentato qualificare la vita religiosa co-

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium* (21-XI-1964), AAS 57 (1965) 50-51, n. 44.

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, Decr. *Perfectae caritatis* (28-X-1965), AAS 58 (1966) 704-705, n. 5.

<sup>3</sup> Cfr. F. SEBASTIÁN, *Historia capitis VI Constitutionis Lumen Gentium*, «Commentarium pro Religiosis» 45 (1966) 349-363; P. GUMPEL, P. MOLINARI, *Il capitolo VI De religiosis della costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Ancora, Milano 1985, 18-108.

me consacrazione: «basta scorrere l'iter dei documenti conciliari sulla vita religiosa per rendersi chiaramente conto come la trattazione esplicita sulla "consacrazione" costituisca una "novità" del Concilio». <sup>1</sup>

Ovviamente, la teologia della consacrazione religiosa non si è solamente incentrata sui testi conciliari relativi alla consacrazione: l'insieme dell'insegnamento conciliare, nell'illuminare complessivamente la Chiesa ed ogni singolo fedele, spinge la teologia ad approfondire anche la consistenza e la missione della vita religiosa.

In questo settore della teologia si sono alternati periodi di maggiore intensità nell'attenzione a concetti prevalentemente ontologici – come quelli che ruotano attorno alla consacrazione <sup>2</sup> – e momenti nei quali hanno preso il sopravvento altre tematiche. <sup>3</sup>

Benché le riflessioni attorno alla consacrazione siano state sempre presenti, in due periodi si sono intensificate: i tempi più vicini al Concilio, quando si è verificata una prima ricezione dei testi conciliari, e quelli che hanno preceduto l'Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata del 1994 e la pubblicazione della esortazione apostolica *Vita consecrata*. <sup>4</sup> A questi

<sup>1</sup> A. PIGNA, *La consacrazione religiosa nei documenti conciliari e post-conciliari*, in *La consacrazione religiosa* (Atti della xxv Assemblea Generale CISM, 5-8 novembre 1985), Rogate, Roma 1985, 39. Abbiamo tentato di delinearne la situazione precedente al Concilio in F. PUIG, *El uso de la categoría consagración en visperas del Concilio Vaticano II. Prolegómenos para un estudio de la consagración religiosa*, «Annales Theologici» 22 (2008) 295-324.

<sup>2</sup> Cfr. S. TASSOTTI, *La consacrazione religiosa. Dal Concilio Vaticano II all'esortazione apostolica Vita consecrata*, Ocd, Roma 2003.

<sup>3</sup> Oltre al tema della consacrazione, all'interno della teologia della vita consacrata hanno avuto eco diverse proposte teologiche. Alcune sono direttamente legate alla *varietà* delle forme di vita consacrata, come quella che riguarda il senso dei carismi nella Chiesa, il carisma del fondatore (o di fondazione), o la specificità delle singole espressioni (contemplativa, apostolica, "secolare", nuove forme, ecc.). Altre invece sono legate a ciò che si è chiamato il ruolo *profetico* della vita consacrata: la sua valenza storica, il senso della testimonianza – che talvolta prende la forma di una "provocazione" – nei confronti del mondo, il che spesso viene formulato come un ripensamento della missione della vita religiosa. Non sono mancate a questo riguardo risonanze delle teologie politiche, le teologie della liberazione, le teologie femministe o le teologie attorno alla inculturazione della fede. Cfr. le ragionate panoramiche di M. MIDALI, *La teologia della vita consacrata dal Vaticano II ad oggi*, «Vita consacrata» 28 (1992) 312-327; B. SECONDIN, *Per una fedeltà creativa. La vita consacrata dopo il Sinodo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1995, 19-135; J. ROVIRA, *La teologia della vita consacrata dal Vaticano II ad oggi*, «Vita consacrata» 36 (2000) 4-13. Da un punto di vista sintetico, cfr. S. GONZÁLEZ SILVA, *Vita consacrata*, in G. CALABRESE, P. GOYRET, O.F. PIAZZA (eds.), *Dizionario di ecclesiologia*, Città nuova, Roma 2010, 1495-1509.

<sup>4</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata* (25-III-1996), AAS 88 (1996) 377-486. Il riferimento all'esortazione apostolica *Vita consecrata* porta alla ribalta il fatto che la teologia della consacrazione religiosa, e quindi il nostro tentativo di presentazione dello *status quaestionis*, sia anche legato a due fattori che non possono essere ignorati: gli interventi ufficiali della Chiesa e lo stesso sviluppo della vita religiosa dopo il Concilio. Essendo semplice seguire la successione dei documenti ufficiali della Sede apostolica, non lo è tanto valutare la sua effettiva ricezione, e il suo influsso nella teologia. Ai fini del nostro lavoro basta citare, oltre all'esortazione apostolica, gli altri due documenti che a nostro avviso sono più rilevanti per la caratterizzazione della vita religiosa come consacrazione: CONGR. PRO INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE ET SOCIETATIBUS VITAE APOSTOLICAE, Instr. *Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla vita religiosa* (31-V-1983), in «Enchiridion della vita consacrata (EDB-

due periodi si riferiscono le due parti che articolano il presente *status quaestionis*.

Prima di esporre le vedute dei singoli autori dobbiamo evidenziare un'ulteriore delimitazione dell'ambito del lavoro: abbiamo tentato di presentare la teologia della consacrazione centrata sulla vita “religiosa” in senso stretto, escludendo quindi consapevolmente il fenomeno della consacrazione negli istituti secolari,<sup>1</sup> nelle nuove forme di vita consacrata e nei movimenti. I limiti derivanti da una restrizione di questa natura si ripercuotono su di un oggetto di ricerca più contenuto e comunque rilevante dato che pone l'attenzione sulla “novità” generata dal Concilio in una realtà millenaria della Chiesa.

## II. PRIMA RICEZIONE DELLA NOZIONE DI CONSACRAZIONE RELIGIOSA

### 1. Pie-Raymond Régamey

Pie-Raymond Régamey è uno degli autori che in modo più netto sostengono che nella nozione di consacrazione convergerebbero gli elementi fondamentali dello stato religioso: «la consacrazione religiosa, lungi dal presentare delle difficoltà, appare come una esigenza vitale e di Dio e dei religiosi e della Chiesa, come la chiave di volta di tutta la dottrina relativa a questo genere di vita e a questo stato».<sup>2</sup>

Régamey ritiene inoltre che la consacrazione specificamente religiosa presenti una “analogia” con le consacrazioni inerenti al Battesimo, alla Confermazione, all'Ordine e anche alla consacrazione eucaristica. Ciascuna di esse – inclusa quella religiosa – è ritenuta una modalità diversa di «presa di possesso di Dio [...] al di là delle differenze specifiche».<sup>3</sup> Nella stessa linea si situa una proposta di definizione di consacrazione: «atti mediante i quali Dio fa passare, per una

Ancora)» 1 (2001) 2617-2664, sp. nn. 6-8 (benché tutto il documento sia incentrato sulla consacrazione); GIOVANNI PAOLO II, *Redemptionis Donum* (25-III-1984), AAS 76 (1984) 513-546, specialmente nn. 6-7. L'Esortazione apostolica *Vita consecrata* accosta la nozione di consacrazione ad altre due: quella di “comunione” e quella di “missione”. Infatti consacrazione, comunione e missione articolano l'insieme del testo dell'esortazione apostolica, che ripercorre pressoché tutti i temi teologici attuali sulla vita consacrata. Per quanto riguarda specificamente la consacrazione, sono ripresi i termini del Concilio, ulteriormente colmati di densità teologica: più che mai il riferimento alla consacrazione implica il dono di Dio che è la vocazione religiosa. Un discorso a sé meriterebbe il Codice di Diritto Canonico che ha cristallizzato il passaggio dalla “vita religiosa” alla “vita consacrata” (cfr. il nostro tentativo di spiegazione in F. PUIG, *La consacrazione religiosa: virtualità e limiti della nozione teologica*, Giuffrè, Milano 2010, cap. IV: *Il passaggio dalla vita religiosa alla vita consacrata nei documenti ufficiali della Chiesa*).

<sup>1</sup> Siamo consapevoli che una parte degli influssi a favore dell'uso della nozione di consacrazione prima e dopo il Concilio provengono dagli istituti secolari e precisamente dalla configurazione di una consacrazione secolare; cfr. PUIG, *La consacrazione religiosa*, 45-50, 149-160.

<sup>2</sup> P. RÉGAMEY, *Consacrazione religiosa*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, II, Paoline, Roma 1975, 1607. L'autore si era occupato precedentemente dell'argomento (cfr. tra gli altri, IDEM, *La consécration religieuse contestée*, «Supplément de la Vie Spirituelle» 75 (1965) 385-427; IDEM, *L'exigence de Dieu*, Cerf, Paris 1969, 151-170).

<sup>3</sup> RÉGAMEY, *Consacrazione religiosa*, 1609.

ragione o per l'altra, nell'ordine della sua santità coloro che si offrono a Lui e quanto a Lui si offre».<sup>1</sup>

Bisogna accennare al fatto che per questo autore, l'uso del concetto di consacrazione – anche la consacrazione dei religiosi – è il perno attorno al quale gira la doverosa resistenza al «rifiuto radicale del sacro»<sup>2</sup> che sarebbe, nei confronti del cristianesimo, una caratteristica di talune posizioni filosofiche e teologiche contemporanee, che «impediscono *a priori* di considerare seriamente ogni forma di consacrazione».<sup>3</sup> In termini generali Régamey si riferisce a tutte le forze dissacranti e secolarizzanti della realtà, che per questa via vogliono eliminare ogni senso del trascendente.

Régamey approfondisce specificamente i rapporti tra la consacrazione religiosa e la specifica consacrazione del sacramento del battesimo. Sulla scia dei testi del Concilio afferma che la consacrazione religiosa «non ha nessun effetto sul carattere, non essendo un sacramento come la Confermazione o l'Ordine: non possiamo infatti che vederla nell'ambito della grazia e dei suoi effetti».<sup>4</sup> La consacrazione religiosa è considerata quindi una “determinazione” della consacrazione battesimale. Poiché sono due consacrazioni diverse, «ciò che bisogna considerare sono le condizioni concrete che le forme di vita richieste dall'una e l'altra consacrazione normalmente imprimono all'unica esistenza cristiana; la seconda apporta alla prima, infatti, una certa determinazione».<sup>5</sup>

Il contenuto caratteristico di detta “determinazione” è descritto in questi termini, che raccolgono i testi più significativi del Concilio sulla consacrazione religiosa:

Dio l'accorda in vista di certe condizioni di vita che normalmente favoriscono lo sviluppo in santità [...]; gli istituti religiosi si prefiggono di porre le condizioni che normalmente la grazia richiede nella direzione ivi voluta da Dio. Esse concentrano le energie su “Dio solo” (*Perfectae caritatis*, n. 5), nella contemplazione e nell'apostolato; invece di lasciare che si disperdano tra gli *impedimenta* dell'esistenza comune (*Lumen gentium*, n. 42), esse fanno seguire Cristo più da vicino (*Lumen gentium*, n. 44).<sup>6</sup>

Nei profili consacratori della vita religiosa, inoltre, Régamey spiega che pur affermandosi «la precedenza di un richiamo divino»,<sup>7</sup> la Chiesa “consacra” «la risposta dell'uomo a tale richiamo – definita dall'antichità cristiana con il termine di *propositum* – [...]. Allorché la Chiesa, tramite la mediazione di coloro ai quali ha conferito a tale scopo un mandato, ha debitamente messo alla prova questo

<sup>1</sup> *Ibidem*, 1608.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1607.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 1611.

<sup>5</sup> RÉGAMEY, *Consacrazione religiosa*, 1611.

<sup>6</sup> *Ibidem*. Nelle parole di Régamey si scorge un'impostazione alquanto classica della vita religiosa. Appare particolarmente esemplificativo l'intreccio tra la concentrazione in Dio di tutte le proprie energie, e il superamento degli ostacoli che se ne interpongono. Prendendo spunto dai termini e dal contesto di *Lumen gentium*, non è difficile rinvenire altre due dimensioni tradizionalmente legate alla professione e conseguente pratica dei tre consigli evangelici classici: il contesto della rinuncia e quello della testimonianza escatologica (cfr. RÉGAMEY, *L'exigence de Dieu*, 163-165).

<sup>7</sup> RÉGAMEY, *Consacrazione religiosa*, 1608.

*propositum*, essa lo “consacra” da parte di Dio in virtù dell’ autorità che da lui le deriva». <sup>1</sup>

Da una prospettiva più esistenziale, proprio nell’ esprimere la totalità del dono, Régamey propone un altro accostamento tra la consacrazione battesimale e quella religiosa:

la consacrazione battesimale e la consacrazione religiosa possono comprendersi unicamente in funzione dell’ esistenza intera [...]. La prima non consiste solo nel sacramento e nel carattere che esso imprime: essenzialmente essa coinvolge l’ esistenza stessa per la quale Dio la concede e nella quale è necessario che essa trovi il suo effettivo compimento. Non si può limitare la seconda all’ atto transitorio della professione, quest’ ultimo non avendo altro significato se non quello di totalizzare *a priori* l’ esistenza intera che con quell’ atto si offre a Dio. <sup>2</sup>

L’ impostazione generale della riflessione di Régamey sulla consacrazione religiosa mostra le condizioni centrali della vita religiosa: la concentrazione di tutte le forze ed energie in Dio solo, con la contemporanea rinuncia a certi beni umani, in grado di agevolare la ricerca della santità. La valenza consacratrice, non solo dell’ atto di professione ma dell’ insieme della vita religiosa, è collegata da un lato all’ azione di Dio – con la mediazione della Chiesa, attraverso l’ autorità – e dall’ altro ad un rapporto di specificazione con gli effetti del sacramento del battesimo.

## 2. Joseph Aubry

In uno dei primi saggi generali sulla teologia della vita religiosa, scritti dopo il Concilio Vaticano II, il salesiano Joseph Aubry ritiene particolarmente adeguata la nozione di consacrazione: «la vita religiosa infatti è una vocazione speciale alla carità. Come ogni amore intenso, deve essere dono di sé. E siccome questo dono di sé è rivolto a Dio, che è l’ Infinito e il Sacro per eccellenza, diventa per ciò stesso una “consacrazione”». <sup>3</sup>

Per questo autore, la particolare vocazione alla vita religiosa approfondisce la consacrazione battesimale giacché ogni battezzato «è già un consacrato al Cristo e a Dio Padre, nello Spirito Santo. Egli è votato per ciò stesso a un amore totale, indiviso, permanente». <sup>4</sup> Ciò che rende specifica la consacrazione religiosa è «l’ idea del passaggio dal campo profano al *campo sacro di Dio stesso* [...]. Una

<sup>1</sup> *Ibidem*. Sembrano quindi prospettarsi in questo brano due elementi ulteriori della consacrazione religiosa. Da un lato un “soggetto” consacrate, la Chiesa, attraverso la mediazione di coloro che possiedono un certo mandato ed autorità “da parte di Dio”. Inoltre la consacrazione si riferisce alla risposta dell’ uomo che si sente chiamato da Dio, il che si esprime significativamente con l’ antica nozione di *propositum* (cfr. J. GIBROMONT, G. ROCCA, *Propositum*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VII, Paoline, Roma 1983, 1001) che vorrebbe dare alla risposta dell’ uomo la densità propria di una donazione di tutta una vita: «vi è in questo proposito un’ esigenza di totalità, il rifiuto di ogni riserva che faranno del dono a Dio, secondo l’ espressione tradizionale un “olocausto”» (RÉGAMEY, *Consacrazione religiosa*, 1608).

<sup>2</sup> *Ibidem*, 1611.

<sup>3</sup> J. AUBRY, *Teologia della vita religiosa*, Elle Di Ci, Torino 1969, 29.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

persona è consacrata quando, col suo consenso, essa è stata messa da parte, riservata, destinata a qualcosa che trascende la sfera profana ordinaria e che il suo amore preferisce e sceglie». <sup>1</sup> Questa discontinuità con la sfera profana viene caratterizzata da Aubry mettendola a confronto con ciò che è specifico del laico

il battezzato laico sa di essere votato all'amore e alla gloria del suo Dio. Ma [...] egli persegue tale dono di sé stesso perseguendo nel contempo la realizzazione di valori e scopi temporali. Il religioso, che certo resta innanzi tutto un uomo e un cristiano, spezza in qualche maniera questa dualità legittima per scegliere l'unità, per non onorare altro che il Valore supremo, Dio. "Per lui accetta di perdere tutto" (Fil 3,8). Egli incentra la sua esistenza sul solo mondo nuovo e sul Vangelo. Egli esige un'appartenenza divina più intera. Rinuncia ad amare un congiunto, a fondare una famiglia, a essere parte attiva come gli altri nella costruzione della città terrena economica e politica, per essere del suo Dio non più attraverso il profano, ma *direttamente*, al servizio *immediato* del suo Regno. <sup>2</sup>

Nella sua riflessione sulla consacrazione, Aubry ne distingue due dimensioni: la consacrazione come "atto" e la consacrazione come "vita". Nel primo senso, la consacrazione rimanda alla professione religiosa, quale espressione visibile di tale atto, pubblicamente compiuto davanti alla Chiesa, che la convalida in nome di Dio e per sé stessa. <sup>3</sup> Il significato della consacrazione religiosa come "vita", invece, è in stretto rapporto con la *sequela Christi*: «i due temi *consecratio Dei* e *sequela Christi* sono nel contempo diversi e strettamente legati. La consacrazione si riferisce piuttosto ad uno stato stabile del religioso [...]. Il *sequire il Cristo* si riferisce all'attività dinamica del religioso, e si concentra concretamente sul Cristo evangelico», il che a sua volta «mette in gioco specialmente la pratica dei tre consigli evangelici e l'amore particolare che gli anima». <sup>4</sup> In seguito l'autore sviluppa il significato della dimensione cristologica della vita religiosa attorno ai tre consigli evangelici classici. <sup>5</sup>

È interessante far emergere dall'insieme del lavoro di Aubry, la collocazione sistematica nella quale viene situata la sua riflessione sulla consacrazione; essa viene trattata prima di alcune delle questioni più "classiche" relative alla vita religiosa, quali ad esempio il suo valore di testimonianza dei beni escatologici, i consigli evangelici ed il rapporto tra vita attiva e vita contemplativa. In un certo senso può affermarsi che i tentativi di definizione della consacrazione siano diretti a sottolineare la dimensione "teologale" della forma di vita religiosa, nel rapporto intimo ("mistico") e "personale" con Dio stesso.

### 3. La controversia tra Andrea Boni e Paolo Molinari

L'argomento relativo alla formulazione dei termini consacratori nei testi del Concilio, è stato al centro di un dialogo nel quale si sono confrontate le visioni di Andrea Boni e Paolo Molinari.

<sup>1</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>2</sup> *Ibidem*. Per una breve spiegazione della complementarità tra la vita religiosa e la vita laicale, cfr. *ibidem*, 16-19.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 32.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 36.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 35-41.

Boni respinge decisamente la qualifica della vita religiosa come consacrazione. La giustificazione della sua idea si snoda nei seguenti punti:

la professione religiosa è soltanto e semplicemente l'espressione di un impegno contratto ufficialmente dinanzi alla Chiesa, di *dedicare* tutta la propria vita al culto del Signore, superando il comune impegno dei battezzati, a prescindere da qualsiasi carattere sacrale della professione religiosa. Una condizione sacrale nuova non può essere creata nell'uomo che con la ricezione di un sacramento che operi *ex opere operato* in virtù dei meriti di Cristo: la professione religiosa non è legata alla ricezione di alcun sacramento [...]. Non è difficile rilevare che il Vaticano II riguardo alla vita religiosa non parla mai in termini di consacrazione vera e propria (nuova condizione sacrale) ma questa espressione riprende il suo senso originario di “dedicazione”.<sup>1</sup>

L'autore francescano sostiene quindi che i testi conciliari (ed in particolare quello contenuto in *Lumen Gentium* 44) usano la categoria di consacrazione in due diversi sensi. Il primo viene utilizzato quando si tratta del battesimo, che dà luogo ad una «vera e propria consacrazione, capace di creare nell'uomo una condizione sacrale che fa capo alla ricezione di un sacramento ed opera questa trasformazione *ex opere operato* in virtù dei meriti di Cristo, conferendo specifici poteri e attribuzioni (rigenerazione e sacerdozio battesimale)». <sup>2</sup> L'altro senso, invece, implica una «finalizzazione che precorre il futuro, per cui il religioso si impegna a dedicare in avvenire al culto di Dio tutte le possibilità teologiche di cui è capace. È il religioso che *si consacra*, non è la Chiesa che lo consacra». <sup>3</sup>

La posizione di Boni poggia su di una concreta convinzione di base storica, quale è l'assenza di una solennizzazione “liturgica” – benedizione o consacrazione – come fattore costitutivo della professione. <sup>4</sup> Secondo Boni, le forme di solennizzazione “giuridica” vennero istituite quando – a causa dell'equivalenza tra il *pactum* con Cristo nella vita religiosa e un matrimonio spirituale – si dovette accreditare un segno esterno sulla base del quale eventualmente dichiarare l'invalidità del matrimonio successivo e l'illegittimità dei figli avuti: «se per gli *ordinati in sacris* o per le *vergini velate* il fatto pubblico-ecclesiale era palese agli effetti giuridici, non altrettanto facile era stabilire la *solemnitas iuris* del *pactum* contratto con Cristo dai *continentes* e dai monaci». <sup>5</sup> È in questo contesto che Boni colloca la nascita storica della necessità di dotare di una particolare certezza visibile la professione religiosa. <sup>6</sup>

<sup>1</sup> A. BONI, *La vita religiosa nel suo contenuto teologale*, «Vita consacrata» 4 (1971) 270-271.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 272.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Cfr. A. BONI, *Note storiche-giuridiche sul concetto di consacrazione nella professione religiosa*, «Vita consacrata» 10 (1972) 673.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 669.

<sup>6</sup> Sono interessanti le parole di sintesi dell'autore: «lo stesso s. Tommaso dà alla consacrazione (solennizzazione della professione religiosa) lo stesso valore che dà alla consacrazione di un calice, e ritiene che, come un calice consacrato, finché rimane integro, non può essere ridotto a condizione “profana” da nessuna autorità umana, così neppure il Papa può far sì che un religioso di voti solenni non sia più tale. L'Aquinate mette sullo stesso piano la consacrazione del sacerdote (sacramento che costituisce il battezzato in una nuova condizione e funzione sacra), la consacrazione del religioso (sacramentale che consacra una persona) e la consacrazione di un calice (sacramentale che consacra

L'obiezione di Boni si rivolge quindi all'assimilazione tra l'atto personale che costituisce una persona come religioso, e l'azione liturgica "puntuale" della Chiesa (come quella del battesimo). Per Boni è fuori dubbio che esista un'iniziativa divina nella vocazione religiosa, e che quando afferma che nell'usare il termine consacrazione nell'ambito della vita religiosa «il Vaticano II [...] riprende il suo senso originario di 'dedicazione'»,<sup>1</sup> non vuole ridurre la vita religiosa ad un impegno puramente umano o ad una semplice qualificazione di tipo morale.<sup>2</sup>

La posizione di Boni fu contestata da Molinari in questi termini: «la sorte dell'argomentazione dipende dalla questione fondamentale: il Concilio ha veramente insegnato che è *il religioso che si consacra*, ovvero che è *Dio che lo consacra* tramite la mediazione della Chiesa?».<sup>3</sup>

La risposta del gesuita italiano poggia in primo luogo su argomenti linguistici relativi all'espressione del pensiero dei padri conciliari.<sup>4</sup> Su un piano più sostanziale, per Molinari la dottrina del Concilio sulla consacrazione religiosa muove dalle esigenze del battesimo – che ne sono all'origine –, «ma le elabora nella prospettiva della sovrana libertà di Dio nel distribuire i suoi doni e nello scegliere liberamente *alcuni*, invitandoli a *vivere e ad attuare concretamente* ciò che agli altri è richiesto come disposizione di spirito, ma che di fatto viene da lui richiesto solo ad alcuni».<sup>5</sup>

La formulazione di Molinari evoca una visione della vita religiosa nella quale si concede ampio spazio alla centralità della carità. Infatti, Molinari legge il noto testo di *Lumen gentium* 40 («Cunctis proinde perspicuum est, omnes christifideles cuiuscumque status vel ordinis ad vitae christianae plenitudinem et caritatis perfectionem vocari») in questi termini:

la pienezza della vita cristiana e la perfezione della carità di cui si parla, è intrinsecamente collegata e dipendente, quindi essenzialmente condizionata dalla diversificazione e differenziazione dei vari stati ed ordini della Chiesa. Il senso di questa affermazione non è dunque che tutti i cristiani siano chiamati alla *stessa* pienezza della vita cristiana e alla *stessa* perfezione della carità, intendendo questi termini "pienezza" e "perfezione" in senso assoluto, bensì piuttosto nel senso relativo e cioè che ciascuno

una cosa) (S.Th., II-II, q. 88, a. 11). Crediamo che oggi questa parità non si possa più accettare da nessuno» (A. BONI, *Domino se specialiter devovent*, «Vita consacrata» 11 (1971) 777).

<sup>1</sup> BONI, *La vita religiosa*, 270-271.

<sup>2</sup> Sempre nell'ambito del confronto con Molinari, Boni afferma con chiarezza le motivazioni alla base della sua posizione: «se rifiutiamo consacrazionismi che riteniamo non autentici, inutile surrogato delle passate concezioni matrimonialistiche o contrattualistiche della professione religiosa solennizzata, è proprio perché non sottovalutiamo l'iniziativa di Dio, il cui amore, origine di tutto il creato, attende che tutto ritorni a Lui in una risposta di amore culturale di cui l'uomo [...] ha la responsabilità radicale; responsabilità che svolge accettando liberamente la vocazione che Dio personalmente gli rivolge» (BONI, *Domino se specialiter*, 780). Se la critica alla visione matrimonialistica riguarda la visione medievale e tomistica, cui abbiamo fatto cenno prima, la critica al contrattualismo si rivolge contro l'interpretazione di Francisco Suárez (*ibidem*, 777).

<sup>3</sup> P. MOLINARI, *Divino obsequio intimius consecratur*, «Vita consacrata» 6-7 (1971) 422.

<sup>4</sup> Cfr. anche P. MOLINARI, *Domino se peculiariter devovet et divino obsequio intimius consecratur*, «Vita consacrata» 5 (1972), *passim*.

<sup>5</sup> MOLINARI, *Divino obsequio*, 426.

è chiamato a quella pienezza di vita cristiana e a quella perfezione della carità che corrisponde al dono che egli ha ricevuto dal Signore.<sup>1</sup>

È inoltre da sottolineare come l'enfasi nel tipo specifico di carità propria dei religiosi, venga messa strettamente in rapporto con la categoria della consacrazione. Secondo un'analogia, esplicitamente affermata, con la consacrazione derivante dal sacramento dell'ordine:

pur essendo chiaro che alla radice della vita religiosa non si ha un nuovo dono sacramentale del Signore, è da fare presente che anche nei suoi confronti il Concilio ha però voluto ricorrere alle stesse categorie che ci hanno aiutati a comprendere come la unione con Cristo tipica dei sacerdoti abbia delle qualità e modalità proprie, le quali la differenziano dal tipo di unione con Cristo che è tipico di altri stati di vita. Anche nel descrivere lo stato religioso, il Concilio [...] ha fatto appello [...] principalmente ad una “peculiare e più intima consacrazione” (*Lumen gentium* 44, *Perfectae caritatis* 5, ecc.).<sup>2</sup>

Una volta tratteggiata la concezione della consacrazione che sostiene Molinari, si rendono più chiare le sue rimostranze di fronte a posizioni riluttanti all'uso della categoria di consacrazione come qualificante della vita religiosa e, soprattutto, che negano che la pertinenza di una tale qualifica si possa dimostrare sulla base dei testi del Concilio.

Il dialogo tra Molinari e Boni rende presente – oltre a questioni storiche non trascurabili – che andare in fondo nel radicamento della consacrazione religiosa nella consacrazione battesimale pone importanti quesiti legati all'insieme della economia sacramentale e quindi alla ontologia della grazia.

#### 4. Jean Marie Roger Tillard

L'opera del domenicano canadese Jean Marie Roger Tillard sulla vita religiosa divenne un punto di riferimento per la riflessione post-conciliare sull'argomento.<sup>3</sup> Pur non essendo ritenuta centrale per la vita religiosa la nozione di consacrazione è oggetto di dense riflessioni.

Infatti, Tillard sviluppa una incisiva critica delle letture ambigue del sacro, le cui ricadute sbiadiscono la concezione della vita religiosa:

abbiamo notato che il termine consacrazione, adoperato senza discernimento, poteva prestarsi a equivoci dal punto di vista teologico. Il nostro secolo ha dato alle Chiese una nuova percezione della relazione del sacro al profano. Il mondo della creazione

<sup>1</sup> P. MOLINARI, *La santità dei cristiani*, in G. LANGEVIN (ed.) *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques Hommage à Mgr Gérard Philips*, Duculot, Gembloux 1970, 536-537.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 534. Il riferimento alla consacrazione dell'ordine sacro, implicante una speciale tensione verso la santità, viene a sua volta collegato al dono del celibato per il regno dei cieli e al sacrificio che ne consegue, per dar luogo ad «una forma di carità che ha delle caratteristiche tutte sue e quindi stabilisce un tipo di unione con Cristo, cioè di santità» (*ibidem*, 541-542).

<sup>3</sup> Cfr. J.M.R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo. Il progetto dei religiosi*, Paoline, Alba (CN) 1975, (tit. orig. *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*, 1974) 378-379.

appartiene al disegno di Dio nella sua stessa profanità. La vita umana come tale canta la gloria di Dio e ogni attività svolta allo scopo di umanizzare la terra rappresenta per il cristiano la risposta della sua fede in colui, che la risurrezione ha manifestato Signore della creazione e della storia. [...] Se la vita umana nella sua profanità è il luogo della vita evangelica, è inutile pretendere di riservare in essa delle zone che sarebbero il luogo esclusivo della manifestazione o del servizio del divino, come se il resto svanisse in neutralità dal punto di vista cristiano [...]; al massimo si potranno determinare le forme diverse di questo servizio alla luce della grazia. Orbene, date queste prospettive, come non sentirsi a disagio di fronte a un'accentuazione troppo pesante della qualità "sacrale" della vita religiosa? <sup>1</sup>

Non si può affermare, comunque una totale opposizione di Tillard all'uso della nozione di consacrazione: «nello spirito della maggior parte dei cristiani la consacrazione religiosa evoca anzitutto il cammino attraverso cui un battezzato si dona integralmente a Dio: egli "si consacra". [...] È chiaro che essa possiede le sue credenziali e che non la si può cancellare con un semplice gesto della mano». <sup>2</sup>

Non si può trascurare la connessione che hanno le riserve dell'autore circa la nozione di consacrazione con una riflessione che mira ad affermare il valore della vita religiosa compatibilmente con il significato positivo dei valori temporali e della vita cristiana in essi presente.

Infatti, il motivo centrale per sottolineare il valore positivo di ogni forma di vita cristiana è situato secondo Tillard nel reale radicamento delle vocazioni nella grazia battesimale. Da un punto di vista ecclesiologicalo è anche affermata la complementarità delle vocazioni nella Chiesa: «ogni vocazione cristiana può rappresentare solo un'attuazione parziale della pienezza evangelica; questo ci permette di capire come sia possibile che un'esistenza cristiana si incentri più sull'asse della dimensione di immanenza del mondo, un'altra più sulla dimensione trascendente». <sup>3</sup> La prima dimensione spetterebbe sostanzialmente al laico mentre la seconda sarebbe quella che qualifica essenzialmente i religiosi: «possiamo parlare di due dinamismi della grazia tra loro corrispondenti, ma il cui slancio va in direzioni opposte, per cui il termine *a quo* dell'uno corrisponde al termine *ad quem* dell'altro». <sup>4</sup> In questo modo, la vita religiosa «collocata in una visione globale del mistero della Chiesa, [...] presenta sulle altre vocazioni il vantaggio di mettere in rilievo lo spigolo vivo del vangelo,

<sup>1</sup> *Ibidem*, 384.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 380. Inoltre Tillard si mostra fortemente contrario alle formulazioni giuridiciste dei vincoli religiosi: «siamo dunque lontani da una concezione puramente giuridica, lontani anche dalla visuale troppo unilaterale che si limita a considerare il processo dell'uomo che "si" consacra» (*ibidem*, 380-381). Una tale affermazione poggia su una concreta lettura della teologia della vita religiosa di san Tommaso, non lontana da quella di Boni: «È indubbiamente per questo motivo che Tommaso d'Aquino non definirà mai la "vita integralmente votata a Dio" con l'espressione "vita consacrata". Per lui la *consecratio* seu *benedictio* – egli unisce ordinariamente questi due termini – evoca la solennizzazione pubblica ad opera della Chiesa di una realtà già esistente e che può esistere anche senza di essa. La solennizzazione non è la causa, ma il segno dell'appartenenza allo stato religioso» (*ibidem*, 413).

<sup>3</sup> *Ibidem*, 296.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 309.

il collegamento essenziale del fatto cristiano all'evento di Dio compiutosi in Gesù». <sup>1</sup>

Esula dal nostro scopo approfondire ulteriormente la posizione di Tillard sulla vita religiosa come espressione del "radicalismo evangelico"; <sup>2</sup> comunque può essere sottolineato come avendo presente le grandi questioni che sono alla base della natura della vita religiosa, questo autore non ritenga necessario impostarle sul concetto di consacrazione.

### 5. *Thadée Matura*

In una linea analoga a quella di Tillard per quanto riguarda alle riserve nei confronti dei concetti consacratrici si situa Thadée Matura.

La tesi centrale di Matura sulla vita religiosa scaturisce da due osservazioni che per l'autore affondano le radici nella Sacra Scrittura. Secondo la prima osservazione «niente nel Vangelo permette di distinguere i cristiani in due categorie: i perfetti e i cristiani ordinari. Nella vita cristiana non ci sono limiti: a ragione del suo più profondo dinamismo essa tende senza sosta a eccedersi, a rinnovarsi, ad approfondirsi». <sup>3</sup> La seconda osservazione, che d'altronde aspira a definire positivamente l'essenza della vita religiosa, viene formulata così: «l'unico elemento scritturistico esplicito che la vita religiosa può ritenere come fondamentale è il celibato consacrato. Il celibato è un dono particolare concesso ad alcuni cristiani; è una figura dell'esistenza escatologica dell'uomo, della sua situazione nel mondo della risurrezione». <sup>4</sup> L'autore chiarisce che nel senso da lui prospettato, il celibato «non è un mezzo di perfezione morale che l'uomo sceglie per ottenerla più facilmente, bensì un dono di Dio avente una significazione oggettiva». <sup>5</sup>

Partendo da queste basi, Matura ritiene inadeguato qualificare la vita religiosa come una consacrazione. Uno dei ragionamenti che presenta in questo senso gli serve anche per dissentire dalla presentazione della vita religiosa (e la pratica dei tre consigli evangelici) come un "mezzo" di per sé più sicuro per ottenere la perfezione; secondo Matura, questa prospettiva (e tutta la visione incentrata sulla "perfezione") non può essere fondata biblicamente perché «ministeri e doni, pur essendo senza dubbio mezzi per lo sviluppo dell'esistenza cristiana, non lo sono in sé stessi, bensì nella misura in cui coloro che li ricevono li fanno

<sup>1</sup> *Ibidem*, 310. L'espressione "spigolo vivo" (*l'arête vive* nell'originale francese) ha un valore emblematico nell'opera di Tillard nel sottolineare una particolare missione della vita religiosa, in favore di tutta la Chiesa.

<sup>2</sup> Cfr. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo*, 160-204.

<sup>3</sup> T. MATURA, *Célibat et communauté. Les fondements évangéliques de la vie religieuse*, Cerf, Paris 1967.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 54-55. La "comunità" e la "povertà" sono considerati valori biblici importanti, che sono ideali per tutti i cristiani; la "comunità" però, in stretto collegamento con il celibato, «sebbene sia una esigenza cristiana universale, trova nella vita religiosa [...] una realizzazione particolare» (*ibidem*, 59). Secondo Matura, non ci sono elementi nel Nuovo Testamento per dimostrare la centralità dell'obbedienza così come si spiega di solito nel contesto della vita religiosa.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 46.

rendere frutto». <sup>1</sup> La critica punta, in questo senso, alla qualifica dei profili dei consigli nonché della consacrazione come “mezzi”.

Un altro argomento che nega l'uso della nozione di consacrazione per i religiosi, prende spunto da una considerazione del significato specifico delle consacrazioni:

lasciando da parte la consacrazione funzionale per un ministero, non si può affermare che ci possano essere gradi all'interno della consacrazione del cristiano a Dio e al suo servizio. Ci sono modalità diverse di essere consacrato a Dio e destinato al suo servizio, però la consacrazione, nel senso di rimettersi al servizio e di donazione totale di se stesso, non consente una gradazione oggettiva. È tutto l'essere del cristiano, ognuno nella propria situazione, che è in se stesso votato a Dio. <sup>2</sup>

La posizione di Matura è fondata sulla considerazione che la “consacrazione cristiana”, ossia battesimale, esaurirebbe ogni possibile ulteriore consacrazione che non fosse di tipo ministeriale, rivolta (secondo le sue parole) ad una “funzione”. Ciò che non è funzionale, in questo senso, sarebbe quindi “l'essere cristiano”, essere votato a Dio, effetto proprio della consacrazione, che perciò non permetterebbe un'ulteriore diversificazione, una “gradazione”.

I ragionamenti di Matura convergono con quelli di Tillard, quando mettono a confronto la vita religiosa con la vocazione laicale: «dato che il celibato e la comunità introducono nel mondo una realtà nuova, segno del mondo che verrà, essi costituiscono il polo escatologico dell'esistenza cristiana, mentre la vita laicale ne costituisce il polo “di incarnazione” [...]. La vita religiosa non è una vocazione migliore o più sicura delle altre vocazioni cristiane [...], manifesta in un modo migliore che altre certi aspetti della realtà di Dio del suo operare nel mondo, allo stesso modo che manifesta meno bene altri aspetti». <sup>3</sup>

### 6. Friedrich Wulf

Il gesuita Friedrich Wulf, in un'opera che ebbe grande diffusione, scriveva che il Concilio aveva tentato di chiarire, senza riuscirci totalmente, ciò che la consacrazione religiosa attesti “oltre” la consacrazione battesimale. <sup>4</sup> Queste parole illustrano sinteticamente la sua posizione di fronte alla formulazione conciliare della vita religiosa in chiave consacratoria. Nel suo commento al capitolo vi della costituzione sulla Chiesa infatti si chiedeva:

di quale tipo di consacrazione si tratta: di quella obiettiva (non soggettiva!) sacralizzazione per Dio attraverso la quale qualcuno viene sottratto dalla sfera profana per

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 57.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 58. Nello stesso contesto e con idee simili, Matura contesta anche la formulazione della vita religiosa come una forma più stretta o vicina di imitazione di Cristo.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 124-125.

<sup>4</sup> Cfr. F. WULF, *Fenomenologia teologica della vita religiosa*, in J. FEINER, M. LÖHRER (eds.), *L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo*, *Mysterium Salutis*, VIII, Queriniana, Brescia 1982 (3 ed.), (tit. orig. *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, 1973), 584.

essere totalmente per Dio, oppure quella che presuppone la grazia, e che porta alla sua perfezione nell'ambito sacramentale-ecclesiale l'incarico e l'obbligo del servizio (culto) a Dio? Anche se esiste un rapporto tra le due modalità di consacrazione, la Costituzione ha in prima linea presente il secondo tipo: la dottrina dell'Aquinate sul carattere sacramentale (configurazione al sommo sacerdozio di Cristo nonché partecipazione alla sua missione), giacché si parla di “servizio a Dio”, “culto di Dio” e “servizio divino”. In questo caso, però, ci si deve chiedere come viene rapportata questa consacrazione con quella battesimale, che per se stessa consacra *ad* ogni cristiano essenzialmente e definitivamente al servizio di Dio.<sup>1</sup>

La comprensione del “servizio a Dio” che sostiene Wulf è resa più esplicita nel suo commento a *Perfectae caritatis*. Premesso che ogni servizio a Dio veramente ecclesiale reca con sé un servizio agli altri e al mondo – e affermando che questo elemento vale anche per i religiosi, e non solo per i laici – i religiosi «fanno quello che deve fare ogni cristiano, ma con quella visibilità significativa di una vita in celibato, povertà ed obbedienza che rende liberi per il servizio alla Chiesa, anche attraverso la irrevocabilità dei loro speciali voti». <sup>2</sup> A questo proposito, Wulf ritiene poco precisa l'espressione del decreto *Perfectae caritatis*, poiché secondo lui, l'esprimere “con maggior pienezza” la consacrazione battesimale non va ricondotto soltanto alla definitività dell'impegno e la donazione del religioso (che comunque non deve mancare), ma soprattutto alla sua totalità esistenziale: «si potrebbe quindi qualificare la vita religiosa come un carisma fondamentale, che vuol coinvolgere l'uomo intero e quindi impegnarlo in tutti i suoi interessi, energie e momenti. Giustamente la risposta all'appello di Dio che si dà nella professione della vita religiosa viene qualificata come “donazione totale”». <sup>3</sup>

È il tipo di “servizio” al quale rimanda la consacrazione – che come abbiamo visto suscita le perplessità di Wulf – ciò che dovrebbe essere maggiormente evidenziato: «un simile servizio mira innanzitutto, e nella sua sostanza più vera, a mantener desto il ricordo dell'agire liberante di Gesù [...]. Ciò che la vita religiosa esige da colui che ad essa è stato chiamato, è che questa persona non s'affidi più ai propri desideri e progetti, ma si renda strumento dell'amorosa volontà di Dio (per mezzo di Cristo), per la salvezza del mondo. La vita religiosa richiama una disponibilità totale». <sup>4</sup>

<sup>1</sup> F. WULF, *Constitutio dogmatica de Ecclesia. Kommentar zum VI. Kapitel*, in H. VORGRIMLER (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, I, Herder, Freiburg am Breisgau 1966, 309.

<sup>2</sup> F. WULF, *Decretum de accomodata renovatione vitae religiosae. Einleitung und Kommentar*, in H. VORGRIMLER (ed.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, II, Herder, Freiburg am Breisgau 1967, 277.

<sup>3</sup> WULF, *Fenomenologia teologica*, 583.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 584. Nel testo che stiamo seguendo, il brano appena riportato presenta diversi rimandi ad un incisivo testo di von Balthasar circa l'uso della terminologia consacratoria: «poco serve continuare a speculare sul rapporto tra il battesimo (supposto che venga vissuto consequenzialmente) e la “consacrazione perpetua” nei consigli, o accostare i due fatti così da far apparire la “consacrazione perpetua” come *pura e semplice* intensificazione del battesimo (trascurando però il momento della chiamata particolare da parte di Gesù), o ancora contrapporli in modo che si debba parlare di due “stati” nella Chiesa (con il pericolo di dar vita a due categorie di cristiani; cosa che non corrisponde al

La disponibilità totale cui fa riferimento Wulf è per lui l'elemento costitutivo della vita religiosa – del “carisma unico” della vocazione religiosa<sup>1</sup> –, caratterizzata dai tre consigli evangelici: «risultanze e forme che derivano da una esperienza religiosa condotta nella fede: modi in cui si traduce la disponibilità a “lasciarsi espropriare” dal Dio redentore [...], le conclusioni di un amore che vuol donarsi e quindi alienarsi (cfr. Fil 2,7)».<sup>2</sup>

La visione complessiva di Wulf, che giustifica le sue riserve di fronte all'uso della nozione di consacrazione, di conseguenza, può ricollegarsi all'impostazione generale della sua idea della vita religiosa. Essa, infatti, invece di ruotare intorno alla formulazione di una particolare specificazione della vocazione battesimale (della consacrazione battesimale), viene imperniata sulla realtà di una elezione per il servizio, il cui punto centrale è costituito dalla rinuncia.<sup>3</sup>

### 7. Sintesi e valutazione

Veniamo a tracciare, seppur brevemente, talune linee di valutazione sull'avvenuta ricezione degli insegnamenti del Concilio Vaticano II relativi al nostro tema.

Gli autori più portati ad una accoglienza particolarmente positiva dei concetti consacratrici li mettono a confronto con le categorie basilari della vita religiosa come i rapporti con la consacrazione battesimale, con gli atti di culto liturgico, con la base sacramentale della vita cristiana e con alcuni risvolti del rapporto tra Chiesa e mondo. Questi scaturiscono più dall'insieme dei testi del Concilio che dai concetti consacratrici in quanto tali.

Le rimostranze di alcuni autori ai concetti consacratrici, invece, delineano diverse posizioni. In alcuni casi si mettono in rilievo problemi legati alla novità storica che rappresenterebbe la sistemazione dei concetti consacratrici al centro della teologia della vita religiosa; altri argomenti invece vanno nelle linee di valutare l'idea di consacrazione come troppo polivalente o addirittura troppo generale per poter raccogliere il nucleo della vita religiosa senza danneggiarne alcuni caratteri specifici. In altri, è l'enfasi nelle altre categorie teologiche ciò che porta a relativizzare la centralità dell'idea di una vera e propria “consacrazione religiosa”.

Non si può non segnalare come nelle diverse posizioni graviti la necessità di impostare le considerazioni sulla vita religiosa da un punto di vista più esistenziale di quanto non sia stato fatto fino a quel momento, che renda ragione in modo più vivo delle spinte bibliche ed antropologiche che alimentano la riflessione teologica sulla missione della Chiesa presente nel Concilio.

modello della Chiesa apostolica) [...]. Chi più profondamente viene espropriato, più profondamente deve servire: questa è la legge fondamentale di Cristo, ed è beata la Chiesa che ad essa si conforma» (H.U. VON BALTHASAR, *Punti fermi*, Rusconi, Milano 1972, (tit. orig. *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, 1971), 234-235).

<sup>1</sup> Cfr. WULF, *Fenomenologia teologica*, 585, nota 76.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 585.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 589-591.

Il concetto "generale" di consacrazione d'altronde suscita argomenti di forte densità teologica, profondamente sentiti anche come *humus* delle spinte conciliari. Sono evidenti gli intrecci tra il sottofondo della nozione di consacrazione e le esigenze suscitate dalla secolarizzazione, con tutte le ambiguità che porta con sé.

La "prima ricezione" dei concetti consacratori nel nostro ambito, di conseguenza, lungi dal rappresentare un corpo di posizioni netto e chiaro offrì una cornice per riflettere su alcuni nodi fondamentali della vita religiosa. Sarebbe eccessivo affermare che l'uso della nozione di consacrazione abbia diviso gli autori; piuttosto dovrebbe affermarsi che le istanze del Concilio hanno richiamato l'attenzione sulla necessità di una presa di posizione sulla questione, il che ha fatto certamente emergere alcune differenze di vedute occasionate forse in gran parte, non tanto dai concetti consacratori quanto dalla scossa generale per la Chiesa insita negli insegnamenti conciliari.

### III. APPROCCI RECENTI ALLA "CONSACRAZIONE RELIGIOSA"

#### 1. Premessa

La presentazione della teologia della consacrazione religiosa situata cronologicamente attorno al sinodo sulla vita consacrata e alla esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Vita consecrata*, volendo essere analoga a quella effettuata nella prima parte dello *status quaestionis*, riveste un'ulteriore complessità. Questa maggiore difficoltà risponde perlomeno a due ordini di ragioni.

La prima ragione si fonda sul fatto che nei quasi cinquanta anni trascorsi dalla fine del Concilio Vaticano II, si sono moltiplicati gli studi teologici sulla vita consacrata. È un dato di fatto che l'interesse per la vita religiosa, accresciuto in generale nella Chiesa, si sia tradotto nella profusione di studi teologici che si occupano, insieme ad altre questioni, delle caratteristiche essenziali della vita consacrata.<sup>1</sup>

La seconda difficoltà presente nel panorama attuale è radicata nella realtà di cinquanta anni di sviluppi e cambiamenti nella vita consacrata, in un contesto generale complesso per l'insieme della vita della Chiesa<sup>2</sup>.

Le conseguenze di quest'orizzonte, mutato rispetto a quello che soggiace alla prima parte di questo *status quaestionis*, costringono ad aumentare ulteriormente la cautela nel tentare una visione di sintesi delle attuali concezioni su aspetti essenziali di essa.

Al margine d'ogni pretesa di esaustività, riteniamo che anche per questo periodo sia opportuno proporre le visioni di alcuni autori, che possano rappre-

<sup>1</sup> Un bilancio del nostro tema, ancora oggi utile, nel Concilio e nei due decenni successivi, con riferimenti bibliografici, si può vedere in A. QUERALT, *Il valore della consacrazione religiosa*, in R. LA-TOURELLE (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, II, Cittadella, Assisi 1988<sup>2</sup>, 1085-1118.

<sup>2</sup> Un autorevole sguardo allo stesso tempo diagnostico e aperto al futuro si legge in A. SPADARO, *Svegliate il mondo! Colloquio di Papa Francesco con i Superiori Generali*, «Civiltà Cattolica» 1 (2014) 3-17.

sentare i tratti principali del panorama della teologia della vita consacrata per quanto riguarda l'argomento della nostra ricerca.

Nonostante qualche volta sia imprescindibile accennare ad altre manifestazioni tipologiche, il nodo centrale della nostra riflessione, come nei precedenti capitoli, si incentra sulla nozione di consacrazione negli istituti religiosi, ovvero, in ciò che attualmente, in seguito alla generalizzazione della terminologia consacratoria, è frequente denominare "consacrazione religiosa" per opposizione lessicale ad una "consacrazione secolare" negli istituti secolari e ad altre eventuali applicazioni delle categorie consacratorie.

## 2. *Lucas Gutiérrez-Vega*

La comprensione della vita religiosa come consacrazione è presentata dal claretiano Lucas Gutiérrez-Vega in stretta connessione con la consacrazione di Gesù Cristo, ritenuta il centro di ogni consacrazione. Bisogna prestare attenzione al tipo di accostamento terminologico di questo autore, che contiene in sé una lettura specifica delle categorie usate: «Cristo è "uomo" (profanità), ma è "Figlio di Dio persino nella sua umanità" (sacralità)». <sup>1</sup> La linea di pensiero delineata verrebbe a concentrare nell'umanità di Gesù Cristo gli elementi portanti della distinzione tra sacro e profano, introducendone però sfumature non indifferenti: concretamente, l'accostamento tra "umano" e "profano", e tra "sacralizzazione" e "santificazione".

A parere dell'autore, dalla cancellazione di ogni possibile antinomia o dicotomia tra sacro e profano conseguirebbe la soppressione dell'antinomia tra Chiesa e mondo: «non esiste antinomia Cristo-mondo. Non esiste antinomia Chiesa-mondo. Non esiste antinomia tra ordine-della-creazione ed ordine-della-redenzione». <sup>2</sup> A seguito dell'assunzione della natura umana nella persona di Cristo, l'esistenza umana di Gesù si rifletterebbe in ogni forma d'esistenza umana, nonché, a partire dall'unità risultante, nella proiezione nella Chiesa e nel mondo.

Da questa visione generale della consacrazione si ricavano le basi per una critica contro l'errore di limitare «l'ambito della consacrazione a pochi, come succede frequentemente nello scollegare la consacrazione religiosa dall'unico centro di consacrazione che è Cristo». <sup>3</sup>

La soluzione per evitare l'inconveniente indicato rimanda al significato della consacrazione nei sacramenti dell'iniziazione cristiana, concretamente il battesimo e la cresima. A questo proposito, acquisisce ancora una forte centralità l'impostazione esistenziale presente nella riflessione di Gutiérrez-Vega, rivolta in questo caso a dotare di senso, oltre al momento (iniziale) della ricezione dei sacramenti del battesimo e la cresima, anche la «proiezione esistenziale dei due sacramenti verso l'insieme della vita del cristiano». <sup>4</sup>

<sup>1</sup> L. GUTIÉRREZ-VEGA, *Teología sistemática de la vida religiosa*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Madrid 1979<sup>2</sup>, 224.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 226.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 227.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 229.

Prendendo spunto dalla dinamica sacramentale, l'autore sottolinea che l'elemento di rifiuto del peccato si rivolge ad un «continuo star morendo al peccato e al mondo del peccato, comprendente tutta la vita del cristiano», mentre il senso positivo della partecipazione in Cristo riveste la forma della vita dei «figli di Dio "per Dio", che vivono una vita che in Cristo è "culto esistenziale": consacrazione di un'intera vita».<sup>1</sup>

Una percezione della vita sacramentale di tale genere porta Gutiérrez-Vega a ritenere che debba essere evitata ogni interpretazione del rapporto tra diverse consacrazioni che dia adito a richiamare, rispetto alla consacrazione battesimale, una ulteriore aggiunta perfettiva; come se la consacrazione religiosa portasse a pienezza ciò che non sarebbe pieno nella consacrazione battesimale.<sup>2</sup>

Prendendo le mosse proprio da questa pienezza consacratrice battesimale l'autore accosta il senso di una consacrazione religiosa attraverso i consigli evangelici.

All'interno della pienezza battesimale e cresimale, Gutiérrez-Vega scopre l'esistenza di tre ulteriori "pienezze battesimali" in stretto rapporto tra loro, che si arricchiscono a vicenda. Una pienezza nella vita laicale, ricondotta all'impegno in una comunità coniugale;<sup>3</sup> una pienezza sacerdotale, «nuova e vera consacrazione in ordine al ministero, per essere agente di santificazione nonché agente del sacrificio»<sup>4</sup> e in fine, una pienezza nella consacrazione attraverso i consigli evangelici.

Il dubbio sollevato dal fatto che la "pienezza battesimale" derivante dalla consacrazione attraverso i consigli evangelici non si verifichi in forza di un sacramento specifico, è affrontato da Gutiérrez-Vega attraverso una rilettura della sacramentalità della Chiesa. Il dato di base di essa sta nell'affermazione secondo la quale la sacramentalità nella Chiesa non può basarsi «come primo punto di riferimento nei sacramenti nel suo numero settenario».<sup>5</sup> Gutiérrez-Vega imposta la questione dei rapporti tra *opus operatum* del sacramento e *opus operantis Ecclesiae*, affermando la priorità del secondo sul primo. Infatti, l'autore sostiene «il primato dello *opus operantis Ecclesiae*, precisamente perché da esso dipenderà [...] lo *opus operatum* del sacramento».<sup>6</sup> Così, sulla base della considerazione delle azioni liturgiche in generale nonché, tra le altre azioni ecclesiali, la predicazione della parola di Dio e l'elargizione delle indulgenze, a parere dell'autore, non solo ogni intervento di questo genere della Chiesa deve essere ritenuto come una vera e propria azione "sacra" e "consacrata" nella quale la Chiesa si esprime come «presenza certa di salute e di grazia», ma addirittura «l'ambito più impor-

<sup>1</sup> *Ibidem*. Il testo accenna continuamente, sebbene in maniera sintetica, all'Eucaristia quale sacramento che fa diventare piena l'iniziazione.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 230-231. In questa direzione si muove anche la convinzione dell'autore – che ritiene implicita in diversi testi del Concilio – secondo la quale, tramite il sacramento della confermazione, il nuovo essere in Cristo generato dalla consacrazione battesimale acquisisce la «"pienezza di forza attraverso i doni dello Spirito", per ritornare pienamente al Padre e completare il nostro essere consacrato, il nostro "essere per il Padre-in-Cristo-dallo-Spirito"» (*ibidem*, 231).

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 242.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 243.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 245.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 247.

tante nel quale si manifesta questo *opus operantis Ecclesiae* è giustamente la consacrazione delle vergini e la professione religiosa». <sup>1</sup>

Il ragionamento che conduce all'affermazione del carattere consacratorio vero e proprio della consacrazione religiosa, nel senso proposto da Gutiérrez-Vega, richiama un'esplicitazione di quella "pienezza battesimale" che le è propria. L'autore afferma che la sua pienezza risiede nel carattere totalizzante della vita della persona che fa la professione dei consigli evangelici. Mentre la consacrazione sacerdotale resterebbe circoscritta al ministero – e altri aspetti della vita della persona ne resterebbero a margine – e la consacrazione matrimoniale s'incentrerebbe solo sulla dimensione concreta dell'amore coniugale e familiare, «la consacrazione religiosa, quale innestarsi esistenziale pieno, della verginità, la povertà, l'obbedienza e la missione, porta con sé una pienezza che tocca il vivere nella sua totalità». <sup>2</sup>

La spiegazione del *proprium* della consacrazione per i consigli evangelici nei termini appena indicati è rappresentativa della visione complessiva dell'autore sulla vita religiosa. Per coglierne ulteriori profili, risulta utile mettere in evidenza come, secondo Gutiérrez-Vega,

da un punto di vista della Chiesa quale vita, santità, esistenza cristiana, ci sono solo due "modalità radicali di vivere il mistero dell'Incarnazione e della Pasqua" [...]: a) la "modalità d'esistenza" cristiana che poggia sulla "trascendenza" e il polo pasquale, vissuta però nel tempo; l'esistenza cristiana religiosa; b) la "modalità di esistenza" cristiana che poggia sulla "immanenza" della grazia, scesa in ordine a penetrare il mondo e salvare la vita umana nell'intreccio della storia, ma orientata alla consumazione in Cristo; l'esistenza cristiana "laicale". <sup>3</sup>

L'impegno di Gutiérrez-Vega per inserire la consacrazione religiosa nelle categorie cristologiche e sacramentali rende la sua proposta interessante ed impegnativa. Il raccordo tra la diversità di forme di vita nella Chiesa sarà sempre più sentito come passaggio necessario per rischiarare, insieme alle altre, la forma di vita religiosa.

### 3. Anneliese Herzig

Il lavoro di sintesi svolto da Anneliese Herzig (MSsR; *Missionsschwestern vom Heiligsten Erlöser* - Suore Missionarie di Gars) sulla teologia della vita religiosa dopo il Concilio Vaticano II costituisce uno degli sforzi complessivi e sistematici più riusciti nel panorama della letteratura teologica. <sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*.

<sup>2</sup> GUTIÉRREZ-VEGA, *Teología sistemática de la vida religiosa*, 253.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 108.

<sup>4</sup> A. HERZIG, 'Ordens-Christen'. *Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Echter, Würzburg 1991. L'ambito della letteratura che si prende in considerazione è soprattutto quello delle aree linguistiche tedesca e francese come è esplicitato all'inizio dell'opera; ciononostante, il volume contiene abbondanti riferimenti ad autori di altri ambiti linguistici; si fa anche attenzione ai principali documenti ecclesiali postconciliari emanati fino all'edizione del libro.

La riflessione sulla nozione di consacrazione si presenta nella cornice di una discussione sul modo di concepire complessivamente la vita religiosa, ritenuta una modalità specifica di realizzare la "condizione cristiana comune".<sup>1</sup> Tale questione si concretizza, tra l'altro, nel tema dei rapporti tra consacrazione battesimale e "nuova consacrazione" per i consigli evangelici.

L'opinione di Herzig sull'argomento della consacrazione religiosa può essere espressa nella formulazione della consacrazione religiosa quale un "essere preso" che si traduce in un "essere inserito" in una missione, cioè in una forma specifica di sequela di Cristo.<sup>2</sup>

Questa consacrazione è qualificata come "dialogica", implicante sia l'uomo che Dio e la Chiesa: Dio che chiama al seguito di Cristo (*Deus consecrat*), l'uomo risponde nella totalità che abbraccia la professione dei consigli evangelici in una comunità (*Homo se consecrat, se devovet, se mancipat*); la Chiesa, dal canto suo (*Ecclesia consecrat seu benedicat*), prende con sé la risposta-dono dell'uomo in un contesto liturgico.<sup>3</sup> L'autrice presenta pertanto una sintesi delle posizioni e discussioni sul soggetto della consacrazione che avevano impegnato sia i padri conciliari che la teologia della consacrazione.

Herzig insiste sulla necessità di evitare una svalutazione della consacrazione battesimale nel caratterizzare la consacrazione religiosa che non dovrebbe essere identificata con un'assunzione «consapevole e libera» del battesimo, né scambiata con un ipotetico «completamento della consacrazione battesimale»; sostiene, invece, che «è attraverso il battesimo che Dio prende l'uomo in modo radicale e totale a suo servizio, non per via della consacrazione religiosa».<sup>4</sup> Per l'autrice, la consacrazione si trova piuttosto in una linea di "sviluppo vitale" del battesimo e della cresima. In ogni caso, dovrebbe essere tralasciata ogni comprensione che porti con sé una sacralizzazione della vita cristiana conducente ad una segregazione dagli altri cristiani in modo tale da essere essi erroneamente ritenuti "i profani".<sup>5</sup>

Nella sintesi finale del pensiero di Herzig, nella quale l'autrice si schiera decisamente sulle basi della proposta di Hans Urs von Balthasar,<sup>6</sup> asserisce in un passaggio ricco di contenuto:

la comprensione della vita religiosa come forma di sequela di Cristo porta con sé che la consacrazione possa essere compresa in senso cristologico, in modo tale da attrarre

<sup>1</sup> L'opera è divisa in quattro grandi blocchi tematici che sono intitolati rispettivamente "La questione sulla specificità della vocazione religiosa", "La questione sul luogo e la missione dei religiosi nella Chiesa", "La questione sul rapporto tra mondo e religiosi" e infine "La questione sulla specificità degli istituti". Chiude il lavoro una riflessione complessiva dell'autrice che porta il titolo "Religiosi e sequela dell'*universale concretum* Gesù Cristo". Orbene, la riflessione sulla consacrazione è posta essenzialmente nella prima parte del lavoro, nella quale si vagliano le basi concettuali dell'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Redemptionis donum* e dell'istruzione del dicastero per i religiosi e gli istituti secolari *Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla vita religiosa*; inoltre si presentano le proposte di comprensione della vita religiosa di Pie-Raymond Régamey, Jean Marie Roger Tillard e Thaddée Matura.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 123.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 123-124.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 124.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 125.

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, 386-405.

il paradosso dell'“universale” e il “concreto”. In questa prospettiva andrebbe intesa la “consacrazione religiosa” quale concreto sviluppo di quella consacrazione battesimale spettante ogni cristiano. In altre parole: la “consacrazione religiosa” è la forma contratta in cui i religiosi vivono il loro battesimo e la loro cresima.<sup>1</sup>

La citazione appena presentata è praticamente l'unico riferimento esplicito di Herzig alla consacrazione nella sua proposta personale della teologia della vita religiosa. Abbiamo già rilevato come nella sua valutazione del dibattito sulla consacrazione esprima alcuni dubbi sulla capacità esplicativa di questa nozione per spiegare la vita religiosa.<sup>2</sup>

#### 4. Joseph Aubry

Il fatto che il terzo contributo che prendiamo in considerazione sia opera del salesiano Joseph Aubry, di cui abbiamo già studiato le riflessioni sulla consacrazione nella prima parte di questo lavoro è significativo dei mutamenti avvenuti nel tempo trascorso tra i due contributi, quello del 1969 e quello che adesso vagliamo, pubblicato più di venti anni dopo.<sup>3</sup>

Il nodo centrale del contributo di Aubry in questo articolo è un tentativo di illustrare l'affermazione secondo la quale la consacrazione religiosa, pur dovendo essere letta alla luce di quella battesimale, «ha soltanto un valore analogico ed è una consacrazione “minore”». L'analogia è spiegata di seguito, sulla base delle categorie classiche della teologia sacramentaria. Nello stesso modo in cui nel battesimo si riscontra il *sacramentum tantum* (l'atto consacrante), la *res et sacramentum* (la persona unta-consacrata, configurata a Cristo) e la *res tantum* (vita consacrata di effettiva santità battesimale, nella partecipazione alla missione della Chiesa), la medesima struttura si riscontrerebbe nella consacrazione religiosa, determinando l'esistenza di una consacrazione-atto, una consacrazione-stato e una consacrazione vissuta.<sup>5</sup>

Per quanto riguarda la consacrazione come “atto”, Aubry sviluppa il suo pensiero sottolineandone un aspetto della reciprocità tra Dio e l'uomo: «è un

<sup>1</sup> *Ibidem*, 407. La citazione presenta in modo fortemente sintetico alcuni termini che, nella teologia di von Balthasar, hanno un significato molto specifico che esula da queste pagine tentare di chiarire.

<sup>2</sup> In un lavoro posteriore, dedicato alla presentazione dell'esortazione apostolica *Vita consecrata*, l'autrice riprende la sua visione dialogica della consacrazione, implicante Dio, la Chiesa e la persona, cui abbiamo accennato (cfr. A. HERZIG, *Weih-Gemeinschaft-Sendung. Die dreifache Dimension des geweihten Lebens nach dem Apostolischen Schreiben Vita Consecrata*, «Theologie der Gegenwart» 41 [1998] 269); ritiene inoltre di grande valore l'intreccio tra “consacrazione”, “comunità” e “missione”, che è alla base della struttura dell'esortazione. La ragione principale che si propone in favore di questa valutazione è che riflette il rapporto mutuo tra “mistero”, “comunione” e “missione”, categorie che esprimono una «concreta sintesi della triplice dimensione della Chiesa» (*ibidem*, 274). Si ripropone, di conseguenza, uno dei temi trasversali sull'insieme della riflessione sulla vita consacrata dopo il Concilio, vale a dire, la fondazione della sua ecclesialità.

<sup>3</sup> J. AUBRY, *La consacrazione nella vita religiosa*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (ed.), *La teologia della vita consacrata*, Centro Studi USMI, Roma 1990, 87-128.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 100.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 100-101.

“atto consacrante di Dio”, che risponde all’“atto del battezzato” che si dedica totalmente a Lui nella professione pubblica dei consigli evangelici». <sup>1</sup> L’atto di consacrazione, quindi, si configura come un atto di “professione”, nel quale si compendiano tre dimensioni, la dimensione personale che include l’atto interiore ed esteriore di donazione, la dimensione riferita all’istituto religioso comprendente l’adesione all’intero progetto carismatico e alla missione dell’istituto, <sup>2</sup> e la dimensione liturgica, poiché l’intervento della Chiesa, costitutivo di un sacramentale, «inserisce l’atto preciso della professione in un contesto liturgico». <sup>3</sup>

Per quanto riguarda i tratti fondamentali della consacrazione che riveste la forma di “stato”, Aubry ne propone queste dimensioni: una nuova incorporazione giuridico-istituzionale alla Chiesa; una particolare incorporazione a Cristo nel suo Corpo; una nuova partecipazione alla missione della Chiesa e, in fine, uno speciale appello ed abilitazione alla santità.

Merita particolare attenzione il rapporto che Aubry stabilisce tra consacrazione e santità, nello specifico contesto dello stato cui dà luogo la consacrazione.

In primo luogo, l’autore scioglie ogni possibile malinteso su una interpretazione del rapporto tra consacrazione religiosa e santità che conducesse a formulare ipotetici automatismi: «(una) “persona consacrata”, non è automaticamente una “persona santa”, più santa degli altri». <sup>4</sup> Espressa in categorie teologiche, l’asserzione riportata viene spiegata attraverso una formale distinzione tra “grazia” e “consacrazione”: «è chiaro che la consacrazione-atto, o donazione totale nella professione, è un atto di sommo amore (cfr. *Lumen gentium* 44). Ma la consacrazione-stato di vita, che ne deriva, non è, di per sé, uno sviluppo della “grazia” battesimale, ma “della consacrazione battesimale”, come dice *Perfectae caritatis* 5 [...]. La “vita consacrata” come stato è tutta ordinata alla grazia-santità, “ma non è il suo costitutivo”». <sup>5</sup> Quest’affermazione è correlata da un’altra, complementare, a partire dalla quale lo stato di vita consacrata è qualificato come «un “invito potente” alla santità religiosa e costituisce un “aiuto intenso” per essa. Tutta questa struttura [...] costituisce il “quadro stabile”, il segno, l’esigenza permanente e la “preparazione immediata” della sua vita de grazia». <sup>6</sup> In sintesi, afferma Aubry, «la vita consacrata è una situazione privilegiata per poter camminare sulla via della santità». <sup>7</sup>

Riprendendo il tema delle dimensioni della consacrazione, in terzo luogo, Aubry fa la disamina delle diverse sfaccettature della realizzazione vitale di essa, in cui sfociano la consacrazione-atto e la consacrazione-stato. Ricorrono in questa descrizione un insieme di concetti che si possono riassumere in parole chiave quali “senso della vocazione”, “stile carismatico”, “senso di disappropriazione”, “amore di contemplazione e comunione”, “amore di servizio del Regno”, “drammatica rinuncia-morte a se stesso”, “culto sacerdotale-spirituale”. Questo

<sup>1</sup> *Ibidem*, 101.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 105-106.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 107.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 117.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, 118.

ultimo elemento, «legatissimo all'idea stessa di consacrazione»,<sup>1</sup> per Aubry viene espresso con precisione nella definizione normativa della vita religiosa, del canone 607 del Codice di Diritto Canonico del 1983: «il religioso porta a compimento la sua totale donazione come sacrificio offerto a Dio, e con questo l'intera sua esistenza diviene un ininterrotto culto a Dio nella carità».

Il lavoro di Joseph Aubry può essere considerato uno dei contributi che in modo più deciso sostengono la centralità della nozione di consacrazione per chiarire l'essenza della vita religiosa. Inoltre, il teologo salesiano può venir annoverato tra gli autori che hanno con maggior attenzione preso in considerazione i testi ufficiali della Chiesa sull'argomento, presentandone una sintesi organica. Questa sintesi, come si è visto, privilegia comunque una finalità di tipo aggregativo dei diversi aspetti che riguardano la vita consacrata, il che, sebbene alle volte si traduca in una certa genericità nell'affrontare alcune questioni, mostra il legame esistente tra i molteplici aspetti della forma di vita religiosa.<sup>2</sup>

### 5. Gianfranco Ghirlanda

In diversi scritti apparsi prima e dopo la pubblicazione dell'esortazione apostolica *Vita consecrata*, il gesuita Gianfranco Ghirlanda inserisce la consacrazione per i consigli evangelici nell'alveo delle "azioni consacratorie" in cui sboccano alcuni sacramenti: «proprio per capire meglio la natura e la posizione della vita consacrata nella Chiesa, tra la consacrazione per la professione dei consigli evangelici e le consacrazioni operate per mezzo del battesimo e della confermazione, dell'ordine sacro o del matrimonio, si può stabilire un'analogia».<sup>3</sup>

A riprova dell'analogia tra le consacrazioni costitutive di sacramenti e quella specifica della vita consacrata l'autore ripercorre quattro aspetti essenziali che si

<sup>1</sup> *Ibidem*, 120.

<sup>2</sup> L'esposizione di Aubry si chiude con una breve considerazione metodologica secondo la quale una "teologia della consacrazione" applicata alla vita religiosa dovrebbe essere bilanciata da un'attenzione specifica alle principali espressioni storiche della vita consacrata: «tutto ciò che si è detto fin qui si applicava alla "vita consacrata" in genere, e forse bisogna dire "in astratto" [...]. Occorrerebbe prolungare la riflessione finora fatta con almeno un abbozzo di teologia "tipologica" della vita consacrata». In questo senso, senza entrare nel merito della questione, l'autore sostiene che «il Concilio si è orientato a indicare "tre tipi maggiori" (anche se poi nell'esposizione globale della sua dottrina non ne ha tenuto conto): il tipo "monastico", il tipo "apostolico" e il tipo "secolare"» (*ibidem*, 123-124).

<sup>3</sup> G. GHIRLANDA, *L'Instrumentum laboris per il Sinodo sulla vita consacrata*, «Periodica de re canonica» 83 (1994) 449. In un lavoro precedente, anche se di poco, l'autore auspicava la necessità di una teologia della vita consacrata incentrata precisamente sulla consacrazione e sui consigli evangelici. Tale impostazione veniva espressamente opposta agli atteggiamenti "puramente prammatici" che dimenticano una chiarificazione di «quello che si è nella Chiesa per il bene del mondo» (G. GHIRLANDA, *Alcuni punti in vista del Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata*, in *Id. Punti fondamentali sulla vita consacrata*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1994, 154), con riferimento anch'esso esplicito a correnti che riflettevano sulla vita consacrata come un «fenomeno religioso-antropologico assunto dal cristianesimo» che, a parere di Ghirlanda, mettono in soffitta il costitutivo cristologico della consacrazione (cfr. *ibidem*, 74-75). Di seguito, in modo sintetico, l'autore presenta le quattro dimensioni della consacrazione nei termini riportati nel testo.

ritengono comuni: aspetto divino, aspetto oggettivo, aspetto personale e aspetto funzionale.

La consacrazione “divina” sottolinea l’intervento di Dio che chiama e mediante un rito lega nello Spirito una persona «nella professione di fede in lui (battesimo) e nella difesa e diffusione di essa (confermazione) oppure per deputarla al ministero sacro (ordine sacro) oppure perché sia segno dell’amore che lega le tre persone divine tra di loro e Cristo con la Chiesa (matrimonio)». <sup>1</sup> La consacrazione “oggettiva” è la forma stabile di vita, stato o condizione, che scaturisce da quella divina, configurando a Cristo «o in modo fondamentale (battesimo e confermazione) oppure specifico, per un carisma specifico che viene comunicato (ordine sacro: carisma della paternità spirituale della comunità; matrimonio: carisma dell’amore coniugale)». <sup>2</sup> C’è inoltre una consacrazione “soggettiva” o “personale”, consistente nell’esigenza e aiuto di grazia per vivere conformemente al dono ricevuto (l’atto di Dio e lo stato conseguito), una vita santa. <sup>3</sup> Infine, si configura una consacrazione “funzionale”: «la consacrazione, il carisma e la grazia, nell’ordine sacro e nel matrimonio, sono conferiti per l’adempimento di servizi nella Chiesa», <sup>4</sup> che stanno in funzione del bene soprannaturale di essa.

La specificazione dell’analogia tra queste consacrazioni e la consacrazione per la professione dei consigli evangelici è presentata ancora sui quattro profili appena passati in rassegna.

Attraverso la “consacrazione divina” nella vita consacrata l’azione di Dio chiama e mette da parte la persona trasformandola attraverso la grazia e il carisma «perché segua Cristo più da vicino e possa adempiere la missione che così le è affidata. Tale atto consacrante di Dio si manifesta in un rito della Chiesa in cui vengono assunti i consigli evangelici». <sup>5</sup>

Dalla consacrazione divina deriva la “consacrazione oggettiva”, come forma stabile di vita, stato o condizione, ritenuta d’istituzione divina, che «configura la persona a Cristo in una sua sequela più stretta, nell’imitazione della forma di vita che lui stesso ha vissuto». <sup>6</sup>

La consacrazione “personale” o “soggettiva” prende spunto dalle precedenti dimensioni (l’atto di Dio e lo stato creato), che procurano un’esigenza e un aiuto di grazia in ordine a vivere una vita santa, per l’edificazione della Chiesa alla salvezza del mondo, divenendo inoltre un segno che preannuncia la gloria celeste. <sup>7</sup>

La “consacrazione funzionale”, infine, rimanda ai servizi e ministeri «diversificati dal carisma particolare proprio dall’istituto, in funzione dell’adempimento della missione salvifica della Chiesa». <sup>8</sup>

In ogni tipo di consacrazione, afferma Ghirlanda, la consacrazione “personale”, sta nella linea della corrispondenza della persona al dono della grazia, in

<sup>1</sup> *Ibidem*, 449.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 450.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, 450-451.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 451.

modo tale da poter eventualmente venir meno. Gli altri tipi di consacrazione invece, rimangono anche in mancanza di un riflesso effettivo nella vita: «la persona rimane nella condizione di consacrazione, con la finalizzazione ad un certo servizio nella Chiesa, pur se la vita non corrispondesse, in tutto o in parte, alle esigenze dello stato di vita».<sup>1</sup>

La considerazione della consacrazione religiosa sulla base di un'analogia nei termini appena tracciati, si completa con una riflessione sulla consacrazione religiosa come una "nuova consacrazione" nuova e speciale, rispetto al battesimo, anche se non di natura sacramentale nella quale si ha uno specifico dono dello Spirito Santo.<sup>2</sup>

Secondo l'autore, sotto queste affermazioni «si suppone, anche se non lo si trova espresso nell'esortazione, che ci sia una via dei precetti comuni, che riguarda tutti i battezzati, e una via di consigli evangelici, che riguarda solo alcuni (*Vita consecrata*, n. 1, 14, 17, 18, 19 ecc.). Ambedue le vie, vissute nella carità, sono vie alla santità; infatti, i valori di cui sono testimonianza i consigli sono contenuti già nei precetti divini».<sup>3</sup> È all'interno di questa logica che l'autore completa la proposizione sull'oggettiva superiorità della vita consacrata: «la vita consacrata per la professione dei consigli evangelici, come sequela più stretta di Cristo, è una forma di discepolato più intensa nella sua radicalità (*Vita consecrata*, n. 14)».<sup>4</sup> Sulla base quindi dei "precetti", comuni a tutti, sulla castità, la povertà e l'obbedienza, si ripresentano per alcuni le manifestazioni rispettivamente della rinuncia al matrimonio, la liberazione da ogni bene terreno e lo spoglio della propria volontà nei confronti di coloro che tengono il posto di Dio, cioè, a dire dell'autore, «ciò che fa che nella vita consacrata tali precetti divengano consigli, è che essi vengano vissuti, nell'inserzione più profonda della croce del Signore e della sua risurrezione, come una sequela di Gesù più da vicino, in modo permanente e visibile (*Vita consecrata*, n. 14): in una radicalizzazione del proprio essere figli nell'unico Figlio».<sup>5</sup> Nella visione di Ghirlanda, la dimensione filiale prende un posto di primo ordine nella caratterizzazione della vita secondo i consigli, fino al punto di affermarsi come «il contenuto della consacrazione non sono solo

<sup>1</sup> *Ibidem*, 452. Questo ragionamento consente all'autore d'illustrare un aspetto che punta a mettere in evidenza il rapporto tra la vita consacrata e le altre condizioni di vita nella Chiesa. Infatti, Ghirlanda sottolinea come «la santità è conseguibile in ogni condizione di vita, ma la vita consacrata, a livello oggettivo di vocazione divina, nonché a livello istituzionale e funzionale, si pone nella Chiesa come richiamo per tutti i fedeli – sia laici, sia chierici, celibi o coniugati – che il riscatto e la santificazione del mondo può avvenire solo nella modalità in cui l'attuò Cristo, vivendo, cioè, lo spirito delle beatitudini. In questo modo, in relazione ad altre condizioni di vita nella Chiesa, si può certo parlare di eccellenza oggettiva della vita consacrata a livello di segno» (GHIRLANDA, *L'esortazione apostolica*, 565). La vita consacrata rappresenta un ruolo di segno ad un livello diverso da quello del matrimonio poiché «in quanto tale, come stato di vita consacrato a Dio, con il suo stesso esserci a livello istituzionale, nella Chiesa richiama tutti i fedeli ai valori trascendenti dei consigli evangelici e dello spirito delle beatitudini, quindi al "traguardo escatologico a cui tutto tende" (*Instrumentum laboris*, n. 16; cfr. nn. 33, 39; *Lumen gentium* 42). In questo consiste la sua "obiettiva eccellenza"» (*ibidem*).

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 569.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 569-570.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 570.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 571.

i consigli evangelici classici [ma] [...] tutto ciò che manifesta ed attua la radicale conformazione a Cristo e quindi la figliolanza divina».<sup>1</sup>

È interessante rilevare come questo autore coniuga le categorie consacratrici e in qualche modo la novità risalente al Concilio Vaticano II con le categorie più classiche e tradizionali del rapporto tra precetti e consigli. In questo modo la consacrazione religiosa resta al centro della caratterizzazione della vita religiosa.

#### 6. Arnaldo Pigna

A parere del carmelitano Arnaldo Pigna «il termine "consacrazione" può ben riassumere tanti aspetti della vita religiosa da apparire come la sua sintesi più piena e il suo migliore condensato espressivo».<sup>2</sup>

Prima di approfondire la sua personale comprensione della consacrazione religiosa, Pigna percorre i principali significati del concetto, rimandandone la spiegazione ai passi successivi: la consacrazione come atto di separazione tra sacro e profano; la consacrazione quale azione di Dio che implica una chiamata al servizio degli altri (questo punto viene spiegato sulla base delle particolari vocazioni veterotestamentarie all'interno del "popolo consacrato"); Cristo come la persona che ha come nome proprio quello di "Consacrato" (Cristo): «la Consacrazione è Lui, e nessuno, da questo momento, potrà essere oggetto di consacrazione se non come partecipazione della sua»;<sup>3</sup> la Chiesa come comunità sacra, frutto della consacrazione battesimale.

Arrivato a questo punto, l'autore si chiede: se tutta la Chiesa sia una comunità d'indole sacra, «come si può parlare, in contesto cristiano, di ulteriori consacrazioni?».<sup>4</sup>

La risposta dell'autore offre a questo proposito un parallelismo tra la consacrazione sacerdotale e la consacrazione religiosa. Nella consacrazione sacerdotale, afferma, viene sottolineata la "dimensione oggettiva" del sacerdozio di Cristo, mentre in quella religiosa la sua "dimensione soggettiva": «mentre il sacerdozio, attraverso una particolare funzione, rende visibilmente presente Cristo che opera la salvezza, lo stato dei consigli, attraverso una particolare forma di vita, rende visibilmente presente Cristo che nella sua umanità la incarna».<sup>5</sup> Il parallelismo tra la consacrazione sacerdotale e quella religiosa si spinge oltre, nella misura in cui, a dire di Pigna, entrambe esprimono la santità di Cristo e la sua consacrazione a livello di espressione e di condizione di vita, in un caso proseguendo e portando a compimento la funzione specifica di mediazione

<sup>1</sup> *Ibidem*, 572.

<sup>2</sup> PIGNA, *La vita religiosa. Teologia e spiritualità*, Ocd, Roma 1991, 231. Altri lavori dello stesso autore sulla prospettiva a noi riguardante: IDEM, *La consacrazione religiosa nei documenti conciliari e post-conciliari*, 38-90; IDEM, *Consacrazione battesimale e consacrazione religiosa*, in ISTITUTO CLARETIANUM (ed.), *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, Lev, Città del Vaticano 1994, 67-82.

<sup>3</sup> PIGNA, *La vita religiosa*, 237.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 239.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 240.

(consacrazione sacerdotale), nell'altro rendendola «presente in tutta la sua concretezza storica ed esistenziale (consacrazione religiosa)».<sup>1</sup>

Né l'una né l'altra espressione della santità, precisa Pigna, sono già efficaci per il solo fatto della ricezione della rispettiva consacrazione. Infatti, prendendo spunto dalla distinzione tra "sacralità" come condizione oggettiva che modifica le capacità operative, e "santità", quale effettiva comunione vitale con Dio realizzata tramite un'assimilazione personale della grazia, l'autore afferma: «per questo il Concilio non dice che la consacrazione religiosa costituisce, di per sé, uno sviluppo della "grazia" battesimale, ma della "consacrazione" battesimale (*Perfectae caritatis*, 5). [...] La carità non va identificata con la consacrazione».<sup>2</sup>

Nei confronti delle altre forme di consacrazione – tra le quali si annovera quella sacerdotale e quel che si denomina, "quasi-consacrazione" matrimoniale –, che toccherebbero direttamente soltanto una parte dei molteplici campi dell'umana esistenza e attività, «la consacrazione religiosa, al contrario, con la castità, la povertà e l'obbedienza, abbraccia tutta la vita del religioso [...]. È, infine, espressione "più piena" della consacrazione battesimale perché rende "trasparente" la appartenenza a Cristo, proclamando che si vuol vivere di Lui solo e per Lui solo».<sup>3</sup>

In questo senso, la consacrazione religiosa aggiungerebbe altri contenuti che l'autore mette insieme dal punto di vista di un'ulteriore configurazione a Cristo "sacerdote, re e profeta".<sup>4</sup>

Secondo Pigna, nei riguardi dell'aspetto sacerdotale della configurazione con Cristo, la consacrazione religiosa mette in chiaro la totalità del dono della persona. Riprendendo una formulazione tradizionale relativa alla vita religiosa, afferma come, dopo il martirio, il voto religioso sarebbe la realtà che meglio esprime la donazione personale a Dio. Il contenuto aggiuntivo della consacrazione religiosa alla dignità regale si collega all'intendimento di Cristo come un Re non dominatore che si offre sulla Croce: in questo senso, la consacrazione religiosa renderebbe i religiosi particolarmente partecipi nell'annientamento di Cristo. Infine, il *munus* profetico di Gesù, verrebbe partecipato in modo speciale attraverso la consacrazione, per mezzo di una speciale abilitazione del consacrato a riprodurre il modo di vivere che il Verbo incarnato assunse nel suo percorso terreno.<sup>5</sup>

Attraverso la comprensione dell'incarnazione del Verbo in Gesù Cristo, Pigna afferma come «l'analogia con l'assunzione della sacrosanta umanità da parte del Verbo aiuta a capire il radicalismo di tale consacrazione».<sup>6</sup> In estrema sintesi, questa visione si sottolinea nel contenuto dei tre consigli evangelici tradizionali, l'orientamento verso Dio dei tre dinamismi umani fondamentali che ne stanno alla base.

Anche a questo proposito si verificherebbe in forza della consacrazione religiosa una specificazione ulteriore dei contenuti della consacrazione battesimale:

<sup>1</sup> *Ibidem*, 241.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 245.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 266.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 268.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, 268-269.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 270.

mentre in ogni cristiano questi dinamismi sono improntati ad una "progressività" e ad un "superamento" che dovrà disporre l'uomo all'incontro con Dio, nel religioso, lo Spirito fa anticipare tale incontro, che diventa perciò "immediato" negli stessi dinamismi fondamentali. In forza dell'azione dello Spirito, afferma Pigna, la persona «in tutto il suo essere e in tutte le sue potenze, si trova polarizzata verso i valori del regno».<sup>1</sup> L'impostazione di taglio antropologico appena delineata, è inserita – tramite la specificazione di quello che corrisponde alla povertà, la castità e l'obbedienza – in una prospettiva cristologica, culminante nell'esplicarsi di una vera e propria conformazione alla forma di vita di Cristo nella terra che viene in questo modo perpetuata nella storia. Nella visione di Pigna, di conseguenza, la consacrazione religiosa è teologicamente radicata in un'antropologia ed in una cristologia incentrate sul fondo ultimo dei consigli evangelici.<sup>2</sup>

### 7. José C. R. García Paredes

Per la nostra indagine, il valore del pensiero del claretiano José C. R. García Paredes sulla vita religiosa sta soprattutto nella sistemazione della nozione di consacrazione all'interno della sua visione che si discosta dalle concettualizzazioni più abituali.

All'inizio della sua opera più completa sulla vita religiosa annuncia le parole chiavi della sua proposta: «la mia visione si può esprimere in cinque parole [...]: missione, convocazione, comunione, carisma, vita. L'ordine di queste parole non è casuale, ma risponde alla convinzione teologica che tutto nella Chiesa inizia con la missione».<sup>3</sup> Supera i limiti del presente lavoro tentare una sintesi

<sup>1</sup> *Ibidem*, 271.

<sup>2</sup> La visione dell'autore sulla vita religiosa si completa infatti con una particolare intensificazione della dimensione escatologica della Chiesa come s'intravede nell'enfasi posta sui consigli evangelici. Questa dimensione, che a più riprese si presenta apertamente al servizio delle altre vocazioni ecclesiali e della Chiesa come tale, coinvolge la comprensione della santità nella Chiesa, e della Chiesa stessa. A questo proposito l'autore afferma che la vita religiosa «fa parte dell'essenza stessa della rivelazione evangelica e della vita della Chiesa [...]: è la sua espressione più perfetta, o meglio, la attuale migliore sua espressione di quando sarà perfetta» (*ibidem*, 495). È da questa enfasi sull'esistenza escatologica che si scorgerebbe un'altra affermazione di sintesi di Pigna, che punta implicitamente alla nozione di santità e alla sua espressione: «lo stato religioso, in sé e oggettivamente considerato, si può veramente definire come espressione concreta e visibile di ciò che più essenzialmente costituisce la Chiesa; è la immagine più perfetta della Chiesa in quanto continuazione di Cristo, totalmente di Lui posseduta, totalmente a Lui donata e totalmente a Lui ordinata» (*ibidem*). In un successivo articolo dello stesso autore, scritto a commento dell'esortazione apostolica *Vita consecrata*, si ribadiscono le idee fondamentali appena illustrate (cfr. A. PIGNA, *L'Esortazione apostolica e le domande teologiche emerse dal Sinodo*, «Consacrazione e servizio» 45 [1996] 37-64).

<sup>3</sup> J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teologia della vita religiosa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, (tit. orig. *Teología de la vida religiosa*, 2000), 141. Diversi concetti di questa opera trovano la loro base nell'opera dello stesso autore sulle forme di vita cristiana: J.C.R. GARCÍA PAREDES, *Teología de las formas de vida cristiana. Perspectiva histórico-teológica*, I, Publicaciones Claretianas, Madrid 1996; IDEM, *Teología de las formas de vida cristiana. Perspectiva sistemático-teológica. Fundamentos e identidad*, II, Publicaciones Claretianas, Madrid 1999; IDEM, *Teología de las formas de vida cristiana. Perspectiva sistemático-teológica. Vocación, consagración, misión, comunión*, III, Publicaciones Claretianas, Madrid 1999.

dello studio di García Paredes. Rileviamo solo l'evidente assenza della nozione di consacrazione tra i pilastri della proposta, che è invece compendiata in una metafora secondo la quale la vita religiosa è caratterizzata come una "esperienza liminale":

la vita religiosa si sente chiamata ad essere "segno limitrofo", segno in quella zona dove avviene la congiunzione e la disgiunzione del mondo; è consapevole di poter segnare, insieme ad altre persone e ai gruppi liminali, la linea fluttuante sull'orizzonte della trascendenza. E questo non vale solo per i contemplativi. Il Dio crocefisso si trova e si rivela ai margini e non solo sul limite fra la terra e il cielo, ma anche, e soprattutto, nel limite fra l'umano e l'infraumano, fra la terra e l'inferno.<sup>1</sup>

Veniamo brevemente ai riferimenti dell'autore sulla consacrazione. Un'obiezione che si muove all'uso della nozione di consacrazione nel contesto della vita religiosa risale a considerazioni relative alla teologia sacramentaria: «la nozione di consacrazione non è esclusiva della vita consacrata; una teologia sacramentaria adeguata non può accettare il monopolio di una categoria teologica che abbia varie espressioni per ogni forma di vita cristiana». <sup>2</sup> L'autore sembra voler superare con una riformulazione la questione del rapporto tra consacrazione battesimale e consacrazione religiosa, ma non solo. Rileva inoltre la necessità di un approccio diverso sulla questione che tenga più apertamente conto della pneumatologia: è quello che denomina "consacrazione carismatica".

L'azione dello Spirito Santo, spiega l'autore, viene rintracciata all'interno di ogni forma di consacrazione. Prendendo spunto principalmente dai rispettivi profili liturgici, García Paredes ripercorre gli aspetti epicleatici di ogni consacrazione, iniziando dalla consacrazione eucaristica e quella del battesimo e la crisma, fino ad approdare alla consacrazione delle vergini e al rito della professione religiosa. <sup>3</sup> In un secondo momento, ribadisce l'estendersi degli atti puntuali di consacrazione nella vita delle persone: «un'ordinazione sacerdotale, la celebrazione di un matrimonio, una professione religiosa e un battesimo o una crisma, non sono meri atti sociali di registrazione e di integrazione in associazioni o gruppi ecclesiastici. Si tratta, invece, di celebrazioni di "consacrazione" o sacramentali [...]. Quando una persona entra a far parte del "noi" che è la Chiesa o di un "noi" carismatico-particolare, viene inserita in una comunità suscitata dalla *koinonia* dello Spirito». <sup>4</sup>

Su una linea di continuità tra sacramenti e sacramentali, potrebbe venir identificata quindi la consacrazione in generale come un evento simbolico e rituale

<sup>1</sup> GARCÍA PAREDES, *Teologia della vita religiosa*, 501.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 121; cfr. J.C.R. GARCÍA PAREDES, *I consacrati nella missione della Chiesa*, in ISTITUTO CLARETIANUM (ed.), *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, Lev, Città del Vaticano 1994, 169, 189.

<sup>3</sup> Cfr. GARCÍA PAREDES, *Teologia della vita religiosa*, 335-347.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 351. A questo proposito, l'autore afferma di seguire l'esposizione dell'identità cristiana di Louis-Marie Chauvet (cfr. L. CHAUVET, *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Ancora, Milano 1997, 48-76).

che si inserisce in una certa comunità nella quale opera lo Spirito Santo. In questo senso,

la vita religiosa è il risultato di un evento di consacrazione carismatica. Questa consacrazione è dovuta all'azione dello Spirito e, per questo motivo, ha un carattere di epiclesi o invocazione. Applicata alla vita religiosa, la categoria della consacrazione deve essere intesa come consacrazione "soggettiva" [...]. La consacrazione soggettiva è santificazione e grazia di partecipazione all'intimità di Dio; è il risultato spontaneo della partecipazione all'alleanza.<sup>1</sup>

Indipendentemente dal fatto che sarebbe necessario integrare ulteriormente le affermazioni riportate con tutto l'insieme della proposta di García Paredes – fortemente improntata ad una pneumatologia già dalla categoria fondante della vita religiosa, vale a dire la "missione"<sup>2</sup> – sembra chiaro che vengano estesi ed approfonditi i limiti della nozione generale, in modo tale d'attrarre le diverse fenomenologie di consacrazione proprie dell'economia cristiana. Un'estensione di questo genere spiega, oltre ad altri concetti vagliati dall'autore, la mancanza di senso specificante della consacrazione per la forma di vita religiosa.

#### 8. Altri approcci teologici

Benché per motivi diversi non facciamo particolare attenzione alle categorie di consacrazione per qualificare la vita religiosa, bisogna accennare a tre approcci teologici che hanno avuto o hanno tutt'ora un certo influsso all'interno della vita religiosa: le teologie della liberazione, la teologia politica e le teologie femministe. Facciamo un brevissimo cenno ad alcuni autori significativi di ogni ambito.

Per quanto riguarda la teologia della vita religiosa che fa capo alle teologie della liberazione, dal punto di vista dell'indagine da noi portata avanti, in generale si può affermare che alla nozione di consacrazione non si dedica una particolare attenzione.

Da un lato, la caratterizzazione della vita religiosa come "carisma" dello Spirito si presenta nella cornice della tensione tra carisma e istituzione letta in chiave prevalentemente sociologica;<sup>3</sup> da un altro lato, la riflessione sulla "sequela" di Cristo si plasma soprattutto nella sua consistenza di prassi storica: «la vita religiosa appare, come una forma di sequela di Gesù sorta da una lettura carismatica del vangelo per cui, come tale, non è una teoria ma una prassi storica di sequela di Gesù».<sup>4</sup>

L'elemento escatologico della vita religiosa è imperniato sulla capacità di significazione dei valori del regno e «l'unico modo che possiede la Chiesa per puntare significativamente ai valori del regno è operare nei luoghi in cui esso stesso soffre violenza».<sup>5</sup>

<sup>1</sup> GARCÍA PAREDES, *Teologia della vita religiosa*, 353.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 145-184.

<sup>3</sup> Cfr. V. CODINA, N. ZEVALLOS, *Vida religiosa. Historia y teología*, Paulinas, Madrid 1987.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 144.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 147.

D'altronde, dato che si assume una teologia della secolarizzazione all'interno della quale è postulata l'assenza di ogni possibilità o necessità di una distinzione tra sacro e profano, che sarebbe stata superata dalla storia, si verifica una riduzione simbolica degli elementi tradizionali della vita religiosa: «le rinunce della vita religiosa e la sua consacrazione a Dio, simbolicamente espresse nei voti, diventano segni profetici, tipici dei profeti», che si precisano nella missione storica della vita religiosa, «parabola profetica in atto, segno luminoso nel mezzo della notte scura della ingiustizia strutturale».<sup>1</sup>

La figura di Johann Baptist Metz è direttamente associata alla corrente teologica denominata "teologia politica". Di fatto i suoi scritti più diffusi sulla vita religiosa, che ne spiegano la dedicazione di uno spazio nella sintesi che stiamo portando avanti, sono brevi libri, volti maggiormente alla meditazione e alla provocazione che non alla sistematica o al ragionamento teologico.<sup>2</sup>

Potrebbe dirsi che Metz ritenga che i religiosi siano agenti particolarmente qualificati per la "mistica" e la "politica" che, a suo avviso, costituiscono gli assi portanti della sequela di Cristo nella Chiesa.

Per il nostro lavoro, in ogni caso, va sottolineato che troviamo solo un breve cenno, certamente marginale e mancante di valore concettuale, alla terminologia consacratrice. Nella rilettura dei consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza proposta da Metz, essi vengono qualificati come «consacrazioni per la sequela e per la sua duplice struttura mistico-politica».<sup>3</sup> Manca però un riferimento specifico al senso con il quale viene adoperata tale terminologia che è piuttosto generica, con un valore descrittivo equivalente ad un "itinerario" o una "strada".<sup>4</sup>

Come le altre proposte sulla vita religiosa, quella di Sandra M. Schneiders (IHM, *Sisters Servants of the Immaculate Heart of Mary*) intreccia una rilettura della vita religiosa alla luce di acquisizioni particolari sulla spiritualità cristiana in contesto post-moderno, con accenti di teologia femminista, che fanno capo in modo particolare all'esperienza della vita religiosa femminile negli Stati Uniti.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, 163.

<sup>2</sup> Cfr. J.B. METZ, *Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Herder, Barcelona 1978, (tit. orig. *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, 1977); J.B. METZ, T.R. PETERS, *Passione per Dio. Vivere da religiosi oggi*, Queriniana, Brescia 1992 (tit. orig. *Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute*, 1991).

<sup>3</sup> *Ibidem*, 109. Più significative sono le categorie in cui vengono riletti i consigli evangelici, dalla prospettiva della mistica-politica: «la povertà come virtù evangelica è la protesta contro la dittatura dell'aver e del possedere o della pura autoaffermazione [mistica]. Spinge alla solidarietà pratica con i poveri per i quali la povertà non è affatto virtù ma situazione vitale e imposizione sociale [politica]. La castità come virtù evangelica è l'espressione di un radicale sentirsi preso e di un inesauribile anelito per il "giorno del Signore" [mistica]. Spinge all'aiuto solidario in favore delle persone per le quali l'essere celibi significa solitudine, "non avere nessuno"; persone per le quali il celibato manca del carattere di virtù per essere destino della vita [...][politica]; l'obbedienza come virtù evangelica è la donazione radicale e senza calcoli della vita a Dio Padre, che alza e libera [mistica]. Guida alla vicinanza pratica con le persone per cui l'obbedienza non è affatto virtù bensì segno di sottomissione, di minore età e d'umiliazione [politica]» (*ibidem*, 109-110).

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 56.

<sup>5</sup> L'autrice ha pubblicato una trilogia sulla vita religiosa: S.M. SCHNEIDERS, *Finding the Treasure:*

L'impostazione generale della proposta di Schneiders prende spunto da un orientamento di taglio generalmente sociologico che tenta di rileggere la vita religiosa all'interno di una spiritualità cristiana che faccia i conti con le trasformazioni culturali in atto.

Per il nostro lavoro, dobbiamo mettere in risalto come alle categorie consacratrici non venga concessa una particolare rilevanza specificante. Un'eccezione va fatta per il modo di esprimere ciò che riguarda un punto alquanto centrale della riflessione di Schneiders com'è il ruolo centrale concesso al celibato nell'insieme della vita religiosa, che è denominato sempre "celibato consacrato". Infatti, come afferma l'autrice:

la scelta di mettere l'impegno perpetuo e la comunità in rapporto primaria e principalmente al celibato consacrato, piuttosto che, come si faceva tradizionalmente, ai voti di povertà e obbedienza evangelica, è fondamentale per la mia proposta di interpretazione della vita religiosa. Essa esprime la mia convinzione secondo la quale il celibato è l'espressione simbolica della relazione centrale e definitoria della vita religiosa, l'autodonazione esclusiva a Dio in Gesù Cristo, che esclude ogni altro impegno fondamentale della vita.<sup>1</sup>

In ogni caso, va detto che la centralità che si concede al celibato viene vagliata fondamentalmente dal punto di vista dell'impegno e del suo valore simbolico e non tanto sul valore dell'aggettivo "consacrato". L'autrice approfondisce il senso del celibato sotto il suo carattere simbolico da diversi punti di vista (sociologico, esperienziale, di teologia biblica e spirituale, ecc.) con gli accenti propri della teologia femminista, che conducono anche a riflessioni sui rapporti tra celibato delle religiose e i concetti di "famiglia" e di "focolare".<sup>2</sup>

### 9. Sintesi e valutazione

Analogamente a quanto succede con quella che è stata denominata prima ricezione della nozione di consacrazione religiosa, non sembra che si possa parlare di vere e proprie correnti all'interno delle riflessioni recenti sul tema. Comunque possono essere indicati alcuni punti di convergenza tra le diverse vedute.

Va segnalato come la nozione di consacrazione è ritenuta una tra le categorie che permettono di cogliere il senso della vita religiosa. Tranne in qualche caso, ormai sembra difficile affidarsi ad una sola prospettiva per un tale impegno. Per questo motivo, la nozione di consacrazione o viene scelta come concetto aggregatore di altre riflessioni (partendo da una caratterizzazione ampia di essa) oppure viene affiancata ad altre categorie complementari, con le quali deve

*Locating Catholic Religious Life in a New Ecclesial and Cultural Context*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 2000; IDEM, *Selling all. Commitment, consecrated celibacy, and community in catholic religious life*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 2001; IDEM, *Buying the field: Catholic religious life in mission to the world*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 2013. Di alcuni anni addietro, della stessa autrice, cfr. IDEM, *New wineskins. Reimagining religious life today*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 1986.

<sup>1</sup> SCHNEIDERS, *Selling all*, 406.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 201-274.

essere integrata. In questo senso, quella che nei testi del Concilio era vista come una novità persino concettuale, oggi si vede piuttosto come una prospettiva che offre solo una dimensione di una realtà molto più complessa.

Non si può escludere che una parte importante della difficoltà di rappresentare il nucleo della vita religiosa attraverso le nozioni di tipo consacratorio abbia a che fare con il problema sotteso del rapporto tra sacro e profano. Se già di per sé era problematico nei tempi più vicini al Concilio, col passare degli anni è diventato un nodo teologico e filosofico più intricato<sup>1</sup>.

Una tematica che vede d'accordo la totalità della teologia della consacrazione religiosa è il bisogno di spiegarne il rapporto con la consacrazione battesimale. Oltre alla esigenza derivata dai termini usati dai testi più significativi del Concilio, la questione è vitale per ribadire il profondo radicamento dell'essere un religioso o una religiosa nell'essere un cristiano. Anzi si potrebbe affermare che questo accostamento con la consacrazione battesimale abbia fornito alla categorie tradizionali sulla vita religiosa – talvolta prima del Concilio lette in chiave eccessivamente moralistica o persino legalistica – il grande respiro teologale del Concilio Vaticano II. Una questione diversa è che non si sia giunti ad una composizione netta e condivisa di come spiegare compiutamente il rapporto tra l'una e l'altra consacrazione.<sup>2</sup>

In ogni caso, anche prendendo spunto dalla radicalità della consacrazione battesimale, si è aperta una strada promettente nella sempre più accresciuta consapevolezza sul bisogno di trovare un raccordo tra la consacrazione battesimale e le diverse vocazioni nella Chiesa nella loro complementarietà. Infatti, nella recente teologia della vita religiosa si afferma sempre più spesso la necessità, ma-

<sup>1</sup> In una bibliografia sterminata, cfr. J. RIES, *L'homme religieux et son expérience du sacré. Introduction à une nouvelle anthropologie religieuse*, Cerf, Paris 2009; C. TAYLOR, *A secular age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Ma)-London 2007.

<sup>2</sup> Una ipotesi di spiegazione è che si sia giunti ad un "sovraccarico" del concetto di consacrazione oltre i significati che possono essere considerati più tradizionali, come quelli che spettano al sacramento del battesimo e al sacramento dell'ordine. È noto l'impegno della teologia della consacrazione teso a sottolineare la necessità di formulare i tratti essenziali di ogni vocazione in modo tale che non vengano annebbiati né i profili delle altre vocazioni né quello della condizione cristiana comune. Una parte significativa della teologia della vita religiosa ha ritenuto che la formulazione di una "nuova" o "speciale" consacrazione oltre a quella battesimale, sottolineasse in modo positivo che la rinuncia a certi beni, implicita nella professione dei consigli evangelici, non portasse con sé la valutazione negativa di tali beni. Le affermazioni del Concilio Vaticano II sulla bontà delle "realtà terrene", sull'appartenenza della distinzione tra uomo e donna e del matrimonio al disegno divino, sul ruolo della libertà nella storia della salvezza, verrebbero così integrate anche nella comprensione della vita religiosa. Il rischio di affermare in modo unilaterale una tale veduta genererebbe una sorta di non distinzione tra le diverse forme di vita cristiana, soprattutto quando sono messe a confronto con l'affermazione, anch'essa esplicita e concludente del Concilio Vaticano II, sulla chiamata universale alla santità. Affievolita la distinzione sul piano del contenuto diversificante delle vocazioni, una "nuova" o "speciale consacrazione" in questo contesto sembrerebbe affermare l'esistenza costitutiva di una strada privilegiata verso la santità, conclusione che, oltre a contraddire la dottrina del Concilio sulla vita cristiana come tale, si ripercuoterebbe in una deformazione delle diverse vocazioni in cui si realizza, tra di esse, anche la stessa vocazione determinata dalla professione dei consigli evangelici.

nifestata a più riprese anche da alcuni testi ufficiali della Chiesa,<sup>1</sup> di mostrare la complementarità tra le vocazioni nella Chiesa, all'interno della comune vocazione cristiana radicata nel battesimo. Insieme a questa impostazione, è venuta progressivamente affermandosi la convenienza di puntare anche sulla pluralità di concetti di riferimento per inquadrare meglio la vita religiosa, cercando anche di rendere ragione più specificamente della varietà esistente al suo interno.

Questa impostazione della questione potrebbe servire anche a liberare il dibattito sulla vita religiosa da una antinomia che alle volte si è manifestata nella tensione tra "consacrazione" e "missione". In qualche modo, dalla parte della consacrazione si sarebbe messo l'accento sulla necessità dell'unione con Dio, della vita di preghiera e di contemplazione, della concentrazione liturgica e culturale, ecc., mentre, dalla parte della missione, si sarebbe voluta accentuare la dimensione sociale della carità cristiana, l'impegno in favore della giustizia e dei poveri, il contributo alla trasformazione del mondo, ecc.

La molteplicità di approcci con i quali si è approfondita la vita religiosa nei cinquanta anni che seguono il Concilio Vaticano II, in parte resa presente nel presente *status quaestionis*, sotto la sola categoria della "consacrazione", tradisce il sentito bisogno di un momento di sintesi.<sup>2</sup> Senza dubbio si dovrebbe segnalare la necessità di una sintesi, tra l'attenzione per le particolarità delle differenti forme storiche di vita religiosa e per un centro di comprensione che non può non essere "essenziale".

La ragione di fondo di questa necessità risiede nella sostantività teologica della vita religiosa, mai messa in discussione e sottolineata con forza dal Concilio Vaticano II e dal magistero successivo. Che in buona parte la precisa determinazione di quella sostantività dipenda dall'insieme della teologia, e più concretamente dall'ecclesiologia,<sup>3</sup> non sembra che una manifestazione di quell'essenza

<sup>1</sup> A questo riguardo è indiscutibile l'influsso che hanno avuto le esortazioni apostoliche post-sinodali di Giovanni Paolo II sui laici, i ministri e la vita religiosa; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici* (30-XII-1988), AAS 81 (1989) specialmente 2, 15, 20, 22, 28, 55, 57, 61; *Pastores dabo vobis* (25-III-1992), AAS 84 (1992) 3, 17, 18; *Vita Consecrata*, 4, 16, 29, 31, 60.

<sup>2</sup> Alcuni teologi della vita consacrata reclamano la necessità di trovare un'adeguata sintesi tra i due principali modi di affrontare il problema sull'identità della vita consacrata. Tra il modo qualificato come "essenzialista" e "deduttivo", ed un altro più propriamente "storico" e "induttivo". Il primo di questi, si afferma, «prende, innanzitutto, in considerazione la vita consacrata in generale, considerata nei suoi elementi costitutivi in qualche misura comuni a tutte le sue varie forme (consacrazione, voti, vita fraterna, apostolato, preghiera, spiritualità ecc) [...]. Per così dire, parte dall'alto, e da ciò che è comune, per scendere poi alle caratteristiche particolari di ciascun gruppo» (ROVIRA, *La teologia della vita consacrata*, 6-7). Il secondo modo di spiegazione, invece, adotta come punto di partenza «il fondatore, le varie tipologie di vita consacrata (monachesimo, mendicanti, canonici, congregazioni moderne, istituti secolari ecc.), l'identità carismatica e spirituale propria di ciascun gruppo. [...] Si vuol partire dal basso, dalla concretezza storica, dal carisma specifico. Ciò che è la vita consacrata lo deve dire la storia delle sue molteplici forme. Si mettono in risalto in modo particolare le varianti e la missione, per risalire eventualmente alle cose in qualche misura comuni» (*ibidem*, 7). A proposito della mancanza di "sutura" tra entrambe le metodologie, un altro autore affermava: «non credo che possa essere colmata in maniera per lo meno accettabile, eliminando una delle due prospettive» (MIDALI, *La teologia della vita consacrata dal Vaticano II ad oggi*, 314).

<sup>3</sup> Sulla scarsa attenzione della ecclesiologia per la vita consacrata, cfr. GONZÁLEZ SILVA, *Vita con-*

della vita religiosa. La variabilità delle distinte espressioni della vita religiosa non la relegano alla genericità, ad un mero nome che convenzionalmente si attribuisce a determinati fenomeni. Sostantività ecclesiale ed, inseparabilmente, partecipazione alla missione, sono snodi di una identità teologica che si trova alla base dell'essenziale contributo della vita religiosa alla vita ed alla santità della Chiesa (cfr. *Lumen gentium*).<sup>1</sup>

#### ABSTRACT

Sulla scia degli insegnamenti del Concilio Vaticano II, si è sviluppato un approfondimento teologico sulla vita secondo i consigli evangelici che ha preso in considerazione la qualifica di essa come "consacrazione". In questo lavoro si passano in rassegna le riflessioni che in proposito hanno svolto i principali rappresentanti della teologia della vita consacrata. A cinquanta anni del Concilio, pur riconoscendosi la fecondità dell'approfondimento nella "consacrazione religiosa", la teologia della vita religiosa volge verso un approccio più plurale e aperto a categorie ad essa complementari.

In the wake of the teachings of the Second Vatican Council, there has been a flourishing of theological studies on the religious life and the evangelical counsels, taking into special consideration its character as "consecration". This article evaluates the principal reflections developed by the main representatives of the theology of the consecrated life. Fifty years after the Council, this theology is moving towards a more pluralistic and open approach by looking at other aspects which complement that of consecration.

*sacrata*, 1495-1496. Mostra alcuni dei nodi essenziali del tema, G. CANOBBIO, *La vita consacrata nelle esortazioni apostoliche postsinodali. Dalla Christifideles Laici ad oggi*, in A. CARREL, *Chiesa Locale, vita consacrata e territorio: un dialogo aperto*, Roma 2004, 43-60.

<sup>1</sup> Interessanti spunti in proposito, con uno sguardo complessivo alla teologia della vita consacrata in P. MARTINELLI, *La teologia della vita consacrata: alcuni punti chiave*, «Vita Consacrata» 44 (2008) 404-419.