

RIFLESSIONE TEOLOGICA SULLA VITA CONSACRATA OGGI

BOLLETTINO UISG

N. 146, 2011

PREFAZIONE	2
CHIAMATI ED INVIATI: RIFLESSIONI SU UNA TEOLOGIA DELLA VITA RELIGIOSA APOSTOLICA OGGI <i>Sr. Mary Maher, SSND</i>	4
NATURA RADICALE E SIGNIFICATO DELLA VITA CONSACRATA <i>Sr. Sandra M. Schneiders, IHM</i>	23
SFIDE ED OPPORTUNITÀ PER LA VITA RELIGIOSA DAL MONDO E DALLA CHIESA DI OGGI <i>P. Antonio M. Pernia, SVD</i>	30
RENDERE POSSIBILE IL FUTURO DELLA VITA RELIGIOSA <i>Fr. André-Pierre Gauthier, FSC</i>	48
TEMI E SFIDE PER LA VITA CONSACRATA APOSTOLICA E LA TEOLOGIA DELLA VITA CONSACRATA NEI CONTESTI REGIONALI: AMERICA <i>Sr. Maricarmen Bracamontes, OSB</i>	52

Come nel precedente numero 145, anche questo Bollettino UISG propone alcuni dei contributi presentati durante il Seminario Teologico sulla Vita Consacrata, curato dalla UISG e dalla USG e svoltosi a Roma dal 7 al 12 febbraio 2011. Dopo il Congresso sulla Vita Consacrata del 2004, che tanta eco ha avuto nel mondo ‘religioso’ ed ecclesiale, questo evento segna l’inizio di un itinerario di approfondimento e di ricerca teologica che mira a tener vivo il dibattito sulla ‘identità e significatività della Vita Consacrata’ nella pluralità dei contesti sociali e culturali odierni.

Le riflessioni teologiche che pubblichiamo in questo numero offrono una lettura limpida e puntuale dell’apparente impasse attuale della vita religiosa in un contesto mondiale plurale, policentrico e mutevole. L’invito ad approfondire una riflessione teologica che consideri appieno le varie ‘categorie’ in gioco – congregazioni religiose, Chiesa, mondo - si coniuga con l’audacia propositiva di nuove vie che, in qualche modo, sembrano ribaltare le concezioni tradizionali cui siamo avvezzi. Ne risulta un quadro composito e vivace che accende l’interesse del lettore e stimola a nuove aperture di mente e di cuore.

Aprire questo numero la riflessione della teologa statunitense Sr. Mary Maher, SSND, dal titolo ‘*Chiamati ed inviati: una riflessione sulla teologia della vita consacrata apostolica oggi*’. Per comprendere appieno il significato di una vita consacrata ‘nel mondo’ è necessario riferirsi alla dinamica dell’essere *chiamati e inviati*, che caratterizza la vita di tutti i cristiani battezzati e definisce anche l’identità fondamentale della Chiesa stessa. Sr. Mary ribadisce più volte la necessità di una *teologia del mondo*: “*Esiste una chiave che apre la porta a un quadro teologico capace di chiarire l’identità della vita religiosa apostolica nella Chiesa e nel mondo di oggi. ... La chiave è la scoperta della storia ... Credo che la vita religiosa apostolica postmoderna debba essere più chiaramente definita dalla chiamata a coniugare l’antica sapienza del cristianesimo con una nuova giustizia, in un mondo segnato dal pluralismo radicale e dall’incapacità di affrontare la differenza*”.

A questo primo articolo fa eco la presentazione della teologa Sr. Sandra

Schneiders, IHM, *‘Natura radicale e significato della vita consacrata’*, che sviluppa la sua riflessione a partire da una duplice affermazione: *“In primo luogo, la Vita Religiosa Apostolica è radicalmente costituita dalla consacrazione totale e permanente del religioso a Dio, effettuata ed espressa tramite la professione perpetua vissuta nella comunità e nella missione. In secondo luogo e simultaneamente, la vita religiosa è intrinsecamente modellata dal contesto storico, incluso il carisma del fondatore, nel quale essa è nata e nel quale essa continua a vivere”*. Anche per Sr. Sandra, il percorso evolutivo della vita consacrata, dalla ‘fuga mundi’ alla nuova forma storica di vita apostolica religiosa non-claustrale e non-clericale sorta nel XVI secolo e affermata oggi, mette in rilievo l’importanza del cambiamento di paradigma nella concezione della relazione tra Chiesa e mondo, che costituisce l’originalità primaria e fondamentale del Concilio Vaticano II.

P. Antonio Pernia, Superiore Generale della Società del Verbo Divino, propone una riflessione sul tema *‘Sfide ed opportunità per la Vita Religiosa provenienti dal mondo e dalla Chiesa di oggi’*. Da una parte, la secolarizzazione in un mondo globalizzato ha provocato una profonda crisi nella vita consacrata, che si esprime fondamentalmente nella diminuzione dei membri e nella percezione di una mancanza di significatività; dall’altra, si assiste all’emergere di una Chiesa mondiale, di una Chiesa policentrica e quindi alla scomparsa della identificazione del cristianesimo con l’Occidente. Tra le sfide lanciate da una Chiesa mondiale alla vita consacrata, P. Antonio ne mette in risalto due, vale a dire, una composizione multiculturale e una missione multi-direzionale. Tra le opportunità egli pone in risalto: l’interculturalità dei membri, l’intercongregazionalità nel ministero e il partenariato nella missione con i laici.

Fr. Pierre Gauthier, membro dei Fratelli delle Scuole Cristiane, colloca la sua riflessione, dal titolo *‘Rendere possibile il futuro della vita religiosa’*, all’interno della missione educativa nella scuola, luogo privilegiato di osservazione delle profonde trasformazioni del modo di vivere e di pensare tipico delle nuove generazioni. Fr. Pierre individua tre sfide lanciate dall’oggi alla vita religiosa apostolica: la sfida della vita comunitaria, la sfida dell’intelligenza e del cuore e quella dell’attenzione ai giovani adulti. *“La prossimità quotidiana con giovani, uomini e donne, più o meno distanti dalla fede cristiana, ci invita alla libertà e all’audacia. ... Questo implica abitare i luoghi e i dibattiti dove i nostri contemporanei elaborano i loro modi di pensare e di agire. Accogliendo la grazia di rimanere accanto ai giovani, dell’accompagnamento paziente e della parola adatta alle situazioni, possiamo testimoniare serenamente la presenza dello Spirito in tutta la nostra vita, la gioia dei sacramenti e la felicità di appartenere alla Chiesa.”*

Sr. María del Carmen Bracamontes Ayón, co-fondatrice del Monastero *Pan de Vida* nella città di Torreón, Coahuila, Messico, situa la riflessione sulla

vita consacrata apostolica nel continente latino-americano. Sr. María del Carmen propone cinque movimenti per individuare soluzioni alternative e risposte creative alle sfide attuali: realizzare in modo creativo nuove relazioni, a partire dal lavoro consapevole di **decostruzione** del modello dominio/sottomissione che abbiamo interiorizzato; intensificare la **costruzione** dell'uguaglianza umana nella diversità che ci caratterizza; esplicitare, nella prassi quotidiana, il nostro **diritto all'interiorità**, all'orazione, alla profondità e alla serenità; promuovere e accompagnare i processi di **trasformazione dei ruoli** tradizionali attribuiti agli uomini e alle donne; andare oltre le **immagini di Dio** costruite a partire da parametri antropologici esclusivamente maschili.



CHIAMATI ED INVIATI: RIFLESSIONI SU UNA TEOLOGIA DELLA VITA RELIGIOSA APOSTOLICA OGGI

Sr. Mary Maher, SSND

Sr. Mary Maher ha fatto il suo ingresso tra le Suore Scolastiche di Nostra Signora nel 1968. Ha conseguito un Master e diversi dottorati in Teologia presso la Catholic University of America. Prima della sua elezione a superiora generale della sua congregazione, Sr. Mary ha insegnato Teologia Fondamentale, Cristologia e Teologia mariana per oltre vent'anni in vari corsi di laurea. Negli ultimi dieci anni ha scritto e offerto conferenze sulle sfide della post-modernità alla vita religiosa apostolica in numerosi ambiti.

Originale in inglese

Vorrei ringraziare gli organizzatori di questo seminario per avermi invitata a condividere alcune riflessioni su una teologia della vita religiosa apostolica oggi. Mi pare particolarmente interessante l'aver riunito teologi e superiori generali per lavorare in collaborazione al fine di conseguire gli obiettivi di questo seminario. Abbiamo bisogno gli uni degli altri. Da una parte abbiamo numerose cose in comune, dall'altra, il focus del nostro impegno quotidiano, intellettuale e ministeriale, è spesso alquanto diverso. Insieme, ci auguriamo di poter dare un contributo significativo per liberare le potenzialità e l'efficacia della vita consacrata nel mondo, per la vita del mondo, che è opera dello Spirito Santo in mezzo a noi.

Mi è stato chiesto di mettere in evidenza “le nuove e principali acquisizioni” nella teologia della vita religiosa apostolica e “le questioni che ancora rimangono aperte e oggetto di discussione.” In questo contesto, desidero presentare “un quadro teologico” che offra alcuni spunti per una migliore comprensione del nostro tema generale. Voglio precisare che ho svolto il mio compito in veste di superiora generale che è anche teologa e non il contrario. Credo che la differenza sia importante. Ed è da questa posizione che, spero, le mie riflessioni possano offrire un utile contributo ai nostri interessi comuni.

Da dove cominciare?

Il punto di partenza è una questione critica in teologia. Questo è vero

soprattutto quando si tratta di una realtà derivata quale è la cosiddetta *teologia della vita religiosa*. Quest'ultima dipende da una serie di elementi che includono una teologia di Dio e dell'azione di Dio nella storia, una cristologia, una teologia del mondo, una ecclesiologia e una teologia della missione, come pure un fondamento coerente della sequela di Cristo nella teologia biblica e nella spiritualità.

Poiché tutti questi aspetti di una visione teologica sono correlati, si potrebbe pensare di poter cominciare teoricamente da qualsiasi punto e, poi, far riferimento a tutto il resto. In realtà, il punto di partenza già presenta una prospettiva, un punto di vista, su tutto ciò che segue. Il modo con cui si inizia una discussione è già una decisione fra le varie alternative. Il punto di partenza anticipa la gamma dei possibili contributi che una persona potrebbe offrire.

Ho avuto conferma di questa mia intuizione numerose volte negli ultimi anni, mentre leggevo, riflettevo e pregavo sulle discussioni sempre più complesse circa il presente e il futuro della vita religiosa apostolica, soprattutto nel Nord America ed in Europa. Troppo spesso il punto di partenza in questi dibattiti è l'ecclesiologia o il diritto canonico. Troppo spesso la gamma delle possibilità è limitata dal fatto di rimanere esclusivamente in quei contesti.

Vi prego di non fraintendermi. Credo che la vita religiosa apostolica sia una vocazione ecclesiale. Infatti, questa mattina, spero di mettere in risalto qualcosa del profondo significato di questa affermazione. Tuttavia, credo che a volte rimaniamo bloccati nei dibattiti sul dove noi religiosi dobbiamo collocarci nel contesto delle diverse vocazioni nella Chiesa o ci concentriamo solo sulle discussioni canoniche circa gli elementi essenziali della vita religiosa, al punto da non vedere al di là di queste questioni. Ancora una volta, voglio essere chiara. Sono d'accordo sul fatto che queste conversazioni siano importanti e mi auguro che, in questi giorni insieme, cogliamo l'occasione per parlare tra noi. Ma, vorrei semplicemente suggerire che esse non sono il punto migliore per iniziare. Se cominciamo solo da questo punto, potremmo rimanere in quel contesto e non considerare altre prospettive teologiche potenzialmente in grado di chiarire il presente e aprirci al futuro. A volte partire da un'altra prospettiva, può permetterci di ritornare su queste importanti questioni ecclesiologiche con maggior freschezza e ispirazione.

Forse un esempio può aiutare a chiarire meglio questo punto. Come superiora generale di una congregazione che conta una presenza consistente negli Stati Uniti ho seguito, naturalmente, molto da vicino, la Visita Apostolica agli istituti religiosi femminili nel Paese. Tra i molti articoli e libri che ho letto riguardo a questa questione vi sono le conferenze, tenute durante il "Simposio sulla vita religiosa apostolica", svoltosi a Stonehill College,

Massachusetts, nel settembre del 2008. In particolare, vorrei indicare la ben argomentata relazione di Sr. Sara Butler, MSBT, docente al Seminario di St. Joseph nell'arcidiocesi di New York. Tra tutti coloro che hanno richiesto una visita formale, Sr. Butler è l'unica, che io sappia, ad aver presentato queste sue convinzioni in un documento pubblico¹. Sono grata per questo, perché è un grande aiuto conoscere, in maniera così chiara e informale, alcune delle questioni che motivano la richiesta di una visita formale.

La professoressa Butler analizza la vita religiosa apostolica contemporanea in relazione a tre sfide poste dal Concilio Vaticano II (chiarire la natura della vita religiosa alla luce della "chiamata universale alla santità"; cambiare alcuni aspetti della nostra vita per andare incontro alle esigenze apostoliche attuali; e ampliare i nostri interessi apostolici in accordo con la dottrina della Chiesa sulla giustizia sociale). Va, quindi, al cuore del suo argomento che è dimostrare come le risposte inadeguate dei religiosi apostolici a queste sfide possono essere spiegate in relazione a ciò che lei chiama uno sviluppo inatteso: la comparsa di ecclesiologie divergenti e concorrenti, vale a dire, "l'avvento di un pluralismo teologico senza precedenti e del dissenso pubblico all'interno della Chiesa Cattolica".² Questa è la sezione più lunga della sua relazione. La questione cruciale intorno a cui tutto ruota è descritta dalla professoressa Butler come una polarizzazione che lei ritrova tra i religiosi riguardo all'accettazione o al rifiuto della struttura gerarchica della Chiesa. Quanto segue è la conclusione del suo intervento che è, nello stesso tempo, istruttivo e toccante. In risposta alla domanda su ciò che costituisce il tesoro che è stato perduto e che il religioso apostolico desidera recuperare, scrive:

Il 'tesoro' che molti di noi vorrebbero recuperare, forse, è la possibilità di vivere la vita religiosa pienamente, in pace, secondo il carisma delle nostre comunità, in comunione con la gerarchia e in collaborazione con i laici, il che significa, secondo l'ecclesiologia di comunione, essere 'un cuore solo e un'anima sola' con la Chiesa. . . . Vorremmo andare oltre lo stress che comporta l'essere sospettosi e l'essere guardati con sospetto.

[Noi] desideriamo la rinascita di relazioni in cui il nostro posto nella Chiesa sia chiaro e non più ambiguo ...³

Mentre riflettevo attentamente sull'importanza della conferenza della professoressa Butler, mi sono ritrovata con una domanda esistenziale ed una questione teologica. Da un punto di vista esistenziale mi chiedevo: chi di noi nella Chiesa contemporanea e nel mondo postmoderno ha un posto "chiaro e non ambiguo" o può vivere completamente "in pace" di fronte ai problemi scottanti con cui la Chiesa e la comunità umana odierna devono confrontarsi? Potrebbe essere questa la sintesi degli aneliti di una persona la cui analisi si è svolta entro confini troppo ristretti per poter chiarire adeguatamente le

questioni presenti?

Questo mi ha condotto anche ad una questione teologica. L'analisi sarebbe stata diversa, e forse più illuminante, se non si fosse concentrata principalmente sulle nozioni divergenti e concorrenti della struttura della Chiesa o su questioni canoniche, ma sulle questioni di Ecclesiologia Fondamentale,⁴ cioè sull'identità della Chiesa nel mondo? Questo tipo di analisi comporta, di conseguenza, altre domande cruciali, quali: L'analisi sarebbe più illuminante se si occupasse delle teologie divergenti e concorrenti del mondo oppure delle teologie divergenti e concorrenti della missione o ancora delle interpretazioni divergenti e concorrenti della sequela di Cristo e dell'ideale di santità, questioni che hanno caratterizzato anche il periodo post-conciliare e che sono anche questioni ecclesiologiche fondamentali, che comportano tutte anche una relazione diretta con l'identità della vita religiosa apostolica? Forse cominciare da questo punto potrebbe offrirci una visione più completa delle sfide che il religioso apostolico deve affrontare oggi. Forse solo allora potremo mettere in luce i contributi e gli errori, l'identità e le potenzialità, di questa singolare vocazione nella Chiesa.

A questo intento vorrei dedicare il mio tempo questa mattina. Con apertura sincera al dialogo che seguirà, vorrei suddividere le mie riflessioni in tre momenti:

- I. Descriverò l'identità della vita religiosa apostolica. Che cosa è questa forma di vita religiosa nella Chiesa? Ciò richiederà anche chiarire, dalla prospettiva della ecclesiologia fondamentale, perché è così difficile per noi oggi arrivare ad un consenso circa l'identità della vita religiosa apostolica.
- II. Presenterò la questione più critica che ci divide nella Chiesa oggi e che ci impedisce di andare avanti insieme.
- III. Sottolineerò quattro elementi significativi di un quadro teologico che possono guidare e sostenere la direzione futura della vita religiosa apostolica. In fedeltà al punto di partenza utilizzato nella prima parte, questi elementi rifletteranno alcune delle questioni più significative e fondamentali che la Chiesa deve affrontare oggi e richiederanno una presa di posizione per quanto riguarda la questione critica sollevata nella parte II.

I. Vita Religiosa Apostolica ed Ecclesiologia Fondamentale

Nel 1983 il *Bollettino UISG* ha pubblicato un articolo, frutto del lavoro di un gruppo di studio teologico che includeva sia membri dell'USG che dell'UISG. Il documento era intitolato, in maniera abbastanza appropriata,

“Riflessioni teologiche sulla Vita Religiosa Apostolica”.⁵ Gli autori presentano una visione dei fondamenti e delle caratteristiche distintive di questa forma di vita religiosa. Essi situano la vita religiosa apostolica al centro del tentativo secolare di liberarsi dalle sovrastrutture monastiche che influiscono sulle esigenze della consacrazione alle opere apostoliche. Così affermano:

Si può parlare di una nuova forma di vita religiosa, perché fin dal XVI secolo lo Spirito Santo ha suscitato nella Chiesa gli ordini di chierici regolari, poi le congregazioni maschili e femminili, sia clericali che laicali, in cui elementi tipicamente monastici o conventuali sono stati abbandonati in modo da consentire ai loro membri di dedicarsi interamente alle opere di evangelizzazione o alle attività di beneficenza. Così è nata una forma nuova di vita religiosa: la vita religiosa apostolica.⁶

Non ho ancora trovato una descrizione migliore delle caratteristiche distintive di questa nuova forma di vita religiosa di quella formulata da questi autori. Ciò che distingue la vita religiosa apostolica è:

È una chiamata a stare con Cristo mentre egli è intento a compiere la sua missione come Inviato dal Padre; una chiamata all'unione con lui che vive con e tra la gente e che dona se stesso per gli altri; in una parola, vivere uniti a lui che “passò beneficiando e risanando tutti” (Atti- 10, 38) e che “ha dato la sua vita per la redenzione di tutti” (Mt 20, 28).⁷

Quindi, fondamentalmente, i religiosi apostolici sono chiamati e inviati. Questo significa che i religiosi apostolici donano tutto, per rispondere con amore alla chiamata a seguire Gesù Cristo nel mondo, per diventare parte di una comunità di discepoli che si consacrano al servizio verso più bisognosi, come faceva Lui. In altre parole, *in un modo unico, perché questo è il carattere distintivo e totalizzante della loro vita*, i religiosi apostolici sono simili ai discepoli per i quali Gesù prega il Padre nel Vangelo di Giovanni: “Come tu mi hai mandato nel mondo, anch’io li ho mandati nel mondo; per loro io consacro me stesso, perché siano anch’essi consacrati nella verità. Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato” (Giovanni 17: 18-21).

Per una serie di ragioni (non solo ecclesiali, ma anche culturali, sociali e politiche), non siamo arrivati ad un buon punto nel riconoscimento di una vita religiosa realmente apostolica e non monastica, specialmente per le donne. Sembra che non siamo capaci di comprendere una vita consacrata *nel mondo*, definizione stessa di vita religiosa apostolica. Conosciamo bene la vita consacrata separata dal mondo e possiamo vedere chiaramente la vocazione

laicale come un vivere l'impegno battesimale nel mondo. Ma non abbiamo ancora una teoria e una prassi sufficientemente evolute della vita consacrata nel mondo. Questo è alla radice della nostra incapacità di arrivare ad un consenso circa l'identità della vita religiosa apostolica, chiamata in una comunità di discepoli ed inviata in missione per la vita del mondo.⁸

L'ecclesiologia fondamentale può contribuire a chiarire questo dilemma. La dinamica dell'essere *chiamati e inviati* caratterizza la vita di tutti i cristiani battezzati. Questa dinamica definisce anche l'identità fondamentale della Chiesa stessa. La Chiesa è il popolo radunato, strutturato, animato dallo Spirito Santo e inviato ad annunciare la Buona Novella al mondo intero. *Communio e missio*: due poli in tensione nei quali la Chiesa si è riconosciuta da sempre e attraverso i quali la Chiesa si è sempre espressa. Nessuno dei due è più importante dell'altro. Comunione e missione. Essere e fare. Inspirare ed espirare. L'una non può esistere o funzionare senza l'altra.

La straordinaria realtà rivelata in Gesù Cristo per la potenza dello Spirito Santo è che questa dinamica della *communio e missio* non esiste solo in noi o nella Chiesa. Questa dinamica esprime la rivelazione della vita interiore della Trinità: la divinità come comunione di persone che riversa la pienezza dell'amore. Questa è la vita nella quale siamo battezzati: la bontà inesauribile dell'amore e della vita che è il Dio trino. La Chiesa è chiamata ad essere nel mondo un sacramento di questa dinamica dell'amore oblativo ed unificante di Dio.

Mentre la relazione reciproca tra *communio e missio* ha sempre caratterizzato la Chiesa, il significato e l'importanza dei due concetti sono cambiati e si sono sviluppati nel corso della storia. Negli stessi 500 anni in cui la vita religiosa apostolica ha cercato di svilupparsi, questi cambiamenti e sviluppi nella autoconsapevolezza della Chiesa sono stati di una profondità e ampiezza straordinari. La coincidenza non è casuale.

Per quanto riguarda la *communio* della Chiesa, come istituzione e come comunione di persone, conosciamo tutti le discussioni del Concilio Vaticano II che hanno prodotto i documenti finali, come pure gli sviluppi significativi, dopo il Concilio Vaticano II nella "ecclesiologia di comunione". È importante riconoscere un evento troppo spesso rimasto nascosto o ignorato. Alla base di questi sviluppi vi è la lenta, secolare evoluzione da una Chiesa euro-centrica ad una Chiesa universale. La *communio* è ricca e multiforme e mette insieme un abbondante ed irriducibile pluralismo nella unità dinamica della vita e della missione. La spinosa questione riguardante la collegialità episcopale è più che pertinente a questo riguardo.

Per quanto riguarda la *missio* della Chiesa, a partire dal decreto del Concilio, *Ad Gentes*, siamo divenuti consapevoli dell'importanza del recupero

delle origini trinitarie della missione. Ciò che deve essere riconosciuto e valorizzato è che, alla base di questo recupero, vi è il modo in cui il pluralismo delle religioni e delle culture ha sfidato la concezione della Chiesa riguardo alla sua relazione con il mondo e i popoli, come pure la sua teoria e prassi della evangelizzazione. Anche questa sfida ha subito nei secoli una continua evoluzione.

La vita religiosa apostolica è stata spesso un fattore significativo in questi sviluppi della ecclesiologia fondamentale della Chiesa. Infatti, negli ultimi 500 anni, dalla colonizzazione missionaria del “nuovo mondo” da parte dell’Europa, alla Controriforma, alla nascita del mondo moderno e dell’età dei Lumi, alla situazione postmoderna in cui ci troviamo noi oggi, l’evoluzione della vita religiosa apostolica è un ottimo indicatore di questi sviluppi.

La lotta per l’identità della vita religiosa apostolica è strettamente connessa con l’evoluzione dell’auto-comprensione della Chiesa ai livelli più elementari. Vale la pena mettere tutta l’energia possibile per questo fine. Ed è essenziale continuare ad andare avanti.

II. La Questione Critica

Esiste una chiave che apre la porta a un quadro teologico capace di chiarire l’identità della vita religiosa apostolica nella Chiesa e nel mondo di oggi. Tutti conoscono questa chiave. Alcuni sono restii ad utilizzarla. Altri la utilizzano per aprire la porta, ma rimangono sulla soglia, in tal modo vedono quello che c’è dall’altra parte solo in maniera limitata. Altri ancora la utilizzano per entrare, ma portano con sé tutto ciò che possedevano prima di aprire la porta. Altri ancora la utilizzano per entrare, ma dimenticano ciò che possedevano prima di entrare.

La chiave è la scoperta della storia, il passaggio epocale verso una radicale coscienza storica che ha caratterizzato l’era moderna e postmoderna. Occuparsi del sorgere della coscienza storica è appropriarsi del mondo e dell’esperienza umana in una pluralità di modi, con visioni della realtà fondamentalmente secolarizzate e all’interno delle tradizioni culturali, religiose e sociali che sono mediate sempre e solo storicamente.

Questo comporta enormi implicazioni per la teologia e per la vita, la preghiera e la prassi della Chiesa. In parole povere, questo significa che ogni cosa ha un contesto. Per esempio, per comprendere una dichiarazione dogmatica proclamata nel 4° secolo, bisogna conoscere il contesto filosofico, linguistico, sociale, politico e culturale che ha sollevato la questione e ha provocato la risposta della Chiesa in quel tempo. In altre parole, *la continuità della*

tradizione richiede da noi qualcosa. Come Karl Rahner ha osservato più di una volta, se ci limitiamo a ripetere qualcosa, vuol dire che non lo abbiamo capito. Ci viene chiesto qualcosa che va oltre la ripetizione automatica.

Ad un livello più profondo, naturalmente, la minaccia del relativismo totale nasce dalla coscienza storica nel momento in cui il cristianesimo è visto semplicemente come una tra le tante altre tradizioni culturali, religiose e sociali, ognuna con le sue prospettive riguardo al significato della vita e le sue rivendicazioni di verità. Questa sfida è di grande preoccupazione per tutti noi ed è affrontata direttamente sia dal Magistero che da numerosi teologi. Se una fede e una speranza specificamente cristiane si fondano sulla convinzione che in Gesù Cristo, l'umanità - e naturalmente *l'intera* creazione - incontra Colui che porta la salvezza, l'atto finale, escatologicamente vittorioso di Dio a suo favore, il modo in cui questa fede e questa speranza per la salvezza possono essere sostenute in un mondo storicizzato (pluralistico) è una questione che deve essere affrontata.

Ora, che cosa ha a che fare tutto questo con la teologia della vita religiosa apostolica? Tutto. La vita religiosa apostolica è inestricabilmente connessa con il modo in cui la Chiesa comprende se stessa e la sua missione, la sua evangelizzazione e il nucleo centrale della sua fede nel potere salvifico della vita, morte e resurrezione di Cristo. La sfida di appropriarsi di tutto ciò in maniera storicamente consapevole è fondamentale per la Chiesa sia per il presente che per il futuro del ministero dei religiosi apostolici nel mondo. Non posso fare a meno di credere che questa preoccupazione fosse già in parte presente nella mente e nel cuore di Papa Paolo VI quando ha messo in relazione la vita religiosa apostolica a ciò che ha definito "una questione scottante".

Come far penetrare il messaggio evangelico nel mondo? Come agire a quei livelli in cui si elabora una nuova cultura. ...? ... Cari religiosi e religiose, secondo le modalità che la chiamata di Dio richiede dalle vostre famiglie spirituali, voi dovete seguire con occhi bene aperti le necessità degli uomini, i loro problemi, le loro ricerche, testimoniando in mezzo a loro, con la preghiera e con l'azione, l'efficacia della buona novella d'amore, di giustizia e di pace. ... Una tale missione, che è comune a tutto il popolo di Dio, è vostra ad un titolo particolare.⁹

Senza dubbio la Chiesa ha bisogno di questa testimonianza evangelica tipica della vita religiosa apostolica. L'appello di Paolo VI non implica anche che la vita religiosa apostolica è chiamata ad aiutare la Chiesa ad affrontare le esigenze del mondo contemporaneo, i grandi bisogni dell'umanità di oggi? Quanto inchiostro è stato versato sulla questione se la vita religiosa apostolica sia una vita vissuta ai margini della Chiesa o nel cuore della

Chiesa? Non potrebbe essere che dal cuore della Chiesa i religiosi apostolici si muovono verso i margini, in prima linea in quel movimento della Chiesa verso l'esterno, inviata *nel mondo* per la potenza dello Spirito Santo? In questo modo non siamo forse in sintonia con l'affermazione di Benedetto XVI secondo cui, senza il movimento verso l'esterno nella missione, la Chiesa si troverebbe ad affrontare una morte certa? Nello stesso discorso il Santo Padre ha anche affermato che:

*Negli ultimi anni il quadro antropologico, culturale, sociale e religioso dell'umanità è cambiato. Oggi la Chiesa è chiamata ad affrontare nuove sfide ed è pronta a dialogare con culture e religioni diverse, alla ricerca di modi per costruire, insieme a tutte le persone di buona volontà, la convivenza pacifica dei popoli. Il campo della missione ad gentes appare oggi molto più ampio.*¹⁰

Certamente.

III. Elementi significativi di un Quadro Teologico

In questo contesto, vorrei suggerire quattro elementi significativi di un quadro teologico per la vita religiosa apostolica. Di sicuro, ci sono altri elementi che vanno chiariti. Tuttavia, voglio dire che senza questi quattro elementi non ci può essere un adeguato fondamento teologico per questo stile di vita oggi. I quattro elementi di un quadro teologico coerente per la vita religiosa apostolica possono apparire come una sfida ai teologi e agli stessi religiosi se ci lasciamo condurre dal nucleo centrale della riflessione di san Paolo sul ministero nella sua Seconda Lettera ai Corinzi: **“E’ stato Dio infatti a riconciliare a sé il mondo in Cristo,”** (2 Cor. 5,19):

Dio era in Cristo: L’incarnazione coinvolge Dio nella storia, in un modo così profondo che, dopo 2000 anni, dobbiamo ancora scoprire. Come la Chiesa, così anche i religiosi *sono immersi* nella storia, non sopra o al di fuori di essa. Abbiamo bisogno di prospettive teologiche sulla storia che possano aiutarci (1). Inoltre, siamo chiamati da Dio a seguire Gesù Cristo. Abbiamo bisogno di un fondamento nella teologia biblica e nella spiritualità per sostenere la nostra risposta a questa chiamata oggi (2).

Dio ha riconciliato il mondo in Cristo: I religiosi apostolici, nei modi tipici della loro chiamata, partecipano a questo ministero di riconciliazione. Dobbiamo conoscere “i bisogni, i problemi e la ricerca” delle persone nel mondo di oggi (3), per poter offrir loro la nostra “attenzione piena”, come raccomandato da Papa Paolo VI nel testo sopra citato.

Dio ha riconciliato a sé il mondo in Cristo: Questo non significa forse che la *missione* di Dio è la *comunione*, il che significa che, in definitiva, tutta

la creazione è destinata ad essere ricondotta a Dio? Questo è l'insegnamento continuo della Chiesa ed è imperativo che i religiosi apostolici abbiano una solida base teologica per ciò che questo significa oggi (4).

In altri contesti ho sviluppato alcuni aspetti di questi elementi più ampiamente.¹¹ Qui mi limiterò a descrivere brevemente ciò che è necessario per i religiosi apostolici riguardanti ognuno di questi punti.

(1) La necessità di prospettive teologiche sulla storia: Quando, in precedenza, abbiamo fatto riferimento agli elementi fondamentali della identità della Chiesa, *communio* e *missio*, abbiamo utilizzato più volte parole come “cambiamenti”, “sviluppo” ed “evoluzione”. Queste parole sono al cuore del dibattito attuale nella Chiesa circa l'interpretazione del Concilio Vaticano II. La posizione che si assume nei confronti di questo dipende in misura sostanziale dalla posizione assunta riguardo all'uso della “chiave” dell'impatto della storia. È estremamente interessante il fatto che Bernard Lonergan, docente presso l'Università Gregoriana durante il Concilio, sia segnalato per aver detto che il significato del Vaticano II è il riconoscimento della storia. In modo simile, l'anno in cui il Concilio si è concluso, John Courtney Murray ha dichiarato che lo sviluppo della dottrina era “la questione che stava dietro le questioni durante il Vaticano II”¹².

Io credo che dovremmo usare la chiave per entrare pienamente nelle sfide del mondo postmoderno e credo che dovremmo portare con noi tutto quanto possedevamo prima di aprire questa porta. In altre parole, ritengo che tra il mondo contemporaneo e la prospettiva della tradizione di fede che ci sta a cuore sia possibile una relazione che sia reciprocamente critica e reciprocamente illuminante. Credo che una teologia realmente cattolica sia correlazionale in questo senso: ciò che viene scoperto in una relazione reciprocamente critica illumina entrambe le realtà, genera nuove intuizioni e invita a convertirsi a nuovi modi di pensare e di agire. Io credo che sia sempre stato così e credo che sarà così anche per noi oggi.¹³

(2) Chiamati da Dio a seguire Gesù Cristo - il bisogno di un fondamento biblico e spirituale: Una cosa è veramente fondamentale per la vita religiosa che anche se non parlassimo, essa è evidente. Ma, è meglio parlarne, La vita religiosa consiste nell'essere afferrati dal Dio vivente. Perché Dio ci ha amato per primo noi rispondiamo con amore, dando tutta la nostra vita per ascoltare fedelmente e per rispondere a Dio. Diventiamo religiosi perché Dio ha preso possesso di noi in un modo così misterioso e affascinante che non possiamo fare altro che rispondere con tutta la nostra vita. Se mettiamo al primo posto qualcosa di diverso da questo, non stiamo parlando della vita religiosa. Questo non vuol dire che non ci sia una serie di altre cose che, nel loro insieme, costituiscono la vita religiosa *apostolica*. Ci sono. Ma nessun'altra

cosa è così importante. La vita religiosa apostolica consiste principalmente nell'essere chiamati, sedotti, attratti dal Dio vivente per seguire Gesù Cristo in una comunità di discepoli che sono inviati nel mondo per servire ed operare nel suo nome.

Mentre il mondo e la Chiesa continuano a subire l'influenza delle visioni e delle correnti di pensiero classiche, moderne e postmoderne, i religiosi a volte sperimentano confusione di fronte ai cambiamenti dei modi di rappresentare Dio e nell'ideale di una vita vissuta come risposta a Dio.

Alcuni religiosi vivono esattamente ciò che potrebbe essere definita una nozione classica di Dio o un'esperienza di Dio. Si tratta di un'esperienza che è in sintonia con la tradizione mistica. Essa enfatizza la trascendenza e la santità di Dio e si concentra sull'imitazione delle virtù di Cristo. La maggior parte degli uomini e delle donne che abbiamo conosciuto in tutta la nostra vita religiosa hanno raggiunto la santità secondo questa visione. Essa merita l'etichetta di "mistica" in quanto, come Janet Rufing sottolinea, questo modo di intendere Gesù ci impegna nello sforzo continuo "di cercare l'unica cosa necessaria, la progressiva assimilazione contemplativa al mistero di Cristo".¹⁴ Tuttavia, bisogna anche dire che questo modello si merita l'etichetta di "storico", nel senso che le circostanze concrete in cui una persona vive (dove si vive, ciò che si sta facendo, con chi e per chi si sta facendo qualcosa) non sono elementi che distinguono necessariamente ciò che veramente conta per il raggiungimento della santità. Il punto è che *qualsiasi* cosa si sta facendo o *dovunque* si sta facendo, si deve avere l'atteggiamento giusto, gli atteggiamenti che aveva Cristo.

Sotto l'influenza degli studi biblici moderni, alcuni religiosi hanno spostato la loro attenzione sul significato profondo della missione di Gesù: portare il regno di Dio al nostro mondo. Si potrebbe dire che sono passati ad un modello "storico" di santità, nel senso che essi hanno un'esperienza diversa di Dio, perché hanno centrato la loro attenzione sulla vita e sul ministero di Gesù. Così, la loro azione a favore della giustizia, i loro ministeri e la loro preghiera scaturiscono tutti dalla dimensione profetica e contemplativa della loro identità come religiosi, in questi termini. In questo cambiamento non sempre essi si sono lasciati completamente alle spalle l'esperienza classica. Piuttosto, hanno sperimentato Dio in modo così diverso che le loro intuizioni fondamentali su ciò che è più importante sono passate a questa enfasi sul realizzare-la-justizia e costruire-il-regno.

Questo ideale ha le sue origini nella dottrina protestante dello studio storico della Bibbia nel tardo 18° secolo, ma in realtà ha avuto una influenza sulla teologia cattolica solo nel 20° secolo.¹⁵ Abbiamo imparato che la vita intera di Gesù - quello che ha detto e fatto, ciò che lo ha reso "segno" - ruota

attorno alla venuta del regno di Dio, che Gesù di fatto ha reso presente. A differenza del modello classico, dove, come nelle parole del Credo degli Apostoli, si passa da “nato dalla Vergine Maria” a “patì sotto Ponzio Pilato”, qui, in un modello storico, ci soffermiamo sul contenuto concreto, sullo stile, sulla maniera e sul significato della vita di Gesù: cosa che ha detto e a chi; come si comportava; chi era il suo favorito; ciò che lo faceva arrabbiare; il modo in cui pregava; qual’era la sua esperienza di Dio. In questo modello di santità le circostanze concrete in cui un religioso vive (quello che fa, dove lo fa e con chi), fanno una grande differenza.

In questo senso, lo studio biblico ha dischiuso una ricchezza enorme per la nostra preghiera e per la prassi in una varietà di ministeri. Esso ha permesso alla Chiesa di formulare frasi come “l’opzione preferenziale per i poveri” e “l’azione in favore della giustizia è costitutiva del Vangelo”, e così via. Forse ancora più profondamente, ci ha offerto una comprensione percettiva del significato della morte e della risurrezione di Gesù Cristo, non come qualcosa di astratto, voluto da Dio fin dall’eternità, ma come generato da decisioni concrete e dai suoi comportamenti di vita.

È giusto dire che la ricchezza del secondo modello contiene alcuni germi del passaggio verso un terzo modello: la liberazione, il modello femminista della situazione postmoderna. Qui sperimentiamo ciò che accade quando ci occupiamo dei significati concreti di Gesù e dell’evento-Cristo. Siamo spinti ad occuparci di ciò che Edward Schillebeeckx chiama “esperienze di contrasto”, quelle esperienze di negatività, del male, di ingiustizia e di disumanità che affliggono la storia umana in ogni epoca e luogo. Nel nostro incontro con queste situazioni, il ministero di Gesù ci dà il fondamento e la grazia per la necessaria protesta: “No, questo non dovrebbe esistere!”

Molti religiosi per decenni si sono radicati sia nella tradizione mistica che in quella del “realizzare-la-justizia” nella ricerca di modi per esprimere adeguatamente la loro esperienza di Dio, che ha dato loro una prospettiva completamente nuova riguardo a ciò che è importante per ogni aspetto della loro vita religiosa. Abbiamo bisogno di un aiuto continuo per radicarci in solidi fondamenti biblici e spirituali.

(3) La necessità di solide prospettive teologiche sulla situazione del mondo oggi: Avrei potuto e, forse, avrei dovuto, intitolare questa sezione, “la necessità di una teologia del mondo”, perché, sicuramente, ne abbiamo bisogno. Non l’ho fatto perché voglio sottolineare gli aspetti particolari di una teologia del mondo che sono particolarmente necessari per i religiosi apostolici oggi. Da una parte, abbiamo bisogno di sapere come entrare nel mondo. D’altra parte, abbiamo bisogno dell’aiuto delle prospettive teologiche sulle molteplici e complesse situazioni del mondo, sulle lotte e i “meta-

problemi”¹⁶, e su una comprensione della luce che la tradizione cristiana getta su queste realtà. Vorrei dire una breve parola su ciascuno di questi aspetti di una teologia del mondo

In primo luogo e fondamentalmente, abbiamo bisogno di una prospettiva teologica, che possa aiutarci a comprendere perché non moriamo più al mondo o fuggiamo dal mondo. A livelli profondi, che cosa significa per noi essere chiamati a seguire Cristo *nel mondo*, offrendo la nostra vita per la vita del mondo? Nel suo prossimo libro, “*Buying the Field*” (*Comprare il campo*), Sr. Sandra Schneiders, IHM, offre proprio questa prospettiva. Penso che dovremmo tutti attendere il suo contributo. In questo libro ha una intuizione che vorrei portare alla nostra attenzione. La Professoressa Schneider scrive:

Per i religiosi. . . la sfida dell'integrazione [un nuovo atteggiamento di affermazione del mondo come la giusta sfera per vivere la propria fede] si è rivelata più difficile di qualsiasi altra cosa che essi hanno incontrato sulla scia del Concilio.¹⁷

Credo che questa sia un'affermazione forte ed esatta. Io sono forse un pò meno ottimista di Michael Buckley, SJ quando, 25 anni fa, ha affermato che:

Molte comunità religiose femminili statunitensi hanno tradotto il loro patrimonio in un linguaggio moderno. ... Queste comunità religiose femminili hanno dato inizio, forse per la prima volta nella Chiesa, ad una sintesi tra consacrazione religiosa e inculturazione in forme di vita contemporanea: una sintesi a servizio della loro missione.¹⁸

Penso che egli sia nel giusto quando afferma che questo ha “avuto inizio” e credo che tanto bene sia stato fatto per quanto riguarda gli sforzi responsabili e coraggiosi di creare proprio questo tipo di sintesi tra consacrazione religiosa e inculturazione. Ed è innegabile che negli ultimi decenni si sia verificata una grande crescita nella preghiera, nella professionalità, nello sviluppo umano e nel fare propria la chiamata del Vangelo. Tuttavia, è anche vero, credo, che questo periodo di lotta per entrare nel mondo rivela alcuni errori e vicoli ciechi da parte del religioso apostolico nel periodo post-conciliare. Queste realtà sono certamente comprensibili data la profondità e l'ampiezza del cambiamento. Allo stesso tempo esse hanno bisogno di essere riconosciute ed esaminate più a fondo.

In secondo luogo, abbiamo bisogno del buon lavoro dei teologi che trascorrono le loro giornate e i loro anni scavando nella profondità e vastità della tradizione cristiana per una conoscenza ricca di grazia e di intuizioni circa la situazione mondiale in cui siamo chiamati ad operare. I membri della nostra comunità vivono ecletticamente varie combinazioni di prospettive

pre-moderne, moderne e postmoderne e, a partire da questo eclettismo, hanno diverse idee su ciò che è importante, sul modo in cui funziona il mondo e su come dovremmo vivere, pregare e decidere per il futuro.

Questa “parzialità” o eclettismo riguardo alle interpretazioni della nostra vita nel mondo è di per sé un segno distintivo dell’esperienza postmoderna. Viviamo la nostra vita religiosa e prendiamo decisioni sugli orientamenti futuri in un momento di profondo fermento culturale, coinvolti in tensioni dinamiche le cui radici arrivano fin nel profondo di tutto ciò che riteniamo importante. Il contesto culturale contemporaneo dell’Occidente sviluppato è quasi universalmente descritto in questi termini: “incontrollabile”, “imprevedibile”, “caotico”, “pluralista”, e “relativistico”, fino al punto di essere, secondo alcuni, “insignificante”. Ai livelli più profondi della nostra spiritualità siamo sfidati ad avere il coraggio di abbracciare il futuro a cui Dio ci chiama nonostante l’incertezza irrisolvibile ed una comprensione parziale della nostra situazione nel mondo. “Rischiare nella speranza” è davvero un percorso “postmoderno” verso la santità.

Non è un’esagerazione affermare che, con tutta questa diversità di prospettive, l’unico grande problema che l’umanità deve affrontare oggi è la nostra incapacità di affrontare il pluralismo, la differenza, l’“altro”, se non tramite la violenza e l’ostilità e il desiderio di esclusione. Dal nostro punto di vista come religiosi, vorremmo vedere il mondo come una comunità interconnessa, dove tutto e tutti sono in relazione. Tuttavia, non possiamo evitare il fatto che il mondo di oggi è *frammentato* dalle sue diversità, dai conflitti tra i diversi gruppi etnici e nazionalità, le diverse culture e religioni e filosofie di vita. L’incapacità di affrontare la differenza se non con l’ostilità e la violenza sta distruggendo le famiglie, le culture, le società, e indubbiamente, il pianeta stesso.

Credo che la vita religiosa apostolica postmoderna debba essere più chiaramente definita dalla chiamata a coniugare l’antica sapienza del cristianesimo con una nuova giustizia in un mondo segnato dal pluralismo radicale e dall’incapacità di affrontare la differenza.¹⁹ È ovvio che rispondere a questa chiamata richiede il sostegno di buona teologia. Tale risposta ha anche molte implicazioni per la vita religiosa apostolica che spero potremo approfondire insieme in questi giorni

(4) La necessità di una riflessione permanente sulla teologia della missione: Negli ultimi secoli, la Chiesa ha lottato con forza per modellare spiritualmente, teologicamente e praticamente il nostro modo di fare missione in un mondo segnato da un irriducibile pluralismo di religioni e culture. A grandi linee, si può dire che le prospettive contemporanee sulla missione sono state generate da eventi accaduti nel corso degli ultimi 500 anni o più,

da quando l'Europa cristiana ha cominciato a scoprire che vi erano altri "mondi", diversi dal proprio, nelle Americhe, in Asia e in Africa. Questi mondi avevano ed hanno antiche culture e religioni, in una grande diversità e ricchezza che spesso non sono state apprezzate, ma piuttosto ignorate, sfruttate e, in alcuni casi, devastate dalla colonizzazione europea di molte di queste terre e, successivamente, da quella nordamericana.

Solo in questo contesto possiamo raggiungere realmente quella comprensione della missione che è stata espressa esplicitamente durante il Concilio Vaticano II e che continua ad essere approfondita dai teologi e dal magistero, come pure dalla riflessione sulla esperienza delle congregazioni missionarie dei religiosi durante le annuali conferenze della SEDOS²⁰, e così via.

Un passo importante è stata la promulgazione, nel 1965, del decreto *Ad Gentes* del Concilio Vaticano II sull'attività missionaria. Questo testo chiarisce che la missione ha inizio nella vita stessa della Santissima Trinità con l'invio del Verbo incarnato e dello Spirito Santo nel mondo. Le radici della *Ad Gentes* risalgono al 1930 quando i teologi cominciarono a recuperare il senso della missione della Chiesa dei primi secoli, basato sulla teologia della Trinità. Questo rientrava nel più ampio recupero delle fonti letterarie della Chiesa antica nei decenni che hanno preceduto il Concilio Vaticano II. Il termine "*missio Dei*" cominciò ad essere utilizzato.

Nella Chiesa primitiva, quando ebbe origine la teologia della Trinità, e possiamo trovare le radici di questo nel Vangelo di Giovanni, la missione era concepita come derivante dalla natura stessa di Dio. Nel linguaggio trinitario classico, la missione è intesa fondamentalmente in questo modo: Dio Padre manda il Figlio; il Padre e il Figlio inviano lo Spirito; il Padre, il Figlio e lo Spirito inviano la Chiesa. L'iniziativa missionaria non deriva principalmente dal comando di Gesù ai suoi discepoli di andare in tutto il mondo e predicare il Vangelo. Ma, l'attività missionaria deriva, fondamentalmente, dalla natura stessa di Dio, una comunione di amore trinitaria.

La missione, quindi, non è principalmente un'attività della Chiesa; essa è principalmente un attributo di Dio. Dio è un Dio missionario. È nella natura di Dio essere missionario, essere in relazione, per effondere l'amore. La missione comprende la chiesa, naturalmente. In realtà, la Chiesa è la missione, nel senso che la chiesa esiste solo per la missione divina. Quindi, la chiesa esiste perché esiste la missione, ma non viceversa. La Chiesa *partecipa* alla *missio Dei*. La chiesa è *parte* della missione di Dio nel mondo, ma non è tutta l'opera di Dio nel mondo.

Non è senza difficoltà che l'insegnamento della Chiesa su questo continua

a svilupparsi. L'intuizione che la missione consiste nel partecipare e nel collaborare con ciò che il Dio uno e trino sta già operando in tutti i popoli ha enormi implicazioni per l'evangelizzazione. Alcune di queste implicazioni sono state formulate da Paolo VI nella *Evangelii Nuntiandi* (1975) e da Papa Giovanni Paolo II nella sua enciclica, *Redemptoris Missio* (1990). Ovviamente, in pochi paragrafi non è possibile per noi qui rendere giustizia della profondità del mistero che contempliamo, vale a dire, il mistero della missione trinitaria nella creazione e nella storia umana. Questo mistero è al cuore della nostra fede e del nostro essere. Lo Spirito Santo continua in ogni tempo ad aiutare la Chiesa a scoprire, apprezzare e vivere la sua profondità. Il punto è dire con urgenza, che i religiosi apostolici devono essere nutriti dalla formazione permanente nella teologia della missione.

Conclusione

In queste riflessioni ho offerto molte sfide ai teologi presenti tra di noi esprimendo le aspettative e i bisogni che i religiosi apostolici hanno riguardo al loro lavoro. Una conclusione appropriata potrebbe essere quella di sfidare anche i superiori generali, con alcuni suggerimenti circa i prossimi passi che dobbiamo compiere a partire da tutto ciò che è stato detto. Ahimè, questo non rientra nel compito che mi è stato assegnato e il tempo a mia disposizione è già terminato. Tuttavia, nutro naturalmente un vivo interesse nell'acquisire una maggiore chiarezza su ciò che, come religiosi apostolici, siamo chiamati ad essere e fare oggi e ho il coraggio di dire che ho anche qualche idea al riguardo. Spero che tocchiamo questi punti nelle nostre conversazioni di questi giorni. Per ora, vorrei chiudere in maniera coerente con la mia convinzione che i punti di partenza sono importanti. Se permettete, vorrei concludere citando il primo paragrafo, il punto di partenza, della Costituzione delle Suore Scolastiche di Nostra Signora. È il più adatto.

A ciascuno di noi in questo momento della storia della salvezza, le parole di Cristo risuonano chiare: "Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo. . . Siano una cosa sola in noi. . . perché il mondo creda che tu mi hai mandato" (Gv 17, 18, 21). Noi siamo chiamati e siamo inviati.²¹

¹ I manoscritti delle relazioni presentate alla conferenza, incluso quella della professoressa Butler, sono disponibili all'indirizzo: <http://www.stonehill.edu/>

x14963.xml. Questa citazione è a pagina 22 del manoscritto di Butler, "Vita Religiosa Apostolica: una vocazione pubblica ed ecclesiale". È importante

osservare che il contesto immediato del suggerimento della professoressa Butler che forse è tempo di una visita formale è la sua forte critica della leadership delle due Conferenze dei Superiori Maggiori degli Stati Uniti: la Conferenza dei Superiori Maggiori dei Religiosi (CMSM) e la Conferenza della Leadership delle Religiose (LCWR). Ci si chiede se vi è un rapporto tra le preoccupazioni espresse qui e la più ampia gamma di preoccupazioni della valutazione dottrinale della LCWR avviato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, nel febbraio 2009

² Ibid., pagina 13.

³ Ibid., pagina 26.

⁴ Questo è un termine utile. Lo utilizzo nel significato descritto da John J. Burkhard, OFM Conv., nella sua "Prefazione del traduttore" a Ghislain Lafont's *Imagining the Catholic Church: Structured Communion in the Spirit*, (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000), pp. xiii-xxi. "Nel leggere Lafont", scrive Burkhard, "ho percepito la Chiesa nella sua interezza e ho percepito che questa comprensione globale scaturiva da una lettura attenta della storia della Chiesa e delle condizioni umane attuali ... La Chiesa non può essere contemplata al di fuori della storia ... Chiamo questo approccio generale ad una teologia della Chiesa, 'Ecclesiologia Fondamentale' " (pp. xiii-xiv). Come Burkhard spiega, l'Ecclesiologia Fondamentale è una teologia della Chiesa in dialogo con i partners tradizionali della teologia: la filosofia, la storia e la Scrittura. Ma è anche attenta alle questioni della cultura, del pluralismo delle culture, della secolarizzazione, dell'indifferenza alla religione e ad altri elementi del mondo postmoderno che impediscono alla teologia di continuare a lavorare come sempre.

⁵ *Bollettino UISG* 62 (1983). Gli autori sono: Mary Paul Ewen, SSCJ, Silvia Vallejo, ODN, e Paul Molinari, SJ. L'articolo compare anche in *Review for Religious* 43 (1984): 3-25. Esso è stato ristampato in *Paths of Renewal for Religious*, Volume 2 di *The Best of the Review*, a cura di David Fleming, SJ, (St. Louis, MO: Review for Religious, 1986): 337-359. Sto utilizzando quest'ultima versione del

testo. Oltre ai tre autori del testo, il gruppo di studio che ha prodotto il materiale era composto da: Mary Abbott, SSND; Jeanne-Francoise De Jaeger, CR; Mary Margaret Johanning, SSND; Joseph Aubry, SDB; Peter Gumpel, SJ; and Egidio Vignano, SDB.

⁶ Ibid., nota 5, pagina 359.

⁷ Ibid., p. 354.

⁸ Si può certamente comprendere la posizione di Sr. Sandra Schneiders, IHM, che preferisce chiamare la nuova forma di vita religiosa con il nome "vita religiosa ministeriale". Lei ritiene che, nella sua evoluzione nel corso dei secoli, "la vita religiosa apostolica femminile" è stata oppressa da una visione di se stessa come di un ibrido delle forme monastica e apostolica (o ministeriale), con l'aspettativa di vivere pienamente le esigenze di entrambe. Vedi il suo articolo, "The Past and Future of Ministerial Religious Life" (Il Passato e il futuro della vita religiosa ministeriale) in *National Catholic Reporter* (2 ottobre 2009), una sezione speciale, pagine 1a-4a. Il collegamento della vita religiosa apostolica, intesa nel suo complesso, con la sequela è ben articolato da Sr. Elizabeth Johnson, CSJ, in "Discipleship: Root Model of the Life Called 'Religious'," pubblicato originariamente in *Review for Religious* 42 (1983): 864-872, ristampato in *Paths of Renewal for Religious*, volume 2 di *The Best of the Review*, edited by David Fleming, SJ, (St. Louis, MO: Review for Religious, 1986): 35-43.

⁹ *Evangelica testimonianza*, (Sul rinnovamento della Vita Religiosa secondo gli insegnamenti del Concilio Vaticano II, 1971), # 52; sottolineature dell'autore.

¹⁰ Omelia offerta durante la celebrazione eucaristica svoltasi a Av. dos Aliados Square, in Porto, Portogallo, il 14 maggio 2010.

¹¹ "Between Imagination and Doubt: Religious Leadership in Postmodern Culture," Keynote address, LCWR National Assembly, USA, August 18, 2002; "Making Conversations Real: Reflections on Religious Life in Postmodern Times," Keynote address, Religious Formation Conference, USA, November, 2003; "Following Jesus: A Journey Out Far and In Deep," Keynote address, National religious Vocation

- Conference, USA, published in *Horizon* (Winter, 2005): 8-20.
- ¹² "This Matter of Religious Freedom," *America* 112 (January 9, 1965): 43. Riferimento citato in John W. O'Malley, "Vatican II: Did Anything Happen?" in O'Malley, et al., *Vatican II: Did Anything Happen?* (NY: Continuum, 2008), page 58 and page 86, note 17.
- ¹³ A volte queste conversioni sono avvertite come una rottura completa, ma non lo sono. Tuttavia, esse implicano il cambiamento. Esse comportano lo sviluppo, l'evoluzione, il genuino cambiamento di prospettiva, che sono tutti compresi in ciò che significa vivere nella storia. La nostra fede non ha nulla da temere da un pieno impegno. Abbiamo un ricco magazzino e un Dio incredibilmente creativo sul Quale c'è sempre da imparare e da adorare. Come lo storico della Chiesa ortodossa, Jaroslav Pelikan, ha notoriamente affermato: la tradizione è la fede viva dei morti; il tradizionalismo è la fede morta dei vivi. La differenza fa la differenza.
- ¹⁴ In una presentazione da lei offerta negli Stati Uniti per la Regione 2 della LCWR, sui modelli della Cristologia e la loro relazione con la spiritualità, 26 ottobre 1993, pagina 4, manoscritto.
- ¹⁵ Infatti, è stato solo dopo il Concilio Vaticano II, dove questo metodo critico di studio dei Vangeli è stato esplicitamente affermato e insegnato, che questo modello diventa operativo nella spiritualità dei fedeli. Cfr. *Dei Verbum*, in particolare il paragrafo 19.
- ¹⁶ Il termine è di Paul Knitter, "Deep Ecumenicity versus Incommensurability: Finding Common Ground on a Common Earth," in *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Human*, (Volume 3 of *Religions of the World and Ecology*), a cura di Dieter T. Hessel e Rosemary Radford Ruether, (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000), pagina 368. In risposta ai teorici post-moderni che insistono sul fatto che non esistono cose quali le "meta-narrazioni", non vi è alcun via che vada oltre il linguaggio verso la
- "realtà" e ogni rivendicazione di avere il senso della storia deve essere rifiutato in quanto oppressivo e esclusivo, Knitter postula che sicuramente noi dobbiamo ammettere che abbiamo "metaproblemi". Abbiamo "problemi particolari universali che riguardano tutti". In questo contesto egli si riferisce al pericolo ecologico, alla minaccia verso la terra dei modelli di consumo delle risorse da parte dell'umanità, che solleva "questioni etiche e esigenze etiche che si applicano universalmente, a tutti noi". Ibid.
- ¹⁷ Sono grata alla professoressa Schneiders per avermi permesso di leggere i primi tre capitoli di questo terzo volume della sua trilogia sulla vita religiosa di prossima pubblicazione. Questi capitoli trattano dei fondamenti biblici di una teologia del mondo che è parte di ciò che io credo sia estremamente necessario oggi. Questa citazione è tratta dalla pagina 22 della copia manoscritta del primo capitolo, "Naming the Field: To What Are Religious Missioned?"
- ¹⁸ "The Charism and Identity of Religious Life," in *Paths of Renewal for Religious*, Volume 2 di *The Best of the Review*, a cura di David Fleming, SJ, (St. Louis, MO: Review for Religious, 1986): 64.
- ¹⁹ La felice espressione, "coniugare la sapienza antica con una nuova giustizia", appare nell'ultima riga del fecondo lavoro di Elizabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, (New York: Crossroad, 1992), p. 273.
- ²⁰ SEDOS (Servizio di Documentazione e Studio sulla Missione Globale) è un' open forum degli Istituti di Vita Consacrata che si impegnano ad approfondire la loro comprensione della missione globale. SEDOS incoraggia la ricerca e diffonde informazioni attraverso il suo bollettino e il sito web, conferenze pubbliche, gruppi di lavoro, così come il suo seminario annuale. Le pubblicazioni SEDOS sono disponibili in molte lingue. La homepage è disponibile all'indirizzo: <http://www.sedos.org>
- ²¹ *You Are Sent*, S.S.N.D. Costituzioni, approvate il 25 marzo 1986, paragrafo 1.

NATURA RADICALE E SIGNIFICATO DELLA VITA CONSACRATA

Sr. Sandra M. Schneiders, IHM

Sr. Sandra è membro della Congregazione Cuore Immacolato di Maria di Monroe, Michigan, USA, sin dal suo ingresso nel 1955. Attualmente è professore emerito presso la Scuola di Teologia dei Gesuiti dell'Università di Santa Clara in Berkeley, CA, Stati Uniti, dove insegna Nuovo Testamento e spiritualità cristiana con specializzazione in studi giovannei, ermeneutica biblica, studi sulla vita religiosa, teoria della spiritualità come disciplina, etc. È autrice di 10 libri e di oltre un centinaio di articoli e offre conferenze in tutto il mondo.

Originale in inglese

I. Introduzione

Quando ho visto il tema che mi veniva affidato mi sono sentita un pò disorientata. Come parlare della “natura radicale e del significato” di una *qualsiasi cosa* in meno di quindici minuti? Inoltre, la “Vita Consacrata” nel Diritto Canonico comprende gli Istituti Religiosi e un insieme di altre forme di vita. Così, seguendo l’esempio del servo malvagio, in Luca 16, 1-9, che Gesù ha elogiato per la sua sagacia, immediatamente ho preso il mio ‘conto’, mi sono seduta, ho scritto quanto dovevo e ho individuato i due criteri per le mie riflessioni.

In primo luogo, seguendo l’esempio di Mary Maher limiterò le mie riflessioni alla Vita Religiosa Apostolica. In secondo luogo, per “natura radicale” non intendo una essenza platonica costituita da certi “elementi essenziali” immutabili, ma qualcosa di specifico e di distintivo che è alla radice della Vita Religiosa, anche se quella vita può e, anzi, deve assumere forme diverse nelle diverse situazioni storiche.

II. Punto di partenza

Sono completamente d’accordo con Mary Maher sul fatto che la scelta del punto di partenza nell’analisi teologica è fondamentale, perché il punto in cui uno si trova determina ciò che può vedere. Il mio punto di partenza è costituito da una duplice affermazione. In primo luogo, la Vita Religiosa Apostolica è *radicalmente costituita* dalla consacrazione totale e permanente del religioso a Dio, effettuata ed espressa tramite la professione perpetua vissuta nella comunità

e nella missione. In secondo luogo e simultaneamente, la vita religiosa è *intrinsecamente modellata* dal contesto storico, incluso il carisma del fondatore, nel quale essa è nata e nel quale essa continua a vivere.

Queste due caratteristiche sono correlate e determinano sia la continuità della Vita Religiosa, così come è stata vissuta dal primo secolo ad oggi, che la discontinuità tra le varie forme di vita che sono sorte in questo stesso periodo. Questa interazione tra costituzione radicale e sviluppo storico ha prodotto una varietà di forme di vita religiosa carismaticamente distinte, che sono diverse non solo superficialmente, ma sostanzialmente. Quando perdiamo di vista la reciproca influenza di questi due elementi, uno dei due emergerà come determinante non solo della vita religiosa in quanto tale, ma anche della forma di vita e si manifesterà come un essenzialismo storico o un esistenzialismo senza radici.

Un esempio concreto di questo problema è la forma ibrida, sempre più disfunzionale, di vita religiosa di quelle congregazioni religiose femminili, i cui fondatori intendevano chiaramente che non fossero di clausura, ma apostoliche¹ e che sono state costrette ad assumere una forma fondamentalmente monastica di vita religiosa per la maggior parte della loro storia fino al 20° secolo. Anche se tali congregazioni apostoliche furono approvate canonicamente come congregazioni Religiose nel 1900² ed invitate ad assumere il loro carattere prettamente apostolico dai pontefici e dai teologi³ del 20° secolo e, infine, dallo stesso Concilio, la rivendicazione del loro carattere apostolico ha causato e continua a causare notevoli tensioni nelle e tra le congregazioni,⁴ e tra le congregazioni in rinnovamento e alcuni membri della gerarchia.⁵

III. La categoria di mediazione: il mondo

La mia ipotesi è che la categoria teologica critica che regola il rapporto tra la costituzione radicale della vita religiosa come vita di totale consacrazione vissuta nella comunità e nella missione e la nuova forma storica di vita apostolica religiosa non-claustrale e non-clericale sorta nel 16° secolo e affermatasi oggi è “il mondo”.

Non possiamo tracciare, neppure brevemente, i 2000 anni di storia della Chiesa e il suo rapporto con la realtà non ecclesiastica in cui essa è inserita. Ma, fondamentalmente, la relazione tra la Chiesa e ciò che è definito come il “mondo”, vale a dire tutto quanto esiste oltre la sua struttura istituzionale, è stata caratterizzata da antagonismo e ostilità crescente. È impossibile descrivere le sfumature in un discorso di questa lunghezza, ma penso si possa affermare che le relazioni tra le due “città”, come le chiamava Agostino, o tra l’ordine spirituale e l’ordine temporale, secondo le definizioni medioevali, o tra la realtà della Chiesa divinamente stabilita e immutabile, identificata con il Regno di Dio, contro la corruzione della modernità che, come dichiarava Pio X, non era solo un’eresia, ma la “sintesi di tutte le eresie”⁶, sono state generalmente caratterizzate

da alienazione e da rifiuto.

La Vita Religiosa, sin dal sorgere del monachesimo del deserto, ha rappresentato l'espressione e la forma più pura del ripudio del mondo da parte della Chiesa. La fuga dal mondo, la morte al mondo, la rinuncia al mondo, la separazione dal mondo era un elemento centrale della concezione della vita dei religiosi e della Chiesa. Questo ripudio del mondo ha preso la forma della separazione fisica, con il trasferimento geografico nel deserto, nel monastero o nel convento. L'abbigliamento particolare, l'orario comune quotidiano, che richiedeva una continua presenza fisica dei religiosi nella casa, e la clausura papale hanno allontanato e protetto i religiosi dalla vita "mondana" che circondava il convento o il monastero.

Inoltre, per i Religiosi il mondo non era semplicemente tutto ciò che esisteva al di fuori della Chiesa, ma persino tutto ciò che esisteva al di fuori del chiostro, compresi gli altri cattolici. Questo rifiuto fisico e sociale del mondo era così universale, così profondamente radicato e di così lunga data nella storia della vita religiosa che venne considerato come parte essenziale della vita religiosa. Persino dopo il riconoscimento delle congregazioni apostoliche, da parte di Leone XIII, come forme autentiche di vita religiosa, queste caratteristiche di rinuncia al mondo, poiché erano ormai considerate essenziali per la stessa vita religiosa, piuttosto che semplici caratteristiche di una particolare forma di vita, continuarono a caratterizzare la vita religiosa apostolica non-clericale fino al rinnovamento introdotto dal Vaticano II.⁷ E la recente indagine sulle congregazioni religiose apostoliche femminili negli Stati Uniti, per quanto siano state offerte spiegazioni plausibili, è stata motivata dalla percezione del "secolarismo", cioè dalla "mondanità" di queste religiose, che era un riferimento velato alle questioni della clausura, cioè, l'abito, la vita di gruppo, l'horarium, il convento e agli apostolati strettamente istituzionalizzati.

IV. Il Vaticano II e il mondo

Gli studiosi hanno individuato varie caratteristiche, argomenti, risultati, insegnamenti, e persino stile e spirito, tra loro collegati, come tratti distintivi del Concilio Vaticano II.⁸ Dal punto di vista della vita religiosa, vorrei suggerire che l'originalità primaria e fondamentale del Concilio Vaticano II consiste nel cambiamento di paradigma nella concezione della relazione tra Chiesa e mondo. Il Concilio ha raggiunto una crescendo di ispirazione nella straordinaria costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, "La Chiesa nel mondo contemporaneo". In essa, la visione negativa del rapporto Chiesa-mondo, di cui l'anti-modernismo ultramondano del XIX secolo e dell'inizio del XX secolo era una sorta di apoteosi, ha aperto la strada ad una visione del "mondo" come ciò che "Dio ha tanto amato da dare il Figlio unigenito" (cfr. Gv. 3,16). Anche se il documento appare troppo ottimista in alcuni punti, il suo preambolo, che sottolinea la

solidarietà della Chiesa con tutta l'umanità e l'impegno senza riserve nel comune progetto umano, come il discorso di Martin Luther King "I have a dream", annunciava l'alba di una nuova era.

In poche parole, il Vaticano II non solo ha modificato, ma ha effettivamente invertito l'atteggiamento di ostilità tra la Chiesa e il mondo. Questo ha generato una grande sfida teologica e spirituale e persino disorientamento per la vita religiosa, per la quale il rifiuto del mondo era stato ed era ancora, al termine del Concilio, un elemento centrale della propria identità. In che modo i religiosi, che si erano sempre considerati, ed erano considerati dalla Chiesa - proprio per la loro separazione dal mondo - come l'avanguardia dei fedeli, la "porzione più illustre del gregge di Cristo"⁹, una se non la principale incarnazione e strumento della visione della Chiesa come antitesi del mondo, avrebbero potuto ri-concettualizzare la loro vocazione in termini di un nuovo connubio di solidarietà tra la Chiesa e il mondo, senza rinunciare alla propria identità? Gran parte degli scontri attuali tra i religiosi stessi e sicuramente i dubbi di alcuni membri della gerarchia circa il rinnovamento conciliare della vita si fondano precisamente sul sospetto che i religiosi contemporanei sono diventati "secolarizzati", rinunciando in tal modo alla loro vera identità e vocazione nella Chiesa.

Sono convinta che ciò che è più necessario oggi, se la vita religiosa e, in particolare, la Vita Religiosa apostolica, vuole rimanere fedele alla sua natura radicale ed essere significativa per il nostro tempo, è una teologia del "mondo" più appropriata e fondata biblicamente ed un'adeguata spiritualità dell' "impegno nel mondo". Il tempo ci impedisce di approfondire questo argomento, ma voglio indicare la direzione in cui credo siamo chiamati a procedere, mentre portiamo avanti questo progetto di sostenere che la vita religiosa apostolica si situa in continuità con la forma monastica, anche se è completamente distinta da essa.

V. Nuova teologia e nuova spiritualità

Così come, nei decenni tra il 1950 e il 1980, i religiosi erano impegnati in una ridefinizione totale dell' "io", così oggi siamo chiamati ad una nuova visione del "mondo". Sia l'io che il mondo sono costruiti dell'immaginazione, non oggetti. Ma entrambi erano stati ridotti nella mente di molti religiosi a caricature quasi-materiali derivanti da una antropologia inadeguata e da una cosmologia teologica che hanno generato una cattiva spiritualità.

L'io, per esempio, non è solamente tutto quanto esiste dentro la mia pelle e tanto meno le dinamiche negative evocate da parole come "egoista", "egocentrico", o "autonomo". Sotto l'influenza della psicologia e della sociologia moderna, insieme ad una rinnovata antropologia biblica e teologica, i religiosi hanno appreso che l'io abbraccia l'intera soggettività e, specialmente, la sua relazionalità. È stato altrettanto impegnativo ed importante sviluppare un vero io che potesse relazionarsi in modo maturo con Dio e col resto del genere umano,

quanto il sopprimere o il reprimere la disfunzionalità di cui un io distorto è capace.

Sono stati compiuti degli errori nel processo di liberazione da una psicologia e da una spiritualità medievale di repressione e di collettivismo, proposte sotto l'ideale della "abnegazione" e molti temevano che i religiosi avessero abbandonato la spiritualità per una "auto-realizzazione" mondana. Ma pochi oggi metterebbero in dubbio l'impegno dei religiosi per legittimare e rinnovare lo sviluppo personale che è la *conditio sine qua non* di una matura capacità di donazione.

Allo stesso modo, la concezione del "mondo", come tutto ciò che esiste al di fuori di me stesso, soprattutto come qualcosa di soddisfacente, di creativo, o produttivo, è una riduzione materialistica che è messa in discussione dalle moderne scienze fisiche e dalla coscienza cosmica che esse stanno generando. La scienza dell'Universo è basata teologicamente su una nuova visione della creazione come dono dell'amore di Dio, della storia umana come il contesto della incarnazione del Verbo, nella quale l'umanità è chiamata a partecipare alla sua divinità e dell'umanità come oggetto della missione trinitaria di Dio.

Questo re-immaginario teologico del "mondo" come l'universo che Dio ha tanto amato da dare il Figlio unigenito, deve generare una spiritualità dell'impegno nel mondo. Il nostro impegno per questo Dio che ama il mondo non può più essere espresso tramite le strategie dell'isolamento, della distanza sociale, della non-partecipazione e dell'elitarismo in relazione al mondo e la sua gente.

Così come esiste un "io" che San Paolo descrive come una forza dentro di noi in guerra con il nostro vero io (cfr. Rm. 7, 15-24), che sovverte sia l'unione con Dio che l'efficacia ministeriale, così esiste un "mondo" che è sotto l'influenza di Satana, il diavolo, il "principe di questo mondo" (cfr. Gv 8,44;. 12,31; 13, 2.27, 14,30, 16,11). Questo mondo del male è in noi e nelle nostre comunità, come pure nei sistemi, nelle istituzioni e nelle strutture sociali della realtà storica cui partecipiamo. Il campo di questo mondo appartiene a Dio, ma è intrecciato alle erbacce del nemico (cfr. Mt 13, 24-30. 36-43) che opera attraverso i "principati e le potenze" (cfr. Rm 8, 38; Ef 6, 12) che rendono i poveri più poveri, in modo che i ricchi diventino più ricchi, che fanno della violenza la soluzione ideale in tutti i conflitti di interesse e che sfruttano i deboli a vantaggio dei potenti.¹⁰ E proprio come possono essere commessi errori nell'impegno per legittimare il proprio sviluppo, così vi può essere ingenuità e estremismo nell'abbraccio del mondo da parte di alcuni religiosi. Ma gli abusi non devono mai diventare la scusa per arrestare lo sviluppo.

VI. La radicalità della Vita Religiosa

Questa considerazione del contesto storico in cui cinque secoli fa è emersa una forma totalmente nuova di vita religiosa, vale a dire la vita religiosa

apostolica, che solo nel nostro tempo ha assunto il suo carattere carismatico di autentico impegno ministeriale in tutto il mondo, ci riporta all'altra caratteristica della vita religiosa, cioè alla sua natura radicale. Ho indicato, all'inizio, che questa consiste nella totale consacrazione dei religiosi a Dio attraverso la professione perpetua. Per mancanza di tempo, mi limito ad accennare, come possibile argomento di conversazione, alla mia convinzione che i tre voti - la forma che la professione ha preso nella maggior parte delle congregazioni e la cui essenza è insita in tutte le forme di professione -, non devono essere necessariamente intesi in termini di fuga fisica dal mondo. Essi possono essere intesi, in maniera migliore e più proficua, non come l'assunzione di impegni e di pratiche, ma come le coordinate di un "mondo" alternativo, non un altro luogo, ma una costruzione immaginaria alternativa della realtà. Con la professione i religiosi creano, vivono e operano in un "mondo" alternativo, che offrono ai loro contemporanei come una reale possibilità storica.

Per la presa di posizione radicale che i religiosi assumono nei confronti delle tre coordinate di cui è costituito il mondo, relazioni, beni materiali e potere, attraverso il celibato consacrato, la povertà evangelica e l'obbedienza profetica, essi realizzano concretamente, nella loro vita comunitaria, il vero mondo che Dio sogna, mentre, tramite il loro ministero, operano per renderlo reale nella storia. I religiosi scelgono di non possedere completamente nulla, il che è possibile solo in una comunità in cui tutto è in comune. E tale comunità è possibile solo tra persone che sono un cuore solo e un'anima sola. I religiosi scelgono di usare il potere solo con e per gli altri, mai contro o al di sopra di loro, mentre cercano di discernere il piano di Dio per sé e per il mondo e realizzano questo anzitutto in una comunità di discepoli alla pari liberamente scelta e, in secondo luogo, tramite il loro impegno comune in un ministero a tempo pieno e per tutta la vita. I religiosi superano la tensione dinamica tra l'esclusività e l'inclusività delle relazioni umane perché concentrano il loro amore solo su Dio, anche quando abbracciano in quell'amore tutti i loro fratelli e sorelle in questo mondo, senza eccezione o distinzione.

La Vita Religiosa Apostolica oggi, a mio parere, è in profonda continuità con la natura radicale della vita religiosa così come essa è sempre stata intesa e vissuta nella Chiesa. Ma è anche una forma distinta di quella vita, sostanzialmente diversa in aspetti importanti da altre forme di vita, in particolare le forme monastica e clericale. La continuità risiede nel carattere radicale di una vita di totale consacrazione a Dio tramite la professione dei consigli evangelici per tutta la vita, che è caratteristica di tutte le forme di vita religiosa. Ma la discontinuità rispetto alle precedenti forme di vita, che costituisce il significato della vita religiosa nel nostro tempo, consiste nell'abbracciare il mondo che Dio ha tanto amato da dare il Figlio unigenito, attraverso il dono di sé nel ministero che è costitutivo della forma apostolica della vita.

- 1 Esempi di tali fondazioni sono: le Orsoline fondate da Angela Merici (1474-1540); le IBVM fondate da Mary Ward (1585-1645); le Figlie della Carità fondate da Louise de Marillac (1591-1660); le CND fondate da Marguerite Bourgeoys (1620-1700); le PBVM fondate da Nano Nagle (1718-1784); le Mercies fondate da Catherine McAuley (1778-1841); le Josephites fondate da Mary MacKillop (1842-1909). Nessuna di queste fondatrici desiderava la clausura per le suore. Altri ordini, come le Orsoline, sono state costrette ad una clausura quasi totale. Altre, come le Figlie della Carità, hanno rinunciato allo status di Religiose per poter evitare la clausura. La maggior parte delle altre ha trascorso gran parte della propria storia in una forma 'semi-claustrale' fino al tempo del Concilio Vaticano II o perfino dopo.
- 2 Leone XIII, nel 1900, pubblicò "Conditae a Christo" che riconosceva ufficialmente come Istituti Religiosi le "Congregazioni dedite alle opere di apostolato".
- 3 Pio XI, nel 1950 e nel 1952 è stato il primo Papa ad incoraggiare le Religiose ad abbracciare la loro identità apostolica e gli adattamenti dello stile di vita che essa comportava. Per una breve descrizione del suo intervento a favore del rinnovamento della Vita religiosa, vedi: Lora Ann Quiñonez e Mary Daniel Turner, *The Transformation of American Catholic Sisters* (Philadelphia: Temple University Press, 1992) 11-12. Leon Joseph Suenens, nel suo libro rivoluzionario, *The Nun in the World: New Dimensions in the Modern Apostolate* (London: Burns & Oates, 1962) offre una sorta di mappa degli sviluppi che sarebbero scaturiti dal Concilio Vaticano II.
- 4 La tensione tra la tradizionalista Conferenza dei Superiori Maggiori delle Religiose (CMSWR) e la progressista Conferenza delle Religiose in Leadership (LCWR) negli Stati Uniti è stata incoraggiata ed aggravata dal Vaticano.
- 5 L'attuale visita apostolica alle congregazioni religiose femminili degli Stati Uniti è stata sollecitata sia dai religiosi tradizionalisti che dagli ufficiali del Vaticano, preoccupati per l'impegno apostolico delle religiose che in alcuni ambienti è visto come "secolare".
- 6 Pio X, "Pascendi", 8 settembre 1907.
- 7 Penso che sia importante rendersi conto che il carattere non-claustrale degli ordini clericali non era dovuto ad una genuina interpretazione della Vita Religiosa come ministeriale, ma alla precedenza che veniva data all'identità e la vocazione clericale dei membri rispetto al loro carattere religioso. Essi erano sacerdoti (e quindi uomini chiamati al ministero) che appartenevano a un ordine, piuttosto che religiosi, che erano stati ordinati. I primi ordini maschili, ad esempio, i Benedettini, vedevano una vera e propria incompatibilità tra i due stati di vita e proibirono l'ordinazione dei loro membri, ma la fondazione degli ordini clericali, in particolare nel 16° secolo e dopo, cambiò questo modo di intendere la vita religiosa maschile. Questo è un argomento che continua a chiedere e ricevere un'ampia riflessione, ma è ben lungi dall'essere risolto o esaurito (v. *A Concert of Charisms: Ordained Ministry in Religious Life*, a cura di Paul K. Hennessy [New York / Mahwah: Paoline, 1977] saggi eccellenti che espongono le varie dimensioni del problema.) Per riflettere in modo chiaro sulla natura ministeriale della vita religiosa come Religiosi è utile limitare la discussione ai religiosi non-ordinati, cioè, a suore e frati, o ai religiosi ordinati nella misura in cui sono religiosi.
- 8 v. John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), specialmente l'Introduzione (pp. 1-14) per questa opinione dei grandi storici della Chiesa sulle caratteristiche principali del Concilio.
- 9 Questa espressione era utilizzata per le vergini consacrate da Cipriano, nel suo Trattato II sugli "Abiti delle Vergini", par. 3, in *Ante-Nicene Fathers* (American Edition), vol. 5, tradotto da Ernest Wallis. Il trattato è tipico dei primi Padri, nella sua visione della clausura, del velo, e degli altri aspetti della rinuncia al mondo, relativi alla vera essenza della vita consacrata.
- 10 v. Walter Wink, *The Powers Series* (Minneapolis, MN: Fortress, 1984, 1986, 1992) sul ruolo dei 'poteri' nei sistemi di dominazione del nostro mondo. I tre volumi sono appropriatamente intitolati *Naming the Powers*, *Unmasking the Powers*, *Engaging the Powers (Nominare i poteri; Smascherare i poteri; Coinvolgere i poteri)*.

SFIDE ED OPPORTUNITÀ PER LA VITA RELIGIOSA DAL MONDO E DALLA CHIESA DI OGGI

P. Antonio M. Pernia, SVD

Nato nelle Filippine il 2 gennaio 1949, P. Antonio Pernia ha emesso la professione perpetua nella Società del Verbo Divino e ha ricevuto la sua ordinazione sacerdotale nel 1975. Dopo aver conseguito un Master in Filosofia (Divine Word Seminary, Tagaytay, Philippines, 1972) e il dottorato in Teologia (Università Gregoriana, Roma), ha insegnato filosofia e teologia nei più importanti seminari delle Filippine. Nel 2000 è stato eletto Superiore Generale della Società del Verbo Divino ed è stato rieletto nel 2006.

Originale in inglese

Il tema che mi è stato affidato per questo seminario è “Sfide ed opportunità per la Vita Religiosa provenienti dal mondo e dalla Chiesa di oggi”. Mi pare di capire che l’obiettivo principale di questa prima presentazione è semplicemente quello di stimolare e provocare la riflessione e la discussione. Mi piacerebbe farlo, seguendo le indicazioni fornite dagli organizzatori di questo seminario, in tre fasi: (1) in primo luogo, presenterò - e questa costituisce la più parte più lunga del mio contributo - alcune delle sfide poste alla Vita Religiosa oggi, (2) in un secondo momento, alcune delle opportunità per la Vita Religiosa e, (3) infine, alcune questioni o interrogativi che una teologia della Vita Religiosa oggi deve considerare.

Chiaramente, le sfide e le opportunità che si presentano alla Vita Religiosa oggi sono numerose. Non ho cercato di essere esaustivo, ma ho scelto di evidenziare solo alcune tra le più importanti.

Anche se ho suddiviso le sfide e le opportunità in sezioni separate, non voglio fare una distinzione netta tra queste due categorie. Infatti, secondo il mio punto di vista, le sfide in qualche modo contengono le opportunità e le opportunità, in qualche modo, includono le sfide.

1. Le sfide alla Vita Religiosa

Vorrei cominciare, dunque, con le sfide che il mondo e la Chiesa di oggi

pongono alla Vita Religiosa. Tra le numerose sfide, vorrei concentrarmi su quelle che emergono, da un lato, da un mondo globalizzato e, dall'altro, dall'esperienza di una Chiesa mondiale.

1.1. L'emergere di un mondo globalizzato

Credo si possa affermare che l'evento più spettacolare degli ultimi 20 anni è il fenomeno noto come "globalizzazione".¹ La globalizzazione si riferisce all'esperienza del mondo percepito come un "villaggio globale". Fondamentalmente, questo è il risultato della "rivoluzione" determinata dai progressi epocali nel campo dell'informazione, della comunicazione e delle tecnologie di trasporto. Le distanze sono state drasticamente abbattute. Popoli e luoghi sono collegati tra loro più facilmente. Vivere nel mondo ora è come vivere in un villaggio. La globalizzazione può, quindi, essere definita come la contrazione del tempo e dello spazio, che ha provocato una crescente interdipendenza tra i popoli di diverse nazioni e culture.²

La globalizzazione è come una spada a doppio taglio. Da una parte, si esaltano le sue "virtù": si dice che abbatte i confini, unisce l'umanità divisa, elimina la povertà e assicura la pace nel mondo. Essa è accolta come un'espressione dell'angoscia e dei dolori del parto di tutta la creazione che geme per generare un mondo più unito e fraterno (cfr Rm 8,18-23). D'altra parte, viene messo in evidenza il lato oscuro della globalizzazione: si afferma che essa porta con sé un processo congenito di esclusione che allarga il divario tra ricchi e poveri. Essa è criticata per il suo approccio "un'unica taglia per tutti", che consente agli attuali poteri di imporre un sistema economico, un'ideologia politica, una visione filosofica, un sistema culturale di valori e una mentalità "religiosa" comune o uniforme.

Senza dubbio, la globalizzazione è più visibile nel campo dell'economia mondiale. In questo contesto, la globalizzazione è spesso vista come il tentativo di imporre un'unica visione del modo in cui dovrebbero funzionare ed essere strutturate le economie nazionali. Questo è considerato un processo moderno di neo-colonialismo in cui le potenze economiche globali assicurano la loro influenza sia sui paesi sviluppati che su quelli in via di sviluppo. In questa economia globale, la preoccupazione dominante è il profitto e la sua tendenza a "lasciar che sia il mercato a decidere", che favorisce gli interessi dei potenti e comporta l'emarginazione e l'esclusione di larghi gruppi di persone e di intere aree geografiche. L'instancabile ricerca del profitto e il disprezzo dei principi etici e morali creano bisogni artificiali e promuovono una mentalità "consumistica", rafforzando uno stile di vita secolare.

La migrazione internazionale è un'altra espressione della globalizzazione. Mentre la migrazione è un fenomeno antico, la natura globale della migrazione

odierna conferisce a questo fenomeno un'importanza particolare. Oggi un numero crescente di persone sceglie o è costretto a emigrare e va a stabilirsi in diversi paesi.³ Come conseguenza delle migrazioni internazionali, oggi le società stanno diventando sempre più multiculturali. Persone di diverse culture non solo sono oggi a più stretto contatto, ma spesso sono anche costrette a vivere gli uni accanto agli altri. Molte città del mondo di oggi sono popolate da gruppi di persone di origini culturali e di appartenenza religiosa estremamente diverse.

La migrazione globale e locale non solo sta cambiando il volto delle nostre città, ma ha anche accelerato il ritmo dell'urbanizzazione. Nel 2008 più della metà della popolazione mondiale viveva nelle città.⁴ Questo ha portato alla nascita di mega-città in continua espansione che diventano centri di multiculturalità e supermercati di credenze plurali e di valori divergenti. Così, le tendenze opposte della secolarizzazione e della rinascita religiosa danno origine a movimenti sociali di laicità e di fondamentalismo, che creano divisione. Tra questi due poli spirituali, molti semplicemente preferiscono uscire dalla corrente principale delle chiese e rimanere "credenti senza appartenenza".⁵ L'urbanizzazione, inoltre, trapianta le forme più profonde di povertà dalle zone rurali a quelle urbane. Si stima che oggi, nei paesi in via di sviluppo, un abitante urbano su tre vive nelle baraccopoli della città e questo equivale a circa un miliardo di persone o un sesto della popolazione mondiale.⁶

Tra le principali vittime della globalizzazione vi è "la madre terra". La ricerca senza scrupoli del profitto ha portato ad uno sfruttamento irresponsabile delle risorse limitate del pianeta, causando gravi danni per l'ecosistema. La produzione economica e il consumo sfrenato invadono il mondo di rifiuti ambientali, che portano al fenomeno noto come "cambiamento climatico". Le guerre intestine e quelle tra nazioni stanno danneggiando la Natura con le potenti "armi di distruzione di massa". Tutto questo mette in pericolo il futuro della Terra e minaccia di distruggere il pianeta. Altre vittime della globalizzazione sono, come sempre, i più vulnerabili e indifesi: i poveri in generale e, in particolare, le donne, i bambini e gli anziani.

La globalizzazione è diventata un terreno fertile per il radicamento nella società e per la diffusione in tutto il mondo del fenomeno della secolarizzazione, che era emerso circa una generazione prima. La secolarizzazione significa "rivolgersi al mondo" come al punto di riferimento per la spiegazione dei misteri della vita e per la ricerca del proprio compimento. Forme estreme di secolarizzazione fanno del mondo l'esclusivo punto di riferimento e rifiutano ogni trascendenza. Il rifiuto della trascendenza porta con sé il rifiuto di ogni affermazione assoluta e il regno del relativismo o, secondo le parole di Papa

Benedetto XVI, la “tirannia del relativismo”. La secolarizzazione si manifesta con più forza come stile di vita piuttosto che come dottrina: uno stile di vita che mostra poco interesse o apertura per il trascendente e si affida, prevalentemente se non esclusivamente, al mondo come luogo della realizzazione umana.⁷

1.2. Le sfide del Mondo Globalizzato: le crisi nella Vita Religiosa

Quali sfide pone alla vita consacrata un mondo globalizzato secolare? Non c'è dubbio ormai che la secolarizzazione in un mondo globalizzato ha provocato una profonda crisi nella vita consacrata, almeno nei paesi secolarizzati dell'Europa occidentale e del Nord America. Molti ritengono, tuttavia, che a causa del fenomeno della globalizzazione, una crisi simile si verificherà anche nella vita consacrata presente in altre parti del mondo. Ci sono due indicazioni principali di questa crisi: la diminuzione dei membri e la percezione di una mancanza di significatività.

1.2.1. Diminuzione dei membri

Le ultime statistiche riportate nell'*Annuario Pontificio 2010* rivelano un lieve aumento (+1.7%) dei Cattolici nel mondo tra il 2007 e il 2008 (da 1.147 a 1.166 milioni).⁸ Nel periodo 2000-2008 vi è stato un lieve aumento (+1%) del numero di sacerdoti. Ma, questo aumento era dovuto in larga parte all'aumento dei sacerdoti in Africa, in Asia e nelle Americhe. L'Europa ha registrato una considerevole diminuzione dei sacerdoti dal 51.5% al 47.1%. Nello stesso periodo il numero delle religiose nel mondo ha avuto una diminuzione del 7.8% (da 801,185 a 739,067). E questo, in larga parte, è dovuto alla diminuzione verificatasi in Europa (-17.6%), nelle Americhe (-12.0%) e in Oceania (-14.9%). Al contrario, Africa e Asia hanno registrato un aumento (+21.2% in Africa e +16.4% in Asia). Tra il 2007 e il 2008 il numero dei seminaristi nel mondo è leggermente aumentato dell'1% (da 115,919 a 117,024).

Un ulteriore prova della diminuzione del numero di sacerdoti e religiosi in Europa Occidentale e nel Nord America è il continuo processo di fusione di parrocchie e di province di congregazioni religiose. Nel corso degli ultimi 20 anni, nella mia stessa Congregazione, abbiamo avuto tre fusioni (ciascuna di due province) in Europa, una negli Stati Uniti e una in Sud America. In Europa ce ne sarebbero state altre, se non avessero incontrato la resistenza di alcuni confratelli. In ogni caso, vi è un innegabile scarsità di vocazioni in Europa Occidentale e nel Nord America. Noi abbiamo un totale di 1.057 candidati di voti temporanei, dei quali due provengono dall'Europa occidentale e uno dal Nord America. Dei nostri 331 novizi, solo uno viene dall'Europa occidentale e nessuno dal Nord America. Credo che la situazione nella

maggior parte delle altre congregazioni religiose sia simile. Infatti, le vocazioni sono drammaticamente scarse in Europa occidentale e nel Nord America, e quelle poche che ancora esistono tendono a scegliere le congregazioni religiose più recenti e più conservative.

La mancanza di nuove vocazioni ha portato all'invecchiamento delle nostre province in Europa Occidentale e nel Nord America. In Europa occidentale, l'età media varia da un massimo di 75 a un minimo di 55, per una media complessiva di 65 anni. In Nord America, l'intervallo è 60-55, con una media globale di 58. Queste cifre sarebbero state molto più alte se non fosse stato per l'arrivo, in questi ultimi anni, di diversi membri giovani provenienti da Asia e Africa. Con l'invecchiamento dei membri, vi è anche una mancanza di vitalità e di creatività e la paura di assumere rischi e di intraprendere nuove iniziative. La stagnazione si infila e vi è grande incertezza circa la futura significatività della nostra vita e missione.

La situazione è, naturalmente, diversa in altre parti del mondo. Se assistiamo alla fusione delle province in Europa occidentale, in Asia e in Africa le province si dividono per crearne di nuove. Le vocazioni continuano ad essere abbondanti in Asia e in Africa e l'età media dei membri è nettamente più bassa: 41 in Africa e 43 in Asia. Tuttavia, alcuni affermano che è solo una questione di tempo fino a quando una situazione simile si svilupperà anche in questi continenti. Già adesso, per esempio, sembra esserci un cambiamento nella fonte di vocazioni in India: dal Kerala, nel sud fino al nord del paese. Anche nelle Filippine si sperimenta un calo di vocazioni.

1.2.2. La percezione della mancanza di significatività

La carenza di vocazioni in Europa occidentale e nel Nord America è un'indicazione, tra le altre, della percezione che la vita religiosa non è più una scelta di vita significativa. Mentre questo ha certamente a che fare con la riluttanza o la difficoltà dei giovani di oggi ad assumere impegni duraturi, esso rivela anche la percezione dell'irrilevanza della vita religiosa oggi. Non è tanto il fatto che la gioventù di oggi non ha più la generosità e l'idealismo necessari per la vita consacrata. In effetti, molti giovani d'oggi sono impegnati in nobili cause come la promozione della pace e della giustizia nel mondo, la difesa dei diritti umani, l'eliminazione della povertà, la salvaguardia dell'integrità della creazione. Molti sono anche impegnati nel volontariato. Altri si uniscono a diversi movimenti laicali.⁹ Quindi, a quanto pare, i giovani di oggi non vedono più la vita religiosa come una scelta importante attraverso la quale possono esprimere il loro idealismo e la loro generosità.

Non aiuta nemmeno che alcuni individui e gruppi di rilievo nella gerarchia ecclesiastica pensino e, a volte, esprimano persino pubblicamente

l'opinione, secondo la quale le congregazioni religiose non hanno più un ruolo significativo da svolgere nella Chiesa. Alcuni affermano: "I religiosi appartengono al passato, il futuro appartiene ai nuovi movimenti laicali". Secondo questi individui e gruppi, i nuovi movimenti laicali hanno sostituito i religiosi come "forze speciali" nella Chiesa. Di conseguenza, in alcuni settori della Chiesa, vi è una certa preferenza per i movimenti laicali rispetto alle congregazioni religiose, in particolare quelle congregazioni religiose che, nella mente di questi settori della Chiesa, hanno enfatizzato eccessivamente le riforme del Concilio Vaticano II e, quindi, si sono aperte un pò troppo al mondo moderno.

Connesso con quanto è stato appena detto è il tentativo di alcuni membri della gerarchia della Chiesa di 'addomesticare' la vita religiosa, consciamente o inconsciamente, considerando i religiosi come una semplice "mano d'opera" o come dipendenti della Chiesa gerarchica.¹⁰ In questo modo, la vita consacrata viene svuotata del suo carattere specifico come dono carismatico e voce profetica nella Chiesa. Questo mina ulteriormente la significatività della vita religiosa. Perché la vita religiosa perde la sua importanza quando perde la sua identità specifica e non può più svolgere il suo ruolo specifico nella Chiesa e nel mondo.

Si dice, tuttavia, che la crisi di significatività della vita religiosa è semplicemente un aspetto della più profonda crisi di significato della religione in quanto tale, o meglio, della religione nella sua forma socio-culturale attuale.¹¹ La forma socio-culturale attuale della religione è scaturita dal contesto di una società prevalentemente agraria. Questo tipo di società, tuttavia, è praticamente scomparsa. La società ha subito una radicale trasformazione ed è ora in larga parte non solo post-agraria, ma anche post-industriale e post-moderna. Pertanto, la forma socio-culturale attuale della religione non è più un'espressione adeguata o significativa della religiosità e della ricerca di spiritualità dell'umanità. C'è bisogno, quindi, di una nuova forma socio-culturale della religione o di una "religione post-religione", che possa rispondere alla religiosità dell'umanità nel mondo post-moderno dell'epoca cibernetica.¹²

Per questo motivo la vita religiosa oggi è in declino e vi è la percezione che essa abbia perso la sua rilevanza nelle società avanzate dell'Europa occidentale e del Nord America. Questa crisi, tuttavia, non è tipica solo dell'Europa occidentale o del Nord America, ma di ogni società che subisce un profondo cambiamento socio-culturale come quello che l'Europa occidentale e il Nord America hanno sperimentato. La stessa crisi potrebbe verificarsi in Asia e in Africa, se la società in questi continenti subirà una simile radicale trasformazione socio-culturale o anche semplicemente a causa della osmosi

culturale prodotta dalla comunicazione globale. Infatti, se e quando si verificherà in Asia o in Africa, la crisi potrebbe anche essere “schizofrenica” in quanto è possibile che mentre la sua mentalità culturale diviene “post-industriale” e post-moderna, le sue infrastrutture economiche rimangono “agrarie” o semplicemente “industriali”.

Ciò che è necessario, se la vita religiosa vuole sopravvivere, non è solo una rifondazione, ma una ricomposizione, non solo riforme o riorientamenti, ma trasformazione o metamorfosi. Ciò che è necessario è una “vita religiosa post-religiosa”.

1.3. L'emergere di una Chiesa mondiale

Forse lo sviluppo più significativo nella Chiesa cattolica dopo il Vaticano II è il suo emergere come “chiesa mondiale”. Come sappiamo, questa è stata l'interpretazione teologica di Karl Rahner del Vaticano II.¹³ Secondo Rahner, durante il Concilio Vaticano II, per la prima volta nella storia, la Chiesa è stata sperimentata come una vera “Chiesa mondiale”. Mentre al Concilio Vaticano I erano presenti i rappresentanti delle sedi episcopali dell'Asia e dell'Africa, che erano vescovi missionari di origine europea o americana, perché a quel tempo non esisteva ancora alcun episcopato indigeno nella Chiesa, per il Vaticano II è stato diverso. Le sedi episcopali di Africa e Asia erano rappresentate da vescovi nativi. Anche se poco numerosi in confronto ai vescovi europei, essi erano tuttavia presenti e hanno partecipato a pieno titolo al processo decisionale della Chiesa. Al Concilio Vaticano II la Chiesa è stata percepita come una Chiesa veramente mondiale, anche se era solo un inizio, con un episcopato mondiale che agiva in sintonia con il Sommo Pontefice. Rahner ritiene questo un evento epocale, pari in importanza solo ad un altro passaggio epocale nella storia della Chiesa, cioè, al passaggio dal cristianesimo ebraico ad un cristianesimo dei Gentili.¹⁴ Il Vaticano II, dunque, ha aperto un nuovo periodo della storia della Chiesa in cui la Chiesa “non è più la Chiesa d'Occidente con le sue sfere di influenza americana e la sua esportazione in Asia e in Africa.”

Questo sviluppo implica che la Chiesa cattolica è diventata anche una Chiesa policentrica. L'Europa non è più il suo centro esclusivo. Altri centri stanno emergendo: America Latina, Africa, Asia, Oceania. Una espressione di questo evento è la formazione delle conferenze regionali o continentali dei vescovi, anche se il loro ruolo nella Chiesa non è ancora pienamente riconosciuto o accettato. Un'altra espressione sono i cinque sinodi straordinari svoltisi negli anni che precedono il Grande Giubileo del 2000: Africa (1994), America (1997), Asia (1998), Pacifico e Oceania (1998) e Europa (1999).¹⁵ Nonostante le loro numerose carenze, i Sinodi continentali sono stati un riconoscimento della diversità delle situazioni e delle culture che fanno parte

della Chiesa universale. Sono stati una conferma del fatto che l'attenzione alla varietà delle situazioni e delle culture è importante per determinare il modello e la forma della vita e della missione della Chiesa nei continenti. In effetti, il messaggio è stato che non è più possibile impartire semplicemente direttive dal centro e che è necessario tener conto della situazione concreta delle Chiese locali.¹⁶

L'affermarsi di una Chiesa mondiale implica, quindi, la disintegrazione della identificazione del cristianesimo con l'Occidente. Questa de-occidentalizzazione della Chiesa è ulteriormente rafforzata dal cosiddetto "cambiamento demografico" o "spostamento della popolazione" dal nord al sud del mondo. Al volgere del millennio, il "centro di gravità" della Chiesa cattolica si è spostata dal "Nord globale" al "Sud globale" (cioè, America Latina, Africa e Asia). Mentre nel 1900, solo il 15 per cento della popolazione cattolica viveva nell'emisfero sud, nel 2000 tale cifra è divenuta pari al 67 per cento, cioè ai due terzi degli 1,1 miliardi di cattolici del mondo. Entro la metà di questo secolo si prevede che la percentuale della popolazione cattolica dell'emisfero sud sarà pari al 75 per cento.¹⁷

1.4. Le sfide di una Chiesa mondiale: disordine negli Ordini Religiosi

Quali sfide lancia una Chiesa mondiale alla vita consacrata? Tra le tante, permettetemi di metterne in risalto due, sotto il titolo di "Disordine negli Ordini Religiosi", vale a dire, una composizione multiculturale e una missione multi-direzionale.

1.4.1. Una composizione multiculturale

La multiculturalità della Chiesa mondiale si riflette anche in numerose congregazioni religiose che presentano una composizione multiculturale o perché sono state concepite in questo modo fin dagli inizi o perché vi sono state costrette per la mancanza di vocazioni in occidente. Nei casi in cui la struttura di base era di natura mono-culturale, un certo ordine e armonia sono stati assicurati nella congregazione religiosa. La mono-culturalità solitamente garantisce una comprensione comune di certe cose, quali la comunità, la preghiera, il silenzio, povertà, castità, obbedienza. Questo si è verificato, in particolar modo, nelle congregazioni religiose culturalmente omogenee nella loro composizione.

Ma questo si è verificato anche nelle congregazioni religiose internazionali nel periodo precedente al Vaticano II, perché, durante questo periodo, è stata data poca attenzione alla specificità delle culture dei membri. Al contrario, ci si aspettava inconsciamente che tutti i membri imparassero o si adattassero alla cultura dominante della congregazione, che di solito era la cultura europea. Infatti, generalmente accadeva che il programma di formazione

della “Provincia madre” in Europa fosse in gran parte trasportato e riprodotto nelle “province di missione” in America, Asia, Africa, Oceania. ¹⁸

Questa situazione è cambiata con il Vaticano II e con la sua valutazione positiva delle culture dei popoli. La teologia ha cominciato a parlare di inculturazione e della costruzione della Chiesa locale. Non esiste un unico modo di essere Chiesa o di essere cristiani nel mondo. Ma vi sono tante modalità quante sono le culture. Analogamente, nelle congregazioni religiose internazionali, ha iniziato a svilupparsi l'intuizione che non esiste un solo modo di essere religiosi e che il carisma del Fondatore può trovare diverse espressioni nelle diverse culture dei diversi popoli. Come il Vangelo, il carisma originario della congregazione non solo può arricchire, ma può anche essere arricchito dalle culture in cui esso si incarna. Questo ha portato a una situazione in cui la congregazione religiosa non venne più considerata composta da membri di diverse nazionalità che apprendono tutti lo stile di vita della congregazione modellato dalla cultura dominante, ma da membri di diverse nazionalità che condividono la ricchezza della loro diversità culturale. Gradualmente la congregazione religiosa diventa non solo la dimora di un'unica cultura, ma il luogo dell'interazione delle diverse culture.

L'ordine e l'armonia negli ordini religiosi sono minacciati quando essi diventano veramente multiculturali. Quando la multiculturalità sostituisce la mono-culturalità, come struttura di base delle congregazioni religiose, l'uniformità e l'ordine cominciano a essere in pericolo. Un certo tipo di “disordine” sostituisce l'ordine e, in un certo senso, gli ordini religiosi si convertono in “disordini religiosi”.

In particolare, la multiculturalità dei membri pone la questione della diversa comprensione degli elementi della vita religiosa, come la preghiera, la comunità, l'uso del denaro e i voti. ¹⁹ Per esempio, cosa significa la povertà volontaria, quando uno è stato costretto a vivere in condizioni di povertà tutta la sua vita? Che cosa significa la povertà quando uno ha più denaro o comfort nella comunità religiosa che nella sua famiglia nel villaggio? Che cosa significa l'obbedienza per qualcuno che appartiene a una cultura dove non si può mai decidere da soli? Che cosa significa obbedienza per qualcuno che appartiene a una cultura in cui ci si aspetta che si obbedisca sempre a chi è più anziano?

1.4.2. Una missione multi-direzionale

Una Chiesa mondiale implica l'arrivo dell'era delle Chiese locali, anche nei cosiddetti paesi “di missione” come l'Asia, l'Africa e l'America Latina. Un'espressione di questa realtà è la comparsa di missionari provenienti dal Sud del mondo. L'Europa non è più la fonte unica o principale di missionari.

Non ho statistiche e cifre a questo riguardo. Ma se la mia stessa Congregazione potesse servire da esempio, in questo momento abbiamo circa 600 missionari dell'Asia che lavorano fuori dei loro paesi in Europa, negli Stati Uniti, in America Latina, in Africa e in altre regioni dell'Asia. Se a questo aggiungiamo i 50 africani e altri 50 missionari latino-americani che lavorano al di fuori dell'Africa e dell'America Latina, questo significa che vi sono circa 700 missionari provenienti dal Sud in una congregazione missionaria.²⁰

Non è solo questione di ciò che è talvolta chiamata “missione inversa”, cioè, il fatto che missionari provenienti dagli antichi territori di missione partono come missionari in Europa o in Nord America. Perché i missionari del Sud vanno anche come missionari in Asia, Africa e America Latina. Quindi, oggi parliamo non solo di una missione “da sud a nord”, ma anche di una missione “da sud a sud”, a differenza del passato in cui la missione era fondamentalmente un fenomeno “da nord a sud”.

In effetti, in passato, i missionari partivano dall'Europa cristiana verso il resto del mondo pagano in America, Africa, Asia, Oceania. La missione cristiana significava che il missionario bianco partiva per terre lontane e viveva tra gli indigeni. Essi affermavano di portare il Vangelo di Gesù, ma inconsciamente portavano con sé anche quella che era considerata una cultura superiore, sostenuta da conoscenze scientifiche avanzate e da nuove tecnologie. In questo periodo della storia della missione cristiana, i missionari arrivavano “seguendo le orme dei colonizzatori” in una maniera tale che spesso era difficile distinguere tra attività missionaria e dominazione coloniale. In questo momento, quindi, la missione era “ordinata”, un movimento a senso unico da ovest verso est, da nord a sud o dal centro alla periferia.

Tuttavia, negli ultimi anni, questo “ordine” è stato disturbato dal sorgere di missionari provenienti dal sud. Quindi, da un movimento “ordinato”, a senso unico, da nord a sud, la missione è diventata ciò che sembra essere un movimento multi-direzionale “disordinato” o addirittura un movimento “caotico” da tutte le direzioni e verso tutte le direzioni: da Sud a Nord, da Sud a Sud, da Est a Ovest, da Est a Est, dalla periferia al centro, dalla periferia alla periferia. In altre parole, la Chiesa mondiale non è più nettamente distinta in “Chiesa missionaria” qui e “Chiese di missione” altrove. Così come il mondo non è più nettamente diviso tra il centro della fede e la periferia dei non credenti, con il “popolo di Dio” qui e le “genti” (o le nazioni “pagane”) altrove. Perché, oggi, ci sono anche “pagani” qui e il “popolo di Dio” altrove. Oggi si parla di missione in tutti e cinque i continenti. La missione è diventata multi-direzionale, un movimento che parte da tutte le direzioni e va verso tutte le direzioni. E questo crea “disordine” negli ordini religiosi missionari.

In particolare, la missione multi-direzionale solleva la questione della

significatività della missione inter-culturale. Per esempio, spesso mi fanno domande come questa: Che senso ha inviare missionari provenienti da paesi non cristiani, come l'India o l'Indonesia, nei paesi cattolici dell'America Latina? Non dovrebbero invece rimanere nel proprio paese e evangelizzare i "gentili", invece di riempire le parrocchie cattoliche in America Latina? E che cosa c'è di veramente nuovo in questo fenomeno? Non stiamo forse semplicemente sostituendo il personale missionario europeo con i missionari asiatici o africani, mentre il modo di fare missione resta sostanzialmente lo stesso? ²¹

2. Opportunità per la Vita Religiosa

Come descritto in precedenza, la situazione del mondo e della Chiesa di oggi offre molte opportunità per la vita religiosa. In particolare, offre la possibilità di rimanere in collegamento ed operare in rete tra le congregazioni religiose, e di essere in collaborazione e partenariato con altri gruppi nella Chiesa e nel mondo. Tra le tante opportunità offerte dal mondo di oggi e dalla Chiesa, vorrei citarne almeno tre, e precisamente, l'interculturalità dei membri, l'intercongregazionalità nel ministero e il partenariato nella missione con i laici.

2.1. Interculturalità dei membri

Numerose congregazioni religiose oggi sono diventate internazionali nella loro composizione. Alcune sono internazionali fin dalle loro origini, altre sono diventate internazionali solo recentemente in seguito alla decisione di accettare le vocazioni dal Sud del mondo a causa della scarsità di vocazioni nel nord del mondo. Anche se ci sono vantaggi pratici nella internazionalità, il suo valore reale è la testimonianza della universalità e dell'apertura alla diversità del Regno di Dio. Questa testimonianza è particolarmente urgente nel contesto della globalizzazione che tende, da una parte, ad escludere e, dall'altra, ad eliminare tutte le differenze. Per questo, c'è un particolare bisogno oggi di testimoniare che il Regno di Dio è un regno di amore che include assolutamente tutti e, nello stesso tempo, è aperto alla particolarità di ogni persona e di ogni popolo.

Allo stesso tempo, l'internazionalità è anche una potente testimonianza del fatto che, se ispirate ai valori del Vangelo, è possibile che persone di culture e nazioni diverse vivano in comunione e solidarietà, in pace e armonia. Le congregazioni religiose internazionali possono svolgere un ruolo profetico in un mondo frammentato ed essere una fonte di speranza per un mondo spesso lacerato da conflitti culturali, etnici e razziali, violenze e guerre. E così il tentativo di promuovere comunità religiose internazionali

ed interculturali non si basa solo sulla scarsità di vocazioni in alcune parti del mondo, ma sul fatto che al cuore della vocazione religiosa vi è la chiamata a testimoniare il Regno di Dio e ad essere una voce profetica nella società umana e una fonte di speranza per il mondo.

L'ideale, naturalmente, non è la sola "internazionalità" (o la semplice presenza nella congregazione o nella comunità di membri di diverse nazionalità e culture). Né si tratta semplicemente di "multiculturalità" (o della capacità dei membri di diverse nazionalità e culture di coesistere semplicemente fianco a fianco). L'ideale, invece, è la vera "interculturalità", vale a dire, una congregazione o comunità che consente alle diverse culture dei membri della comunità di interagire tra loro e, in tal modo, di arricchire reciprocamente i singoli membri e la comunità nel suo complesso. Una genuina comunità interculturale è solitamente caratterizzata da tre elementi,²² vale a dire: (1) il riconoscimento delle altre culture (ad esempio, permettendo alle culture minoritarie di essere visibili nella comunità), (2) il rispetto delle differenze culturali (per esempio, evitando qualsiasi tentativo di livellare le differenze culturali assorbendo le culture minoritarie nella cultura dominante), e (3) la promozione di una sana interazione tra le culture (per esempio, cercando di creare un clima in cui ogni cultura si lascia trasformare o arricchire dalle altre).

Pertanto, una vera comunità interculturale è quella in cui i membri di diverse culture vivono un reale sentimento di appartenenza. Tale comunità, tuttavia, non nasce per caso, o mettendo semplicemente insieme, sotto lo stesso tetto, persone di diverse nazioni o culture. Piuttosto, una vera comunità interculturale deve essere creata consapevolmente, promossa intenzionalmente, curata amorevolmente, alimentata attentamente. Essa richiede alcuni atteggiamenti personali di base, determinate strutture comunitarie e una spiritualità particolare. Di conseguenza, i membri hanno bisogno di un programma specifico di formazione, iniziale e permanente, che li prepara a vivere in modo efficace e significativo in una comunità interculturale. Infatti, è essenziale che i membri siano convinti che l'interculturalità sia un ideale da perseguire e un valore da promuovere.

2.2. Collaborazione inter-congregazionale

Il nostro mondo attuale e la Chiesa offrono anche l'opportunità o evidenziano la necessità di una maggiore collaborazione inter-congregazionale nei ministeri. La "VIVAT International" è una ONG originariamente fondata nel 2000 da due congregazioni religiose missionarie, la Società del Verbo Divino (SVD) e le Missionarie Serve dello Spirito Santo (SSP), con l'obiettivo di avere una rappresentatività legale presso le Nazioni Unite. In quattro anni, ha guadagnato l'accreditamento con l'ECOSOC e il DPI presso le Nazioni

Unite a New York. Nel frattempo, altre sei congregazioni religiose si sono unite alla ONG e altre due sono in attesa di essere ammesse come membri associati. Naturalmente, ci sono stati problemi e difficoltà che dovevano essere superati in termini di organizzazione, coordinamento, finanziamento. Gli Statuti e le linee guida dovevano essere scritti e continuamente aggiornati nel mentre il progetto si sviluppava.

Il progetto SSS è il “Progetto Solidarietà con il Sud del Sudan” (Southern Sudan Solidarity Project). In risposta ad un invito dei vescovi del Sud del Sudan, USG e UISG hanno organizzato una missione inter-congregazionale nel paese, a partire da due progetti specifici: una scuola di formazione per gli insegnanti e un centro di servizi sanitari. Molte congregazioni religiose maschili e femminili stanno collaborando in questa missione, con risorse economiche ed umane. Una congregazione si è offerta come “congregazione-pilota” per ciascuno dei progetti. I problemi e le difficoltà di organizzazione e di coordinamento al principio sembravano enormi, semplicemente perché questa era la prima volta che l’USG e la UISG intraprendevano un progetto inter-congregazionale di tale portata. Ma alla fine le difficoltà iniziali sono state risolte ed i progetti progrediscono rapidamente.

È chiaro che nessuna congregazione religiosa sarebbe stata in grado di rispondere all’appello dei vescovi del Sud del Sudan. La collaborazione inter-congregazionale, nonostante le difficoltà, lo ha reso possibile. Inoltre, la collaborazione inter-congregazionale offre una particolare ricchezza alla Chiesa locale grazie al diverso stile di presenza delle congregazioni religiose dovuto alla diversità dei carismi. Mentre l’arrivo di varie congregazioni religiose, separatamente e in tempi diversi, nella Chiesa locale ha sempre comportato una ricchezza a causa della diversità dei carismi, oggi questa missione particolare offre alla Chiesa locale un “insieme” coordinato di carismi diversi.

Infine, la collaborazione inter-congregazionale non è semplicemente una strategia per la missione. La collaborazione è, di fatto, una dichiarazione sulla missione, vale a dire, l’affermazione che la missione è *Missio Dei*, la missione di Dio, prima e soprattutto, e che la nostra chiamata alla missione è una chiamata a condividere la missione di Dio. Questa chiamata a condividere la missione di Dio include la chiamata a collaborare con tutti coloro che sono chiamati da Dio allo stesso modo. La collaborazione, infatti, è il riconoscimento del fatto che la missione è più grande di ciò che ogni singolo individuo o ogni singola congregazione possono fare. È persino più grande di ciò che tutte le congregazioni possono realizzare insieme. La collaborazione, quindi, è la vera essenza della missione. È una caratteristica fondamentale della missione. Collaboriamo l’un con l’altro non solo perché vogliamo essere più efficaci

nella missione. Collaboriamo perché, la missione è, prima di tutto, di Dio e perché l'agente principale della missione è lo Spirito di Dio.

2.3. Partenariato con i laici nella Missione

Certamente, una delle caratteristiche della Chiesa di oggi è l'emergere di un laicato attivo, preparato e fortemente motivato.²³ Ci sono diversi fattori che hanno determinato l'affermazione dei laici nella Chiesa. Uno di questi è la carenza di sacerdoti, sia nel nord che nel sud. Questo ha portato ad una espansione della "ministerialità laicale" nella Chiesa, che ha permesso a molti laici di assumere ruoli ministeriali e amministrativi che una volta erano quasi esclusivamente svolti dai sacerdoti.²⁴ Un altro fattore è la nuova concezione dei laici scaturita dal Vaticano II, vale a dire, che l'apostolato dei laici è un apostolato di diritto, che non deriva dal ministero dei Vescovi e dei sacerdoti ma basato sul battesimo, con la missione specifica di "rinnovare l'ordine temporale". Questo ha portato alla nascita dei cosiddetti "nuovi movimenti laicali" attraverso i quali molti laici si assumono il compito di evangelizzare la cultura e trasformare la società²⁵.

Le congregazioni religiose hanno sempre avuto dei gruppi di laici associati: terzi ordini, terziari, associati, affiliati. Si tratta di laici che sono attratti dal carisma delle congregazioni religiose e che desiderano condividere la loro spiritualità e collaborare con la loro missione. Questo pone la questione di una "espressione laica" del carisma del Fondatore, che va oltre i confini di un istituto religioso o persino della consacrazione religiosa. Un'altra forma di collaborazione tra religiosi e laici è il partenariato con movimenti laicali o indipendenti. Non si tratta semplicemente di laici che collaborano con la missione di congregazioni religiose, ma di congregazioni religiose che collaborano o sostengono la missione dei laici.

Oggi è necessario incoraggiare entrambe le forme di collaborazione e di partenariato con i laici. In passato, i religiosi hanno lavorato prevalentemente, a volte esclusivamente, con i sacerdoti e i vescovi. Questo ha portato al fatto che i religiosi fossero attivi principalmente, a volte esclusivamente, nell'ambito ecclesiale e quindi al rischio che i religiosi fossero considerati come semplici dipendenti o come la "forza lavoro" della gerarchia della Chiesa. Come accennato in precedenza, questa realtà privava la vita religiosa della sua identità specifica come dono carismatico e voce profetica nella Chiesa. La collaborazione con i laici ricorda ai religiosi il loro ruolo anche nel mondo laico, salvaguardando così l'identità specifica e il carisma della vita religiosa.

Inoltre, il partenariato con i laici ricorda ai religiosi che la consacrazione religiosa non è una "*fuga mundi*", ma implica il coinvolgimento con il mondo, e che la consacrazione religiosa deve essere vissuta nel contesto

delle situazioni di vita quotidiana delle persone: famiglie, bambini, scuola, quartiere, luogo di lavoro, etc. Esso ricorda che la vocazione di dare testimonianza del Regno di Dio include la chiamata a trasformare e rinnovare il mondo alla luce del Vangelo e che questa vocazione e missione deve essere vissuta in mezzo alle “gioie e alle speranze, ai dolori e le ansie” di donne e uomini reali in un mondo spesso ferito e frammentato.

La missione di testimoniare il Regno di Dio e di trasformare il mondo alla luce del Vangelo ha bisogno delle competenze complementari dei laici in vari ambiti del mondo secolare. Il lavoro di difesa dei diritti umani, la collaborazione con le ONG, il lavoro in rete con diversi gruppi nella “società civile” sono tutte manifestazioni della consapevolezza che, la missione di “trasformare il mondo” diventa concreta, pratica ed efficace, quando favorisce l’inserimento nella realtà socio-politico-economica della società umana. Qui il partenariato con i laici diventa fondamentale.

3. Temi/Questioni per una Teologia della Vita Religiosa

Permettetemi di concludere con il suggerimento di alcuni temi o questioni che una teologia della Vita Religiosa oggi potrebbe considerare.

3.1. Teologia della Religione

L’elaborazione di una rinnovata “teologia della religione”, che analizzi l’impatto dei profondi cambiamenti socio-culturali nel mondo globalizzato di oggi sulla religione. Quale forma socio-culturale di religione esprime adeguatamente la religiosità fondamentale dell’umanità e la ricerca di spiritualità oggi? Quale è il profilo della vita religiosa in una teologia della religione rinnovata? Se la Vita Religiosa affonda le sue radici nella vita monastica, che nasce da un contesto in gran parte agricolo, qual è il significato della Vita Religiosa in un mondo urbanizzato?

3.2. La Vita Consacrata nella Chiesa

Una riflessione sulla identità e sul ruolo specifico della vita religiosa nella Chiesa. Come dono carismatico e voce profetica nella Chiesa, la Vita Religiosa appartiene alla dimensione “carismatica” piuttosto che alla dimensione “gerarchica” della Chiesa. Che cosa comporta questo concretamente? Come dovrebbe essere concepito oggi il rapporto tra Vita Religiosa, Ministero Ordinato e apostolato dei laici nella Chiesa? Le “nuove comunità religiose”, cui accenniamo nella nota 9, rappresentano uno sviluppo genuino e una forma possibile di vita consacrata oggi?

3.3. Vita Consacrata e Missione

Mentre la teologia della missione parla di un “cambiamento di paradigma” nella comprensione della missione (fondamentalmente da “*Missio Ecclesiae*” a “*Missio Dei*”), possiamo parlare di un cambiamento corrispondente nella teologia della Vita Religiosa? In che modo questo cambiamento di paradigma nella missione influenza la vita religiosa così come essa è concretamente vissuta oggi? Quali sono le nuove situazioni sociali che richiedono la presenza di religiosi oggi? Dove dovrebbero “ri-collocarsi” i religiosi oggi per rispondere alle nuove esigenze sociali?

3.4. I Consigli Evangelici

L’attuale teologia dei consigli evangelici è ancora adeguata ed appropriata oggi? Come dovrebbero essere intesi i consigli evangelici nel contesto di una società secolare globalizzata e nell’emergere delle culture non occidentali (in particolare dell’Africa e dell’Asia)? Quali nuove interpretazioni dei consigli evangelici emergono dalle attuali crisi ecologiche, finanziarie, politiche, abusi sessuali, etc.?

3.5. L’esperienza di Dio

Infine, la vita religiosa si basa sull’esperienza personale di Dio. In che modo, oggi, può verificarsi una personale esperienza di Dio? In che modo i giovani di oggi incontrano e fanno esperienza di Dio? Che cosa significa per la vita religiosa il fenomeno dei “credenti senza appartenenza”? In che modo deve essere intesa la contemplazione oggi? In che modo la mistica e la profezia possono essere alimentate tra gli uomini e le donne di oggi? Che cosa significa oggi la consacrazione religiosa? Un carisma religioso può essere vissuto oggi a prescindere da una consacrazione religiosa?

1. Cf. USG (Unione dei Superiori Generali), *Inside Globalization: Toward a Multi-centered and Intercultural Communion*, (Roma: Editrice “Il Calamo”, 2000), pp. 10-21; John Fuellenbach, *Church: Community for the Kingdom*, (Manila: Logos Publications, 2000), pp. 107-108; XV Capitolo Generale SVD, “Chapter Statement”, *In Dialogue with the Word*, No. 1, Sept 2000, pp. 16-20; John Allen, *The Future Church* (NY: Doubleday, 2009), pp. 256-297.
2. Cf. David Harvey, *The Condition of*

Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change (Cambridge, MA: Blackwell, 1990). Or, “The growing planetary interconnectedness driven by technology, communications, travel, and economic integration”. John Allen, *The Future Church*, p. 257.

3. I migranti internazionali oggi provengono da ogni parte del mondo e viaggiano in tutto il mondo. Si stima che, all’inizio del millennio, vi erano 150 milioni di migranti internazionali in tutto il mondo, pari a uno su 50 persone (cfr IOM [Organizzazione

- Internazionale per le Migrazioni], "Global Migration Trends: An Era of International Migration", IOM pubblicazioni, Ginevra, [(http://www.iom.int)]. Allo stesso modo, si stima che, sempre all'inizio del millennio, vi fossero circa 50 milioni di rifugiati e migranti forzati, pari a uno su 120 persone (cf. Michael Blume, "Il Fenomeno Globale Dell'immigrazione", Pontificio Consiglio della Pastorale dei Migranti e degli Itineranti, Città del Vaticano, 29 maggio 2000).
4. Cf. United Nations Population Fund, "The State of the World Population 2007: Unleashing the Potential of Urban Growth", http://www.unfpa.org/swp/2007/english/notes/notes_for_boxes.html#2-1.
 5. Cf. Grace Davie, "Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?" *Social Compass* 37:4:445-469.
 6. Cf. United Nations Population Fund, "The State of the World Population 2007: Unleashing the Potential of Urban Growth"; UNCHS (Habitat), 2006a, *7 State of the World's Cities 2001*. Nairobi: UNCHS (Habitat).
 7. Ci sono alcuni, tuttavia, che affermano che la teoria della secolarizzazione è "fondamentalmente sbagliata", cf. Peter L. Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview" in Elliott Abrams (ed), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Michigan: William Eerdmans Publishing, 1999); "Reflections on the Sociology of Religion Today", *Sociology of Religion* 2001, 62:4, pp. 443-454.
 8. I cattolici rappresentano oggi il 17,40% (dal 17,33%) della popolazione mondiale, che è cresciuta da 6,62 a 6,70 miliardi.
 9. Così come alcune "nuove comunità religiose" in paesi come la Francia (ad esempio la *Communauté Saint Jean*, il *Fraternités monastiques de Jérusalem*). Cf. Mons. Pierre Raffin, "Thoughts on the Present and the Future of Religious Life in France and Western Europe", conferenza tenuta alla 75a Assemblea semestrale della Unione dei Superiori Generali (USG), il 27 maggio 2010, a Roma.
 10. Questa, infatti, è una interpretazione della visita apostolica ordinata dalla Congregazione vaticana per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica (CIVCSVA), agli Istituti religiosi femminili negli Stati Uniti. Cf. Sandra Schneiders, "Religious Life as Prophetic Life Form", <http://ncronline.org/news/women/religious-life-sharing-jesus-passion-resurrection> (January 04-08, 2010).
 11. Cf. José Maria Vigil, "Crisis de la vida religiosa en Europa, Llamado a la Vida Religiosa mundial", <http://www.redescristianas.net/2010/03/14>.
 12. Così, secondo José Vigil, il problema non è più soltanto che il Vaticano II non è stato attuato. Perché il "mondo moderno", che è stato il contesto delle riforme del Vaticano II, non esiste più. Ci troviamo, invece, di fronte a un "mondo post-moderno".
 13. Cf. Karl Rahner, "Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II", *Theological Studies* 40 (1979), pp. 716-722.
 14. Possiamo quindi parlare di tre epoche principali nella storia della Chiesa, vale a dire, il periodo relativamente breve del cristianesimo giudaico, il periodo del cristianesimo dei Gentili (o la Chiesa nella cultura dell'ellenismo e della civilizzazione europea) e, ora, il periodo della Chiesa Mondiale.
 15. Cf. USG (Union of Superiors General), *Inside Globalization: Toward a Multi-centered and Intercultural Communion*, (Roma: Editrice "Il Calamo", 2000), pp. 22-23.
 16. In un certo senso, i Sinodi continentali sono stati anche il riconoscimento di una certa autonomia delle Chiese locali. Inoltre, i sinodi potevano essere considerati come un'accettazione della legittimità delle conferenze episcopali e persino delle federazioni o delle associazioni continentali delle Conferenze episcopali. I Sinodi continentali, in altre parole, erano una manifestazione, anche se solo in via provvisoria o in via sperimentale, di una Chiesa globale, pluralista e culturalmente diversificata o multiculturale. Tuttavia, il Vaticano II e i Sinodi continentali si sono rivelati rari momenti di luce in una storia altrimenti oscura di continuo euro-centrismo. Mentre con questi due eventi abbiamo avuto il privilegio di intravedere ciò che la Chiesa può e deve essere veramente, la Chiesa sembra continuare ad essere molto

europea e occidentale. Il peso della tradizione e della storia sembra pesare sulla Chiesa e la forza della convenzione sembra spingere la Chiesa a proseguire sulla strada del mono-culturalismo, piuttosto che intraprendere la strada della multiculturalità. Sembra addirittura che oggi vi sia una tendenza verso la centralizzazione romana e una restaurazione del modello di Chiesa pre-Concilio Vaticano II.

17. Cf. John Allen, *The Future Church*, pp. 17-21.
18. Così come un osservatore ha notato: "Fare il noviziato in Giappone o in Cile non faceva molta differenza. Studiare teologia a Buenos Aires o a Bombay era più o meno la stessa cosa. Uno studiava gli stessi soggetti e consultava stessi autori. Le preghiere seguivano gli stessi metodi cosiddetti "universali" e ovunque venivano applicate le stesse norme di vita religiosa, vale a dire quelle della tradizione cattolica post-tridentina. Carlos Pape, "Esperienza di internazionalità nella Congregazione del Verbo Divino", *Il Verbo nel Mondo 2001-2002*, (Steyl: Editrice Steyl, 2002), p. 11.
19. Per esempio, una volta stavo parlando con la formatrice europea delle suore di un paese particolare in Africa. E lei si lamentava di quanto fosse difficile insegnare alle novizie il valore del silenzio. È difficile per loro, diceva, mantenere il "magnum silentium" (il "grande silenzio" va dalle 22.00 alle 7.00). Se una è colpita da un'idea o sente una notizia o riceve alcune informazioni, corre dalle altre sorelle per condividere l'idea, le notizie e le informazioni, persino durante il grande silenzio di notte. Non possono aspettare la mattina seguente per condividere la storia.
20. Cf. anche Rose Nkechi Uchem, "Shifting Perceptions of Mission", *SEDOS Bulletin* 41/11-12, November-December 2009, pp. 261-270.
21. Oppure, considerate il cambiamento di immagine del missionario. Se, in passato, i missionari occidentali erano al fianco del colonizzatore, i missionari di oggi provenienti da Asia, Africa e America Latina si affiancano al lavoratore migrante. Come il colonizzatore, i missionari occidentali in passato andavano in missione per dare. Oggi, come il lavoratore migrante, i missionari del terzo mondo sono a volte considerati come coloro che vengono per prendere. In passato, i missionari occidentali arrivavano con un container pieno di cose da dare. Oggi, i missionari del terzo mondo arrivano a mani vuote, con nulla da offrire in senso materiale. Così, si è passati dalla missione che scaturisce dalla propria abbondanza (se non la propria, almeno quella del proprio paese) alla missione che scaturisce dalla propria povertà (sicuramente la propria, così pure quella del proprio paese).
22. Cf. Robert Schreiter, "Ministry for a Multicultural Church", (<http://www.sedos.org>, Articles in English).
23. Cf. John Allen, *The Future Church*, pp. 178-216.
24. Si stima che la "forza lavoro totale per l'apostolato della Chiesa" è aumentata da 1,6 milioni nel 1978, all'inizio del pontificato di Giovanni Paolo II, a 4,3 milioni nel 2005, alla fine di quel pontificato e che il 90 per cento di essa era costituita da laici. I soli catechisti rappresentavano i due terzi del totale. Negli Stati Uniti, mentre il numero dei sacerdoti è diminuito da 49.054 a 43.304, tra il 1990-2005, il numero dei ministri laici è aumentato da 22.000 a 31.000 nello stesso periodo di tempo. Si dice che circa 500-600 parrocchie negli Stati Uniti sono senza sacerdote residente e sono amministrate da un "coordinatore laico della vita parrocchiale". Cf. John Allen, *The Future Church*, pp. 195, 192-193.
25. Si dice che ad oggi il Vaticano ha riconosciuto lo status canonico di circa 120 "nuovi movimenti laicali". La maggior parte di questi movimenti (come L'Arche, Comunione e Liberazione, Focolarini, Comunità di Sant'Egidio), sono stati fondati nel corso degli ultimi cento anni. Molti di questi movimenti danno vita ad una grande varietà di progetti, missioni e istituzioni, e si considerano missionari nel loro proprio percorso di vita, per santificare o trasformare il mondo secolare. Cf. John Allen, *The Future Church*, pp. 187-191. Come accennato precedentemente, alcuni nella Chiesa guardano a questi movimenti come a sostituti delle congregazioni religiose, essendo essi "forze speciali" della Chiesa di oggi.

RENDERE POSSIBILE IL FUTURO DELLA VITA RELIGIOSA

F. André-Pierre Gauthier, FSC

Nato a Parigi nel 1956, Pierre Gauthier è, per formazione, professore di Lettere classiche. Entrato nella Congregazione dei Fratelli delle Scuole Cristiane nel 1984, ha completato gli studi di Teologia. Insegnante e animatore pastorale per oltre venti anni tra gli studenti del college, del liceo, del liceo professionale e con gli studenti universitari, egli attribuisce grande importanza all'accompagnamento degli ex alunni. La Congregazione gli ha affidato la responsabilità del servizio missionario e del servizio di assistente provinciale.

Originale in francese

In Francia, la vita religiosa apostolica sta scomparendo dal panorama che ci è familiare. Questa constatazione, che si può applicare globalmente a tutta l'Europa, ci interpella. Fino al 1950, il nostro contesto, grazie alle risorse demografiche del mondo rurale, ha favorito lo sbocciare di numerose vocazioni religiose. Ma, gli sconvolgimenti del dopo guerra, inevitabilmente, hanno indebolito ogni realtà: stili comunitari troppo rigidi, un'antropologia dei voti e una teologia della vita religiosa superati hanno moltiplicato le difficoltà, legate soprattutto alla secolarizzazione delle professioni tradizionalmente esercitate dai religiosi e dalle religiose, nel campo sanitario e dell'educazione. Il crollo numerico dei membri delle congregazioni ha colpito, in maniera particolare, i fratelli e le sorelle dedicati all'insegnamento.

Come fratello delle scuole cristiane, colloco la mia riflessione all'interno della missione educativa nella scuola, dove si incontrano bambini, giovani e adulti e dove si vivono e si osservano – per chi accetta di vederle – le enormi trasformazioni del modo di vivere e di pensare tipico delle nuove generazioni. La prima sfida che ci viene posta da queste profonde trasformazioni è quella di accoglierle, non per disprezzarle, nella prospettiva di una sorta di ripiegamento nelle “scuole-cittadella”, ma per sentirsi parte attiva nella generazione di un nuovo mondo dai contorni inediti, del quale i giovani e gli adulti sono testimoni ed attori, spesso entusiasti, ma altrettanto spesso perplessi davanti alle scelte e alle difficoltà che devono assumere da soli. Più che una crisi di fiducia, ci troviamo di fronte ad una crisi di presenza, perché ci è difficile raggiungerli nei luoghi in

cui vivono. Certamente, ci rallegriamo quando li ritroviamo, spesso anche puntualmente, nelle grandi assemblee ecclesiali. Ma, sarebbe un ridurre gli ideali evangelici se ci accontentassimo di distinguere tra una maggioranza, cui appartengono quelli che non hanno più legami ecclesiali nel tempo della loro vita “profana”, e una minoranza cui siamo vicini quando oltrepassano la soglia del “sacro” durante i tempi forti e per ricevere i sacramenti. I religiosi dovrebbero sentirsi obbligati a vivere questa presenza necessariamente gratuita che richiede un costante “andare verso l’altro”. Qui si vivono realmente la povertà, l’obbedienza e la castità, quando le parole della fede, l’invito alla preghiera e l’annuncio di Gesù hanno perso il carattere dell’evidenza e, spesso, per molto tempo. Questa situazione è tipica dell’ambiente scolastico, ma ritengo che col tempo, questa presenza di fratello o di sorella non può restare infeconda, a breve o lungo termine. I giovani d’oggi, saranno riconoscenti domani per aver ricevuto il rispetto per la loro crescita e l’accompagnamento delle loro domande e ricerche. La libertà di Dio potrà incontrare, allora, la loro libertà di persone.

Certamente, sono consapevole che certi comportamenti e valori che i giovani privilegiano, ma anche certi rifiuti motivati e coscienti della trascendenza, comportano seri rischi di disumanizzazione. Alcuni, ma non tutti. Abbiamo bisogno di fare un profondo lavoro di discernimento, senza il quale, come è già accaduto in altre epoche, la Chiesa rischia di veder passare il treno ad alta velocità del nuovo mondo. Questa realtà della post-modernità, d’altronde, è stata ben analizzata. Metterò in luce alcuni aspetti di particolare importanza nel campo dell’educazione, in Francia. Per noi è finito il tempo di una religione “ereditata”, il vocabolario della fede cristiana sta diventando estraneo alla stragrande maggioranza dei giovani, anche se appartengono a famiglie sociologicamente cristiane. Come per gli adulti, i giovani non si aspettano, né accettano che la Chiesa possa intervenire nelle loro scelte affettive e sessuali, come avessero il ricordo di un controllo eccessivo in questo campo. La diffusione mediatica, talora malevola, di alcune deviazioni o di prese di posizione radicali del clero o dei religiosi, ne hanno distrutto la credibilità. I nuovi mezzi tecnologici rendono i giovani sempre più precocemente e fortemente indipendenti nei loro comportamenti e nei loro modi di pensare.

Da qui nasce una seconda sfida che dobbiamo affrontare. La vita religiosa, oggi come ieri, è costituita da uomini e donne che, in un contesto di crisi, rispondono a una chiamata, a condizione, però, di intendere il termine “crisi” come un tempo di cambiamenti profondi che solo la decisione motivata e audace di un piccolo numero può assumere e riorientare. Questo tipo di situazione esige l’accettazione del pluralismo delle risposte apostoliche all’interno della Chiesa. Vale a dire che è necessario che sia gli uni che gli altri accettino che il Vangelo, in una situazione incerta, mostri i diversi tratti dell’unico volto di Cristo. Questo riguarda anche la missione educativa della Chiesa cattolica, principalmente nel

contesto dell’Insegnamento cattolico. In Francia, la sua ricchezza proviene dalla diversità delle tradizioni educative che l’hanno prodotta. Ignaziana o orsolina, salesiana o lasalliana, per citarne solo alcune, queste tradizioni cercano, a ragione, una loro particolare sonorità nella sinfonia della Scuola cattolica. Da parte nostra, l’attenzione all’unità tra l’atto educativo e la sua dimensione pastorale, la volontà di collaborare con i nostri partners laici non solo nell’animazione della nostra rete di istituti, ma anche nella loro amministrazione e il desiderio di renderli partecipi del carisma del fondatore, ci portano a scelte ben precise: vogliamo entrare nel Vangelo attraverso l’insegnamento e fare di un atto educativo, rispettoso della persona del giovane, il primo gesto pastorale. L’annuncio esplicito di Gesù Cristo passa, allora, in secondo piano, senza essere per niente secondario.

Questo atteggiamento porta a cogliere una terza sfida. La nostra inquietudine di fronte alle forze che diminuiscono viene intensificato da una sorpresa: contrariamente a quanto avveniva alcuni decenni fa, la Scuola ha ritrovato una ragion d’essere, è sempre più apprezzata dai diversi protagonisti della società, famiglie e poteri pubblici. Ma bisogna anche aggiungere che la missione della Scuola cattolica incontra, oggi più di prima, il riconoscimento dell’episcopato. Questo ci porta ad affermare con rinnovata convinzione che “la messe è abbondante”. Sia dalla parte dei giovani che da quella degli adulti, usciamo da un periodo di ostilità e di sfiducia reciproca. In questo contesto, le aspettative nei confronti della vita religiosa apostolica e dei religiosi impegnati in campo scolastico, sono divenute più ampie. Passiamo, quindi alle altre tre sfide.

La sfida della vita comunitaria, la sfida dell’intelligenza e del cuore e quella dell’attenzione ai giovani adulti. Le metto insieme, perché, in qualche modo, sono già collegate. Al centro della nostra attenzione stanno gli studenti, non in prospettiva vocazionale, ma per permettere loro di scoprire quello che noi stessi abbiamo scoperto, a volte dopo lunghi anni di ricerca: una vita sotto il segno delle Beatitudini. Questa prospettiva è prioritaria in Francia. La vita religiosa ha la capacità e la forte responsabilità di essere presente qui e là: qui, con le persone, nel quotidiano del loro lavoro, condividendo le loro preoccupazioni, le loro scelte di vita, i loro impegni ... e là, con la capacità di invitarli, all’interno di una comunità religiosa, per progredire in umanità e, in questo cammino, saper proporre loro la compagnia di Gesù Cristo. È la sfida sempre esigente dell’accoglienza.

La sfida dell’intelligenza e del cuore. Questa prossimità quotidiana con giovani, uomini e donne, più o meno distanti dalla fede cristiana, ci invita alla libertà e all’audacia. La necessaria prudenza non potrà evitare di assumere i rischi necessari per mantenere il contatto vitale fra la Chiesa e la società. Questo implica abitare i luoghi e i dibattiti dove i nostri contemporanei elaborano i loro modi di pensare e di agire. Accogliendo la grazia di rimanere accanto ai giovani,

dell'accompagnamento paziente e della parola adatta alle situazioni, possiamo testimoniare serenamente la presenza dello Spirito in tutta la nostra vita, la gioia dei sacramenti e la felicità di appartenere alla Chiesa. A condizione, però, di mantenere la gratuità dell'incontro.

La sfida della vita comunitaria. Le sfide esigono una vita comunitaria stimolante e significativa, dove si fa esperienza del discernimento, dell'accoglienza e della preghiera condivisa. La preghiera come gratuità primaria, povertà di coloro che si abbandonano a Colui che solo può colmare il desiderio dell'uomo; accoglienza assicurata da cuori aperti e casti, rispettosi delle domande e delle attese di quanti si uniscono a loro; discernimento comunitario come espressione della serena obbedienza allo Spirito.

In Francia, noi religiosi e religiose apostolici, cerchiamo di comprendere il nostro impegno non come una contro cultura, ma come l'esperienza e la testimonianza di una differenza feconda dentro questa cultura. Ho evocato alcune sfide. Sì, la situazione attuale è complessa e preoccupante. Tuttavia, da alcuni decenni noi cerchiamo di ridare vita alla nostra vita comunitaria e alla nostra vita di preghiera, apriamo le nostre comunità e diversifichiamo i nostri impegni con i poveri, condividiamo la nostra spiritualità con i laici che lo chiedono ... non ho ancora usato la parola "fraternità" perché è esigente e non deve essere svuotata. Ma posso affermare che le comunità religiose apostoliche, in Francia, si impegnano a viverla e a testimoniarela.

La loro testimonianza è decisiva perché la fraternità che vogliamo costruire ha bisogno di educare continuamente la nostra umanità. La vita religiosa è una possibile risposta all'assassinio di Abele. Perché qualcuno esista come fratello, è necessario che io gli faccia spazio. Educare un giovane è permettergli di trovare il proprio posto, di diventare un soggetto, permettendo ad altri di trovare il proprio posto. Essere un religioso, una religiosa, impegnato in campo educativo, è vivere personalmente e comunitariamente questo progetto di fraternità. Ma solo colei o colui che si impegna a costruire relazioni di fraternità autentica può educare con rettitudine. Questo non è solo un compito dei religiosi, ma, alla sequela di Cristo, è loro responsabilità. In questo modo, le nostre comunità rendono possibile un rinnovamento della vita religiosa. Nessuno di noi può prevedere il futuro, ma possiamo renderlo possibile con una vita completamente affidata a Cristo.

Grazie.

TEMIE SFIDE PER LA VITA CONSACRATA
APOSTOLICA E LA TEOLOGIA DELLA
VITA CONSACRATA NEI CONTESTI
REGIONALI: AMERICA

Sr. Maricarmen Bracamontes, OSB

Sr María del Carmen Bracamontes Ayón è entrata nel Monastero di San Benito a Città del Messico nel 1980. Nel 1992 è stata co-fondatrice del Monastero Pan de Vida nella città di Torreón, Coahuila, Messico. Attualmente, sta preparando il dottorato in Teologia Pastorale (Spiritualità) presso l'Unione Teologica Cattolica di Chicago, Illinois, USA. È membro della Equipe di riflessione teologica della Conferenza dei Religiosi del Messico (CIRM) e della Equipe di teologi e teologhe della CLAR (Confederazione dei Religiosi dell'America Latina e dei Caraibi).

Originale in spagnolo

Da oltre un decennio la CLAR (Confederazione dei Religiosi dell'America Latina e dei Caraibi) ha realizzato la sua animazione, la sua riflessione e il suo discernimento collettivo sugli appelli lanciati alla Vita religiosa in America Latina e nei Caraibi, a partire dalla consapevolezza di vivere un cambiamento epocale.

Nel 2007, nell'ambito della Conferenza di Aparecida, in Brasile, anche la CELAM si è ufficialmente riconosciuta all'interno di questa dinamica storica.¹ I due organismi che raggruppano l'episcopato e i religiosi e le religiose dell'America Latina e dei Caraibi, hanno individuato le sfide e le opportunità che questo momento storico offre alla vita consacrata.

Negli Stati Uniti e nel Canada, nel Nord del continente americano, la vita religiosa si definisce, di fronte a questa transizione socio-culturale, a partire dal proprio contesto. In questo momento, le religiose degli Stati Uniti stanno ricevendo la Visita Apostolica. Esse hanno coltivato la loro formazione intellettuale in diversi settori, pur impegnandosi sempre più negli ambiti della riflessione e dell'insegnamento e partecipano attivamente anche nei settori civili della difesa della dignità e del rispetto dei diritti di ogni persona. La loro influenza in questi

diversi settori ha destato sospetti nei circoli ecclesiastici riguardo alla loro specifica identità religiosa.

D'altra parte, i religiosi degli Stati Uniti e alcuni Vescovi, in seguito agli scandali della pedofilia e alla visita apostolica nei loro seminari e nelle case di formazione nel 2005/2006, hanno sentito la necessità urgente di trasformare la cultura clericale in cui si trovano immersi. Alcuni aspetti che li interpellano maggiormente sono ²:

- * Il clericalismo, come gerarchia di potere più che di servizio, che diventa inevitabile quando la formazione al sacerdozio e la sua comprensione non si fondano su una profonda vita di fede e di discepolato.
- * Le relazioni di dominio o di sottomissione, derivanti dal clericalismo, che generano controllo, paura e autocensura.
- * Una trascuratezza generale della formazione alla maturità umana nei seminari che, caratterizzati dal clericalismo, hanno generato una immaturità istituzionalizzata.
- * Un certo trionfalismo della Chiesa cattolica, una specie di orgoglio istituzionale che, in certe occasioni, ha spinto a proteggere la propria immagine ad ogni costo. Certamente, nella cultura e nella tradizione della Chiesa Cattolica ci sono molte cose che meritano la nostra ammirazione, ma una cultura della discrezione diventa dannosa quando, per proteggere il buon nome della Chiesa e del sacerdozio, arriva a coprire il crimine.
- * Una cultura che confonde il peccato con il delitto e che ritiene che il perdono della colpa nel segreto della confessione supplisce alla necessità di denunciare, di giudicare e punire il crimine.
- * La necessità di rivedere a fondo l'insegnamento della Chiesa sulla sessualità e di trasmettere questo insegnamento con un profondo rispetto del corpo e della sessualità dell'uomo e della donna.

Detto questo, torno alla Vita Religiosa in America Latina e nei Caraibi, a partire dall'esperienza della CLAR. Dicevamo che ci troviamo in un cambiamento epocale e che la prima sfida che ci si presenta è proprio quella di riconoscerci parte di questa trasformazione culturale. Il Generale dei Gesuiti ha definito questo tempo nel modo seguente ³:

Credo che dobbiamo accettare e riconoscere che ci troviamo in un cambiamento epocale. Credo che il cambiamento che attraversa il mondo sia straordinariamente grande e non solo in termini di globalizzazione – che è un fenomeno particolare diventato il contesto del nostro lavoro -, ma in termini epocali: stiamo veramente cambiando in termini di valori, in termini di relazioni e in termini di istituzioni e di sistemi. Questo

cambiamento è radicale e mette in discussione la metodologia che utilizziamo per affrontare i problemi e per individuare le nuove possibilità in America latina.

Queste trasformazioni generano le crisi e le crisi producono insicurezza. È un'epoca in cui diventa più profonda la sfiducia nelle istituzioni che hanno contribuito allo sviluppo della civiltà attuale e che davanti a questa transizione epocale vengono percepite come un freno o un ostacolo.

Nello stesso tempo, le crisi destano una nuova coscienza e da questa coscienza nascono delle attese in tutte quelle persone che hanno sperimentato disuguaglianza, oppressione, esclusione nelle istituzioni esistenti mentre si sperimentano nuove strutture per cercare di superare queste situazioni mediante una «inclusione» partecipativa.

Le istituzioni sono interpellate nella misura in cui sono percepite come un attentato alla promozione e al rispetto dei valori, quali: la libertà, la democrazia realmente partecipativa, il progresso scientifico–tecnologico e economico–sociale, la promozione attiva e l'esercizio concreto del rispetto dei diritti dell'uomo e della donna, la stabilità e la sicurezza di ogni paese, una educazione aggiornata e inclusiva, il senso della giustizia, dell'equità e della pace tra i popoli e le nazioni, il riconoscimento e il rispetto delle popolazioni indigene e la coscienza dell'urgente necessità di avanzare verso una prassi post coloniale.

Queste attese emergono con sempre maggiore chiarezza e promuovono una crescita progressiva del numero di persone che non si accontentano più di risposte basate su un insieme di dogmi, di divieti e di obblighi. Queste persone e questi gruppi esigono apertura e rispetto del pluralismo e della diversità e rivendicano la libertà di manifestare, con onestà e trasparenza, la loro opposizione o il loro disaccordo con le dottrine e le pratiche ufficiali.

In questi nostri tempi, abbiamo bisogno della chiara consapevolezza che siamo chiamati a dare il nostro contributo, a partire dalla ricchezza dei nostri carismi, per individuare soluzioni alternative nella ricerca di risposte creative alle sfide attuali. Indico, di seguito, alcune sfide sulle quali ho riflettuto:

1. *Credo sia inevitabile immaginare e realizzare in modo creativo nuove relazioni a partire dal lavoro consapevole di **decostruzione** del modello dominio/sottomissione che abbiamo interiorizzato. È urgente andare al di là delle pratiche discriminatorie e di esclusione che sono alla base delle distinzioni tra clero/laici; donne/uomini; umanità/natura; identità occidentale/ identità indigena/aficana /contadina/migrante ; come anche tutte le questioni che riguardano l'Ecumenismo e il Dialogo Interreligioso. Qui troviamo la chiamata a riconciliare la fede con la giustizia, l'ecologia e il genere, per trascendere ogni*

forma di povertà e di esclusione. Qualcosa di simile a ciò che sognava Henri Nouwen ⁴: passare dall'isolamento alla solitudine; dall'ostilità all'ospitalità; dall'illusione alla preghiera, equilibrando l'individuale con il comunitario; la spiritualità con l'ecclesiologia, come persone mature e impegnate, spirituali ed ecclesiali.

2. *Considerare, con immaginazione creativa, il lavoro della **costruzione** dell'uguaglianza umana nella diversità che ci caratterizza.*
3. *Esplicitare la propria **Spiritualità** ... poiché «il terzo millennio o sarà mistico o non esisterà affatto» (R. Panikkar). Tener presente, nella prassi quotidiana, il nostro diritto all'interiorità, all'orazione, alla profondità e alla serenità, antidoto efficace contro la paura crescente e l'insicurezza che hanno paralizzato i cuori e le viscere. Questa relazione intima con la sorgente di Vita della nostra fede si esprime a partire dal carisma come alternativa di vita compassionevole ..., rinunciando al protagonismo, all'ambizione e all'attivismo patologico ..., trascendendo il risentimento, cercando di essere segni efficaci di salvezza, di riconciliazione e di pace, senza ingenuità, all'interno di comunità ferite, divise, polarizzate.*
4. *Promuovere e accompagnare i processi di **trasformazione dei ruoli** tradizionali attribuiti agli uomini e alle donne. Promuovere anche, in modo creativo, una sessualità sana che trascende la violenza della frigidità e dell'irresponsabilità, verso una sessualità casta e appassionata.*
5. *La necessità urgente di andare oltre le **immagini di Dio** costruite a partire da parametri antropologici esclusivamente maschili, un «Dio» che nella sua stessa rappresentazione è fonte di esclusione, con caratteristiche spesso autoritarie, di dominio o, nel migliore dei casi, con serie ambiguità, come quelle di un padre tenero che ama incondizionatamente, ma che di fatto, castiga e può castigare per tutta l'eternità.*

Il Dio della Bibbia non è la proiezione di una mentalità patriarcale ⁴⁵ ... Dio trascende la distinzione umana dei sessi. Non è né uomo, né donna, è Dio. Trascende anche la paternità e la maternità umane ... (PCB n° 239).

Si può affermare che questo è un compito incompiuto in America Latina, perché nel Documento Conclusivo di *Aparecida* si sente una certa resistenza a riflettere su questo tema. Il testo parla della Chiesa come Madre, di Maria come Madre, della terra come madre, della Vita religiosa come il volto materno della Chiesa, ma non si utilizzano simboli femminili per riferirsi a Dio ⁶. È urgente esprimere nella riflessione teologica, nella

catechesi, nei simboli liturgici e nella predicazione, che la Divinità è la pienezza del maschile e del femminile e che, al tempo stesso, è anche il principio di vita celato in tutto ciò che esiste.

L'immagine di Dio è determinante per dinamizzare in modo creativo le forme alternative di relazioni tra persone e popoli in cui si intrecciano la ricchezza e la complessità delle diversità, per evitare di costruire barriere che creano distanza. Aprire le orecchie e gli occhi al nuovo è una condizione necessaria per percepire il soave mormorio del silenzio in cui la Divinità si rivela.

6. *Tutto questo invita ad immaginare nuove forme di convivenza che permettano il dialogo nel rispetto e nel riconoscimento della ricchezza della diversità in cui è stata creata l'umanità e la casa in cui essa dimora.*
7. *Incontriamoci e accompagniamoci reciprocamente in questi processi di costruzione di cittadinanza e di ecclesialità adulta, responsabile e partecipativa (DA n° 215), per situarci nei nuovi scenari e riconoscere i soggetti emergenti in questi tempi di cambiamento epocale.*

Infine mi permetto di menzionare, tra le sfide, quelle che derivano dal fatto che la Vita religiosa è principalmente femminile, vale a dire:

8. *Approfondire la riflessione teologico pratica sul discepolato-missione delle donne che è parte del Cristianesimo fin dalle sue origini.*

Credo che non possiamo continuare a rimanere osservatori che giudicano o ignorano la storia. È vitale accompagnare, essere parte adulta e attiva di questi processi di trasformazione culturale, offrendo l'alternativa che i nostri carismi possono apportare. Una partecipazione matura che generi altre strutture capaci di umanizzare le persone e i popoli e che curano e rispettano la casa comune.

-
1. CELAM, *Documento conclusivo della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi*, realizzata ad Aparecida, Brasile nel maggio 2007. Da ora in poi, DA.
 2. Cf. Roberts, Tom, "Some bishops questioning clerical culture" National Catholic Reporter, Kansas City, Mo. EEUU, Aug. 13, 2010
 3. ITESO, Guadalajara. México, Mayo 2010.
 4. Nouwen, Henri J.M., *Tres Etapas De La Vida Espiritual*, Ed. PPC, Colección Sauce, Madrid, 1997.
 5. Pontificia Comisión Bíblica, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Librería Parroquial de clavería, México, 1993, p. 62.
 6. Henry Ford, Patricia e Bracamontes Ayón, Maricarmen, *Mujeres y Derechos Humanos, Aportes Sociales y Eclesiales*, Ed. Schola y CEDIMSE A.C., México D.F. 2009, pp. 125-128.