

# I CONSIGLI EVANGELICI E LA VITA CONSACRATA NELLA RIFLESSIONE DI HANS URS VON BALTHASAR

PAOLO MARTINELLI

SOMMARIO: I. *Dalla intuizione degli Istituti secolari alla passione per lo stato dei consigli.* 1. La vocazione di Balthasar. 2. Adrienne von Speyr e gli Istituti Secolari. 3. La relazione tra laici e la vita religiosa (o “stato dei consigli”). 4. La comprensione degli Istituti Secolari e la polemica con Karl Rahner. 5. Centralità ecclesiale e pertinenza antropologica dei consigli evangelici. 6. I caratteri costitutivi della “sequela Christi”. 7. I consigli evangelici tra *charis* e carisma. II. *Per una sintesi: la teologia della vita consacrata nel contesto della teologia degli stati di vita del cristiano.* 1. Contesto e scopo dell’opera. 2. I passaggi chiave. III. *Considerazione conclusiva.*

NELL’ANNO che papa Francesco ha voluto dedicare alla vita consacrata molte sono state le riflessioni e gli studi realizzati sulla forma di vita cristiana caratterizzata dalla professione dei consigli evangelici.<sup>1</sup> Con la presente ricerca si vorrebbe dare un ulteriore contributo a questa riflessione cercando di enucleare il pensiero di Hans Urs von Balthasar a questo proposito.

Si deve collocare la sua riflessione teologica sui consigli evangelici e sulla vita consacrata all’interno del suo orizzonte teologico complessivo. Ci troviamo di fronte certamente ad uno dei più grandi teologi del xx secolo. La sua enorme cultura teologica e non solo – “*l’uomo più colto del mondo*” fu chiamato dall’amico e maestro De Lubac –, la sua grande capacità speculativa e la passione per Cristo e per la sua Chiesa hanno reso possibile il sorgere in lui di un pensiero, nello stesso tempo nuovo ed antico. Si può dire che ogni ambito del sapere teologico è stato da lui esaminato e riportato al centro (*Einfaltungen*), ossia al mistero trinitario manifestatosi definitivamente nell’incarnazione del Figlio, nella sua insuperabile dedizione nel mistero pasquale. Il riferimento alla radicale centralità di Cristo gli ha permesso di interessarsi e paragonarsi con ogni autentica espressione dell’umano, sapendo che in Cristo tutto ha la sua consistenza e ricapitolazione (cfr. Col 1; Ef 1). Certamente l’opera più documentativa della sua vasta cultura e della sua capacità speculativa rimane l’*opus magnum*, la sua *Trilogia*. Ossia, l’esposizione della rivelazione cristiana secondo una analogia costruita in base agli attributi trascendentali dell’essere – e non categoriali, secondo una

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, n. 43-44.

*taxis* inedita: il *pulchrum*, il *bonum* ed il *verum*.<sup>1</sup> Gesù Cristo stesso è inteso come l'*analogia entis* concretizzata, il centro insuperabile di relazione tra l'umano ed il divino, colui che in se stesso attraversa, senza dissolverlo, tutto l'abisso della differenza tra l'Infinito e il finito, reinterpretando così in modo originale il dogma di Calcedonia: natura umana e natura divina in Cristo, indivise e inconfuse.<sup>2</sup> Egli è l'universale concreto e personale, compimento e norma di tutta la storia.<sup>3</sup>

Il tema dei consigli evangelici e della vita consacrata occupa certamente un ruolo decisivo nel sapere balthasariano. Si può dire che in ogni sua grande opera teologica si trova traccia dei consigli evangelici, letti sempre in un orizzonte contemporaneamente trinitario, cristologico, ecclesiologico, come anche soteriologico ed escatologico. Egli è stato fermamente convinto dell'importanza essenziale della vita secondo i consigli evangelici, non solo per un corretto sapere della fede (come si potrebbe parlare di Cristo dimenticando la sua obbedienza, povertà e la sua eunuchia per il regno?; come si potrebbe parlare di escatologia senza parlare della verginità cristiana?), ma anche per l'esperienza ecclesiale stessa, al punto da affermare già in uno scritto della fine degli anni 40 che «La vita dei consigli resterà fino alla fine del mondo il guardiano della totalità del Vangelo e in ogni epoca la Chiesa sarà tanto viva quanto saranno vivi gli ordini attivi e contemplativi».<sup>4</sup>

Come procedere?<sup>5</sup> Date queste premesse, per presentare esaustivamente l'idea di vita secondo i consigli evangelici in Balthasar si dovrebbe costruire un itinerario tra tutte le sue opere, maggiori e minori. Non basterebbe leggere le opere dedicate esplicitamente alla vita consacrata; si dovrebbe con pazienza indagare tutti gli elementi emergenti anche nelle grandi opere, ed in particolare nella *Trilogia*. Tuttavia è vero che vi sono interventi di Balthasar sul nostro tema che hanno un carattere emblematico, anche perché si connettono chiaramente con il contesto ecclesiale e teologico da lui attraversato nella sua lunga vita.

Per questo intendo innanzitutto mettere in evidenza alcuni fatti ed opere del

<sup>1</sup> Cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991.

<sup>2</sup> Balthasar svolge questo progetto lungo i densissimi quindici volumi e l'epilogo conclusivo che compongono l'opera. Dio innanzitutto viene illustrato nella *Estetica teologica* come colui che "si mostra" in modo ineducibile nella forma (*Gestalt*) della rivelazione, nella bellezza insuperabile della gloria divina, risplendente in Cristo, Crocifisso e risorto. Dio è nello stesso tempo colui che, poiché si mostra, si coinvolge, "si dà", che "si offre" come bene assoluto nell'alleanza nuova ed eterna che si consuma come teodramma, tra la sua libertà infinita e quella creaturale dell'uomo. Infine, nella *Teologia*, Egli è colui che, poiché si mostra donandosi, "si dice" come verità ultima e definitiva.

<sup>3</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1969<sup>2</sup>.

<sup>4</sup> H.U. VON BALTHASAR, *La vocazione cristiana. Un percorso attraverso la regola di san Basilio*, Jaca Book, Milano 2003, 31 (edizione originale 1947).

<sup>5</sup> In questo studio si riprendono osservazioni, anche letteralmente, fatte altrove a cui rimandiamo per approfondimenti più puntuali: P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Edizioni San Lorenzo da Brindisi, Roma 2001; IDEM, *Significato della teologia di Hans Urs von Balthasar per gli Istituti Secolari e i movimenti ecclesiali*, in A.M. JERUMANIS, A. TOMBOLINO (edd.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar*, Lugano 2-4 marzo 2005, Eupress FTL, Lugano 2005, 385-412.

nostro autore a riguardo del nostro tema in una *prospettiva cronologica*, per mostrare così il suo impegno per la promozione e il rinnovamento dello stato di vita secondo i consigli evangelici. In questo senso vorrei mostrare i temi riguardanti la vita consacrata cari a Balthasar lasciandoli emergere, in un certo senso, dal loro contesto storico e personale.

Solo nella seconda parte di questo studio cercherò un collegamento organico delle tematiche, in relazione all'opera più sistematica del nostro autore a questo proposito, *Christlicher Stand* (1977).

## I. DALLA INTUIZIONE DEGLI ISTITUTI SECOLARI ALLA PASSIONE PER LO STATO DEI CONSIGLI

### 1. *La vocazione di Balthasar*

Preliminarmente occorre affermare che Balthasar viene introdotto al tema dei consigli evangelici per evento personale. Egli stesso alla fine degli studi in germanistica, dopo la discussione di una tesi dottorale su *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (1928), sentendosi intimamente chiamato alla vita consacrata, entra nella Compagnia di Gesù (1929). Non è trascurabile il racconto che egli fa della sua chiamata, in quanto mette bene in primo piano quello che per lui sarà l'essenza stessa della vocazione. In un intervento del 1961, egli ricorda un episodio occorso nell'estate del 1927, durante un ritiro ignaziano, in cui emerge il seme della vocazione:

«Anche adesso, trent'anni dopo, potrei ritornare su quel remoto sentiero della foresta nera, non molto lontano da Basilea e ritrovare l'albero sotto il quale fui colpito come da un fulmine... e ciò che allora mi venne in mente di colpo non fu la teologia, né il sacerdozio. Fu semplicemente questo: tu non devi scegliere nulla, tu sei stato chiamato! Tu non dovrai servire, tu sarai preso a servizio. Non devi fare piani di sorta, sei solo una pietruzza in un mosaico preparato da tempo. Tutto ciò che dovevo fare era solo lasciare ogni cosa e seguire, senza fare piani, senza desideri o particolari intuizioni. Dovevo solo star lì per vedere a cosa sarei servito».<sup>1</sup>

Qui notiamo chiaramente una chiamata non a "fare" qualche cosa ma alla disponibilità incondizionata: lasciare tutto per stare totalmente a disposizione della missione e della volontà di Dio (*Bereitschaft*). Come vedremo, è questo il volto sintetico, profondamente ignaziano, che Balthasar attribuirà allo stato di vita dei consigli evangelici nelle sue diverse forme.

### 2. *Adrienne von Speyr e gli Istituti Secolari*

Se, da una parte, la sua vocazione si documenta innanzitutto con l'ingresso nella Compagnia di Gesù (1929), dall'altra parte il suo interesse per la vita consacrata emerge specificamente in relazione a quella forma, a quel tempo forie-

<sup>1</sup> Cit. in SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*, 21.

ra di una grande novità ecclesiale e culturale, caratterizzata dalla pratica dei consigli evangelici all'interno della condizione secolare. L'intuizione di ciò che nella Chiesa viene chiamato "istituto secolare"<sup>1</sup> (a partire dalla Costituzione Apostolica di Pio XII, *Provida Mater Ecclesia*: 1947 e successivamente con il *Primo Feliciter*: 1948) si colloca al cuore dell'incontro occorso nel 1940 determinante di tutta la vicenda teologica ed ecclesiale di Balthasar,<sup>2</sup> quello con Adrienne von Speyr: una mistica, di professione medico, di origine calvinista, che grazie all'incontro con il giovane e già noto gesuita, a quel tempo cappellano degli studenti alla università di Basilea, si converte, ricevendo il battesimo *sub condicione* nel giorno della solennità di tutti i santi del 1940. Da quel momento in avanti la sua già profonda, seppur travagliata, esperienza del mistero di Dio si approfondisce e documenta in esperienze mistiche di grande intensità, con particolare riferimento alla immedesimazione con il mistero del Sabato Santo, con la discesa di Cristo agli inferi.<sup>3</sup>

Anche l'esperienza della conversione della von Speyr contiene tratti assai simili a quanto abbiamo visto essere stato il carattere fondamentale della vocazione religiosa di Balthasar: ossia la disponibilità e l'essere presi a servizio, ad immagine dell'obbedienza incondizionata cristologica e mariana.<sup>4</sup> Con particolare intensità, nella prospettiva della von Speyr, appare anche il registro sponsale come chiave di lettura della rivelazione cristiana, della vita della Chiesa e dei consigli evangelici stessi.

Rimandando ad altre opere la documentazione dell'influenza del carisma della von Speyr sul pensiero balthasariano, a noi interessa mettere in evidenza il fatto che proprio dalla loro amicizia spirituale sorge un "compito comune": l'intuizione di dar vita ad una comunità di persone che vivano secondo i consigli evangelici dentro la vita comune di tutti gli uomini. La fondazione della *Johannesgemeinschaft* – questo il nome dell'istituto fondato da loro – rappresenta

<sup>1</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Der Laie und der Ordensstand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1948; IDEM, *Das Ärgernis der Laienorden*, «Wort und Wahrheit» 4 (1951) 485-494; *Vom Ordensstand*, in *Die grossen Ordensregeln*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1948, 7-26; *Zur Theologie des Rätelandes*, in S. RICHTER (ed.), *Wagnis der Nachfolge*, Schönningh, Paderborn 1964, 9-57; *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1984; *L'obbedienza negli Istituti secolari*, «Vita Consacrata» 7 (1971) 737-744; *Wesen und Tragweite der Säkularinstitute*, «Civitas» (Monatsschrift des Schweiz. Studentenvereins) 11 (1956) 196-210.

<sup>2</sup> Cfr. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991; D. MOHR, *Existenz im Herzen der Kirche. Zur Theologie der Säkularinstitute in Leben und Werk Hans Urs von Balthasars*, Echter, Würzburg 2000. Il volume contiene molta documentazione sul nostro argomento, anche se non condivido la tesi di fondo e le conclusioni, che mi appaiono parziali; M. SCHEUER, *Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H.U. von Balthasar*, K. Rahner, J.B. Metz und in der *Theologie der Befreiung*, Echter, Würzburg 1990.

<sup>3</sup> Come noto, questa esperienza rifluirà potentemente nel pensiero balthasariano, particolarmente in ambito soteriologico ed escatologico, fino alla elaborazione della riflessione riguardante lo "sperare per tutti", in cui si ipotizza la speranza – mai la certezza – che in forza dell'immenso sacrificio di Cristo e della comunione dei santi la storia possa concludersi con la salvezza di tutti gli uomini. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1989.

<sup>4</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968.

il segno più concreto di quanto queste nuove realtà nella Chiesa si collochino al cuore del lavoro balthasariano.<sup>1</sup>

A partire dal 1940, ossia dall'incontro con la von Speyr, Balthasar si impegna a tal punto nel servizio a questa realtà nascente, che da lì a pochi anni si vede costretto dai suoi superiori a scegliere tra l'appartenenza alla Compagnia di Gesù e la dedizione a questo compito comune con la von Speyr. Con profondo dolore, il nostro autore lascerà i Gesuiti all'inizio degli anni '50.

Questo è pertanto il punto prospettico con il quale Balthasar entra nell'ampio dibattito riguardante la vita consacrata. Infatti, l'intuizione della vita secondo i consigli evangelici nella struttura secolare è per il nostro autore la chiave interpretativa con la quale legge il rapporto Chiesa - mondo nella modernità. Più specificatamente la teologia della vita consacrata viene riletta dal teologo di Basilea a partire da questa novità che sorge nella Chiesa nella prima metà del secolo ventesimo.

### 3. *La relazione tra laici e la vita religiosa (o "stato dei consigli")*

Se l'abbrivio della riflessione del nostro autore si trova in queste forme di radicalità evangelica nel mondo, allora si può comprendere perché cronologicamente gli scritti del nostro autore a proposito del nostro tema riguardino innanzitutto il *rapporto tra consigli evangelici e stato laicale*. Bisogna riconoscere che l'intimo motore di tutta la sua riflessione consiste nel riconoscere il primato della missione ecclesiale nel mondo, che non può avvenire se non inserendosi nel mondo stesso, abbattendo "i bastioni", non certo per un'ingenua e generica apertura nei confronti del "mondo mondano", ma per una esigenza di comunicazione credibile di Cristo all'uomo di oggi nelle sue reali condizioni di vita.<sup>2</sup> In tal senso si dovrebbe dire che la teologia della vita consacrata di Balthasar si iscrive propriamente nella sua *teologia della missione*. Infatti, l'elemento missionario non appare in un secondo momento nella riflessione sulla consacrazione, ma ne è semplicemente il suo costitutivo in quanto è il costitutivo della Chiesa e prima ancora della persona stessa di Cristo.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> È nota peraltro l'affermazione di Balthasar stesso in uno dei suoi *Rechenchaften* a tale proposito: il suo stesso lavoro di scrittore teologo era considerato da lui una sorta di *Nebenprodukt* rispetto al suo vero compito fondamentale, quello della formazione di comunità cristiane formate da persone che vivano secondo i consigli evangelici, totalmente inserite nel mondo: «l'attività di scrittore resta e resterà sempre nell'economia della mia vita un prodotto secondario e un "faute de mieux". Al centro c'è un interesse completamente diverso: il lavoro per il rinnovamento della Chiesa con la formazione di nuove comunità che uniscono la vita cristiana radicale secondo i consigli evangelici di Gesù con l'esistenza in mezzo al mondo, sia esercitando professioni profane, sia con il sacerdozio ministeriale, per dare nuova vita alle comunità viventi. Tutta l'attività di scrittore è sottomessa a questo lavoro; se lo scrittore dovesse venir meno per l'urgenza del lavoro di cui ho parlato, a me non sembrerebbe di perdere niente, bensì di aver molto guadagnato. Infondo ciò è evidente per uno che sta al servizio della causa di Gesù che concretamente è la Chiesa», H.U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milano 1979, 49.

<sup>2</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Borla, Torino 1966 (edizione originale 1952).

<sup>3</sup> Cfr. P. MARTINELLI, *Il posto della vita consacrata in una Chiesa tutta missionaria*, «Religiosi in Italia» 338 (2003) 201-210.

Un testo del nostro autore, a cui occorre fare riferimento, appare un anno dopo la Costituzione Apostolica *Provida Mater Ecclesia* e si intitola *Der Laie und der Ordensstand* (=LO).<sup>1</sup> È significativo che Balthasar nel libro *Unser Auftrag* (1984), scritto negli ultimi anni della sua vita, riguardo al comune compito con la von Speyr, affermi che quel titolo in realtà era errato. Avrebbe dovuto intitolarsi: *Der Laie und der Rätestand*. In effetti, ad una attenta lettura del saggio del 1948 ci si accorge che esso contiene una rilettura del concetto di “*Ordensstand*”, come stato dell’ordine religioso, nei termini di uno stato caratterizzato dalla “professione dei consigli”,<sup>2</sup> ampliando ed approfondendo in tal modo il concetto di stato religioso stesso nella sua comprensione moderna.<sup>3</sup>

Il testo considera una situazione preoccupante: lo scollamento tra la Chiesa e la condizione comune degli uomini; tra i diversi stati di vita, tra il clero e i religiosi, da una parte, e i laici, sia dentro che fuori dalla Chiesa, dall’altra. Come superare questa distanza dovuta ai processi di secolarizzazione? Balthasar mette in evidenza che l’idea diffusa in quegli anni di una partecipazione del laico all’apostolato della gerarchia rischia di considerare la Chiesa secondo due soli stati di vita, quello sacerdotale ordinato e quello laicale, dimenticando quello religioso e la sua specificità.<sup>4</sup>

Nello stesso tempo tuttavia, il nostro autore mette in evidenza come la stessa vita religiosa nell’epoca moderna abbia subito, rispetto ai suoi differenti carismi originari, una obiettiva riduzione. Da una parte la vita religiosa è divenuta nell’epoca moderna il simbolo del congedo della Chiesa dal mondo, che va secolarizzandosi; dall’altra parte essa subisce al suo interno, rispetto alle potenzialità carismatiche una certa sacerdotizzazione. In un certo senso, nell’epoca moderna, per il nostro autore clero e vita consacrata vanno a costituire un “blocco” di coloro che sono esperti delle “cose” religiose. Mentre il laico si specializza in ambiti mondani, concepiti ormai separatamente rispetto all’esperienza ecclesiale. Il laico in senso cristiano, invece, costituisce in quel tempo perlopiù una figura passiva nella Chiesa.

Tuttavia il tentativo di istituire un ponte tra gerarchia e laico, mediante la partecipazione del secondo alla missione del primo viene visto dal nostro autore come foriero del pericolo di una clericalizzazione dei laici, nella misura in cui tale tentativo dimenticasse che non ci può essere alcuna “azione” apostolica senza “passione” ricettiva e contemplativa e senza il “lasciare letteralmente

<sup>1</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Der Laie und der Ordensstand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1948.

<sup>2</sup> Si vince questa novità ad esempio quando si afferma: «Der Begriff “Ordensstand” wird hier und im Folgenden in einem erweiterten Sinn gebraucht, nämlich auf alle Personen und Gemeinschaften angewendet, die ihrem Leben die Form der evangelischen Räte von Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam verleihen, zu welchen sie sich in irgendeiner Form (öffentliche oder private Gelübde, Schwur, Versprechen, für immer oder auf Zeit) verpflichten», LO 11.

<sup>3</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito. Resoconto e progetto*, Jaca Book, Milano 1991, 36.

<sup>4</sup> «Diese weitverbreitete Ansicht führt den Klerus immer stärker dahin, die Struktur der Kirche in ein blosses Zueinander von kirchlichem Amt und Pfarrgemeinde zu verlegen und somit den Ordensstand aus dieser Wesensstruktur auszuschliessen», LO 20.

tutto” per la *sequela Christi*. Questa “passione” e questo “lasciare tutto” sono ciò che lo stato dei consigli deve rappresentare nella Chiesa per tutti.

In una rapidissima quanto intensa storia dell’*Ordensstand* Balthasar mette in rilievo alcune caratteristiche di questo stato lungo la sua storia. Qui con una certa insistenza Balthasar afferma che tale stato nella sua origine si è imposto perlopiù mediante figure non sacerdotali, presentandosi essenzialmente come *Laienbewegung*: è il caso emblematico di San Benedetto e di San Francesco d’Assisi, ma ultimamente, a suo parere, anche di Ignazio di Loyola, almeno nella prima fase.<sup>1</sup>

A conferma di questo aspetto Balthasar ricorda, già nel 1948 la figura debole del “fratello laico” in alcuni grandi ordini religiosi, fino a considerare come all’interno di essi spesso un laico formato rischi di non trovare un posto proprio. Ad esempio, ad uno studente di medicina, di giurisprudenza, o di scienze dello spirito o della natura, che voglia verificare la strada della *sequela Christi* secondo i consigli evangelici non gli rimane che “cambiare” specializzazione, studiando teologia, percorrendo la via del chiericato,<sup>2</sup> come se le sue attitudini venissero sentite incompatibili con l’appartenenza allo stato religioso.

In definitiva, Balthasar afferma, alla fine degli anni ‘40, come il problema dello scollamento tra Chiesa e mondo non debba essere affrontato innanzitutto nei termini di creazione di un ponte tra laico e clero, attraverso la partecipazione del primo all’apostolato gerarchico del secondo, se non a partire da un ritrovato nesso tra stato dei consigli e stato laicale. Infatti, solo in tal modo il laico cristiano può riconoscere dentro la condizione comune del vivere chi vive secondo la radicalità evangelica, scoprendo così la pertinenza di tale radicalità con il proprio stare nella condizione mondana. Infatti, «Solange Klerus und Ordensleute zusammen den Block der “Fachleute für Religion” bilden, wird der Laie im kirchenrechtlichen Sinn sich auch als Laie im weltlich – natürlichen Sinn fühlen».<sup>3</sup> In tal modo sorge in lui l’esigenza di chiarire la pertinenza laicale dei consigli evangelici.

Qui si può comprendere perché il nostro autore preferisca, all’espressione *Ordensstand*, *Rätestand*. Infatti, mentre la condizione religiosa è storicamente segnata da una separazione dalla condizione mondana, lo stato dei consigli può indicare sia lo stato di coloro che lasciano le comuni condizioni del vivere, sia coloro che si consacrano permanendo in esse.

<sup>1</sup> L’accentuazione sacerdotale successiva è certamente frutto di evoluzioni e necessità storiche, tuttavia non deducibili dal carisma originario stesso, sebbene non vi sia in tale processo contraddizione interna al carisma.

<sup>2</sup> LO 39: «Die tatsächliche Verfassung des Ordensstandes ist noch immer beherrscht durch die historischen und soziologischen Gesetze des Mittelalters und der Renaissance: das Ordensapostolat des Gebildeten ist heute nicht anders möglich als in der Form des Klerikats. Will heute ein Student der Medizin, der Jurisprudenz, der Natur- oder Geisteswissenschaften, der Technik oder der Architektur die vollkommene Nachfolge Christi in seinem Leben verwirklichen, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als seinen Beruf aufzugeben und – ein anderes Fach, nämlich Theologie zu studieren».

<sup>3</sup> LO 49.

#### 4. *La comprensione degli Istituti Secolari e la polemica con Karl Rahner*

Successivamente l'interesse balthasariano si concentra nella sua produzione teologica sulla necessità di chiarire come lo stato dei consigli possa essere effettivamente vissuto all'interno della struttura mondana e non solo nelle mura di un convento.<sup>1</sup> Senza peraltro con ciò sminuire l'importanza di chi vive l'offerta radicale di se stesso nella struttura tradizionale. Infatti, tale acquisizione appare nel dibattito teologico per nulla scontata.

Si ricordi che al fondo si trova la questione della pertinenza cristiana del laico come tematica chiave nel decennio precedente il Concilio Vaticano II. Sarà soprattutto compito delle diverse teologie del laicato tematizzare il *proprium* del cristiano nel mondo. Tale questione, che si concentrerà nel riconoscimento dell'indole secolare come specifico tratto dei fedeli laici, si intreccerà inevitabilmente con la collocazione degli istituti secolari e come possa essere compatibile una forma di vita che abbracci al contempo "secolarità" e "consacrazione". Balthasar è ben consapevole della tradizionale "incompatibilità" tra *Ordensstand* e *Weltstand*, mentre egli riconosce che a colui che si trova nel *Rätstand* non è precluso l'essere nel mondo nelle condizioni comuni dell'umano. È qui dove si innestano le polemiche più forti.

In particolare si deve fare riferimento alla *quaestio disputata* nei confronti di Karl Rahner,<sup>2</sup> il quale a più riprese in quegli anni affermava l'impossibilità per i membri degli istituti secolari, come intesi da Balthasar, di essere compresi come laici "veri e autentici".<sup>3</sup>

La riserva rahneriana a questo proposito è peraltro comprensibile, mi sembra, se teniamo conto del modo con cui il teologo del *Grundkurs* organizza l'intera materia a partire dalla sua teologia della rinuncia.<sup>4</sup> Infatti, per Rahner è essenziale tenere separati "stato nel mondo" e "stato religioso". Quest'ultimo sarebbe caratterizzato dalla rinuncia a ciò che di per sé è positivo, il cui senso è l'apertura di uno spazio esistenziale che viene messo a disposizione dell'affermazione radicale dell'assolutezza di Dio come mistero santo, ultimo e trascendente.

<sup>1</sup> Cfr. MOHR, *Existenz im Herzen der Kirche*.

<sup>2</sup> Cfr. K. RAHNER, *Über das Laienapostolat*, in *Schriften zur Theologie*, II: *Kirche und Mensch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955, 339-373; *Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma, 1965; *Laie und Ordensleben*, in *Sendung und Gnade*, Tyrolia, Innsbruck 1966, 359-391; BALTHASAR, *Wesen und Tragweite der Säkularinstitute*; cfr. un altro intervento di K. RAHNER, *Bemerkungen zur Theologie der Säkularinstitute*, «Orientierung» 20 (1956) 87-95 e ancora BALTHASAR, *Sulla teologia degli Istituti secolari* (1956), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, II, Morcelliana, Brescia 1972, 409-442.

<sup>3</sup> Il testo chiave a questo proposito, in esplicita polemica con Balthasar, in lingua italiana è reperibile in *Laicato e vita religiosa*, in K. RAHNER, *Missione e grazia. Saggi di Teologia pastorale*, Paoline, Roma 1964, 541-586. In sintesi si veda *ibidem*, 569: «la cosa da affermare è la seguente: gli adepti degli istituti secolari non sono affatto 'laici nel mondo' allo stesso modo in cui lo sono i laici effettivi»; ed ancora in *ibidem*, 575.

<sup>4</sup> Cfr. K. RAHNER, *Per una teologia della rinuncia*, in *Saggi di spiritualità*, 79-96; *Sui consigli evangelici*, in *Nuovi Saggi*, II, Paoline, Roma 1968, 513-552.



Solo mediante questa scelta paradossale la grazia di Dio e la fede nel mistero santo di Dio acquisterebbero capacità epifanica e rappresentativa all'interno di un mondo, l'impegno nel quale di per sé possiederebbe già un suo valore autonomo.<sup>1</sup> Pertanto, in questa visione un avvicinamento della forma dei consigli alla struttura mondana minaccerebbe tale *proprium* della consacrazione.

È probabile che sotto questa tensione vi siano stati degli equivoci, come spesso negli scontri che hanno caratterizzato questi due teologi del xx secolo. Tuttavia occorre rilevare due schemi sostanzialmente diversi di approccio alla vita consacrata. Mentre Rahner afferma l'unità delle forme della vita cristiana attraverso una chiara separazione, Balthasar per trovare il senso della distinzione – che non sarà meno netta – innanzitutto sottolinea l'unità, la relazione e la vicendevole pertinenza.

Ad una parte consistente delle obiezioni rahneriane, Balthasar risponderà con l'articolo del 1956: *Zur Theologie der Säkularinstitute*.<sup>2</sup> Qui, dopo aver accennato alle principali obiezioni della mentalità comune riguardante i consigli evangelici, si delineano i campi di tensione in cui collocare la sfida degli istituti secolari e la conseguente rilettura delle relazioni tra i diversi stati di vita del cristiano; ossia, la tensione tra “escatologia ed incarnazione” e tra “vocazione cristiana generale e quella particolare”. In questo intreccio di problematiche Balthasar affronta l'escatologico cristiano a partire dalla risurrezione di Cristo; il quale compie come primo gesto l'invio dei suoi nel mondo, infondendo lo Spirito Santo e mostrando così la profonda inerenza tra incarnazione ed escatologia, uscendo anche dall'annosa polemica, propria di quegli anni nella teologia mitteleuropea.<sup>3</sup>

Inoltre, in chiave di teologia della storia il nostro autore legge la vocazione allo stato dei consigli come “il particolare nell'universale”, mostrando così l'essenzialità di tale stato di vita proprio per la vocazione cristiana generale. Questa posizione permette di non considerare lo stato dei consigli come una realtà che sta “oltre” lo stato del cristiano battezzato, evitando così una presentazione della vita cristiana a “due livelli”, ma nemmeno di ridurre la vita consacrata ad una variabile facoltativa della vocazione battesimale. Si tratta invece di uno stato particolare *all'interno* dell'universale chiamata e che perciò qualifica l'universale stesso, in analogia a ciò che il martire significa nella Chiesa nei confronti della esigenza battesimale della testimonianza.

La convinzione dello stato dei consigli come il particolare nell'universale è ribadita molte volte da Balthasar, al punto da ritenere lo stato dei consigli come assolutamente essenziale per la Chiesa tutta; come afferma egli stesso nella sua introduzione ad un volume sulle grandi regole monastiche: «la vita religiosa è il segno visibile, quasi sacramentale, del voto di tutta la Chiesa, e

<sup>1</sup> Per una critica alla posizione di Rahner vedi J. SERVAIS, *Il regno di Dio e la vita consacrata*, «Studia Missionalia» 46 (1997) 171-194.

<sup>2</sup> Cfr. BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, 409-442.

<sup>3</sup> Cfr. G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel xx secolo*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Casale Monferrato 1977, 609-672.

senza questo “sacramentum” non esiste la “res” della Chiesa. Infatti, la Chiesa stessa ha in Maria allo stesso tempo la sua realtà più interiore e il suo simbolo: *res et sacramentum*. Perciò la presenza di uomini totalmente presi e consacrati a Cristo non è solo auspicabile, ma anche necessaria per la Chiesa, necessaria nell’essere stesso dei consacrati più che nella loro attività ministeriale o di altro genere». <sup>1</sup>

Questo passaggio a mio avviso spiega bene il modo con cui von Balthasar prende le distanze da ogni tentativo di ridurre la vita consacrata a un dono opzionale nella Chiesa. Esso è essenziale non per quello che fa ma per quello che è. Non è possibile ridurre la vita consacrata ad alcun ministero. La sua identità non è derivabile da ministeri o funzioni. Anche se tale stato di vita, carismaticamente determinato, abilita a vivere autenticamente ministeri diversi.

##### 5. Centralità ecclesiale e pertinenza antropologica dei consigli evangelici

Mi sembra interessante qui ricordare anche un intervento intitolato *Zur Theologie des Rätelandes* (1964). <sup>2</sup> L’intervento è molto polemico nei confronti di tutti quegli autori che non riconoscono ai consigli evangelici un carattere essenziale per la Chiesa. Inoltre, in questo testo è notevole e innovativo il tentativo di Balthasar di mostrare anche la pertinenza antropologica dei consigli evangelici, cercando di far vedere come essi si mostrino significativi anche per l’esperienza antropologica di ogni uomo. L’obbedienza come forma della libertà, la povertà come forma di possesso autentico e la castità come forma di fecondità libera dalla morte. In questo senso Balthasar, pur consapevole della discontinuità dell’evento cristologico rispetto al dato umano, valorizza le esperienze umane e anche di alcune esperienze religiose che si purificano e si compiono in Cristo stesso.

Si deve sottolineare l’importanza di questo passaggio nella produzione balthasariana sulla vita consacrata in quanto il riconoscimento della pertinenza antropologica della pratica dei consigli mette in evidenza la capacità evangelica di inverare l’umano, uscendo da una visione contrappositiva tra la Chiesa e il mondo ed estrinsecista tra grazia e natura, in forza della capacità cristologica di illuminare ed inverare l’umano.

##### 6. I caratteri costitutivi della “sequela Christi”

L’aspetto paradigmatico della vita consacrata per la vita cristiana, sottolineato dal nostro autore, unitamente al valore antropologico dei consigli evangelici, ci permette di riprendere l’importanza di tali consigli nei confronti della chiamata di Cristo a lasciare tutto per stare presso di lui e per essere a servizio della sua missione. Il tema della sequela appare come un esempio molto interessante

<sup>1</sup> BALTHASAR, *La vocazione cristiana*, 29s.

<sup>2</sup> In S. RICHTER (ed.), *Wagnis der Nachfolge*, Schönningh, Paderborn 1964, 9-57.

nella visione balthasariana di questa descrizione della vita secondo i consigli evangelici come il particolare che qualifica tutto l'universale ecclesiale. Ciò appare chiaro in un volumetto di Balthasar scritto insieme a Barbara Albrecht, *Nachfolge Jesu Christi mitten in dieser Welt*, nel 1971.<sup>1</sup> Qui il nostro autore studia il termine *sequela* nel Nuovo Testamento, vedendo in essa la parola chiave per descrivere l'essenza della vita secondo i consigli evangelici, come paradigmatica della vita cristiana come tale.<sup>2</sup>

Il nostro teologo descrive cinque momenti costitutivi della sequela. Innanzitutto la *consecratio*, in cui, richiamandosi a LG 44, si parla di una consacrazione più intima al servizio dell'istaurazione del regno di Dio. La *devotio*, con cui si intende non solo l'impegno totale ma la *donazione totale* di sé, in cui la forma stessa della vita manifesta radicalmente la preferenza amorosa per Cristo e per il Regno. La *communio*, in quanto «nessun consacrato ha con il Signore un rapporto puramente privato che si possa esercitare nella comunità dei cristiani e del prossimo solo per aggiunta e accidentalmente; egli si dona naturalmente tanto a Cristo come alla sua Chiesa. Poiché la Chiesa è l'opera essenziale di Cristo, anzi è lui stesso che si dona al mondo».<sup>3</sup> L'*apostolatus* (*missio*), nel senso che «ogni esistenza dedicata alla vocazione e consacrata da Cristo e dalla Chiesa è già di per sé apostolica nella sua essenza, anche se molti consacrati non hanno alcuna funzione di servizio nella Chiesa né la possibilità di una attività esteriormente riconoscibile come apostolica».<sup>4</sup> Infine, Balthasar parla di *saecularitas*: se tale dimensione viene esplicitata dalle forme degli istituti secolari, tuttavia essa riguarda ogni vocazione: «gli apostoli hanno lasciato le loro reti e le loro famiglie soltanto per venire da Cristo più efficacemente inviati nel mondo: come luce sul mondo e come lievito nella pasta. Anche coloro che sono puramente contemplativi sanno di dover pure trasformare il mondo e penetrare il mondo».<sup>5</sup>

In tal modo si può formulare una osservazione interessante: la *saecularitas*, introdotta originariamente in riferimento agli Istituti Secolari, in realtà il nostro autore va a riferirla alla realtà della sequela di Cristo come tale. In tal modo la preferenza di Balthasar per gli Istituti Secolari appare qui in una nuova luce:

<sup>1</sup> Citiamo dalla versione italiana: H.U. VON BALTHASAR, B. ALBRECHT, *Seguire Gesù, oggi*, Cittadella, Assisi 1972.

<sup>2</sup> Dopo aver mostrato come il senso di questo termine già nel Nuovo Testamento passi dall'indicare la comunità terrena prepasquale che vive con Gesù all'essere "in Cristo", descritto da Paolo nelle sue lettere, si mostra come in san Giovanni – che fa un po' il ponte tra i sinottici e Paolo – sequela vada oltre il tempo prepasquale, indicando così «la costante attualità della vita terrena di Gesù», di modo che «coloro che vengono dopo partecipano in modo non meno intenso della vita dei primi discepoli»: *Seguire Gesù, oggi*, 12s. In tal modo Balthasar prende decisamente le distanze da quegli autori (storia delle forme) che interpretano i racconti di chiamata come semplici istruzioni per i primi cristiani della comunità postpasquale o che riducono il rapporto di sequela al rapporto usuale e transeunte praticato in Israele con un rabbino, o che interpretano tale chiamata esclusivamente in termini funzionali. Infatti, «l'illimitato radicalismo delle richieste di Gesù nella loro totalità, che supera anche quello del Battista, esige la donazione totale della propria esistenza all'esistenza del Maestro», *Seguire Gesù, oggi*, 15.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 27.

mediante essi è la coscienza cristiana che viene ridestata al rapporto costitutivo tra il battesimo e il secolo.

### 7. I consigli evangelici tra *charis* e *carisma*

Queste affermazioni ci portano ad accostare un altro tema che Balthasar sempre in quegli anni ha esplicitato, ossia quello del ruolo dei carismi nella Chiesa e la loro essenzialità. Anche questo ci appare come un ambito significativo per vedere sorgere la teologia della vita consacrata nel nostro autore. Se è vero che la vita consacrata è un carisma nella Chiesa, tuttavia ciò non indica una sua facoltatività. Innanzitutto perché la dimensione carismatica è essenziale alla Chiesa stessa, ed inoltre per l'aspetto paradigmatico che la vita consacrata possiede rispetto ai carismi stessi. Cerchiamo di evidenziare questo fattore.

È importante per ogni realtà carismatica avere coscienza del proprio posto nel corpo di Cristo, all'interno di quel mistero – la Santa Chiesa – che prolunga la presenza del Signore nel tempo e nello spazio. Assai utile a questo proposito è la riflessione balthasariana sul nesso tra la grazia (*Charis*) e il carisma, e tra istituzione e carismi. Infatti, il dono di un carisma alla Chiesa si iscrive all'interno della grande opera che lo Spirito Santo sostiene nel mondo.

Mi sembra che il contributo fondamentale della riflessione balthasariana sia quello di intendere i carismi all'interno dell'economia della salvezza, senza isolarli in se stessi. Infatti, la storia della teologia è spesso segnata da una comprensione parziale della realtà carismatica.<sup>1</sup> Non è raro trovare comprensioni dei carismi messi in antagonismo con l'istituzione, considerandoli come l'unica espressione genuina dell'azione dello Spirito di Dio, relativizzando in tal modo i sacramenti, la tradizione, il magistero ed anche la sacra scrittura. In tal senso istituzione e carismi appaiono all'interno di una figura essenzialmente contrappositiva.

A volte, ancora, si possono trovare delle riflessioni teologiche che giustapponendo la missione del Verbo a quella dello Spirito rischiano di comprendere in modo giustappositivo anche i carismi stessi rispetto all'istituzione ecclesiale. Anche questa seconda figura non può essere soddisfacente e comprometterebbe la fecondità dei carismi nella Chiesa.

Balthasar suggerisce con la sua riflessione una comprensione dei doni dello Spirito che favorisca l'immanenza e la maturazione delle realtà carismatiche all'interno della Chiesa in riferimento organico alla realtà istituzionale.<sup>2</sup> La prospettiva inaugurata dal teologo di Basilea va verso la direzione di una reciprocità tra i diversi doni dello Spirito; o, più audacemente, di *unità duale* tra i doni dello Spirito, mediati oggettivamente dall'istituzione, e quelli liberamente distribuiti dal medesimo Spirito alla persona *ad utilitatem*, secondo l'espressio-

<sup>1</sup> Cfr. P. MARTINELLI, *La dimensione carismatica della Chiesa e la Vita Consacrata*, «Italia Francescana» 90 (2015) 13-32.

<sup>2</sup> Cfr. P. MARTINELLI, *Il rapporto tra carisma e istituzione nella Teologia di Hans Urs von Balthasar*, «Communio» 167-168 (1999) 147-163.

ne paolina. Tale figura per essere compresa deve essere riportata alle sorgenti trinitarie della nostra salvezza, evidenziando la relazione tra le missioni divine nell'unica economia.

Lo stesso evento cristologico è per natura sua trinitario, implicando continuamente il ruolo dello Spirito. Balthasar è sicuramente tra i teologi uno di quelli che più ha esaltato il ruolo attivo dello Spirito Santo nella missione di Cristo.<sup>1</sup> Ricordiamo l'intuizione del nostro autore riguardo all'azione dello Spirito *su* ed *in* Gesù: il Figlio di Dio nella carne è Colui che è guidato oggettivamente dallo Spirito (regola) ma è anche Colui che lo porta *in sé*, essendo Egli Colui che dall'eternità spira insieme al Padre l'unico Spirito d'Amore (*Filioque*). Ciò, come sappiamo è per il nostro autore la condizione di possibilità della imprevedibile coincidenza in Gesù tra persona e missione.<sup>2</sup> Se è vero che nello *status exinanitionis* prevale il volto oggettivo dello Spirito, fino all'obiettiva istituzione della santissima Eucaristia e all'obiettivo sacrificio della croce, tuttavia occorre osservare che nello *status exaltationis* è Cristo stesso che nella pienezza della sua soggettività risorta può dare lo Spirito ai suoi.

Con questa radice cristologica, si comprende perché Balthasar nel mettere in evidenza l'aspetto istituzionale della Chiesa, parli di un mostrarsi del volto oggettivo dello Spirito. Tuttavia, – egli aggiunge – tale oggettività implica per natura propria un volto soggettivo dello Spirito, che rende il discepolo reciproco a quanto l'oggettività dello Spirito assicura nella Chiesa, in analogia alla perfetta corrispondenza tra lo Spirito *in* e *su* Gesù.<sup>3</sup>

Qui è possibile esplicitare come nella vita della Chiesa ritroviamo il duplice volto dello Spirito già contemplato in Cristo. Il suo volto oggettivo è attestato innanzitutto nel sacramento che prolungando il gesto di Cristo ne comunica la grazia: in modo paradigmatico questo avviene nell'Eucarestia. Intorno ad esso possiamo identificare anche le altre dimensioni di questa opera oggettiva, prime tra tutte, la Sacra Scrittura, la Tradizione e il ministero della Chiesa. Qui abbiamo anche il senso cristiano del sacerdozio ministeriale.

Ma ciò che ora maggiormente dobbiamo mettere in evidenza in relazione con questa dimensione oggettiva, è lo Spirito che rivela il suo volto soggettivo nel rendere i fedeli pronti alla corrispondenza personale a quanto il sacramento celebra nella sua essenza. Qui vediamo configurarsi il ruolo pienamente teologico della vita consacrata come opera peculiare dello Spirito Santo all'interno della Chiesa. Lo Spirito Santo, suscitando e accompagnando vocazioni alla vita

<sup>1</sup> Lo Spirito, infatti, è sempre all'opera in tutti i momenti della missione cristologica: Gesù è concepito dalla Vergine per opera dello Spirito Santo (Lc 1,35; Mt 1,18.20); nel suo battesimo lo Spirito, che scende e rimane su di Lui, sigilla l'ufficio messianico (Mc 1,10); l'operare di Cristo accade per potere dello Spirito (cfr. ad esempio: Mc 1,12; Mt 12,28; Lc 4,14.18, ecc.), fino al compimento della sua missione, nel mistero pasquale, nella morte (Gv 19,30; Mt 27,50; Mc 15,37; Lc 23,46) e risurrezione (Gv 20,22).

<sup>2</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. III: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, 141-242.

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, *Teologica*. III: *Lo Spirito della Verità*, Jaca Book, Milano 1992.

consacrata permette che nella Chiesa permanga in relazione al sacerdozio ministeriale oggettivo, uno stato di vita che rappresenti la forma stessa che Cristo ha vissuto per poter corrispondere alla volontà del Padre.

E se *Pietro* è la figura emblematica che esprime, nella sua soggettiva inadeguatezza, l'oggettivo gesto di Cristo, sicuramente *Maria*, unitamente all'apostolo prediletto che con lei rimane sotto la croce,<sup>1</sup> è l'immagine rappresentativa e paradigmatica della dedizione soggettiva e personale che corrisponde al dono di Cristo, ossia la vita consacrata.

Maria e Giovanni, possiamo dire, rappresentano l'opera soggettiva che lo Spirito compie nella Chiesa. In essi abbiamo per il nostro autore la protocellula della vita consacrata, intesa come quella forma di vita che lo Spirito suscita affinché permanga nella Chiesa la rappresentazione di come ogni cristiano è chiamato ad essere di fronte alla grazia di Dio.

In tal modo pensiamo sia messo in rilievo il nesso teologico tra *la dedizione incondizionata di Cristo* alla volontà del Padre, resa possibile dallo Spirito in Gesù, in quanto espressione della unità eterna tra Padre e Figlio, e *il carisma della vita consacrata*, come dono suscitato dallo Spirito per rappresentare, mediante questa peculiare forma di vita, il libero dono di sé cui tutti i cristiani sono chiamati a vivere nelle loro diverse situazioni esistenziali.

## II. PER UNA SINTESI: LA TEOLOGIA DELLA VITA CONSACRATA NEL CONTESTO DELLA TEOLOGIA DEGLI STATI DI VITA DEL CRISTIANO

Con quanto ricordato fino ad ora credo siamo in grado di porci un'ultima domanda: come si colloca questa visione della sequela radicale di Cristo, con queste caratteristiche, all'interno delle relazioni con le altre forme ecclesiali? Avendo parlato in questo modo della peculiarità della vita consacrata, della *sequela Christi* e della collocazione dei carismi nella Chiesa possiamo cercare di comprendere quale relazione nasce tra i diversi stati di vita all'interno della Chiesa. A questa domanda Balthasar risponde nel 1977 con la sua opera maggiore e più matura a riguardo del nostro tema: *Christlicher Stand*,<sup>2</sup> che l'edizione italiana traduce al plurale: *Gli stati di vita del Cristiano* (=SDV), contrariamente al singolare dell'originale tedesco: "lo stare del cristiano", o lo stato cristiano.<sup>3</sup>

### 1. Contesto e scopo dell'opera

Certamente, il testo di Balthasar che consideriamo non è da ritenersi un'opera estemporanea. Balthasar stesso ha avuto occasione di ricordare che l'opera in

<sup>1</sup> Cfr. A. SICARI, *Maria, Pietro, Giovanni figure della Chiesa*, «Communio» 120 (1991) 80-94.

<sup>2</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del Cristiano*, Jaca Book, Milano 1984 (edizione originale: *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977).

<sup>3</sup> Di seguito riprendiamo alcune osservazioni fatte in P. MARTINELLI, *La vocación y la misión de los cristianos en el mundo*, «Communio» 1 (1997) 72-80. Per una ripresa critica della proposta di Balthasar P. O'CALLAGHAN, *Gli stati di vita del cristiano. Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar*, «Annales theologici» 21 (2007) 61-100.

questione ha avuto la sua prima stesura già nel 1945, anche se allora non venne editata; in quanto egli, ai tempi, ancora gesuita, obbedì al suggerimento del suo superiore provinciale, che gli sconsigliò la pubblicazione poiché, la dottrina della chiamata, appoggiata alla prima contemplazione della seconda settimana degli Esercizi di Sant'Ignazio di Loyola, sarebbe stata esposta in modo troppo complicato. L'edizione che noi possediamo, pubblicata nel 1977, ne rispetta comunque l'intuizione originaria; vi sono solo alcuni cambiamenti, soprattutto riguardanti la parte centrale.<sup>1</sup>

Circa l'intenzione del volume, è facile scorgere alcuni elementi caratterizzanti l'opera: l'universale chiamata alla santità e all'amore perfetto; la *sequela Christi*; la libertà dell'uomo chiamato a scegliere; la possibilità, la ragionevolezza e la struttura di differenti stati di vita nella Chiesa. Nel presentare questa sintesi balthasariana in un certo senso siamo costretti ad esplicitare anche l'insieme del suo quadro teoretico, a cui bisogna a questo punto richiamare.

In questo volume la riflessione sulla vita consacrata si colloca all'interno di un orizzonte globale di tutto il sapere teologico. Qui, come spesso Balthasar fa, crollano tutte le divisioni tra i trattati teologici tradizionali. È solo in questo contesto a me pare che si possa cogliere esaurientemente la proposta teologica balthasariana rispetto al nostro tema.

L'intera trattazione rivela il *metodo cristocentrico* del nostro autore nell'affronto del dramma dell'uomo, che, per il teologo basilese è possibile cogliere in tutta la sua profondità solo nell'avvenimento di Cristo. Il cristocentrismo balthasariano,<sup>2</sup> formatosi in un serrato confronto da una parte con De Lubac, sulla questione del soprannaturale, e dall'altra con Barth, circa il problema della predestinazione, si raccoglie essenzialmente intorno al tema della *singularità di Cristo*, dove si contempla l'umanità del Figlio di Dio incarnato, come l'umanità vera e definitiva agli occhi di Dio. In Cristo, in quanto centro della forma (*Gestalt*) della rivelazione, è svelato insieme il glorioso amore trinitario ed il mistero dell'uomo, facendo così con tali asserzioni mirabilmente eco alle note affermazioni conciliari di *Gaudium et spes* 22. L'umanità di Gesù è dunque la forma compiuta dell'umano. Ogni uomo trova nell'umanità di Cristo la forma piena cui paragonarsi. Il primo Adamo trova dunque la sua luce solo nel secondo. In tal senso, i consigli evangelici, come descrizione dell'umano singolare di Cristo, vengono assunti in un ampio significato teologico (protologico, soteriologico e rivelativo, escatologico, e per questo anche antropologico). Le distinzioni degli stati di vita hanno, di conseguenza, il loro referente nel mistero del *Verbum Caro*. La tesi della creazione degli uomini "in Cristo", della loro predestinazione ad essere "*filii in Filio*", guida essenzialmente la trattazione del nostro tema.

Altro fattore decisivo è il *concetto teologico di persona* presupposto, cui abbiamo già fatto allusione più volte. Persona in senso proprio è unicamente Gesù

<sup>1</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991, 65.

<sup>2</sup> Cfr. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*, 59-67.

Cristo in quanto egli coincide perfettamente con la sua missione di Figlio, la quale viene interpretata come prosecuzione economica della processione eterna intratrinitaria.<sup>1</sup> Ogni uomo è un determinato soggetto spirituale, in grado di cogliere il proprio *daß*, “il che”, il fatto di esistere, senza tuttavia poter giungere al proprio intimo “Chi”, ossia alla propria identità unica ed irripetibile. Né l'uomo da se stesso, né da un altro essere umano può sapere che egli ultimamente sia. Solo chi ha ricevuto il proprio nome da Dio può sapere di sé. Solo Gesù di Nazareth è colui che ha ricevuto dall'eternità il proprio nome e la propria missione dal Padre: Tu sei mio figlio, il mandato dal Padre a fare la volontà sua. Gesù, infatti, non ha tanto una missione da svolgere nel mondo ma è da sempre questa missione. Ogni uomo, di conseguenza, ha la sua possibilità di divenire persona, cioè se stesso in senso proprio ed unico, mediante il suo inserimento nella missione di Cristo. Ecco perché lo stato del cristiano è essenzialmente uno stare “in Cristo”.<sup>2</sup>

Da ciò si evince anche un altro presupposto: *il rapporto Cristo-Chiesa*. Radicata nel mistero pasquale e resa possibile dal principio sovraministeriale mariano e ministeriale pietrino,<sup>3</sup> la Chiesa, Corpo di Cristo e Sposa dell'Agnello immolato, è la possibilità concreta dell'articolarsi della missione di ogni cristiano nella missione universale-concreta di Cristo. Essa è il luogo della personalizzazione.<sup>4</sup>

Da qui la costante preoccupazione di cogliere *gli stati di vita l'uno per l'altro e nell'altro*. Il procedere balthasariano implica un costante riconoscimento del metodo della “preferenza” attuata da Cristo: ossia si riconosce la chiamata di una sequela speciale di alcuni, presente esplicitamente nei vangeli,<sup>5</sup> ma in funzione della chiamata di tutti alla perfezione dell'amore. Qui troviamo una intelligenza teologica dei rapporti tra le diverse forme di vita cristiana senza che questa sia nello stesso tempo una affermazione di spiritualità “contrapposte” nella Chiesa, concepite autonomamente, che rivendicano i propri diritti nei confronti delle altre.<sup>6</sup> Tutte cose queste che non possono che essere a detrimento dell'unica cosa necessaria: Gesù Cristo e il regno di Dio.

## 2. I passaggi chiave

Nella prima parte Balthasar propone lo sfondo di una teologia degli stati di vita. Innanzitutto si abbozza una *teologia della vocazione*, o come dice più propriamente il termine utilizzato da Balthasar una teologia della *destinazione* (*Bestimmung*),

<sup>1</sup> BALTHASAR, *Teodrammatica*. III: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, 145.

<sup>2</sup> Cfr. SDV 183-194.

<sup>3</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella chiesa universale*, Queriniana, Brescia 1974.

<sup>4</sup> Cfr. SDV 14.

<sup>5</sup> Balthasar si appoggia qui essenzialmente a M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, Alfred Töpelmann, Berlin 1968.

<sup>6</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Spiritualità*, in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, Morcelliana, Brescia 1968, 230-247.



ciò a cui l'uomo è destinato gratuitamente da Dio:<sup>1</sup> Cristo rivela all'uomo il suo destino rivelandogli la sua vocazione all'amore perfetto (cfr. Gv 13,34s; 15,12; 14,21; in relazione con Dt 6,5; Lev 19,18). Esso è affermato come comandamento in quanto «chi non ha l'amore è a tal punto caduto fuori dalla sua vocazione, da ciò a cui è destinato, che egli pur vivente quanto al corpo, è morto».<sup>2</sup>

Qui si affronta uno dei problemi più spinosi della dottrina degli stati di vita e della teologia della vita consacrata: il rapporto tra “comandamento” e “consiglio”. Come conciliare una tale distinzione con l'universale vocazione all'amore perfetto? La risposta di von Balthasar segue per qualche tratto Tommaso per poi percorrere sostanzialmente la via ignaziana.

Innanzitutto, per il vero amore non c'è fondamentalmente distinzione tra dovere e potere, tra comando e desiderio: necessario e libero ultimamente coincidono. L'amante rinuncia ad ogni libertà di scelta in favore della libertà dell'amore.<sup>3</sup> Quindi: l'amore in se stesso ha la forma “interna” del voto. Allora, oltre l'idea tradizionale tomista<sup>4</sup> dei consigli come “mezzo” di perfezione e come maggiore “grado di amore” verso Dio e il prossimo, si propone l'ignaziana categoria della *indifferenza*: l'amore è per l'uomo una risposta al fatto di essere amato da Dio. Allora, l'amore è perfetto quando è semplicemente “pronto a tutto”, alla via dei comandamenti come a quella dei consigli.<sup>5</sup>

Da qui una necessaria conclusione: una distinzione tra amore comandato e voto non ha alcuna fondazione nella vocazione di ogni uomo all'amore perfetto. L'amore come tale non potrebbe sopportare nella sua essenza una tale divisione.

Tale separazione, pertanto, ha la sua ragione di essere solo fra persone che sono in cammino dal peccato verso l'amore perfetto. Per questo protologicamente ed escatologicamente non si potrà che avere un solo stato di vita.

Da qui consegue innanzitutto la necessità di una teologia dello stato originario e di una descrizione delle conseguenze del peccato sulla struttura antropologica.<sup>6</sup> Lo stato originario è descritto come quella condizione di doppia distanza,<sup>7</sup> da Dio e dal nulla,<sup>8</sup> per cui l'uomo, originariamente creato nella differenza sessuale, maschio e femmina, come parte dell'immagine Dei, creato in grazia, in vista di una missione da compiere, è perfettamente *libero perché obbediente; fecondo perché vergine* (come simbolo reale della innocenza); *ricco perché povero*. Tale condizione è vista come una immagine derivata dell'amore dell'Unitrino, il quale è descritto a sua volta mediante analogia dai consigli evangelici.<sup>9</sup>

Come si vede l'operazione di Balthasar è assai audace: dal registro cristocentrico proietta la forma di Cristo, in qualche modo, sullo stato originario dell'uo-

<sup>1</sup> Cfr. SDV 21-51.

<sup>2</sup> SDV 22.

<sup>3</sup> Cfr. SDV 25s.

<sup>4</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De perfectione vitae spiritualis*, in *Opuscula omnia*, IV, Lethielleux, Paris 1927.

<sup>5</sup> Cfr. SDV 49.

<sup>6</sup> Cfr. SDV 61-110.

<sup>7</sup> Gioco di parole tedesche tra stato (*Stand*) e distanza (*Abstand*).

<sup>8</sup> Cfr. SDV 61.

<sup>9</sup> Questo aspetto dei consigli è stato ben presentato da M. SCHEUER, *Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H.U. von Balthasar, K. Rahner, J.B. Metz und in der Theologie der Befreiung*, Echter, Würzburg 1990.

mo. O meglio, legge lo stato originario alla luce della forma della esistenza cristologica.

In ciò si vede il valore protologico che Balthasar assegna alla vita secondo i consigli evangelici. I “consigli evangelici” appaiono in questa prospettiva la descrizione della forma dell’umano così come esce dalla mano di Dio in vista del compimento cristologico.

Il peccato originale, che è presentato essenzialmente come disobbedienza, frantuma questa unità. Nello stato decaduto libertà e obbedienza vengono sperimentate come opposte; verginità e fecondità si escludono e così povertà e accumulo dei beni.

La seconda parte del testo risulta essere il vero nucleo di tutta la tesi balthasariana. Essa ci mostra il formarsi degli stati di vita come li conosciamo nella tradizione ecclesiale – sacerdotale, dei consigli e laicale – mediante l’ingresso di Cristo nel mondo e lo svolgimento della sua missione soteriologica. Ciò avviene in una doppia divisione in vista di una più grande unificazione di tutti gli uomini in Cristo.

La nascita di ogni stato di vita particolare non è mai per se stesso ma per la totalità. La prima, riguarda, esternamente, la divisione “Chiesa-mondo” ed, internamente, la divisione “discepoli-popolo”.<sup>1</sup> La seconda, successiva, concerne la distinzione tra stato sacerdotale e quello dei consigli.<sup>2</sup>

L’apparire di Cristo nella condizione umana del peccato porta innanzitutto la separazione Chiesa-Mondo: «Dio si è appropriato di un “popolo eletto”, per portare a termine la decisiva unificazione». <sup>3</sup> Dal punto di vista di questa prima divisione *tutti gli eletti appartengono ad un unico stato di vita*. Ma la distinzione continua anche all’interno della Chiesa dando origine al gruppo dei discepoli; in esso è di fatto prefigurato lo stato di tutti i cristiani (cfr. Lc 9,23; 9,37; 12,32).

Gesù chiama alcuni a partecipare direttamente alla sua missione, assumendo la sua stessa forma di vita; questi devono “lasciare tutto” e seguirlo. Se perciò *tutti i cristiani sono eletti*, alcuni, tuttavia, vengono chiamati ad uno *stato di elezione*.<sup>4</sup>

Questa distinzione ha tuttavia bisogno di essere colta nella stessa vita di Cristo e quindi da Lui ultimamente significata. *Lo stato di Cristo*:<sup>5</sup> si può dire che in Lui entrambi gli stati, quello “mondano” e di elezione, sono uniti dalla medesima ed incondizionata obbedienza al Padre.<sup>6</sup> Lo stato mondano rappresenta la sua vita fino all’inizio pubblico della sua missione: fin qui egli è sottomesso ai legami familiari. Con l’inizio della vita pubblica questi rapporti, pur essendo all’interno della sua missione, vengono sciolti; egli forma intorno a sé una comunità, i cui legami sono definiti esclusivamente dalla missione. Tale stato, in castità, povertà e obbedienza, è lo stato con il quale egli può compiere la sua missione fino alla croce.<sup>7</sup> Detto altrimenti, lo stato dei consigli esprime la forma

<sup>1</sup> Cfr. SDV 113-156.

<sup>2</sup> SDV 217-335.

<sup>3</sup> SDV 120.

<sup>4</sup> Cfr. SDV 127-138.

<sup>5</sup> Cfr. SDV 157-172.

<sup>6</sup> Cfr. SDV 171.

<sup>7</sup> Cfr. SDV 170.

della libertà con la quale Gesù ha salvato concretamente il mondo, compiendo perfettamente la volontà del Padre.

Con il sacrificio della croce, infatti, Cristo rivela il significato ultimo del mondo, che tuttavia il mondo non può dedurre da se stesso ma che può ricevere solo dalla rivelazione di Cristo; quello, cioè, di essere una immagine creata della dedizione trinitaria delle persone divine, e chiamata a partecipare attivamente a questo amore.

Inseparabile da quello di Cristo è *lo stato di Maria*.<sup>1</sup> Innanzitutto, in lei albeggia di nuovo l'unità originaria infranta dal peccato: *in quanto Vergine ella diviene Madre*. Anch'essa, si può dire, attraversa in un certo senso entrambi gli stati, uniti dalla medesima obbedienza. Quello "mondano" perdura per tutto il tempo della sua vita fino alla Croce. Maria – dice il nostro autore – rappresenta in questa fase ciò che Cristo ha lasciato per vivere la sua missione pubblica. Ma con la morte di Gesù, anche lei passa al nuovo stato. È il Figlio, che rende partecipe la madre del suo sacrificio, con l'essere da lui abbandonata, consegnata come madre al discepolo prediletto, Giovanni. Maria diviene così l'immagine originaria della Chiesa come Sposa dell'Agnello immolato e sua protocellula.<sup>2</sup> Presso la croce, nella dedizione sponsale e verginale tra Cristo e la Chiesa, nasce una nuova fecondità spirituale che dona anche al matrimonio il significato vero della fecondità naturale.<sup>3</sup>

Qui, possiamo dire, Balthasar contempla lo stato dei consigli evangelici nel suo valore *soteriologico* – in quanto forma della libertà con cui Cristo salva l'uomo, implicando originariamente la reciprocità femminile mariana – e nel suo valore *escatologico*. Infatti, la sponsalità verginale tra Cristo e la Chiesa rappresenta nello stesso tempo l'escaton, l'ultimo e il definitivo che riassume in sé e trasfigura tutta la storia.

A questo punto, Balthasar procede a descrivere l'origine ed il senso dell'ultima divisione: quella tra stato dei consigli e stato sacerdotale, all'interno dell'unico stato di elezione. È assai rilevante per il nostro autore il fatto che la sequela sia indirizzata innanzitutto a lasciare tutto per Cristo e solo successivamente assuma carattere funzionale, con l'assunzione del ministero sacerdotale. Quest'ultimo, infatti, si forma solo successivamente all'interno dello stato di elezione, con l'istituzione dell'Eucarestia e con il Mistero Pasquale.<sup>4</sup>

Allora, in questa logica, *lo stato di vita dei consigli* rappresenta *lo stato della perfetta offerta soggettiva* del credente e quindi la rappresentazione paradigmatica del *sacerdozio comune* di tutti i fedeli, che ha la sua immagine simbolico reale in Maria e Giovanni. Mentre il *sacerdozio ministeriale* ha la funzione di rappresentare questa istanza oggettiva e trova in Pietro la sua figura emblematica. Solo nella co-presenza di questi due aspetti del sacerdozio si prolunga nel tempo la forma di vita con la quale Cristo ha compiuto la missione redentrice.<sup>5</sup>

In tal modo Balthasar può descrivere tutti gli stati di vita in vicendevole rela-

<sup>1</sup> Cfr. SDV 173-181.

<sup>2</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. IV: *L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, 327-336.

<sup>3</sup> Cfr. SDV 180.

<sup>4</sup> Cfr. SDV 217-230.

<sup>5</sup> Cfr. SDV 231-284.

zione e dipendenza al fine di realizzare l'unica missione della Chiesa nel mondo, che a sua volta non è che il dilatarsi nel tempo di ciò che Cristo ha compiuto una volta per sempre. Così impostata la problematica, si rende possibile anche una certa circumincessione degli stati di vita: «Ogni stato di vita è tale in quanto rappresentazione di qualcosa che è presente anche negli altri stati di vita».<sup>1</sup>

Infine, il rapporto Chiesa-mondo è descritto in chiave di missione, con un duplice movimento: *sistole* e *diastole*. Occorre continuamente andare a Cristo per ritrovare il senso ultimo del mondo, per poi diffondere questa luce in esso. Nel primo movimento (verso Cristo) hanno una funzione primaria, ma non esclusiva, lo stato sacerdotale e dei consigli. Lo stato sacerdotale, in quanto possiede il compito della trasmissione integrata ed obiettiva dell'evento cristologico della redenzione. Lo stato dei consigli, in quanto condizione che rappresenta la soggettiva disponibilità a lasciarsi trasfigurare dal dono di Cristo. Nel secondo movimento della missione (da Cristo verso il mondo), il ruolo principale è giocato innanzitutto dallo stato dei consigli – in quanto fornisce vocazioni paradigmatiche in relazione alle diverse circostanze storiche in cui la Chiesa si trova a vivere la sua missione – e quello laicale, in quanto rappresenta l'esistenza cristiana nella sua vocazione fondamentale di impegno nel mondo.<sup>2</sup>

### III. CONSIDERAZIONE CONCLUSIVA

Il contributo specifico di Hans Urs von Balthasar mi sembra quello di aver proposto una riflessione sui consigli evangelici senza isolarli in se stessi ma in relazione con le altre forme di vita cristiana. Si può dire che per Balthasar *senza teologia degli stati di vita non si ha teologia della vita consacrata*. In tal senso Balthasar si è anche validamente opposto all'appiattimento livellante delle diverse vocazioni cristiane.

Von Balthasar, teologo della vita consacrata, ci aiuta a scoprire l'identità dei consigli evangelici non in contrapposizione e nemmeno in giustapposizione, rispetto alle altre forme di vita cristiana, ma in profonda sinergia, in modo che tutto nella Chiesa sia sempre più teso alla missione affidata da Cristo, quella di annunciare il vangelo a tutti finché egli venga, affinché Dio sia tutto in tutti.

Pertanto, riscoprire i consigli evangelici, nel loro valore protologico, cristologico-trinitario, soteriologico e escatologico, è di fatto riscoprire l'identità cristiana nel suo paradigma. Il nostro autore, radicalmente centrato su Cristo, obbediente, povero e vergine, colto nella intrinseca e reciproca realtà sponsale della Chiesa, che ha in Maria il suo paradigma, può guardare alla vita consacrata nel suo valore rivelativo e soteriologico.

A partire da questo la vita consacrata – intesa dunque come “vita secondo i consigli” – si manifesta contemporaneamente abilitata al compito di indicare la forma con la quale l'uomo è posto nell'essere da Dio in vista del proprio cammino. In tal modo i consigli evangelici acquistano una profetica capacità di richia-

<sup>1</sup> SDV 334.

<sup>2</sup> Cfr. SDV 302.

mare l'uomo alla sua condizione di *homo viator* segnato dal peccato e bisognoso di redenzione.

Dall'altra parte, la vita consacrata, proprio in quanto trae teologalmente la sua origine dal mistero pasquale, nella relazione di dedizione sponsale, feconda e verginale tra Cristo e la Chiesa, è anche rappresentazione dell'escaton, dell'ultimo e definitivo della storia. E come ci insegna bene la riflessione escatologica della teologia cristiana, la storia non è tale se è priva dell'orientamento a ciò che è definitivo. Senza il senso non c'è cammino e non c'è storia. Ma, cristianamente parlando, l'escaton è già misteriosamente abitante il cuore della storia stesso, in attesa della sua manifestazione finale. Lo stato di vita dei consigli diviene qui, proprio perché forma escatologica, profetica indicazione della direzione della storia ed orientativa di ogni atto di umana libertà, chiamata a decidere sensatamente di sé.

Siamo grati a Balthasar per averci insegnato la bellezza e l'attrattiva di una tale vocazione.

#### ABSTRACT

La riflessione di Hans Urs von Balthasar sui consigli evangelici si situa al cuore della sua teologia, in riferimento alla sua comprensione del carisma ignaziano e all'esperienza di Adrienne von Speyr. Per Balthasar, l'avvicinamento Chiesa-mondo si realizza col ponte tracciato tra consigli e laicato, specialmente negli Istituti Secolari. Lo stato dei consigli viene capito come necessario per la Chiesa in quanto sarebbe il paradigma della vita cristiana. La vita terrestre del Verbo incarnato compierebbe perfettamente la condizione originaria pre-lapsaria (descritta da Balthasar in termini di povertà, obbedienza e castità) e indicherebbe così la forma compiuta dell'umano. Per Balthasar, questo paradigma cristico dei consigli determina la teologia degli stati di vita nella Chiesa.

The thought of Hans Urs von Balthasar on the evangelical counsels is located at the heart of his theology, in reference to his understanding of the Ignatian Charism and to the experience of Adrienne von Speyr. For Balthasar, the rapprochement between Church and world is achieved through the bridge between counsels and laity, especially in Secular Institutes. The state of the counsels is understood as necessary for the Church, as it would be the paradigm of Christian life. The earthly life of the Incarnate Word would fulfil perfectly the original prelapsarian condition (described by Balthasar in terms of poverty, obedience and chastity) and so would indicate the final human form. For Balthasar, this Christic paradigm of the counsels determines the theology of the states of life in the Church.