

## IV.2. L'ulteriore diversificazione della *congregatio fidelium* come risultato delle grandi linee carismatiche che configurano la comunione ecclesiale<sup>1</sup>

La Chiesa, quale mistero di comunione, ha la sua origine nella Trinità, come ribadito in LG 2-4: proviene dal disegno eterno di Dio Padre attraverso la doppia missione del Figlio e dello Spirito Santo. Questa essenziale caratterizzazione della Chiesa, contemporaneamente cristologica e pneumatologica, non può non riversarsi sulla sua struttura, proprio perché essa emerge da un'esigenza della Chiesa nel suo diventare tale, cioè dalla Chiesa che fa la Chiesa. Troviamo così, intrecciata con la dimensione cristologico-sacramentale (studiata nella sezione precedente), la dimensione pneumatologica-carismatica della struttura della Chiesa, che la completa sotto l'aspetto missionario dei singoli fedeli.

Non è indifferente parlare qui di «dimensioni», perché i momenti cristologico e pneumatologico non agiscono separatamente; le missioni del Figlio e dello Spirito nella loro donazione a favore della Chiesa sono in realtà un'unica missione congiunta. Sia nell'agire sacramentale che nella donazione carismatica (non sacramentale), entrambe le Persone divine agiscono insieme, sebbene con modalità diverse. L'Incarnazione, come evento esclusivo del Figlio (almeno nel suo termine *ad quem*), è in qualche modo «continuata» nei sacramenti: in essi il segno visibile manifesta e realizza la grazia invisibile, come l'umanità di Cristo è strumento della sua divinità; per questo si parla di dimensione sacramentale-cristologica. Da parte loro, i carismi in senso stretto (non sacramentale) dipendono dalla libera elargizione dello Spirito senza la mediazione di un elemento visibile; in questo senso è coerente mettere più in evidenza la componente pneumatologica e parlare di dimensione carismatica-pneumatologica. Occorre ora affrontare questa seconda dimensione.

### 2.1. I carismi nella struttura della Chiesa

Assieme dunque alla prima e più radicale azione strutturante di Cristo e dello Spirito sulla Chiesa — quella operata dai sacramenti “consacratori”, da dove emergono, come abbiamo visto, la *conditio fidelium* e il *sacrum ministerium* — troviamo un'altra azione strutturante, realizzata attraverso i carismi. Le posizioni strutturali che ne emergono costituiscono la dimensione carismatica della struttura della Chiesa. Prima di addentrarci nel vivo dell'argomento, occorre studiare ché cosa intendiamo esattamente per carisma in quanto elemento strutturante della Chiesa.

---

<sup>1</sup> Cfr. RODRÍGUEZ, P., *La identidad teológica del laico*, in SARMIENTO, A. (ed.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, EUNSA, Pamplona 1987, 71-111.

La teologia dei carismi è ancora in fase embrionaria. Il Vaticano II parla di essi in LG 12 e in AA 3, ma in un modo piuttosto elementare. Siamo ancora reduci della reazione davanti all'atteggiamento di Rudolph Sohm (1841-1917), che sviluppò la nozione di carisma come elemento strutturante della Chiesa, ma in opposizione alla sua struttura gerarchica («l'essenza del diritto canonico è in contraddizione con l'essenza della Chiesa»). Di fronte ad una tale posizione emerse l'altra, anche essa radicale, di Klaus Mörsdorf («la struttura gerarchica della Chiesa rende impossibile l'accettazione di una struttura carismatica: struttura gerarchica e carismatica sono concetti che si escludono reciprocamente»). Troviamo poi posizioni più moderate presso Rahner e Congar, presso il quale sebbene la struttura della Chiesa abbia una dimensione esclusivamente gerarchica, non mancano mai i carismi, che incidono sulla vita della Chiesa e la spingono quindi verso la santità e verso la missione. Queste ultime posizioni si sono rivelate comunque insufficienti. Purtroppo l'uso strutturale del carisma si è poi sviluppato in H. Küng con atteggiamenti contrari alla tradizione cattolica, seguito da L. Boff. Una seria e valida riflessione ecclesiologica sulla validità strutturante del carisma, senza lasciarsi condizionare da questi autori, è ancora da fare.

Va inoltre ribadito che carisma e istituzione, o carisma e sacramento, non si possono separare. I “sacramenti consacratori” sono anche “unzioni dello Spirito”. L'ordine sacramentale ricevuto è presentato in 1Tm 4,14 come un carisma. Anzi, potremmo dire che ogni elargizione dello Spirito sulla Chiesa o sui singoli fedeli è un carisma. Ma non è questo il senso di cui parliamo qui: ci interessa il carisma in quanto contraddistinto dai sacramenti. I sacramenti implicano una certa “collaborazione” da parte della Chiesa; il carisma in senso “tecnico”, quale elemento strutturale differenziato, è una diretta donazione dello Spirito, non legata al sacramento. Sono “i carismi liberi”, diversi dai “carismi sacramentali”.

Occorre ora risalire alla teologia paolina sui carismi. Gli studi su questo tema considerano spesso l'azione imprevedibile dello Spirito, i fenomeni straordinari, il carisma quale dono *ad alterum* e transitorio, racchiudendosi in 1Cor 14. Ma si lascia in sordina l'aspetto permanente e configurante dei grandi indirizzi carismatici dello Spirito, in qualche modo presenti in 1Cor 7. Nel versetto 7, infatti, Paolo parla della sua propria condizione celibe come un carisma: «vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno ha il proprio *donum da Dio* (il carisma), chi in un modo, chi in un altro». Ossia, l'apostolo, buon conoscitore delle azioni straordinarie dello Spirito, attesta anche l'esistenza di alcune “elargizioni permanenti dello Spirito”, le quali sussistono come “determinazioni carismatiche stabili” nella dinamica vitale della Chiesa. Esse sono permanenti sia nel soggetto (lo coinvolgono interamente e per sempre), sia nella Chiesa, come modalità ricorrenti di elargizione dello Spirito. Queste

“modalità ricorrenti” si sono realizzate e prolungate storicamente nella Chiesa in due grandi indirizzi carismatici, quello del laicato e quello della vita consacrata.

La *conditio fidelis* e il *sacrum ministerium* provenienti dai sacramenti consacratori possiedono una permanenza ontologica nelle persone (fondata nel carattere sacramentale) e una definitività strutturale: nella Chiesa esisteranno sempre fedeli e ministri. Le posizioni risultanti dalla strutturazione carismatica sono teologicamente diverse; anche loro sono permanenti come destinazione, non però sulla base dell'ontologia sacramentale, ma sulla continua donazione dello Spirito, che richiede costante risposta ed impegno personale. La condizione cristiana o ministeriale non si può perdere; il carisma ricevuto può invece mutare, e può essere respinto.

L'elemento appartenente alla struttura originaria della Chiesa non è, quindi, l'insieme delle posizioni originate dai doni carismatici, ma il fatto che esiste il carisma o, meglio, il fatto che le posizioni strutturali di fedeli e ministri vengano successivamente determinate e sviluppate carismaticamente. Possiamo dunque dire che la struttura *originaria* della Chiesa è composta da tre elementi: *conditio fidelis*, *sacrum ministerium*, carisma. In qualche modo questa dottrina è contenuta in LG 4/1, quando afferma che lo Spirito «la provvede (alla Chiesa) di diversi doni gerarchici e carismatici». Il carisma, che si riversa su fedeli e ministri, agisce storicamente secondo due grandi indirizzi, quello laicale e quello della vita consacrata, dando luogo alla forma storica della struttura originaria, che chiamiamo “struttura fondamentale della Chiesa”. Essa possiede dunque una dimensione sacramentale (secondo la quale esistono la *conditio fidelis* e il *sacrum ministerium*) e una dimensione carismatica (dispiegata secondo i due indirizzi permanenti). Dall'insieme risulta che fra i fedeli troviamo laici, ministri e religiosi, i quali conformano la struttura fondamentale della Chiesa. A rigor di termini, dovremmo anche discernere fra ministri secolari e religiosi, ma in questa fase della nostra riflessione non possiamo affrontare il tema; ne torneremo più avanti.

Occorre infine aggiungere che sulla Chiesa così strutturata lo Spirito continua ad elargire la molteplicità dei suoi carismi; la vita ecclesiale, infatti, oltrepassa di molto la sola realtà strutturale. A questo livello trova la sua legittimità il binomio “struttura e vita” congariano. Sorge così la concreta *struttura storica* della Chiesa in ogni epoca.

## 2.2. I fedeli laici

Intesa la struttura della Chiesa come appena indicato, i laici sono concepiti come i battezzati, che in quanto tali possiedono la radicale *conditio fidelis*, sui quali lo Spirito ha elargito il carisma laicale; essi costituiscono la stragrande maggioranza dei cristiani. Occorre

tuttavia prendere atto che il termine «laico» è entrato nel linguaggio cristiano già dagli inizi — in concreto, negli scritti di Clemente Romano, al secolo I — per indicare la comune condizione dei membri del Popolo di Dio, quelli che non sono ministri sacri<sup>2</sup>. Si tratta dunque di una ottica piuttosto negativa, che in realtà cerca di mettere in rilievo i titolari della potestà ecclesiastica. Quest'accezione si protrae lungo tutta la storia della Chiesa e trova nel c. 107 del CIC 17 la sua conferma, quando si definiscono i laici come i non chierici. Ciò si ritrova ancora nell'attuale CIC al c. 207 § 1<sup>3</sup>, ma è giusto dire che in altri canoni il codice si apre ad una nozione di laico di stampo più ecclesiologico, in sintonia con i testi conciliari<sup>4</sup>.

Nel Concilio Vaticano II il termine assume una connotazione specifica, diversa dalla comune condizione cristiana. La *Lumen gentium* attesta questa scelta terminologica (ma anzitutto concettuale), e addirittura espone in capitoli diversi la dottrina sulla comune condizione cristiana dell'intero Popolo di Dio, nel II capitolo, e quella sui laici, nel capitolo IV. Occorre ora individuare con più precisione la connotazione specifica del carisma laicale, nei confronti della comune condizione di semplici fedeli.

Il testo centrale su questo tema è, senza dubbio, LG 31/2. Qui si dice che «Il carattere secolare è proprio e particolare ai laici». Nel testo latino originale, la dicitura esatta è «*indoles saecularis*», un dettaglio che ha la sua importanza, come avremo occasione di vedere. La secolarità si prospetta dunque come il carisma laicale di cui abbiamo parlato sopra, a cui conviene adesso rivolgere la nostra attenzione.

La nozione di secolarità va presa qui nella sua intera portata *teologica*; non invece come il semplice dato sociologico di vivere nel mondo. Come categoria teologica caratterizzante il laico, essa è stata criticata da due visioni opposte: quella che nega il rapporto con il mondo come realtà ecclesiale<sup>5</sup>, e quella (opposta) che fa della secolarità una proprietà dell'intera Chiesa (non esclusiva del laico). Alla base delle due posizioni, sembrerebbe trovarsi una difettosa nozione del rapporto Chiesa-mondo.

In questo senso, il Decreto *Apostolicam actuositatem* del Vaticano II ci ricorda che «l'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure la instaurazione di tutto l'ordine temporale. Perciò la missione della

---

<sup>2</sup> Cfr. *Lettera ai Corinzi* 40,5, in PG 1,290.

<sup>3</sup> «Per istituzione divina vi sono nella Chiesa tra i fedeli i ministri sacri, che nel diritto sono chiamati anche chierici; gli altri fedeli poi sono chiamati anche laici».

<sup>4</sup> Specialmente quando il CIC affronta in diretto gli «obblighi e diritti dei fedeli laici», nel Titolo II della Parte I del Libro I, e più particolarmente al c. 225.

<sup>5</sup> È la posizione prevalente nella canonistica tedesca (Aymans, Schmitz, Kaiser), che risale a Mörsdorf (per quest'ultimo, la nozione teologica di laico si può costruire esclusivamente in contrapposizione a quella di clero).

Chiesa non è soltanto di portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche di permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico» (AA 5/1). E subito dopo, nel n. 7, si ribadisce: «Quanto al mondo poi, il disegno di Dio è che gli uomini, con animo concorde, instaurino e perfezionino sempre più l'ordine delle realtà temporali» (AA 7/1). Ancora più esplicitamente parla GS 40/3: «La Chiesa, certo, perseguendo il suo proprio fine di salvezza, non solo comunica all'uomo la vita divina, ma anche diffonde la sua luce con ripercussione, in qualche modo, su tutto il mondo, soprattutto per il fatto che risana ed eleva la dignità della persona umana, consolida la compagine della umana società, e immette nel lavoro quotidiano degli uomini un più profondo senso e significato». Il nuovo testamento parla infatti della creazione che «attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti (...) nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,19-21). In questa direzione andrebbe intesa la «*recapitulatio omnia in Christo*» di Ef 1,10. È quindi compito e missione della Chiesa la redenzione del mondo, riportare la creazione al creatore. Occorre tener presente che la *salus animarum* non può essere disgiunta dal suo contesto, in quanto che l'uomo da salvare è unità di corpo e spirito, nella quale il rapporto con il mezzo circostante fa parte essenziale della persona.

Evidentemente, in questo senso la «secolarità» è caratteristica dell'intera Chiesa, e può essere addirittura mal intesa («teologie di liberazione», clericalismo, ecc.). Ma la Chiesa è, appunto, strutturata (non è una realtà uniforme). La secolarità è anche il carisma elargito ai fedeli laici per cui spetta loro come compito *in Ecclesiam* la santificazione *ab intra* del mondo. La secolarità come il *proprium* dei laici è quella «*indoles saecularis*» di cui LG 31/2, ed è la forma specifica in cui i laici realizzano la secolarità generale della Chiesa. Stando le cose così, la secolarità non è loro esclusiva; in modo simile a come la dimensione escatologica è il *proprium* della vita consacrata (come vedremo fra poco), anche se non è loro esclusiva. Nei due casi, è la proprietà che li caratterizza come tali. La secolarità è anche presente nella vita consacrata, ma non è questa a caratterizzare la vita consacrata *qua talis*. Perciò LG 31/2 non dice che l'indole secolare è *propria ed esclusiva* ai laici, ma *propria e particolare* ai laici.

Nell'espone il *proprium* dei laici, LG 31 si muove percorrendo due tappe, prima di mettere a fuoco la secolarità. Nel primo capoverso si attribuisce ai laici la *conditio fidelis* come il loro sostrato comune, mentre nel secondo capoverso si entra nel vivo della secolarità come caratteristica specifica. Occorre comunque sottolineare che nel primo capoverso la *conditio fidelis* si trova in contesto marcatamente missionario: una scelta non casuale, perché

la caratterizzazione strutturale della secolarità ha senso in vista della missione. Perciò si dice «*per la loro parte* compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano».

Questa *loro parte* è determinata dalla secolarità, di cui si parla proprio a continuazione. Importante per noi è che, come è stato poi ribadito in CFL 15/8, «l'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente teologica ed ecclesiale». Il loro «essere» nel mondo acquista un senso di vocazione missionaria, e così *Lumen gentium* può dire che «*per loro vocazione* è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio». Ci troviamo così con un *proprium* consistente in una destinazione vocazionale alla missione da compiere nel mondo: e proprio questo rientra nella nozione di carisma appena studiata, come «indirizzo permanente».

È comunque importante ricordare che la loro posizione nel mondo è un presupposto indispensabile, che si conserva all'interno della loro vocazione ecclesiale. La loro situazione nel mondo, in definitiva, è il presupposto umano della loro peculiare vocazione ecclesiale. Perciò la LG insiste nell'*ivi a Deo vocantur* «a contribuire, quasi dall'interno (*ab intra*) a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio della loro funzione propria».

Come è stato già detto, “propria” non vuol dire qui “esclusivo”. Nella restaurazione dell'ordine temporale hanno un ruolo anche i ministri e i religiosi: ma è un ruolo diverso dal laicale, e che non li caratterizza come ministri o religiosi. «Spetta ai pastori enunciare con chiarezza i principi circa il fine della creazione e l'uso del mondo, dare gli aiuti morali e spirituali affinché l'ordine temporale venga instaurato in Cristo» (AA 7/4); da parte loro, «i religiosi col loro stato testimoniano in modo splendido e singolare che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio senza lo spirito delle beatitudini» (LG 31/2).

Occorre infine prendere atto che la condizione laicale non solo costituisce la modalità più ordinaria e originaria della «secolarità generale» della Chiesa, ma essa è anche di gran lunga la più numerosa. Ciò è così perché, sebbene la secolarità non è un elemento contenuto nell'ontologia battesimale — come è stato già ripetutamente detto —, essa tuttavia avviene sul fedele col battesimo. La secolarità, cioè, non esiste *propter baptismum*, ma sì *cum baptismo*<sup>6</sup>. Il “carisma iniziale” di ogni cristiano è quello laicale.

---

<sup>6</sup> Cfr. VILLAR, J.R., *Las posiciones personales en la estructura de la Iglesia*, in PELLITERO, R. (ed.), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, Rialp, Madrid 2006, 21.

### 2.3. *La vita consacrata*

Durante i lavori del Vaticano II c'è stato un grande dibattito sull'appartenenza o meno della vita consacrata all'essenza della Chiesa. La *Lumen gentium* risponde alla questione in un modo che potrebbe sembrare "tangenziale", ma che in realtà immette la problematica sul binario giusto. «Lo stato dunque, che è costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non appartenendo alla struttura gerarchica della Chiesa, interessa tuttavia indiscutibilmente alla sua vita e alla sua santità» (LG 44/4). Alla luce delle considerazioni anteriori, la non appartenenza alla struttura gerarchica dovrebbe essere un dato acquisito. L'idea di "struttura carismatica" della Chiesa, a fianco di quella gerarchica, non è presente nella *Lumen gentium*; si tratta infatti di una riflessione teologica posteriore. Si parla comunque dell'appartenenza della vita consacrata alla *vita* della Chiesa: questa non può essere pensata senza la vita consacrata, la quale è appartenuta e appartiene ancora all'insieme dei doni che lo Spirito elargisce continuamente sulla Chiesa, e certamente possiamo pensare che lo Spirito continuerà ad elargirla, poiché la funzione della vita consacrata sarà sempre necessaria mentre la Chiesa pellegrina verso l'*eschaton*. In modo simile a come abbiamo fatto con il carisma laicale, conviene ora individuare la specificità ecclesiologicala di questo altro carisma.

Lungo la storia della teologia della vita consacrata ci sono stati diversi tentativi di definire la sua identità. Molto spesso essa è stata pensata sulla base dei tre voti (povertà, castità, obbedienza); si tratta certamente di un'impostazione legittima, ma si tenga presente che la vita consacrata esisteva già prima che essa fosse regolata dai voti. Sembra più logico considerare i voti come una espressione ecclesiastica — ben riuscita e consolidata — della vita consacrata, ma non la sua identità teologica. Altri hanno percorso la strada del *contemptus mundi*. Ciò trova grande assenso nella vita monacale più tradizionale, ma si capisce meno nel contesto delle congregazioni di vita attiva, votate all'insegnamento, alla cura dei malati, all'attenzione dei poveri, ecc., poiché per loro l'inserimento fra gli uomini è parte essenziale del loro carisma specifico. Più recentemente si è sottolineato l'identità religiosa come fedeltà al carisma fondazionale. Pur lodevole come atteggiamento ecclesiale, questa posizione non si potrebbe considerare come definizione d'identità; anche in tanti altri fenomeni ecclesiali troviamo la fedeltà al carisma fondazionale come elemento essenziale.

Spesso si propone la «radicalità cristiana» come definizione teologica dell'identità della vita consacrata. LG 44/3 ne parla nei seguenti termini: «Poiché infatti il popolo di Dio non ha qui città permanente, ma va in cerca della futura, lo stato religioso, che rende *più liberi* i suoi seguaci dalle cure terrene, rende visibile per tutti i credenti la presenza, già in questo mondo, dei beni celesti, *meglio testimonia* la vita nuova ed eterna, acquistata dalla redenzione di Cristo,

e meglio preannunzia la futura risurrezione e la gloria del regno celeste. Parimenti lo stato religioso *più fedelmente* imita e continuamente rappresenta nella Chiesa la forma di vita, che il Figlio di Dio prese quando venne nel mondo per fare la volontà del Padre e che propose ai discepoli che lo seguivano. Infine, *in un modo speciale* manifesta l'elevatezza del regno di Dio sopra tutte le cose terrestri e le sue esigenze supreme; dimostra pure a tutti gli uomini la preminente grandezza della virtù di Cristo regnante e la infinita potenza dello Spirito santo, mirabilmente operante nella Chiesa». Bisognerebbe comunque distinguere l'ambito della «descrizione» da quello della «definizione»; questi «più» di LG 44, a rigor di termini, non *definiscono* la vita consacrata, perché la radicalità della vita cristiana è, in realtà, il traguardo di ogni cristiano.

In prospettiva ecclesiologica l'identità teologica della vita consacrata trova il suo miglior assetto nell'ambito dell'escatologia, nel contesto della tensione del *già ma non ancora* e del doppio rapporto della Chiesa col mondo (essa deve portare la creazione al creatore) e con *l'eschaton* (essa deve portare il creatore alla creazione). Su questa scia possiamo parlare della testimonianza escatologica come il *proprium* della vita consacrata, come attivazione di quell'aspetto della missione della Chiesa sgorgante della sua relazione con *l'eschaton*. LG 44/3 la menziona quando dice: «poiché infatti il popolo di Dio non ha qui città permanente, ma va in cerca della futura, lo stato religioso, che rende più liberi i suoi seguaci dalle cure terrene, rende visibile per tutti i credenti la presenza, già in questo mondo, dei beni celesti».

Il carisma della vita consacrata implica dunque l'abbandono dell'*indoles saecularis* posseduta nella condizione laicale, in vista di un inserimento peculiare nel rapporto dinamico Chiesa-mondo, caratterizzato per la testimonianza della provvisorietà dell'umano e la definitività dei beni celesti. Questo è il loro modo specifico di vivere la "secolarità generale" della Chiesa, e si presenta con carattere di eccezione rispetto alla più numerosa condizione laicale. La testimonianza escatologica della vita consacrata si dispiega nella Chiesa in un grande ventaglio di possibilità di rapporto col mondo, dal coinvolgimento diretto in attività di educazione, sanitarie, di carità, ecc., fino al *contemptus mundi* tipico della vita monastica.

In questo senso si muove Giovanni Paolo II, quando afferma: «Poiché oggi le preoccupazioni apostoliche appaiono sempre più urgenti e l'impegno nelle cose di questo mondo rischia di essere sempre più assorbente, è particolarmente opportuno richiamare l'attenzione sulla *natura escatologica della vita consacrata*. "Là dove è il tuo tesoro, sarà anche il tuo cuore" (Mt 6,21): il tesoro unico del Regno suscita il desiderio, l'attesa, l'impegno e la testimonianza. Nella Chiesa primitiva l'attesa della venuta del Signore era vissuta in modo particolarmente intenso. Questo atteggiamento di speranza la Chiesa non ha, tuttavia, cessato

di coltivare col passare dei secoli: essa ha continuato ad invitare i fedeli a guardare verso la salvezza pronta ormai per essere rivelata, “perché passa la scena di questo mondo” (1Cor 7,31; cfr 1Pt 1,3-6). È in questo orizzonte che meglio si comprende *il ruolo di segno escatologico proprio della vita consacrata*. In effetti, è costante la dottrina che la presenta come anticipazione del regno futuro. Il Concilio Vaticano II ripropone questo insegnamento quando afferma che la consacrazione “meglio preannunzia la futura risurrezione e la gloria del regno celeste”. (...) Fissa nelle cose del Signore, la persona consacrata ricorda che “non abbiamo quaggiù una città stabile” (Eb 13,14), perché “la nostra patria è nei cieli” (Fil 3,20). La sola cosa necessaria è cercare “il regno di Dio e la sua giustizia” (Mt 6,33), invocando incessantemente la venuta del Signore» (VC 26).

La stessa idea è presente, da una prospettiva più cristologica, in un capoverso anteriore della stessa Esort. Apost. *Vita consacrata*: «Alla vita consacrata è affidato il compito di additare il Figlio di Dio fatto uomo come *il traguardo escatologico a cui tutto tende*, lo splendore di fronte al quale ogni altra luce impallidisce, l'infinita bellezza che, sola, può appagare totalmente il cuore dell'uomo. Nella vita consacrata, dunque, non si tratta solo di seguire Cristo con tutto il cuore, amandolo “più del padre e della madre, più del figlio o della figlia” (Mt 10,37), come è chiesto ad ogni discepolo, ma di vivere ed esprimere ciò con l'adesione “conformativa” a Cristo dell'intera esistenza, in una tensione totalizzante *che anticipa, nella misura possibile nel tempo e secondo i vari carismi, la perfezione escatologica*» (VC 16/2).

È comunque importante non dimenticare gli altri elementi (voti, *contemptus mundi*, ecc.); essi appartengono senz'altro alla vita consacrata, ma trovano il loro pieno senso all'interno della testimonianza escatologica. Essi sono modi diversi di avviare, di professare, di evidenziare, la testimonianza escatologica.

C'è infine da notare una conseguenza terminologica di quanto abbiamo detto. In senso teologico, i religiosi che non sono ministri non possono essere chiamati “laici”, sebbene ad effetti canonici essi a volte sono indicati secondo questo criterio sacramentale negativo. Una più positiva valutazione dell'elemento carismatico-pneumatologico nella Chiesa, tuttavia, dovrebbe escludere la terminologia «religioso laico» e altre simili, così da arrivare ad un vocabolario univoco e rispettoso dei compiti di ciascuno nella missione della Chiesa.

#### 2.4. *La complementarità delle diverse vocazioni*

Sarebbe troppo semplicistico concepire le posizioni nella struttura fondamentale della Chiesa come una distribuzione escludente di “parti” della missione, intese come

compartimenti stagni (per i laici la realtà temporale, per i ministri la realtà sacramentale-pastorale, per i religiosi la realtà escatologica). La missione della Chiesa è portata avanti da un tutto organico, nel quale tutti i compiti richiamano il coinvolgimento di tutti, ma ciascuno secondo la specificità della sua posizione sacramentale-carismatica.

Come si legge in CFL 55, «nella Chiesa-Comunione gli stati di vita sono tra loro così collegati da essere ordinati l'uno all'altro. Certamente comune, anzi unico è il loro significato profondo: quello di essere modalità secondo cui vivere l'eguale dignità cristiana e l'universale vocazione alla santità nella perfezione dell'amore. Sono modalità insieme diverse e complementari, sicché ciascuna di esse ha una sua originale e inconfondibile fisionomia e nello stesso tempo ciascuna di esse si pone in relazione alle altre e al loro servizio.

Così lo stato di vita laicale ha nell'indole secolare la sua specificità e realizza un servizio ecclesiale nel testimoniare e nel richiamare, a suo modo, ai sacerdoti, ai religiosi e alle religiose il significato che le realtà terrene e temporali hanno nel disegno salvifico di Dio. A sua volta il sacerdozio ministeriale rappresenta la permanente garanzia della presenza sacramentale, nei diversi tempi e luoghi, di Cristo Redentore. Lo stato religioso testimonia l'indole escatologica della Chiesa, ossia la sua tensione verso il Regno di Dio, che viene prefigurato e in qualche modo anticipato e pregustato dai voti di castità, povertà e obbedienza».

Occorre anche segnalare la diversa incidenza dell'elemento *sacrum ministerium* sulla condizione laicale o sulla condizione consacrata del fedele. Mentre infatti l'ordinazione di un fedele appartenente ad un istituto religioso nulla toglie o modifica al carisma specifico della vita consacrata (il religioso diventa «ministro religioso»), nel caso dell'ordinazione di un fedele laico, la condizione laicale non si conserva (non esistono i «ministri laici»). La «secolarità generale» della Chiesa acquista in questo secondo caso una modalità peculiare, alla quale risalgono espressioni del tipo «clero secolare», «sacerdote secolare», ecc. La secolarità propria dei laici, dopo l'ordinazione, resta come mentalità, ma non come coinvolgimento abituale e vocazionale in attività secolari. La nuova condizione sacramentale determina in modo prevalente la posizione del ministro all'interno della struttura della Chiesa; infatti, come si legge in LG 31/1, «i membri dell'ordine sacro, sebbene talora possano attendere ad affari secolari, anche esercitando una professione secolare, tuttavia per la loro speciale vocazione sono ordinati principalmente e propriamente al sacro ministero».

Sebbene dunque esistono alcuni ambiti secolari leciti per la funzione sacerdotale (l'educazione, ecc.), altri ambiti, leciti per i laici, sono esplicitamente vietati per i sacerdoti (la politica, la finanza, ecc.). La secolarità dei ministri non è univocamente l'indole secolare dei

laici; sebbene la nuova condizione sacramentale non proviene da un cambiamento nel rapporto del soggetto con il mondo, essa lo coinvolge interamente con dedizione esclusiva, e perciò determina un cambiamento radicale dell'*esercizio* del rapporto del ministro col mondo. In altre parole, quando un laico riceve l'ordinazione, la sua secolarità resta assolutamente condizionata, nel suo esercizio pratico, dalla ministerialità. Nell'ambito della vita consacrata, invece, il "condizionamento" della testimonianza escatologica da parte della ministerialità è praticamente nullo, perché la ministerialità ha già in se stessa una componente fortemente escatologica.