

Per un'impostazione della questione dei voti ad tempus

Carla Corbella*

Da alcuni anni negli ambienti legati alla vita consacrata si sente parlare della possibilità di pensare forme nuove di appartenenza a istituzioni antiche come ordini e congregazioni religiose. Tra le diverse proposte di cui «si chiacchiera» trova spazio anche quella dei voti *ad tempus*. Ho scritto «di cui si chiacchiera» perché poi, andando a cercare degli studi e degli approfondimenti teologici in proposito, non si trova quasi nullaⁱ. A livello, invece, di scambio orale, tuttiⁱⁱ sanno di cosa si tratta, ne parlano o ne hanno sentito parlare. L'impressione immediata che ne ho ricavato è che il tema venga trattato nel suo versante pratico saltando quello teoretico, cioè, come individuazione di una nuova prassi, ma senza esplicitare su quali riferimenti teorici essa derivi o si possa fondare.

Come impostare la questione della scelta, *per un tempo limitato e deciso in partenza dal soggetto*, di uno stato di vita fin ad oggi ritenuto perpetuo? Su quali premesse teoriche si regge? Quale ricaduta ha a livello di identità? Fino a che punto una scelta così può pretendere di plasmare e riplasmare l'identità dell'io? E l'esigenza di fedeltà dove va a finire?

La nascita della questione

L'esortazione apostolica post-sinodale *Vita Consacrata*, già nel 1996 apriva la strada per una riflessione su modalità diverse di appartenenza ad uno stesso ordine religioso, proponendo la possibilità di persone che ne condividono per un certo periodo di tempo la vita comunitaria e la missioneⁱⁱⁱ.

La questione è poi salita alla ribalta per motivi pratici: il calo delle vocazioni e le molte defezioni (almeno nel mondo occidentale), l'affermarsi progressivo di un contesto socio-culturale che non propone la perseveranza ma la flessibilità e «liquidità» come nuovo criterio di sicurezza, la non attraibilità delle condizioni di vita proposte dalle istituzioni di vita consacrata (pur simpatizzando per le attività e il

* Insegnante di teologia morale presso il master di bioetica della Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale, sezione di Torino e diplomata all'Istituto Superiore per Formatori.

carisma di una congregazione, molti decidono di non farne parte e altri se ne vanno proprio per queste condizioni cioè, pur avendole accettate un tempo, non le sentono più significative per il loro oggi: hanno lasciato «le case, le mogli e i campi» ma non sembrano aver trovato il «centuplo»...).

Dietro a queste e ad altre ragioni pratiche c'è un problema di fondo: oggi, non è più possibile pensare la fedeltà in termini statici. Permanere e cambiare, progettarsi sempre di nuovo nel futuro e progettare lo stesso futuro sono due esigenze che oggi non trovano un facile equilibrio. Non basta trovare una soluzione pratica per superare il problema degli abbandoni o invogliare coloro che vorrebbero entrare ma temono di non poter più uscire.

A sostegno della questione

Attenendomi alla mia ricerca, ho colto che le proposte relative ai voti *ad tempus* sono sostanzialmente riconducibili a due.

La prima l'ho trovata nell'*Instrumentum laboris* in preparazione al Congresso Internazionale della Vita Consacrata svoltosi a Roma nel 2004 nel quale, al n. 37, si postula lo studio di forme di vita consacrata definendole chiaramente *ad tempus*^{iv}. Nello stesso congresso, l'intervento del domenicano Timothy Radcliffe ribadisce questa possibilità in quanto «eviterebbe di dare la sensazione che una persona abbandoni la vita consacrata dopo un po' di tempo. (...) Gli ordini religiosi da sempre hanno offerto modi di appartenenza a coloro che non desiderano impegnarsi per sempre. Molte delle nostre congregazioni stanno ora esplorando modi nuovi in cui si possa realizzare questo. È anche il caso che alcune persone si uniscono a noi e fanno la professione ma un giorno ci lasciano. Non volgiamo che essi siano paralizzati per sempre da un certo senso di fallimento. Questo, però, non dovrebbe mettere in questione la centralità dell'impegno *usque ad mortem*»^v.

Radcliffe legittima teoricamente la possibilità di voti *ad tempus* in quanto prassi che non sarebbe nuova nella Chiesa, sebbene nel tempo abbia avuto nomi e forme diverse^{vi}. Evidenzia anche una motivazione pratica: evitare il senso di fallimento di coloro che ad un certo punto se ne vanno. Auspica che il tutto non metta in discussione né la possibilità né la legittimità degli impegni *usque ad mortem* che, al contrario, manterrebbero una certa priorità.

Resta, tuttavia, una domanda che mi sembra legittima: è metodologicamente possibile fondare e giustificare la formula *ad tempus* (che prevede la possibilità di uscire) sullo stesso riferimento teologico che fonda la formula *usque ad mortem* (che prevede la clausola del permanere) e fare ciò senza far perdere a quest'ultima la sua centralità?

La seconda proposta è riconducibile all'articolo apparso su *Testimoni* nel 2005 a firma di Enzo Cozza che rilancia l'argomento a livello italiano^{vii}. L'autore scrive relativamente alla possibilità di una vita religiosa rinnovata che si caratterizzi per la novità nella forma organizzativa, nella diversità del vincolo e in un nuovo stile di vita comunitaria. Dalla diversità della forma organizzativa discende la diversità del vincolo con cui ci si riconosce nell'istituzione. In particolare, le nuove forme di vita evangelica, rispetto al carisma dell'istituzione, avrebbero la forma dei cerchi concentrici che consiste nel diverso livello di partecipazione e appartenenza. Al centro c'è il cerchio più piccolo formato da chi sceglie *usque ad mortem* e stabilisce vincoli giuridici più stretti con l'istituzione. Intorno, altri cerchi più ampi che

esprimono appartenenze meno strette. Alla base, secondo l'autore, c'è il principio orientatore della flessibilità. Questa forma di organizzazione dei cerchi concentrici prevede vincoli diversi e l'interesse per la consacrazione *ad tempus*. L'articolo tocca anche il punto nevralgico del rapporto fra identità, fedeltà e scelta; dice infatti che, anche se la perennità del voto è di tardiva istituzione ecclesiastica ed ha sempre previsto la dispensa, in passato la fedeltà è sembrata prevalere sulla ricerca sincera della verità della persona che sarebbe una forma più esigente di fedeltà: «non si può escludere che molte scelte in buona fede siano state fatte da una non esatta percezione della propria identità e che come conseguenza alcuni si siano trovati in un progetto di vita che non era il loro»^{viii}. Come Radcliffe, anche Cozza ricorda che l'ordinamento della Chiesa prevede una molteplicità di vincoli e che la perpetuità o meno di questi non tocca la sostanza del vincolo stesso, per cui anche lui esclude il pericolo relativista di «pensare che la formula *ad tempus* sia un cedimento piuttosto che un'opportunità offerta a molti per poter fare l'esperienza di un valore evangelico in grado di orientare la propria vita»^{ix}. «La vita religiosa, offrendo questa possibilità (dei voti *ad tempus*) raggiunge il nucleo profondo della sua esistenza e funzione che è quella di essere sale e fermento attraverso i propri carismi»^x.

A mio parere, è legittimo domandarsi: è sufficiente legittimare la possibilità *teoretica* di differenti formule di vita sulla ragione *pratica* di dotarsi di forme organizzative diversificate? Se, invece, ci vogliono ragioni teologiche, si ripropone la domanda già posta a Radcliffe circa la possibilità di fondare sull'unico riferimento teologico due formule *qualitativamente* diverse. Inoltre, per scongiurare la deriva relativistica non basta considerare la formula *ad tempus* come «una possibilità per poter fare esperienza di un valore evangelico in grado di orientare la vita»: ci vorrebbe una espressione che nobiliti di più questa formula, dato che le esperienze hanno, normalmente, un termine mentre ciò che è in grado di orientare la vita no. (Altrimenti si accetta l'ipotesi analoga a quella prospettata da alcuni per il matrimonio: fedeltà alla relazione ma non alla persona).

Voglio precisare che le mie domande non esprimono il rifiuto dell'ipotesi *ad tempus* ma il bisogno di un adeguato fondamento teorico.

Per fondare la possibilità e l'opportunità dei voti *ad tempus*, occorre un duplice riferimento teorico: quello teologico e quello antropologico. Il primo articola le caratteristiche che fanno di questa opzione una scelta specificatamente cristiana, cioè come risposta all'azione di Dio. Il riferimento antropologico, invece, analizza il rapporto fra scelta, fedeltà nella scelta e identità di chi la compie.

Questo duplice fondamento è giustificato dal fatto che, come i voti perpetui, anche quelli *ad tempus* hanno un versante teologico nella misura in cui dovrebbero rispettare le caratteristiche di risposta a Dio e un versante antropologico nella misura in cui collaborano a formare e garantire all'lo una sua identità.

Quale fondazione teologica?

Per fondare teologicamente la scelta *ad tempus* non basta trasferire in essa i ragionamenti che valgono per la scelta definitiva.

Per il magistero, infatti, c'è una connessione intrinseca ed indiscutibile fra vita consacrata e fedeltà intesa anche come perennità (per sempre)^{xi}. Sono molti i

documenti nei quali il magistero ha espresso la necessità che la scelta di una vita di consacrazione attraverso i voti di castità, povertà e obbedienza, fosse, da subito, almeno nelle intenzioni, per sempre pur nella progressione dell'impegno e nella prudenza pedagogica di una tale scelta.

Mi limito, qui, all'esortazione apostolica *Vita Consecrata*, che si offre come «il punto di riferimento più significativo e necessario per guidare il cammino di fedeltà e di rinnovamento degli istituti di vita consacrata» (Vc n. 3). In questo documento la scelta di consacrazione viene descritta in una prospettiva trinitaria, come legame di speciale comunione d'amore con il Padre, con Cristo, con lo Spirito Santo. Un siffatto legame non può che essere, almeno nelle intenzioni, definitivo. In questa prospettiva «esplicitamente e fermamente trinitaria, il linguaggio delle “quattro grandi fedeltà” del religioso è da ritenersi ormai superato»^{xii} nel senso che le quattro tradizionali fedeltà a Cristo, alla Chiesa, all'istituto di appartenenza e all'uomo sono espresse in un orizzonte teologico trinitario che illumina di nuova luce l'essenza della sequela. Infatti è alla luce della fedeltà di Dio, uno e trino, che trova il suo senso il dinamismo della fedeltà (VC n. 70) nelle sue diverse articolazioni. Se la fedeltà definitiva alla speciale comunione d'amore con il Padre significa fedeltà alla vocazione, alla consacrazione e alla missione ricevute dallo stesso Padre, la fedeltà a Cristo non è solo in base al battesimo ma all'alleanza sponsale con il Cristo (VC n. 93). Infatti «il consacrato è legato a Cristo mediante un duplice genere di sante promesse: mediante le sante promesse del battesimo e mediante le sante promesse dei nuovi e peculiari impegni di imitazione e di sequela propri della vita consacrata. La fedeltà esige coerenza con il programma di tutte le sante promesse»^{xiii} per cui si diventa *come* Gesù «memoria e tradizione vivente» di Lui (VC n. 22). Questo *essere come* Lui viene prima di ogni agire come Lui per cui la fedeltà a Cristo dei consacrati permette loro di essere il prolungamento nella storia della speciale presenza del Risorto (VC n. 19). La persona consacrata riceve, dunque, dallo Spirito Santo un dono particolare che la trasforma, sebbene già consacrata dal battesimo, in *persona cristiforme* nella misura in cui suscita una risposta *piena* alla chiamata (VC n. 19). È proprio nella fedeltà allo Spirito Santo (VC n. 62) che ogni consacrato può essere sempre più fedele alla propria identità (VC n. 71) nella misura in cui «la vita consacrata è annuncio di ciò che il Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito compie con il suo amore, la sua bontà, la sua bellezza» (VC n. 20).

In questa luce trinitaria si comprendono, come già accennato, le quattro classiche fedeltà che hanno la loro origine e ragion d'essere ultima nella Trinità. In particolare la fedeltà al proprio istituto rimanda esplicitamente alla Trinità nella misura in cui ogni carisma è un dono di Dio che trova nella persona umana un collaboratore: in questo senso la fedeltà personale a restare in un istituto, pur ammettendo delle eccezioni, non è una questione solo umana ma rimanda alla più profonda scelta di fedeltà a Dio. La fedeltà all'uomo del nostro tempo (VC n. 110) significa amarlo e servirlo secondo il cuore di Cristo e a modello della Trinità. È un passaggio complesso poiché il nostro tempo è diverso dai precedenti e ha dato origine ad una cultura che chiede un costante processo di inculturazione anche da parte dei consacrati^{xiv}.

Una fedeltà sul modello trinitario non può, per essenza, che essere come quella di Dio per l'uomo, dunque una fedeltà totale come olocausto (VC n. 86) nella misura in cui va fino in fondo, fino alla croce. Tuttavia una fedeltà di questo tipo avendo la sua origine e causa in Dio non può non avere in sé il dinamismo e la creatività propri dell'amore trinitario. L'opportunità e la sfida del religioso è proprio

quella di vivere una fedeltà totale a Dio trinità, alla Chiesa, al proprio istituto e all'uomo di oggi, nella creatività di sapersi inculturare, nella fedeltà, però, ai valori supremi che esplicitano una coerenza di vita e una coesione di identità.

Anche la riflessione teologica attuale ha un impianto teoretico che rispecchia il magistero. La fedeltà dell'uomo deriva ed è mutuata da quella di Dio. Dio è fedele verso l'uomo e per questo l'uomo è invitato a vivere la stessa fedeltà di Dio. La fedeltà, dunque, come qualcosa che è relazionale per natura sua: si è fedeli sempre ad un *altro*. Inoltre, la fedeltà di Dio verso l'uomo (così come si sviluppa per tutto il testo sacro) è caratterizzata da una costante progressione che partendo dalla rivelazione anticotestamentaria, trova nel Cristo la sua pienezza. L'impegno di Dio verso di noi si manifesta in una creatività incredibile di modalità storiche. Di conseguenza, anche la nostra fedeltà è il contrario della fissità: ciò che si vuole conservare va continuamente reso attuale pena la sua fine. Allora, fedeltà si coniuga con creatività: qualcosa deve cambiare e qualcosa deve mantenersi. Importante è definire ciò che può e deve cambiare e ciò che, al contrario, deve permanere. Bastano questi brevissimi accenni per dire che la riflessione teologica attuale, pur nella sua articolazione, mantiene una chiara coerenza di impostazione con il dato magisteriale di una fedeltà totale nella scelta fatta e ne sviluppa l'aspetto della creatività.

L'Io rimane lo stesso

Passando al versante antropologico della questione, mi chiedo se creatività e permanenza siano anche esigenze per lo sviluppo e la stabilità dell'identità umana.

In psicologia, avere o raggiungere una identità personale significa disporre di un nucleo centrale interiore che da una parte coordina e organizza i dati della nostra esperienza (risparmiandoci dalla frammentazione) e che, dall'altra, indirizza e finalizza quei dati verso scopi e obiettivi autonomamente scelti (risparmiandoci dal vuoto esistenziale). «L'identità è il senso di unità e continuità interiore perdurante nel tempo e nelle circostanze, unito alla capacità di mantenere solidarietà con un sistema realistico di valori. La *continuità* si riferisce al compito dell'Io di mantenersi sempre lo stesso nel tempo e nelle circostanze: è l'aspetto longitudinale (unità nel tempo) e trasversale (unità nelle circostanze attuali) dell'Io. La *solidarietà* si riferisce agli scopi e ideali che l'Io si prefigge: è l'aspetto finalistico dell'Io»^{xv}.

I due aspetti di continuità (nel tempo e nello spazio) e solidarietà (con un sistema di valori) sono anche due aspetti della fedeltà: anche la fedeltà comporta il rimanere sempre gli stessi e perseverare negli ideali intrapresi. Si può, dunque, legittimamente sostenere che identità e fedeltà si richiamano a vicenda perché entrambe alludono ad «un filo rosso» che attraversa tutta la nostra vita e che non può essere spezzato, pena un contraccolpo a livello di identità^{xvi}.

La continuità non è però sinonimo di fissità. La buona e cattiva sorte che la vita ci riserva, il tempo che passa, le nuove decisioni da prendere, i nuovi incontri... non possono essere soltanto ricondotti a ciò che noi -una volta per sempre- abbiamo scelto di essere e diventare. Le novità ci cambiano: confrontandoci con esse, di noi qualcosa resta ma qualcosa cambia. Nella sua versione matura, l'identità è stabile ma non rigida, e dall'altra parte è flessibile ma non in balia degli eventi. Da una parte è iniziativa del soggetto che sceglie in (relativa) libertà chi vuole essere e diventare e dall'altra parte è il risultato della continua interazione del soggetto con il

mondo esterno. Il Sé è un Sé in processo poiché le sue strutture devono sempre ridefinirsi di fronte ai cambiamenti esterni ed interni e quel «senso del proprio essere continuo attraverso il tempo e distinto (...) non è una proprietà strutturale del soggetto ma l'esito dell'interazione del soggetto con la situazione interpersonale contingente, ad opera di un numero discreto di processi coesistenti che si attivano in uno specifico campo di relazione»^{xvii}.

Che cosa, di me, cambia e che cosa resta? Relativamente ai voti *ad tempus*, l'esigenza che va comunque garantita per necessità di identità personale è che anche questa scelta -nonostante preveda, fin dal suo stesso porsi, un cambiamento-salvaguardi la necessaria continuità dell'Io che la compie. La scelta *ad tempus* non è un modo di fare ma un modo di essere, di giocare se stessi e la propria dignità. Scegliere *ad tempus* non può significare mettere in conto che, prima o poi, nella linearità della propria vita si realizzerà una rottura. Anche in questa formula c'è l'esigenza di fedeltà: al di là della temporalità o meno dell'impegno, la persona si impegna a mantenere la parola data di orientare religiosamente la sua vita e continuare a farlo anche per le scelte future che in base a quell'orientamento saranno valutate, accolte o respinte. C'è una scelta di coerenza interiore che non cambia. Quando, scaduto il tempo, la persona cambierà, dovrà trovare il modo di mantenere collegato il suo Io che si era buttato con passione in un servizio, con l'Io di oggi che progetta nuove prestazioni.

I valori cambiano?

L'identità -diceva la definizione- richiede anche solidarietà ad un sistema di valori.

La psicologia non affronta l'aspetto dei valori interessandosi ai loro contenuti ma alla funzione che essi svolgono rispetto alla elaborazione della identità.

Al di là dei loro contenuti specifici, i valori che l'Io si dà gli forniscono il senso del vivere: gli ricordano quale è lo scopo o il fine ultimo della sua esistenza (valori terminali = a qual fine vivere?) e con quale spirito egli dovrebbe vivere (valori strumentali = come vivere?). Inoltre, nei suoi valori il soggetto ritrova qualcosa che gli evoca ciò che egli è e da quelli trae energia per realizzarsi in pienezza; provocano un aumento di stima di sé per cui diventano, *ipso facto*, un notevole stimolo ad agire. I valori sono dunque in stretto legame con la identità perché entrano nelle due strutture che la compongono: Io attuale e Io ideale. È proprio in forza di questo intreccio fra valori e identità che si può legittimare la fedeltà ai valori anche da un punto di vista psicologico.

Anche per l'area dei valori vale quanto detto a proposito della continuità di sé. Nel tempo, di essi qualcosa resta e qualcosa cambia. Nel corso della vita i valori rimangono gli stesso perché l'Io è lo stesso ma assumono anche espressioni diverse perché l'Io stesso cambia. I valori restano e cambiano proprio perché incontrano la soggettività che resta e cambia. Se fossero una mera credenza intellettuale e non una parte vitale dell'Io rimarrebbero sempre fissi oppure potrebbe cambiare a piacimento.

Relativamente ai voti *ad tempus*, l'esigenza che va comunque garantita per necessità di identità personale è che anche questa scelta -nonostante preveda, fin dal suo stesso porsi, un cambiamento- salvaguardi la perennità dei valori finali e

strumentali una volta scelti. Scegliere *ad tempus* non può significare mettere in conto che, prima o poi, il proprio sistema di valori sarà rinegoziato.

L'identità è sempre in divenire ma attraverso passaggi che non sconfessano quanto finora si è stati e i valori sui quali si è impostata la vita.

P. Ricoeur, collegando il tema dell'identità personale alla dimensione della temporalità, distingue «tra due tipi di identità, l'identità immutabile dell'*idem*, del medesimo e l'identità mobile del *ipse*, del sé, considerata nella sua condizione storica»^{xviii}. La prima è la medesimezza di una cosa cioè il suo aspetto costante e immutabile: ciò che, pur nello scorrere del tempo, permane identico a sé. La seconda, al contrario, è legata alle trasformazioni dell'individuo nella sua dimensione storica: essa è la nostra capacità di restare noi stessi ma cambiando continuamente. Mantenere viva la dialettica fra le due identità dà il senso di essere e rimanere vivi. La fedeltà, spesso collocata nell'orizzonte della medesimezza, andrebbe, secondo Ricoeur, collocata in quello della ipseità mantenendo un ancoraggio nella medesimezza. Detto diversamente, la fedeltà si gioca nella dialettica tra medesimezza e ipseità nella misura in cui al momento di ogni scelta - qualunque essa sia - non si sa come andrà a finire ma il *come* si affronterà il futuro è, in qualche modo già implicito nella scelta operata. In questo senso la fedeltà implica sia una certa costanza sia un superamento della stessa nella misura in cui le nuove informazioni non sono accolte incasellandole nelle vecchie ma integrandole con queste ultime: il passato ed il futuro si integrano dando vita a qualcosa di nuovo ma coerente.

È possibile un impegno *ad tempus*?

Innanzitutto abbiamo già sgombrato il campo da un equivoco. Ogni giustificazione pratica -come il calo vocazionale o l'aumento degli abbandoni- che tenti da sola di giustificare la proposta risulta insufficiente e fonte di equivoci nella misura in cui assomiglia molto ad una accettazione passiva del soggettivismo attuale.

In secondo luogo, occorre chiarire il significato del termine impegno quando è legato alla temporalità. Alcuni istituti che prevedono già questa formula^{xix} «considerano l'impegno dei propri membri come un volontariato da decidersi a livello privato con voti rinnovabili anno per anno e accoglibili a livello personale senza l'intervento di alcuna autorità ecclesiastica esterna»^{xx}. Se si tratta di volontariato, si tratta di esperienza a termine e dunque di qualcosa di molto diverso da quanto, teologia e magistero, propongono come vita consacrata in senso tradizionale. Se resta una decisione che la persona gestisce personalmente a livello privato, non contempla l'interfaccia di altri come, ad esempio, l'autorità ecclesiastica che non ha un ruolo secondario nel riconoscere e confermare o meno una decisione personale come chiamata divina. Se si tratta di una scelta di vita, non la si può chiamare di consacrazione perché la consacrazione è una scelta che «prenota» tutta la persona e in modo perpetuo, altrimenti non è consacrazione (anche i voti temporanei richiedono sempre l'intenzione della perpetuità con l'impegno di rinnovarli alla loro scadenza).

Tutto ciò mi sembra dire che questa formula richiede una fondazione teologica che è ben diversa da quella prevista per la consacrazione. Sarebbe davvero una contraddizione in termini che lo stesso impianto teoretico giustificasse,

contemporaneamente, i voti *per sempre* e i voti *ad tempus* non finalizzati o interiormente non considerati per sempre. I voti *ad tempus* richiedono una loro teologia dove va ripensato il concetto di vocazione, il suo fondamento, il ruolo di Dio, quello delle mediazioni ecclesiali e quello del singolo coinvolto in questa scelta.

Sul versante antropologico, va chiarito il tipo di incidenza della scelta *ad tempus* sull'identità personale. Se è un'esperienza, può incidere più o meno sull'identità della persona, tuttavia non arriva a definirla. Non è su un'esperienza che la persona scommette tutte le sue energie e tutto il suo onore (l'esperienza, infatti non ha la caratteristica di perennità). L'impegno temporaneo non significa «finché ne ho voglia» ma neanche arriva a segnare così profondamente la persona come invece fa una scelta definitiva; e sarebbe rischioso se lo facesse. La scelta *ad tempus* ha una sua valenza ma certamente ad una intensità -a livello di identità- diversa rispetto alla scelta di vita. Nelle due formule, il rapporto fra identità e scelta è diverso.

A mio parere, il punto centrale consiste nel significato che la persona dà alla scelta che fa e, dunque, al rapporto che vuole creare tra la sua identità e ciò che sceglie. A mio parere, la diversità di fondo fra le due forme sta nel diverso orizzonte di riferimento a cui ciascuna di esse rimanda. Nelle due forme è l'orizzonte di riferimento che cambia completamente. Ugualmente degni, ma chi sceglie *ad tempus*, rispetto a chi sceglie *usque ad mortem*, ha una diversa percezione di sé, della vita come buona, delle ragioni che rendono la vita bella da vivere.... Risponde diversamente alla domanda «chi sei?», «quale è la tua perla preziosa?», «quando per te la vita è bella e buona?». Si tratta di due prospettive assai diverse non sovrapponibili né giudicabili -nella loro bontà- una alla luce dell'altra.

Questa diversità di orizzonte si riflette anche sul significato che si dà ai tre voti (povertà, castità, ubbidienza). Se i tre voti sono solo una modalità esterna di espressione della propria opzione fondamentale per Dio, allora il loro l'essere *ad tempus* non crea particolari problemi: il cambiamento della modalità, cioè il non rinnovo dei voti, non incide sulla opzione fondamentale a cui si resta fedeli. Ma se i voti forgiavano l'identità nella misura in cui conformano a Cristo, allora il cambiamento implica una rifondazione della propria identità che fino a quel momento si era definita anche in base a quei tre voti (banalmente detto: chi allo scadere del tempo non rinnova non è nella condizione di ex prete o ex suora: il contraccolpo sulla definizione di sé è minore).

Qualcosa non deve cambiare

Identità e fedeltà si richiamano ed entrambe comportano stabilità e cambiamento. Tutto ciò si combina diversamente nella scelta *usque ad mortem* e in quella *ad tempus*. Nella prima prevale l'aspetto della definitività mentre nella seconda l'aspetto del cambiamento. Tuttavia, in entrambe ci deve essere qualcosa che non cambia e che richiede la stessa intensità e lo stesso coinvolgimento anche se dalla durata temporale diversa. Ciò che non cambia è l'entità del dono di sé (con *tutto* il cuore) e la qualità del dono di sé (per Dio): le accomuna il desiderio di fare della propria vita un dono a Dio gradito e ciò non cambia nel tempo. Sarebbe semplicistico chiudere la questione dicendo che chi non si impegna per sempre non si è davvero donato ed ha mantenuto una prospettiva prevalentemente autocentrata.

Il punto diventa, allora, l'intensità del cuore che si dona e non il tipo di impegno che si esercita. Se il soggetto individua (più o meno consciamente) il suo obiettivo di vita in una realizzazione di sé in termini di stima, successo, potere, evitamenene, fuga... anche la fedeltà per sempre in un'istituzione sarà più simile ad una lunga tortura che ad un cammino di trascendenza. In questo caso, l'identità sarà toccata marginalmente dalla scelta e non riesce ad avere la forza di un cuore donato.

A mio parere, le decisioni *ad tempus* esprimono questa intensità del cuore più sul versante di un servizio da prestare che su quello di una nuova identità che si riformula a partire dal fatto che ci si è riservati per sempre per il Signore, per cui la loro fondazione teologica non è la teologia della consacrazione ma del servizio. Una loro immediata legittimazione teoretica che li omologasse alla consacrazione perpetua sarebbe indebita sia sul piano teologico che antropologico.

ⁱ Questo è, almeno, l'esito di una mia piccola ricerca nelle riviste italiane (dal 2000 ad oggi) relative alla vita consacrata, alla spiritualità, al diritto canonico confrontate con la letteratura simile di area latina (francese e spagnola). La ricerca è riportata in dettaglio nella mia tesi dottorale (non pubblicata), *La proposta della fedeltà in un mondo che cambia; un percorso dialogico tra magistero e psicologia*, Accademia Alfonsiana, Roma 2008.

ⁱⁱ Rilevando la scarsità dei contributi scritti, ho chiesto informazioni a maestre/i di novizi/e e ad alcuni teologi e canonisti rilevando come tutti conoscessero l'argomento ma, al contempo, nessuno avesse riferimenti bibliografici precisi.

ⁱⁱⁱ «Una espressione significativa di partecipazione laicale alle ricchezze della vita consacrata è l'adesione dei fedeli laici ai vari istituti nella nuova forma dei cosiddetti membri associati o, secondo le esigenze presenti in alcuni contesti culturali, di persone che condividono, per un certo tempo, la vita comunitaria e la particolare dedizione contemplativa o apostolica dell'istituto, sempre che ovviamente l'identità della vita interna non ne patisca danno», Giovanni Paolo II, *Vita Consacrata*, 1996, n. 56.

^{iv} «Il senso di provvisorietà e la difficoltà culturale della stabilità potrebbero anche portarci a studiare la possibilità di forme di vita consacrata "*ad tempus*" (VC 56 e Prepositio 33), senza che ciò implichi diserzione o abbandono». Questo *Instrumentum laboris* è reperibile in *Passione per Cristo, passione per l'umanità. Congresso Internazionale della Vita Consacrata*, Paoline, Milano 2005.

^v T. Radcliffe, *La vita religiosa dopo l'11 settembre: quali segnali offriamo noi?*, in *Passione per Cristo, passione per l'umanità, cit.*, p. 190.

^{vi} Il riferimento qui potrebbe forse essere, tra l'altro, alla prassi dei monasteri nel periodo medioevale che prevedeva un impegno temporaneo rinnovabile *ad libitum*, divenendo spesso e di fatto perpetuo.

^{vii} Cf R. Cozza, *Quando il presente è già futuro. Vita religiosa "ad tempus"?*, in «Testimoni» 16 (2005), pp. 8-10.

^{viii} *Ibid.*, p. 9.

^{ix} *Ibid.*

^x *Ibid.*, 10.

^{xi} «Qui sta il senso della vocazione alla vita consacrata: un'iniziativa tutta del Padre che richiede da coloro che ha scelti la risposta di una dedizione totale ed esclusiva. L'esperienza di questo amore gratuito di Dio è a tal punto intima e forte che la persona avverte di dover rispondere con dedizione incondizionata della sua vita, consacrando tutto, presente e futuro, nelle sue mani. Proprio per questo, seguendo S. Tommaso, si può comprendere l'identità della persona consacrata a partire dalla totalità della sua offerta, paragonabile a un autentico olocausto» (VC n. 17).

^{xii} A. Pardilla, *Rafforzamento e chiarificazione degli elementi biblici, teologici e spirituali della vita religiosa nelle costituzioni del secolo XX*, in «Claretianum», 43 (2003) pp. 107-166, p.132.

^{xiii} *Ibid.*, 138.

^{xiv} A. Pardilla, *Rafforzamento e chiarificazione degli elementi biblici...*, cit., p.158.

^{xv} A. Cencini – A. Manenti, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, EDB, Bologna 1985, 119. Questa definizione si rifà ad Erikson. Cf E. Erikson, *Infanzia e società*, Amando, Roma 1967 e ID, *Introspezione e responsabilità*, Armando, Roma 1972.

^{xvi} A onor del vero, il legame tra fedeltà e identità non è una novità della psicologia moderna. Già il diritto romano, in qualche modo, lo presupponeva, indicando la fedeltà come elemento portante della vita sociale che si basa sulla fiducia concessa e ricevuta. «Senza fedeltà non vi è né commercio né società. La fedeltà non è quindi un'ubbidienza ottusa e limitata ma costituisce uno dei fondamenti della società: è la fiducia concessa e ricevuta che permette di realizzare la parola data, giustificando così l'antica etimologia in cui il fedele è colui attraverso cui avviene (*fieri*) ciò che ha detto (*dicere*)» J. R. Armogathe, *Fides. Appunti di diritto romano*, in «Communio» 214 (2007), pp. 28-33, p. 28.

^{xvii} Guarinelli S., *Conflitti e dilemmi dell'identità*, in «La Scuola Cattolica», 4 (2002) 4, pp. 751-805, p. 781.

^{xviii} P. Ricoeur, *Percorsi del Riconoscimento: tre studi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 119.

^{xix} Ci sono, infatti, «le Sorelle e i Fratelli della Comunità Cristiana, fondati negli Stati Uniti, che propongono un tipo di vita consacrata con o senza vita comune e senza l'obbligo di voti perpetui (facendo, cioè, professione di vita consacrata per il tempo che le sorelle e i fratelli ritengono opportuno)»: Rocca G., *Nuove forme di vita consacrata*, in «Vita Consacrata», 6 (2002), pp. 563-575, p. 566.

^{xx} *Ibid.*, p. 569.