



CONVENTUS SEMESTRALIS
UNIONE SUPERIORI GENERALI

00193 ROMA - VIA DEI PENITENZIERI, 19
TEL. 06.686.82.29 FAX 06.687.43.17
E-mail segretariog-usg@pcn.net
E-mail usgsegretaria@pcn.net

Famiglia e vita consacrata fra i sinodi sulla famiglia

Roma, 26 novembre 2014

L'anno della vita consacrata (30 novembre 2014 – 2 febbraio 2016) si sovrappone temporalmente ai due sinodi sulla famiglia. Un dato puramente occasionale o una condizione spirituale da valorizzare? Da tempo vi sono segnali di un interesse reciproco tra famiglie e vita religiosa, assai fragili e occasionali e tuttavia non senza un significato. Siamo ancora lontani dalla possibilità di raccontare storie consolidate o di sintetizzare riflessioni teologiche mature o di indicare indirizzi di governo recepiti. Forse per questo la segreteria e la presidenza USG hanno interpellato un giornalista come il sottoscritto e un terapeuta come p. E. Brena. La mia categoria non gode giustamente di grande credito, ma il suo compito, soprattutto sul versante dell'informazione religiosa interna alla vita della Chiesa, è quella di riconoscere le tracce di una tradizione che si forma, di ipotizzare in base ad elementi, anche fragili e dispersi, stimoli ed esperienze che potrebbero assumere nel prossimo futuro una qualche consistenza e plausibilità. Con la consapevolezza di tutti questi limiti e della possibilità di sviluppi non ora prevedibili accenno ad alcuni segnali già ora riconoscibili.

La crisi comune. Il primo elemento è la comune e grave crisi sia della Vita consacrata come della famiglia. Uno dei più acuti osservatori e interpreti dei religiosi, come p. Camilo Maccise, annotava già nel 1993: «Sembra che il rinnovamento iniziato con il Concilio Vaticano II continui ad essere un'alba eccessivamente lunga; non riesce mai a spuntare il giorno... C'è qualcosa di obiettivo e di strutturale, quasi diabolico, che continua a rendere paradossale la nostra situazione; dà l'impressione che tentiamo e non riusciamo e per questo cadiamo depressi e disorientati in una forte crisi». Sono ormai decenni che si va diffondendo nei vertici e nei corpi delle nostre famiglie religiose la convinzione che quanto stiamo vivendo, la sua crisi e le sue difficoltà, non

vanno attribuite a particolari fragilità e peccati (anche se certo ci sono), quanto piuttosto all'esaurirsi di un modello organizzativo e spirituale della vita religiosa. Siamo davanti a un cambiamento storico della misura e della qualità della nascita dei monasteri in Occidente (VI-VIII sec. con la regola di Agostino e Benedetto), dell'emergere degli ordini mendicanti (XI-XII sec.), dell'apparire delle congregazioni moderne (XVI sec.), dell'esplosione delle famiglie religiose «di servizio» (scuole, migranti, gioventù, operai, ecc.) del XVIII sec. Ci dobbiamo confrontare non con aggiustamenti istituzionali, non con variazioni di piccolo conto, non con volontarismi generosi ma limitati (anche se tutto questo ha un suo significato), quanto piuttosto con quei salti storici che solo la radicale fedeltà al Vangelo e la santità di vita permettono. E sempre nella storia questo ha permesso che nuove forme apparissero, senza mai soppiantare del tutto le precedenti, anche se molte famiglie religiose si sono via via estinte. Contestualmente gli ordini e le congregazioni di maggior radicamento internazionale registrano la crescita delle vocazioni nel Sud del mondo e la dimensione sempre più internazionale delle nostre comunità.

In parallelo Mauro Magatti e Chiara Giaccardi cominciavano la loro relazione del maggio scorso con questi termini: «Negli ultimi decenni la famiglia è entrata in crisi: l'aumento dei divorzi, la crescita delle nascite extraconiugali, la moltiplicazione delle famiglie monogenitoriali, la riduzione del numero di matrimoni sono solo alcuni dei fenomeni più evidenti. Al punto che qualcuno si domanda se non sia arrivato il momento di poter fare a meno della famiglia. In realtà, la crisi della famiglia è dovuta a due fattori che sono spesso indicati come elementi critici della nostra vita contemporanea: l'iperindividualismo e l'ipertecnico... Il costo che si rischia di pagare è altissimo. Il punto centrale riguarda il percorso che rende pienamente umani. Per quello che noi sappiamo della nostra storia, è semplicemente impensabile che si possa tagliare il legame tra le generazioni e tra i sessi, tratti qualificanti la famiglia, decisivi per la costruzione e la ricostruzione dell'umano. D'altro canto, la condizione in cui si trovano tanti uomini e donne apre molte questioni che non possono essere eluse: ribadito il valore e la natura della famiglia, come affrontare il suo progressivo disfacimento?». Subito dopo però si annota che la situazione non è poi così negativa e che se oggi c'è meno famiglia, in senso quantitativo, c'è tuttavia più famiglia in senso qualitativo.

Ho provato a rileggere un testo dell'episcopato francese su «Le famiglie specchio della società» (cf. *Regno-doc.* 1,2012,38) sovrapponendolo ai problemi della vita consacrata e concludendo con una significativa consonanza. Il primato dell'individuo, forse il tratto più caratteristico della cultura contemporanea occidentale, minaccia l'una e l'altra istituzione. La famiglia è spesso piegata allo sviluppo del singolo, come succede che il singolo religioso utilizzi a proprio consumo la comunità. Così il mutamento dei valori: se in famiglia ha toccato in particolare la figura del padre, nella comunità ha ridefinito quella dei superiori. La riformulazione delle relazioni

fra uomo e donna ha un impatto formidabile sulla famiglia, ma non è priva di conseguenze anche nell'ambito della vita consacrata, sia per il diverso ruolo della donna sia per le generazioni più giovani che ne hanno interiorizzato i nuovi modelli comportamentali. La pressione del tempo sta assumendo forme parossistiche su ambedue i versanti. E così per quanto riguarda la separazione fra pubblico e privato. La famiglia fortissima nel privato è priva di riconoscimento nel pubblico, come la comunità religiosa che sta scomparendo nell'immaginario collettivo. Ormai parlare di comunità per la maggioranza delle gente è parlare di comunità terapeutiche.

Lo stesso testo ricorda anche giustamente le belle e nascoste competenze della famiglia, luogo dell'apprendimento dei fondamentali della vita. La definisce come l'ecosistema dell'uomo. Ricordo un testo di p. Radcliffe che definiva la comunità come l'ecosistema del religioso: «Le congregazioni religiose differiscono l'una dall'altra nell'offrire rifugi ecologici diversi, per un modo personale di vivere da essere umano» (*Cantate un canto nuovo*, EDB, Bologna 2001, p. 189).

2. Una storia tormentata. Il tratto difficilmente rimuovibile della considerazione ecclesiale sul rapporto matrimonio e verginità è segnato da una netta subordinazione del primo alla seconda. Si può sorvolare su tutti gli elementi retorici e polemici, ma non ignorare l'indicazione di fondo. Del resto la famiglia e il matrimonio non sono al centro della predicazione gesuana, anzi vengono relativizzati in nome della logica della sequela. Già nella lettera decretale di Leone Magno nel 458 così si ammoniva il monaco infedele: «Colui che, abbandonata la professione di una vita da solo, si è dato alla vita militare o è passato a nozze, deve essere purificato con l'ammenda di una penitenza pubblica: giacché, anche se la vita militare può essere senza colpa e onesto un matrimonio, tuttavia è trasgressione aver abbandonato la scelta del meglio» (EVC/12). Agostino nel *De sacra virginitas* scrive di evitare gli estremi del disprezzo del matrimonio e dell'equivalenza fra matrimonio e verginità: «Noi al contrario, e per validi motivi d'ordine razionale e per l'autorità delle Scritture divine, siamo convinti che le nozze non sono affatto un peccato, ma non osiamo equipararle in dignità né alla continenza delle vergini e nemmeno a quello delle vedove». E il concilio di Trento nel canone 10 sul sacramento del matrimonio: «Se qualcuno dirà che il matrimonio è da preferirsi alla verginità o al celibato e che non è cosa migliore e più felice rimanere nella verginità e nel celibato che unirsi in matrimonio, sia anatema».

Pio XII nella *Casti connubi* (1930) opera un profondo rinnovamento riconoscendo la dimensione di valore spirituale del matrimonio nella Chiesa e aggiunge espressamente al valore procreativo del rapporto sessuale quello unitivo. Ma, contestualmente, in *Sacra virginitas* (1954) annota: «La dottrina che stabilisce l'eccellenza e la superiorità della verginità e del celibato sul matrimonio, come già dicemmo, annunciata dal divin Redentore e

dall'apostolo delle genti, fu solennemente definita dogma di fede nel concilio di Trento e sempre concordemente insegnata dai santi padri e dai dottori della Chiesa. I nostri predecessori e noi stessi, ogniqualvolta se ne presentava l'occasione, l'abbiamo più e più volte spiegata e vivamente inculcata. Tuttavia, poiché di recente vi sono stati alcuni che hanno impugnato con serio pericolo e danno dei fedeli questa dottrina tramandataci dalla Chiesa, noi, spinti dall'obbligo del nostro ufficio, abbiamo creduto opportuno nuovamente esporla in questa enciclica, indicando gli errori, proposti spesso sotto apparenza di verità» (EVC/ 2776). Fa gli errori indicati vi sono: l'affermazione della superiorità del matrimonio sulla verginità (EVC/2753) e l'affermazione dell'istinto sessuale come la più importante e maggiore inclinazione dell'organismo umano (EVC/2777).

L'affermazione del Vaticano II nella *Lumen gentium* della universale chiamata alla santità («È dunque evidente che tutti i fedeli cristiani, di qualsiasi stato o ordine, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» EV 1/389) ridefinisce in profondità un impianto che ha attraversato la teologia patristica, l'elaborazione sistematica della scolastica e della teologia fino al recente concilio. Sul tema della valutazione della famiglia e delle leggi canoniche afferenti Elmar Salmann conclude in termini ruvidi: «E che cosa ne sa di tutto questo un clero celibe, una tradizione che, fin dagli esordi, ha privilegiato la verginità? Mi pare che alla Chiesa spetterebbe un po' di pudore, di rispetto, di generosità e di grande timore nell'esprimere giudizi nei confronti delle persone sposate» (*Settimana* 31/2014, p. 9).

Ma nella storia delle Chiese cristiane vi è un'altra corrente, avviata dal *De votis monasticis iudicium* di Martin Lutero nel 1521. Essa rovescia l'indirizzo della tradizione ecclesiale non tanto affermando la superiorità del matrimonio sulla vita consacrata, quanto annullando la qualità evangelica dei voti. Per lui i voti pretendono di aggiungere qualcosa alla salvezza operata dal solo Cristo. Sono dunque contro il Vangelo ed è necessario escluderli. I voti religiosi mascherano il fatto che tutta la vita cristiana si basa sul battesimo, voto eminente che non è quello di una creatura umana, ma al contrario è l'impegno di Gesù Cristo, un voto di perfezione che non può essere messo in concorrenza con nessun altro, senza lesionare seriamente la fede. I voti monastici si oppongono alla Parola di Dio, si oppongono alla fede, si oppongono alla libertà evangelica, ai comandamenti di Dio e alla ragione umana. Esprimono la volontà idolatrica di costruire la salvezza sulla base delle opere e non della grazia, misconoscendo la libertà dell'Evangelo. «Ora Dio ha ordinato di fidarsi fermamente e senza dubbi sulla sua misericordia e di tenere per certo che noi siamo a Lui graditi, noi e le nostre opere, non per nostra dignità o meriti, ma per la sua bontà. Questa è la consapevolezza di una fede sana» (Luther M., *Ouvres*, Labor et fides, Ginevra 1963, 3 t. p. 116).

A distanza di cinque secoli, nel 2007, è uscito un sorprendente documento di verifica e di pieno apprezzamento per le esperienze di vita comunitaria presenti nel contesto protestante. Le chiese evangeliche tedesche (EKD) hanno condiviso un voto del Consiglio su «Comunità e società di vita spirituale nella Chiesa evangelica tedesca». Si ricorda che la ragione della durissima opposizione della Riforma ai monasteri e ai conventi era dovuta non al fatto in sé, ma ai comportamenti e ai principi correlati: la sovradimensione del ruolo del papato impediva di fatto la crescita delle chiese locali e l'elevazione dello stato di perfezione del religioso impediva lo svilupparsi della spiritualità legata al fatto familiare, al lavoro e all'impegno civile. Ma una piccola corrente di vita comune e di impegni correlati ha continuato a vivere dentro la storia protestante. Il testo conclude: «Le comunità e le società di vita spirituale della tradizione protestante sono una specifica figura della spiritualità evangelica [...] un tesoro delle Chiese evangeliche da alimentare e stabilizzare». Oggi le comunità e le società di vita spirituale attive nelle Chiese luterane e riformate tedesche sono 234. Dal 1978 è attiva una conferenza delle comunità evangeliche e, dal 2003, si rinnovano gli incontri delle società di vita spirituale.

3. Tracce e ipotesi. Nel magistero e nella coscienza della Chiesa si cominciano ad avvertire reperti e suggestioni che vanno nella direzione del collegamento tra vocazione matrimoniale e consacrata. Così si esprime il sinodo sulla nuova evangelizzazione nel suo messaggio al popolo di Dio: «La vita familiare è il primo luogo in cui il vangelo si incontra con l'ordinarietà della vita e mostra la sua capacità di trasfigurare le condizioni fondamentali dell'esistenza nell'orizzonte dell'amore. Ma non meno importante per la testimonianza della Chiesa è mostrare come questa vita nel tempo ha un compimento che va oltre la storia degli uomini e approda alla comunione eterna con Dio... Di questo orizzonte ultraterreno dell'esistenza umana sono particolari testimoni nella Chiesa e nel mondo quanti il Signore ha chiamato alla vita consacrata, una via che, proprio perché totalmente consacrata a lui, nell'esercizio di povertà, castità e obbedienza, è il segno di un mondo futuro che relativizza ogni bene di questo mondo» (cf. *Regno-doc.* 19,2012,587). Un secondo elemento è espresso dal card. W. Kasper nella relazione al concistoro del 20 febbraio scorso: «Poiché il celibato liberamente scelto diventa una situazione sociologicamente riconosciuta a se stante, anche il matrimonio a causa di questa alternativa non è più un obbligo sociale, bensì una libera scelta... Così il matrimonio e il celibato si valorizzano e si sostengono a vicenda, oppure ambedue insieme entrano in crisi». Si potrebbe dire che la vita consacrata ricorda ai coniugi che il loro matrimonio è una scelta: potevano farne una diversa. Una affermazione simile è costretto ad esprimerla anche Lutero: «Se Dio ha voluto che il celibato fosse libero, in maniera da poter cambiare di stato e maritarsi, sarà quindi permesso, in virtù della stessa

libertà, di abbandonare il proprio partner, scambiando il matrimonio col celibato?» (op. cit. p. 146). La sua risposta negativa è motivata dal fatto che il celibato legherebbe solo l'individuo, mentre il matrimonio lega anche altri.

Nell'*Instrumentum laboris* del sinodo sulla famiglia si trova al n. 57: «Si segnala pure l'apporto benefico che le famiglie ricevono dalla vicinanza dei monasteri, mediante i quali si stabilisce una relazione di complementarità vocazionale tra matrimonio e vita consacrata». Il documento che più ampiamente parla della relazione tra vocazioni cristiane è *Vita consecrata* ai nn. 31-34 (EVC/ 7038-7049). «La vita consacrata fa continuamente emergere nella coscienza del popolo di Dio l'esigenza di rispondere con la santità della vita all'amore di Dio riversato nei cuori dallo Spirito Santo... Occorre infatti che dalla santità comunicata nei sacramenti si passi alla santità della vita quotidiana... D'altra parte, non si deve dimenticare che i consacrati ricevono anch'essi dalla testimonianza propria delle altre vocazioni un aiuto a vivere integralmente l'adesione al mistero di Cristo e della Chiesa nelle sue molteplici dimensioni. In virtù di tale reciproco arricchimento, diventa più eloquente ed efficace la missione della vita consacrata: indicare come meta agli altri fratelli e sorelle, tenendo fisso lo sguardo sulla pace futura, la beatitudine definitiva che è presso Dio» (EVC/7045-6).

Un cammino che, tuttavia, non riesce a staccarsi dal passato. Giovanni Paolo II, nell'udienza generale del 14.04.1982 diceva: «Le parole di Cristo riportate in Matteo 19,11-12 (come anche le parole di Paolo nella prima lettera ai Corinzi, cap. 7) non forniscono motivo per sostenere né "l'inferiorità" del matrimonio, né la "superiorità" della verginità o del celibato, in quanto questi per la loro natura consistono nell'astenersi dalla "unione" coniugale "nel corpo"». Nella *Familiaris consortio* al n. 16 si dice: «È per questo che la Chiesa, durante tutta la sua storia, ha sempre difeso la superiorità di questo carisma (della verginità ndr.) nei confronti di quello del matrimonio, in ragione del legame del tutto singolare che esso ha con il regno di Dio».

4. Prime interpretazioni teologiche. Vi è stato un prezioso lavoro di ricerca propiziato dall'Ufficio per la pastorale della famiglia della Conferenza episcopale italiana assieme ai religiosi (CISM) e alle religiose (USMI) fra il 1997 e il 1998, condensato in due volumi: il primo edito da Ancora (*Verginità e matrimonio*, 1998) e il secondo da Cantagalli (*La reciprocità verginità – matrimonio*, 1999), ambedue curati da Renzo Bonetti. Nella relazione introduttiva al primo seminario, Chiara Vasciaveo, indica le tre piste di lavoro su cui collocare la reciprocità tra verginità e matrimonio. La prima è l'orizzonte trinitario dell'alleanza, espressa nella categoria sponsale, «declinata nell'AT attraverso la modalità di amore coniugale e, nella tradizione neotestamentaria, applicata prima al Cristo, quindi sia all'amore coniugale sia alla forma di vita celibataria o verginale, in relazione alla sua

rilevanza per una comprensione trinitaria e cristologica delle diverse vocazioni battesimali». La seconda ruota attorno alla pro-esistenza del Cristo, alla «circolarità comunione, sponsale, senza confusione e senza separazione, tra identità personale e alterità. Tale mistero di libera consegna di sé nel dono, sigillo della rivelazione trinitaria, nell'evento Gesù Cristo, interpella a vari livelli la persona umana: dalla struttura sessuata della creatura, alla sponsalità umano-divina del Cristo, all'amore nuziale del Cristo per tutta l'umanità, fino alla reciprocità fra carismi ecclesiali». La persona strutturalmente aperta all'alterità favorirebbe una consonanza profonda tra diverse comprensioni della sponsalità verginale. La terza si volge all'estasi comunione dello Spirito. Cerca di «delineare l'opera dello Spirito come un'estasi, un'uscita dal seno del Padre che si estrinseca in una kenosi, nella pro-esistenza del Figlio di Dio, verso una comunione dialogica aperta ad ogni creatura». Se la consacrazione è collocata fuori da una prospettiva sacrale e dentro il processo della santificazione suggerita da *Gaudium et spes* 48, si aprirebbero nuove prospettive per una pari dignità tra vocazioni cristiane. (cf. *Verginità e matrimonio*, Ancora, Milano 1998, pp. 26-33).

Mi sembra utile richiamare una precedente riflessione di Giovanni Moiola che leggeva le due vocazioni come strettamente connesse nella divina sapienza del Cristo e reciprocamente necessarie per indicare il loro limite. «Precisamente perché grazia, matrimonio e verginità non sono in sostanza che partecipazione alla ricchezza di Cristo, mediante il suo Spirito, il quale effonde nei nostri cuori la carità... Per questa stessa ragione sia i coniugi che i vergini sono veramente chiamati all'imitazione di Cristo, rivivendolo ciascuno a suo modo, senza esclusioni di sorta. Poiché, ultimamente, il dono della grazia matrimoniale o verginale, non può che essere la carità». «Matrimonio e verginità non si contrappongono come realtà naturale o dell'ordine creativo a soprannaturale o dell'ordine dell'Alleanza. Poiché unico è il piano di Dio e primaria è la predestinazione del Cristo.... Che il riferimento (del matrimonio) a Cristo lo relativizzi (come la ricchezza del resto, e perfino la vita) ponendolo in tensione di disponibilità e di ubbidienza radicale... non permette di interpretarlo in termini terrestri, non escatologici... Si potrebbe prospettare allora il significato della verginità in termini di limite: limite della relativizzazione del matrimonio al Regno e quindi necessario alla definizione dello statuto proprio del matrimonio secondo il Regno. Si illuminerebbe così l'affermazione della correlatività tra matrimonio e verginità, precisamente come tra un dato valore e il suo limite di realizzazione».

L'affermazione dell'origine comune delle vocazioni (battesimo) e della comune finalità (santità) porta all'affermazione della piena dignità cristiana di matrimonio e vita consacrata senza tuttavia risolvere l'inevitabile tensione fra le due vie. Si parla sempre più insistentemente di complementarietà e, più recentemente di reciprocità. Ma, ancora una volta, la reciprocità nella sua

formulazione indefinita potrebbe ignorar quel processo di crescita a spirale che ambedue le vocazioni innestano nei credenti. Si arriva allora a parlare di reciprocità asimmetrica. A questo fine è utile, anche se solo analogicamente, la categoria teologica del già e non ancora, la tensione fra Chiesa e Regno, fra istituzione e carisma. «La via consacrata annuncia e in certo modo anticipa il tempo futuro, quando, raggiunta la pienezza di quel Regno dei cieli che già ora è presente in germe e nel mistero, i figli della risurrezione non prenderanno né moglie, né marito, ma saranno come angeli di Dio» (*Vita consecrata* 33, EVC 7042). «Nella verginità l'uomo è in attesa, anche corporalmente, delle nozze escatologiche di Cristo con la Chiesa, donandosi integralmente alla Chiesa nella speranza che Cristo si doni a questa nella piena verità della vita eterna. La persona vergine anticipa così nella sua carne il mondo nuovo della risurrezione futura. In forza di questa testimonianza, la verginità tiene viva nella Chiesa la coscienza del mistero del matrimonio e lo difende da ogni riduzione e da ogni impoverimento» (*Familiaris consortio* 16). «Dato che il battesimo è il momento in cui accediamo al ritmo temporale di Cristo, qualsiasi vocazione successiva deve radicarsi qui, e da qui prendere diverse forme nella Chiesa. Bisognerebbe ora parlare degli stati di vita del cristiano, delle due forme, verginità e matrimonio, che può pendere la sua esistenza. In entrambi i casi parlare di stato significa parlare di promessa, del carattere definitivo di un tempo donato. D'altro canto, sappiamo già che la promessa deve essere curata giorno dopo giorno, mantenendo la memoria del principio e aprendosi alla novità dei suoi frutti. Ecco perché la vocazione non finisce mai» (J. Granados García, *Teologia del tempo*, EDB, Bologna 2014, p. 313).

5. Comunità e famiglia. Una possibile convergenza di famiglie e vita consacrata è già stata recepita nell'esortazione postsinodale *Vita consecrata* al n. 62: «L'originalità delle nuove comunità consiste spesso nel fatto che si tratta di gruppi composti da uomini e donne, da chierici e laici, da coniugati e celibi, che seguono un particolare stile di vita, talvolta ispirato all'una o all'altra forma tradizionale o adattato alle esigenze della società di oggi. Anche il loro impegno di vita evangelica si esprime in forme diverse mentre si manifesta, come orientamento generale, un'intensa aspirazione alla vita comunitaria, alla povertà e alla preghiera. Al governo partecipano chierici e laici, in base alle loro competenze, e il fine apostolico si apre alle istanze della nuova evangelizzazione» (EVC 7126). Ma il cammino è assai lungo. Sul versante dei rapporti uomo-donna si possono ricordare i monasteri doppi già presenti nella storia: «forme di vita comune tra uomini e donne non fu affatto una rarità nel Medioevo» (G. Andenna, *Nuove forme di vita consacrata*, Urbaniana Press 2010, p. 138). Fra le nuove fondazioni monastiche se ne avvertono le assonanze. Per esempio nella Piccola Famiglia dell'Annunziata (fondata da don G. Dossetti) o nel monastero di Bose. Sul fronte vita religiosa

e laicato si possono ricordare i terz'ordini che alcuni degli ordini più antichi hanno da sempre, dai francescani ai carmelitani ai serviti. Molta attenzione nei decenni recenti è stata data dagli istituti religiosi al loro legame con i laici. Non solo per coinvolgerli nella gestione delle loro opere, ma per farli partecipi del dono spirituale ricevuto. Nell'ottobre del 2013 oltre mille persone in rappresentanza delle famiglie spirituali legate agli ordini e congregazioni religiose di Francia (50.000), si sono riunite a Lourdes.

È all'inizio del '900 che si compongono le condizioni per un nuovo rapporto non solo coi laici in genere, ma con le famiglie in particolare. Nel 1914 nasce il movimento apostolico di Schönstatt, nel 1923 l'istituto secolare ora prelatura dell'Opus Dei, nel 1938 la Legione di Maria, nel 1932 l'istituto Notre-Dame de Vie, nel 1936 i Foyers de charité di Marthe Robin, nel 1941 l'Equipes di Notre-Dame. Solo occhi molto attenti e molto liberi avrebbero potuto intuire il primo segnale di quelle che oggi indichiamo in termini piuttosto generici le nuove comunità. Le nuove comunità e le nuove fondazioni hanno la loro incubazione negli anni '40 e '50 (cf. in proposito il saggio di Giancarlo Rocca su *Informationes SCRIS*, n. 4, 2004) quando comincia ad apparire la crisi della vita religiosa in Occidente. L'espandersi del fenomeno della secolarizzazione, lo sviluppo della spiritualità laicale e coniugale e il rinnovato senso della radicalità evangelica sono alcune delle condizioni di partenza. A queste vanno aggiunte anzitutto il Vaticano II che ha riformulato la coscienza ecclesiale e alcuni fenomeni sociali storicamente paralleli. Forme di vita comune sia di celibi che di sposati appaiono nei movimenti ecclesiali: da Comunione e Liberazione ai Focolari al Rinnovamento nello Spirito.

Nel suo insieme queste nuove fondazioni o comunità «preferiscono l'istituto misto, composto di uomini e donne, arrivando ad avere un'unica direzione per tutti... Molti istituti legano strettamente a sé i laici, anche sposati. Non si tratta solo di un apostolato da svolgere a favore dei laici o delle famiglie, ma sono i laici stessi e le famiglie che si sentono coinvolti e desiderano partecipare (a volte anche in comunità di vita) alle opere apostoliche dell'istituto» (G. Rocca, *Primo censimento delle nuove comunità*, Urbaniana University Press, Roma 2010, p. 11). Il volume ne recensisce circa 800, consapevole di una indagine solo iniziale. Dal punto di vista temporale sono solo alcune le fondazioni fra il 1911 e il 1950, mentre dopo vi è una sorta di esplosione: 190 fra il 1970 e il 1980, ben 222 fra il 1980 e il 1990. I luoghi più fecondi sembrano essere USA (205), Italia (200), Francia (161), Canada (47), Brasile (44), Spagna (20) e altri 30-35 paesi. Ma, per sottolineare l'approssimazione delle stime, mi raccontava una responsabile delle suore brasiliane che nel paese se ne potevano contare oltre 600. I numeri non si traducono necessariamente in qualità e, come diceva il card. BJ. Braz de Aviz, vi sono fondate preoccupazioni per un certo numero di queste nuove comunità (cf. *Testimoni* 10/2014 p. 1)

Tuttavia il segnale è chiaro. Faccio alcuni esempi. Nei **Foyers di charité**, fondati nel 1936, vivono uomini e donne al servizio dell'opera per i ritiri spirituali. Vi sono celibi, ma anche sposati. Hanno 76 case in 42 nazioni. Per i larghi legami spirituali di Marte Robin, la fondatrice, il suo modello si è molto diffuso fra le nuove comunità francesi. Non in forma organica ma assai stretta le famiglie sono presenti anche in **Das Werke**, L'Opera, fondata in Belgio all'inizio del '900. Oggi il gruppo maschile e femminile forma una sola famiglia, conta alcune centinaia di membri e migliaia di famiglie collegate. La **Comunità dei figli di Dio**, fondata da don Divo Barsotti è strutturata in quattro rami: in due si riconoscono anche coloro che vivono nel matrimonio, mentre negli altri due si fanno professione dei voti (da solo o in comunità). Nell'insieme sono oltre 2000 persone. Lanza del Vasto con la fondazione de L'**Arca**, ha aperto la vita comune non solo alla vita consacrata, ma anche alle famiglie. Da lui hanno preso spunto altre fondazioni come Teofania, Beatitudini, Pane di vita ecc. La **Piccola famiglia dell'Annunziata** di G. Dossetti, già citata, prevede un ruolo specifico per le famiglie ad essa collegate (sono 25, e molte altre sono in cammino). La **Fraternità missionaria Verbum Dei**, fondata in Spagna negli anni '60, è stata approvata come unica fraternità di vita comprendente maschi, femmine (oltre 400) e famiglie (101). Anche la comunità **Adsis**, nata in Spagna negli anni '80, prevede al suo interno nubili, celibi (anche preti) e sposati. È attiva in 9 nazioni e conta 1.500 membri. L'**Integrierte Gemeinde**, nata in Germania negli anni '80, prevede sia comunità di celibi, nubili e sacerdoti, ma si allarga anche alle famiglie (circa 1000). Il servizio agli handicappati e ai poveri caratterizza la **Comunità Giovanni XXIII**, fondata in Italia negli anni '70. Prevede sia celibi che sposati. È presente in 26 nazioni e ha oltre 1.500 associati. Le famiglie hanno un ruolo importante in **Chemin Neuf**, fondata nell'alveo del Rinnovamento carismatico francese. Attorno a un nucleo di comunità di vita comune essa prevede una Comunione a cui partecipano circa 6.000 persone (fra cui le famiglie) e una Fraternità, ancora più allargata. È presente in 25 nazioni e il nucleo comunitario raccoglie 1.400 membri. Nella **comunità di Villapizzone** a Milano la comunità dei gesuiti è inserita in un gruppo di famiglie, ne condivide lo stile e le regole, garantendone l'animazione cristiana. Un modello di vita comune tra famiglie, ciascuna con il proprio spazio e autonomia, che si sta allargando. Si potrebbe continuare ancora.

L'assommarsi di indizi non costituisce una prova. E tuttavia, se risponde allo Spirito, può indicare una strada. I coniugi Magatti-Giaccardi nella già citata relazione del maggio scorso avvertivano la necessità di un nuovo racconto della famiglia. Forse possiamo pensare anche ad un nuovo racconto della vita consacrata.

p. Lorenzo Prezzi
direttore di *Testimoni*