

FAMIGLIA E TRINITÀ*

INTRODUZIONE

Mettere in rapporto la famiglia con la Trinità non è, di fronte ai gravi problemi che la travagliano nel nostro oggi culturale e sociale, un lusso dei teologi o una semplice idealizzazione utopica. Né è soltanto una moda che lascia il tempo che trova. È, piuttosto, tuffarsi nella sorgente sempre nuova della vita dell'umanità.

Si dibatte oggi – in modi più o meno esplicativi, ma con conseguenze tangibili – se la famiglia, così come la presenta ad esempio la dottrina cristiana, sia frutto di “natura” o non più semplicemente di “cultura”. Se, cioè, essa sia una realtà data una volta per tutte come una struttura di relazioni e di finalità certa e immodificabile o una possibilità tra le altre, variamente e sostanzialmente modificabile nel corso del tempo. La “ragione” e le esigenze morali e sociali farebbero propendere per la prima soluzione. La storia e le sue cangianti esperienze ed esigenze per la seconda.

In realtà, l'evento della rivelazione biblica e cristiana getta una luce originalissima sull'identità e sulla vocazione della famiglia, mettendo in questione questa astratta dicotomia. Non solo perché aiuta a ripensare in modo più corretto e concreto il rapporto tra natura e cultura alla luce della progressiva rivelazione di

* Relazione tenuta al XXIX Simposio di teología trinitaria “Misterio trinitario y familia humana”, organizzato dal Secretariado Trinitario e dalla Facoltà di teología della Pontificia Università di Salamanca (24-26 ottobre 1994).

Dio e realizzazione dell’umanità. Ma soprattutto perché mostra la famiglia indissolubilmente intrecciata con quel “mistero” dell’autocomunicazione della Trinità nella storia, in grazia del quale l’umanità è chiamata, per dono, a ritrovare pienamente se stessa in Dio. Secondo il disegno eterno della Trinità nel suo dispiegarsi storico-salvifico tra protologia ed escatologia, e nell’ora presente come tappa significativa di questo pellegrinaggio verso la patria.

È ciò che vorrei cercare di dire con questo rapidissimo schizzo. Il quale – mi preme sottolinearlo – è di carattere strettamente teologico e non ha altra ambizione se non quella di proporre un semplice schema di trattazione sistematica, che cerchi di porsi entro quell’orizzonte di esperienza e di pensiero che è costituito appunto dal circolo ermeneutico, centrale nella rivelazione cristiana, tra la Santissima Trinità e la famiglia. Questo – mi pare – è l’approccio metodologicamente più corretto e teologicamente più fecondo per affrontare il tema che mi è proposto.

In ciò, è appena il caso di ricordarlo, la riflessione teologica si trova oggi in una situazione favorevole. Non solo per l’attenzione a questo tema che si è andata consolidando in questi anni sotto il profilo esegetico, storico e dogmatico: basti citare, per una panoramica tematica e bibliografica, la voce *Dios en el matrimonio* di D. Borobio nel *Diccionario Teológico El Dios cristiano*¹ o lo spazio che a questa prospettiva è riservato nell’altrettanto recente saggio di J.L. Botero, *Per una teología della famiglia*². Ma anche perché il magistero conciliare e pontificio, dalla *Gaudium et spes*, passando per la *Familiaris consortio* per giungere alla *Lettera alle famiglie* di Giovanni Paolo II, senza dimenticare la trilogia trinitaria del medesimo e la *Mulieris dignitatem*, offre in proposito sostanziosi e talvolta anche illuminanti punti di riferimento. Mi è caro inoltre ricordare, sul versante filosofico e di dialogo con la

¹ Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, pp. 867-879.

² J.S. Botero, “La famiglia cristiana, immagine della Trinità”, in Id., *Per una teología della famiglia*, Roma 1992, pp. 37-67 (presenza e significato del tema nella tradizione, nel magistero e nella teologia contemporanei); cf. anche l’intervento di B. Forte su *La famiglia icona della Trinità* alla XVII Convocazione nazionale del Rinnovamento nello Spirito (Rimini, aprile 1994).

cultura moderna, un saggio che ritengo di particolare importanza e che ci è stato donato nel 1983 dal teologo e vescovo Klaus Hemmerle, prematuramente scomparso quest'anno. Esso affronta *Matrimonio e famiglia in una antropologia trinitaria*³ attraverso un penetrante accesso fenomenologico e in conclusione, rapidamente, anche teologico. Il mio contributo, in certo modo, vorrebbe aiutare a completare anche sotto il profilo teologico questo dittico suggerito da Hemmerle e da lui sviluppato sotto il profilo fenomenologico.

Un'ultima osservazione preliminare. Sono stato invitato a trattare questo tema nel presente Simposio – mi è stato esplicitamente detto – oltre che per i miei precedenti studi di teologia trinitaria anche per la mia appartenenza al Movimento dei Focolari. Questo fatto mi spinge a esplicitare non solo il debito che nutro nei confronti della spiritualità comunitaria di questo movimento ecclesiale e della sua esperienza in campo familiare⁴, ma anche l'importanza decisiva nella mia riflessione del carisma che è alla sua origine. Sono convinto, infatti, che i carismi, come testimoniano la storia della Chiesa e quella della teologia, e come ha sottolineato la *Dei Verbum*, concorrono in modo profondo e organi-

³ Conferenza tenuta il 23 maggio 1983 a Tomionki (Varsavia), presso l'Istituto per la famiglia della Conferenza episcopale polacca. Il testo è reperibile in lingua italiana in «Nuova Umanità», VI (1984), n. 31, pp. 3-32.

⁴ Per un'introduzione basti rinviare alla recente raccolta di interventi di Chiara Lubich, *Una famiglia per rinnovare la società*, Roma 1993: ma, in realtà, occorre guardare all'interezza originaria del carisma dell'unità per comprenderne le implicazioni (teologiche ed esistenziali) in rapporto alla realtà della famiglia letta e vissuta nell'orizzonte trinitario. Ho cercato di esplicitare qualcosa del significato anche teologico del carisma dell'unità in *Il carisma dell'unità di Chiara Lubich e la sua incidenza ecumenica*. Alcune riflessioni teologiche, in «Nuova Umanità», XVI (1994), n. 91, pp. 17-44. Decisivo, sotto il profilo del pensiero e dell'azione, il contributo dato in proposito da Igino Giordani, co-fondatore del Movimento dei Focolari e primo focolarino sposato, di cui avrò occasione di dire qualcosa più avanti (cf. il recente Tommaso Sorgi, *Giordani segno dei tempi nuovi*, Roma 1994, con bibliografia completa). Per quanto riguarda l'esperienza e le linee di impegno del Movimento Famiglie nuove – diramazione del Movimento dei Focolari – cf. le pubblicazioni inserite nella collana «Spaziofamiglia» dell'Editrice Città Nuova.

co a quel cammino verso “la verità tutt’intera” (cf. *Gv* 16, 13) in cui lo Spirito Santo guida il popolo di Dio⁵.

Nella mia riflessione s’intrecciano dunque, in forma che spero non estrinseca, tutti questi motivi. In essa toccherò appena quattro punti, più a livello di suggestioni da riprendere e approfondire che di un discorso articolato e compiuto. Li enuncerei, sinteticamente, in questi termini:

1. La storia della salvezza, luogo del reciproco incontro tra la famiglia e la Trinità;
2. La vocazione della famiglia in Gesù Cristo ad essere chiesa e della chiesa ad essere famiglia;
3. Alcune conseguenze che ne scaturiscono per l’identità e per la prassi della comunità cristiana nel mondo;
4. L’orizzonte della civiltà dell’amore come “dimora” della famiglia umana.

1. LA STORIA DELLA SALVEZZA, LUOGO DEL RECIPROCO INCONTRO TRA LA FAMIGLIA E LA TRINITÀ

Quando dico che la storia della salvezza è il luogo del reciproco incontro tra la famiglia e la Trinità, intendo sottolineare che la storia tutta dell’umanità e, in particolare, quella d’Israele e della Chiesa, può (e forse anche deve) essere letta come il luogo della progressiva e reciproca rivelazione di Dio nella famiglia e della famiglia in Dio. Questo è il vitale circolo ermeneutico entro

⁵ Cf. DV 8b. A proposito dei primi due elementi citati dalla *Dei Verbum* come quelli che favoriscono l’interpretazione attualizzante della verità cristiana (studio ed esperienza spirituale), la Commissione Teologica Internazionale precisa ulteriormente che essa «è ispirata, sostenuta e guidata dall’azione dello Spirito Santo nella Chiesa e nel cuore di ogni cristiano. Si compie nella luce della fede; riceve il proprio impulso dai carismi e dalla testimonianza dei santi che lo Spirito di Dio dona alla sua Chiesa in una data epoca. Ugualmemente in tale contesto si situa la testimonianza profetica dei movimenti spirituali e la sapienza inferiore derivante dall’esperienza spirituale dei laici ripieni dello Spirito di Dio». Commissione Teologica Internazionale, *L’interpretazione dei dogmi*, in «La Civiltà Cattolica», 141 (1990), n. 3356.

il cui orizzonte deve porsi la nostra riflessione. La relazione di reciprocità ermeneutica fra la Trinità e la famiglia costituisce infatti un filo rosso, se non “il” filo rosso del “mistero” della salvezza, nell’accezione originalmente paolina del termine⁶. Nel senso che, fin dalla creazione, Dio si dà a conoscere nello spazio del rapporto reciproco tra l’uomo e la donna come principio e paradigma d’ogni altro rapporto interumano, che include in sé il rapporto col mondo⁷.

1.1. La grammatica sponsale della creazione nell’orizzonte dell’alleanza

La pagina genesiaca della creazione (*Gn* 1, 26-28; 2, 18-25) lo esprime in un modo che non cessa di stupire e affascinare, assumendo e trascendendo nella Luce di Dio i “semi del Verbo” disseminati in tutte le culture e le esperienze religiose⁸.

⁶ Non per nulla san Paolo, nella lettera agli Efesini, qualifica come “mystéron mégá” il rapporto tra Cristo e la Chiesa quale paradigma della vocazione sponsale pienamente svelata; cf. R. Penna, *Il “mysterion” paolino*, Brescia 1978: «proprio questa comunione nuziale è un “grande mistero” che partecipa del più grande Mistero nascosto-rivelato (...) lo specifico di questo tipo di mistericità è appunto l’interscambio sponsale (= personalistico-comunionale) di Io-Tu» (p. 78).

⁷ Ovviamente è possibile realizzare questa lettura del dato biblico unicamente a partire dalla precomprensione teologico-ermeneutica dell’oggi ecclesiale, il che implica una comprensione pneumatologica dello sviluppo dell’interpretazione della Parola di Dio ricapitolata in Cristo crocifisso e risorto, che include la valorizzazione dello sviluppo delle categorie teoriche e pratiche in cui s’espriime l’esistenza umana nella storia.

⁸ Non sto qui a reperire e a interpretare in modo distinto e poi sintetico i diversi testi biblici fondamentali per il nostro discorso, essendo essi ben noti nella loro sostanza: sia nella prospettiva della lettura tipologica e mistica dei Padri e degli spirituali, sia in quella scientifico-critica della più recente esegeti. Di essi, del resto, già si è detto nelle precedenti relazioni. Mi preme piuttosto cercare di esprimere, con uno sguardo unitario, il punto di vista che ci trasmette la rivelazione d’Israele, tutta giocata in un movimento di andata-ritorno tra la comprensione del rapporto tra JHWH e Israele (che è, alla fine, comprensione del mistero stesso di JHWH e, in Lui, del destino dell’umanità) nei termini dell’alleanza, e la comprensione della vocazione dell’Adamo maschio/femmina in rapporto a Dio. È qui – mi pare – che

Nella prospettiva di una lettura fenomenologico-ermeneutica della Parola di Dio a partire dalla precomprendere teologico-culturale attuale, si può dire che Adamo conosce chi è Dio incontrando Eva e riconoscendola come un altro-sé. Solo nel loro rapporto, infatti, i due sono “immagine di Dio” (*Gn* 1, 27). Basti anche solo riflettere, in proposito, al pregnante significato del biblico *jadáh* (conoscere), che è, insieme e a seconda dei casi, atto esperienziale-intellettuale, coniugale e teologale⁹. È una conoscenza – quella che

emerge già quel circolo ermeneutico che – come vedremo – diventerà in pienezza reciproca compenetrazione (nella distinzione) attraverso la rivelazione cristologico-trinitaria. Circa il riferimento alle altre religioni, con esso non voglio entrare nel merito di un'affermazione di ordine antropologico-culturale sul tipo di rapporto e di modello familiare di fatto presente nelle culture extra-cristiane (per una panoramica, cf. ad es., oltre ai ricchi riferimenti offerti, nel contesto religioso più prossimo alla rivelazione biblica, da P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, 2 voll., Torino 1989, i vari contributi nella voce “Matrimonio/famiglia” del *Nuovo Dizionario delle religioni*, a cura di H. Wandefels, tr. it., Cinisello Balsamo 1993, pp. 552-565. Mi preme piuttosto sottolineare, in chiave di fenomenologia essenziale del fatto religioso, che «nel rapporto con Dio, come ogni cultura ha mostrato, è fondamentale il rapporto con gli altri: è questo il “luogo” che rende possibile e fa maturare il rapporto con Dio. Questo è sempre il primo sul piano dell’essere: è sempre e solo in Dio che incontro gli altri, è nella sua apertura verso di me (quella per la quale esisto), che posso aprirmi agli altri; sul piano della realtà esistente, però, esso è il “secondo”: è nell’apertura all’altro che realizzo l’apertura a Dio, e maturo in questa nell’apertura all’altro»: G.M. Zanghì, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Roma 1991, p. 19. E che, di conseguenza, «la struttura familiare è virtualmente religiosa e, reciprocamente, la religione è fondamentalmente contrassegnata dalla psicologia familiare»: A. Vergote, *Psicologia religiosa*, tr. it., Roma 1979, p. 288. Il grande poeta italiano Ugo Foscolo, riprendendo un’idea già espressa dal filosofo G.B. Vico nella sua *Scienza nuova*, in questa prospettiva congiungeva il matrimonio, la religione e l’ordinamento della società civile nell’atto di nascita della civiltà umana: «Dal di che nozze e tribunali ed are / diero alle umane belve esser pietose / di se stesse e d’altrui...» (*Dei Sepolcri*, vv. 91-93).

⁹ Come noto, l’intrecciarsi di questi significati emerge con particolare incisività nel profeta Osea (cf. 2, 16.22; 4, 1.6) e, di conseguenza, nel *Cantico dei cantici*. In Osea troviamo il culmine di questa evoluzione semantica (in certo modo testimone del precisarsi del circolo ermeneutico tra rivelazione del mistero di Dio e comprensione del rapporto sponsale) per cui il conoscere della persona è nella sua massima intensità rapporto di reciprocità sponsale quale immagine più alta del rapporto d’intima (e gratuita) reciprocità tra Dio e la creatura. Val la pena ripercorrere, in questa chiave, in prospettiva sincronica e diacronica insieme, la vi-

Dio ci offre di Sé – che scaturisce dalla struttura iconica dell'essere stesso dell'uomo come maschio-femmina in quanto spirto incarnato e che, nella relazione tra i due, produce un “*plus*” e un “*novum*” di essere. Nel senso, innanzitutto, che il rapporto tra l'uomo e la donna è più che la semplice somma dei due, e che ognuno dei due è pienamente se stesso solo trascendendosi verso l'altro/a¹⁰.

Conoscendo l'altro, l'uomo (e, reciprocamente, la donna) conosce sé e conosce Dio. Ed è chiamato/a a prolungare l'opera del Creatore. Perché da questo rapporto espresso nell'integralità della “conoscenza” anche carnale nasce una nuova vita. Dio si specchia nel rapporto – al presente – tra l'uomo e la donna che diventano “una sola carne” (*Gn* 2, 24; *Mt* 19, 5 e paralleli); ma anche nel loro estasiarsi, dal passato dell'origine (divina e umana: origine come creazione di/da Dio e origine come generazione dall'uomo e dalla donna) da cui essi stessi sono nati, verso il futuro della nuova vita da loro nascente. «La procreazione – scrive Giovanni Paolo II – fa sì che “l'uomo e la donna (sua moglie)” si conoscano reciprocamente nel “terzo” originato da ambedue. Perciò, questa “conoscenza” diventa una scoperta, in certo senso una rivelazione del nuovo uomo, nel quale entrambi, uomo e donna, riconoscono ancora se stessi, la loro novità e la loro viva immagine»¹¹.

cenda semantica del *jadáh* veterotestamentario e del *gignósko* dei LXX e del Nuovo Testamento: cf. W. Schottroff in *Dizionario dell'Antico Testamento*, tr. it., Casale Monferrato 1982, vol. II, pp. 591-607; R. Bultmann, *Tb. W.N.T.*, tr. it., Brescia 1966, vol. II, pp. 461-532.

¹⁰ «Si tratta – spiega Walter Kasper – di una determinazione ontologica di natura intersoggettiva ottenuta nella libertà e per mezzo della libertà: grazie a tale determinazione, le due persone raggiungono il loro “stato” definitivo nel e per il vincolo che le unisce»; per questo il rapporto coniugale «è un luogo di possibile esperienza della trascendenza»: W. Kasper, *Zur Theologie der Christlichen Ehe*, M. Grünewald, Mainz 1977; tr. it., Brescia 1979, pp. 26-27.

¹¹ Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi nell'amore umano*, Roma 1985, p. 98. Queste catechesi – e non solo per la loro qualifica magisteriale – costituiscono un originale contributo al nostro tema, precisamente per l'approccio fenomenologico-antropologico che offrono alla penetrazione soprattutto dei primi capitoli della Genesi. In essi – sulla scia di GS 22 e 24 – è racchiusa, in nuce, la prospettiva antropologica che innerva il magistero di Giovanni Paolo II sulla famiglia. Si cf. anche K. Wojtyla, *Amore e responsabilità*, Torino 1978.

Ciò che ogni uomo e ogni donna hanno sempre almeno implicitamente percepito in ogni cultura ed esperienza religiosa, si staglia dunque, con crescente luminosità, per l'irruzione libera e d'amore di Dio nella loro storia. Ma il progredire dell'attuazione e della comprensione dell'alleanza tra Dio e il suo popolo spinge a un ulteriore approfondimento del significato teologico (riguardante cioè la rivelazione del volto di Dio) inscritto nella reciprocità sponsale tra l'uomo e la donna. Essa – insegna l'esperienza dell'alleanza di Dio con Israele riletta e proiettata in avanti dai profeti soprattutto del periodo esilico e post-esilico – non è solo lo spazio dell'incontro dell'uomo con Dio, ma anche la grammatica creata attraverso cui Dio rivela il suo Nome (= Essere) trascendente. Egli è (e sarà) il Dio-con di Mosè (= JHWH), il Dio-Sposo dei profeti.

Per questo l'uomo e la donna, nella loro reciproca sponsalità, sono immagine di Dio: perché Dio è lo Sposo che dall'origine della memoria creatrice viene incontro ad Israele nel futuro della promessa salvifica. Della vita di Dio essi costituiscono anzi «un primordiale sacramento, inteso quale segno che trasmette efficacemente nel modo visibile il mistero invisibile nascosto in Dio dall'eternità. E questo è il mistero della Verità e dell'Amore, il mistero della vita divina, alla quale l'uomo partecipa realmente»¹².

Il preannuncio della rivelazione del mistero trinitario di Dio, che giustamente già i Padri avevano intuito nel racconto della creazione, non va tanto visto, perciò, nel semplice “noi” con cui Dio esprime la sua intenzione creatrice nei confronti dell'uomo, quanto piuttosto nella natura-vocazione della persona umana alla *communio personarum* come immagine vivente di Dio stesso¹³: il che diventa pienamente visibile, già nell'Antico Testamento, nella

¹² Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, cit., p. 91. Nella sua Lettera alle famiglie, riferendosi ad Ef 5 e al volto trinitario di Dio, Giovanni Paolo II giunge a dire che «la famiglia stessa è il grande mistero di Dio» (n. 19). Cf. P. Carlotti, *La famiglia comunità di persone. Alcune considerazioni sulla lettera alle famiglie di Giovanni Paolo II*, in «Salesianum», LVI (1994), pp. 717-740.

¹³ Cf. GS 12, FC 11: «Dio, infatti, è l'amore e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creando a sua immagine... Egli inscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione... La rivelazione cristiana conosce due

pagina altissima del *Cantico dei Cantici*. Lo stesso dicasi per un'improbabile discorso analogico volto a ricercare l'archetipo della mascolinità e della femminilità nelle Persone divine (di cui, ovviamente, ancora non si può dire in questi testi dell'Antico Testamento). Il punto è un altro: la relazione tra i distinti, in cui ciascuno è se stesso perché è amore verso l'altro. Si tratta di una relazione a due, in cui originariamente entra in gioco un terzo per costituire in feconda vitalità il “noi” del reciproco scambio, immagine della pienezza ineffabile di vita del Dio Uno e Unico. Questo, almeno, è ciò che si può dire a partire dall'Antico Testamento, dove, superato ogni pericolo di ingenua e antropomorfica proiezione nel divino degli attributi distintivi della sessualità umana, risalta a chiare lettere la coincidenza originaria in Dio delle caratteristiche positive della mascolinità e della femminilità nella loro reciprocità sponsale e feconda.

1.2. La reciprocità trinitaria partecipata nel mistero pasquale

Nella pienezza dei tempi, il ministero messianico di Gesù si pone tutto nella luce dell'avvento delle nozze escatologiche e della “famiglia messianica”¹⁴: a partire dalla densa parabola delle nozze di Cana (cf. *Gv* 2,1-11), sino all'evento pasquale, dove – secondo la

modi specifici di realizzare la vocazione della persona umana, nella sua interezza, all'amore: il matrimonio e la verginità. Sia l'uno che l'altra, nella forma loro propria, sono una concretizzazione della verità più profonda dell'uomo, del suo essere a immagine di Dio». Il fondamento di questa visione è l’“antropologia trinitaria” che già possiamo individuare nella GS (cf. il nostro *L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della “Gaudium et spes”*, in «Lateranum» LIV, [1988], n. 1, pp. 164-194), ripresa e approfondita da Giovanni Paolo II nella sua trilogia trinitaria e, soprattutto, nella *Mulieris dignitatem* (cf. il nostro, *Fondamenti teologici e antropologici della “Mulieris dignitatem”*, in AA.VV., *Profezia della donna. Lettera apostolica “Mulieris dignitatem”*, testo e commenti, a cura di S. Maggiolini, Roma 1988), e nella recente *Lettera alle famiglie*.

¹⁴ L'espressione è di X. Pikaza e indica, insieme, il nuovo modello di famiglia che scaturisce dall'evento Gesù e il nuovo modello di comunità (“familiare”) che egli costituisce attorno a sé. Di questo dirò più avanti, parlando del rapporto reciproco tra Chiesa e famiglia.

ben nota esegeti dei Padri – dal fianco squarcato di Cristo, nuovo Adamo, vien tratta fuori la chiesa, nuova Eva (cf. *Gv* 19, 33-34 ed *Ef* 5,21-33)¹⁵. Al di là del riferimento tipologico più o meno saldamente giustificato, è evidente che l'evento pasquale di Cristo costituisce, per la chiesa apostolica, la chiave di lettura che permette di dischiudere in pienezza il significato sponsale della grammatica della creazione nella luce della nuova alleanza realizzata dal/nel Crocifisso-Risorto. Nel *kerigma* e nella prassi del Gesù storico troviamo certo sia la riaffermazione del significato originario (“in principio”) del matrimonio (cf. *Mt* 19, 4-9 e paralleli), sia il dischiudersi – senza dubbio nuovo nella prospettiva dell’Antico Testamento, ma anche, per motivi diversi, delle altre religioni¹⁶ – della verginità (*Mt* 19, 3-12 e paralleli). Ma è la pasqua di morte-risurrezione, anzi la realtà nuova del Crocifisso-Risorto-Veniente a costituire lo spazio, ontologicamente ed esistenzialmente decisivo, entro cui la comu-

¹⁵ Per alcuni riferimenti si veda la citata opera di P. Dacquino, vol. I, pp. 563-619.

¹⁶ Rispetto all’Antico Testamento la novità è evidente: il valore positivo della sessualità e il comandamento delle origini «moltiplicatevi e soggiogate la terra» si congiunge con la tensione messianica verso la generazione del Messia. Il caso di Geremia (*Ger* 16, 2), poi, resta isolato e non ha il significato positivo che viene dall’irrompere in Gesù Cristo dell’era escatologica (cf. il bel contributo di L. De Lorenzi, “Verginità”, in *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1988, pp. 1639-1654). Ma diverso è anche il valore cristologico e cristiano della verginità in rapporto a quello presente nelle altre religioni. In esse possiamo notare due significati fondamentali della verginità: quello simbolico e quello ascetico. Il primo consiste nella rappresentazione simbolica delle “nozze sacre” dell’umanità con il dio, che può facilmente far rovesciare la verginità come requisizione da parte del sacro nell’(apparentemente) opposto fenomeno della “prostituzione sacra”. Il secondo consiste nell’annientamento della corporeità per raggiungere il congiungimento spirituale col divino. Ma – com’è stato precisato – «occorre non confondere la corporeità come deve essere compresa e vissuta nella rivelazione cristiana con la corporeità compresa e vissuta, per esempio, nello yoga. La prima è frutto della chenosis dello spirito (e dello Spirito), chenosis per la quale la corporeità viene ad essere, e ad essere *divinizzata* (attuata compiutamente, come è dato nella Risurrezione) proprio come corporeità, ma a sua volta nella chenosis delle relazioni intersoggettive, nelle quali la corporeità attinge lo spirito (e lo Spirito). Lo yoga mi sembra invece il momento della chenosis di salita della corporeità allo spirito, dove la corporeità è condotta per risoluzione ad un essere-altro-da-sé, “immagine” della conduzione per risoluzione dello spirito all’Alterità che è l’Assoluto. Manca il momen-

nità apostolica si trova a poter/dover penetrare, nella luce e nella forza dello Spirito, il significato e le esigenze del matrimonio e della verginità per il Regno.

Più d'ogni altro sarà Paolo ad esprimere questa novità, nel famoso testo della lettera agli Efesini, illuminando il "grande mistero" di Cristo e della Chiesa che si riflette e si compie nell'unione tra l'uomo e la donna (cf. *Ef 5, 21-33*)¹⁷. «Alla base – nota H. Schlier – sta la volontà del Creatore all'atto della creazione: la presentazione di Eva ad Adamo per l'unione corporale, e, con ciò, l'inaugurazione dell'istituto del matrimonio (...). In questa volontà e in questa istituzione di Dio creatore è implicito, dice Paolo nel v. 31 interpretando *Gn 2, 24*, realmente anche se nascondostamente, quella presentazione della Chiesa a Cristo, che trascende la creazione, perché la Chiesa, provenendo da Cristo (2, 11ss), è stata destinata a ciò fin dall'eternità (*Ef 1, 1s*)»¹⁸. Protologia ed escatologia (già accaduta e ancora da consumarsi), come "alfa e omega" del disegno di Dio sull'umanità in Cristo, si rivelano e si attuano, dunque, nell'evento pasquale attraverso la grammatica della sponsalità. La destinazione sponsale di Cristo alla Chiesa è il paradigma della sponsalità di Adamo ed Eva. Mentre il legame che unisce in una sola carne l'uomo e la donna in Cristo crocifisso e risorto – presenza definitiva nella storia del Dio dell'origine che, nello Spirito, si fa il nostro futuro escatologico – diventa, a sua volta, il paradigma efficace dei cieli nuovi e della terra nuova.

E ciò accade, innanzi tutto, perché Dio dischiude ormai il suo Essere, nella pasqua, come relazione d'Amore, come relazione reciproca dei distinti in Sé medesimo: Padre, Figlio, Spirito

to della discesa (che poi trasforma il momento della *risalita*): manca la *circolarità* della dimensione dell'amore, perché manca la circolarità dell'Agape che è la Trinità: G.M. Zanghì, *La vita interiore. Riflessioni sull'oggi*, in «Nuova Umanità», XVI (1994), n. 93, p. 13, nota 26. Di ciò si dirà più avanti.

¹⁷ Per un approfondimento esegetico proprio nella prospettiva che a noi interessa (e per un aggiornato panorama bibliografico) basti rimandare al recentissimo K.-H. Fleckenstein, *Ordnet euch einander unter in der Furcht Christi. Die Eheperikope in Eph 5, 21-33. Geschichte der Interpretation, Analyse und Aktualisierung des Textes*, Würzburg 1994.

¹⁸ H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, tr. it., Brescia 1973², p. 441.

Santo; Amante, Amato e il loro reciproco Amore (dirà sant'Agostino). Eterna sponsalità. Eterna fecondità. Anche se ciò – ovviamente – non è ancora deducibile materialmente dall'interpretazione paolina, ma ne costituisce senza dubbio lo sfondo ultimo che supera il limite di comprensione ancora presente in Paolo e che sarà esplicitato dal successivo approfondimento formalmente trinitario del dogma cristiano (per lo meno a livello teologico se non antropologico). E poi perché Cristo – il Risorto – è nello Spirito lo spazio e insieme il frutto personale dell'incontro sponsale tra l'uomo e la donna come simbolo d'ogni incontro nell'amore tra le creature redente, secondo il *lóghion* che ci riporta il vangelo di Matteo: «dove sono due (o più) riuniti nel mio nome, ivi sono Io in mezzo ad essi» (*Mt* 18, 20)¹⁹. Sposandosi tra loro “in Cristo” (cf. *1 Cor* 7, 39), e cioè nel reciproco amore – «questo è il mio comandamento che vi amiate gli uni gli altri come Io ho amato voi» (*Gv* 15, 12) –, gli sposi hanno Cristo in mezzo, a compimento della promessa annunciata dai profeti: «in mezzo a loro sarà la mia dimora, Io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo» (*Ez* 37, 27; cf. *Ap* 21, 3). Unica ma essenziale condizione è la reciproca e chenotica sottomissione dell'uno all'altro in Cristo (cf. *Ef* 5, 21), spinta sino alla misura rivelata e donata sulla croce: «nessuno ha amore più grande di chi dona la vita per i suoi amici» (*Gv* 15, 13; cf. *Ef* 5, 21.25). Il dono-di-Sé di Cristo alla Chiesa è, insieme, condizione reale di possibilità (la *cháris*) e modello (il comandamento) del dono reciproco degli sposi.

L'essere «una sola carne» (cf. *Gn* 2, 24; *Mt* 19, 5; *Ef* 5, 31; *1 Cor* 6, 16) svela così pienamente la dinamica pasquale della sua realizzazione nell'amare l'altro, in Cristo, «come il proprio corpo» (*Ef* 5, 28). Ciò avviene, reciprocamente, donando all'altro, in Cristo, il proprio corpo, per così dire, come “eucaristia” di sé. Occorre riflettere, infatti, sul fatto che l'auto-donazione del Cristo sulla croce è dono del proprio “corpo”, della propria “carne”, due termini in buona sostanza interscambiabili almeno in questo

¹⁹ Sulla centralità, ecclesiologica ed antropologica di questo *lóghion* in Matteo, cf. G. Rossé, *L'ecclesiologia di Matteo. Interpretazione di Mt 18,20*, Città Nuova, Roma 1982.

conto, perché «ambedue indicano l'uomo nella sua corporalità carnale»²⁰. Il segno e il frutto, per la chiesa e per il mondo, di questa auto-donazione è l'eucaristia. Essa esprime la sponsalità di Cristo in rapporto alla sua chiesa mediante il dono della sua carne (cf. *Gv* 6, 51). Così l'amore sponsale degli sposi, vissuto in Cristo, “eucaristizza” per così dire la reciproca donazione dei loro corpi: la rende, cioè, segno e strumento del loro darsi e riaversi in Cristo, anzi del loro reciproco darsi Cristo²¹, che si rende presente tra loro in virtù del loro mutuo donarsi.

²⁰ H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, cit., p. 411, che si rifa alla *Theologie des Neuen Testaments* di R. Bultmann.

²¹ In *Ef* 5, 29-30, esemplificando la dinamica del rapporto Cristo-chiesa, uomo-donna, si precisa: «nessuno ha mai odiato la propria carne, ma la nutre e cura, come anche Cristo la chiesa, giacché siamo membra del suo corpo». L'*una caro* è mostrata così come il segno e lo strumento dell'unico corpo di Cristo. Il riferimento al nutrire la propria carne, secondo alcuni autori come A. Klöpper e J.T. Brek ricordati da H. Schlier (*op. cit.*, p. 413), può contenere un'allusione all'eucaristia: implicitamente presente nel testo non solo per semplice assonanza (il dono della “carne”), ma per un più profondo richiamo spontaneamente suscitato dall'*analogia fidei*. Sul rapporto tra matrimonio ed Eucaristia cf. ad es., FC 57. Sarebbe dunque importante approfondire il significato cristologico, eucaristico ed ecclesiologico della “*sárξ*” assunta dal *Logos* nell’incarnazione e crocifissa-trasfigurata nell’evento pasquale “per” essere donata agli uomini nella prospettiva del significato antropologico e coniugale della corporeità. Bastino qui alcune poche riflessioni in prospettiva giovannea. Affinché il *Lógos* possa rivelare la verità del disegno di Dio e comunicarne la vita è necessaria (nel senso del biblico *dei*) la sua piena espressione nel “linguaggio” creaturale quale leggibile “*esegesi*” (per gli uomini) del disegno del Padre (*Gv* 1, 18). Così facendo Egli rivela il Padre (*Ecce Deus*: «chi vede me, vede il Padre») e rivela l'uomo (*Ecce homo*). La rivelazione piena di Dio nella storia non si può dare fuori del Suo farsi uomo; così come la rivelazione definitiva del disegno sull'uomo non si può dare fuori della rivelazione di Dio nel suo *Lógos*. Il *Lógos-sárξ* è la rivelazione del Figlio di Dio: e cioè di Dio nel Figlio e del Dio-Figlio come disegno di Dio sull'uomo («a quanti l'hanno accolto ha dato il potere [exousía] di diventare figli di Dio, a quelli che credono nel suo nome, i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati» (1, 12-13). La *sárξ* crocifissa e trasfigurata del Cristo non è solo la verità contemplata dell'*agape* di Dio, ma è la partecipazione di essa agli uomini: la lettera agli Ebrei definisce la carne del Signore «via nuova e vivente» del nostro “esodo” (10, 19-20). Dal fianco squarcia-to del Cristo – dalla sua “piaga”, interiore, divina – sgorgano sangue ed acqua. Lasciamo qui

Amandosi così – nel modo e sulla misura di Cristo – essi diventano “amici” (cf. *Gv* 15, 13-15) – di Lui e tra loro, tra loro in Lui (come fratello e sorella) –, ogni cosa mettendo in *koinonia*, espressione realizzata dell’ideale cantato nel *Cantico dei Cantici* (cf. 5, 2.16). E Cristo, realmente e personalmente presente in mezzo a loro, facendoli progressivamente Sé nell’amore, fa pienamente realizzabile già nella storia la vocazione ultima della spon-salità: la vita trinitaria sulla terra: «io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell’unità» (*Gv* 17, 23). Il «saranno una sola carne» della *Genesi* diventa il «come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi una cosa sola» del vangelo di Giovanni (*Gv* 17, 21). La preghiera dell’unità di Gesù sottolinea – per quanto concerne il nostro discorso – che l’unità dei due è “perfetta” (17, 23) in quanto Cristo risorto è in loro e tra loro: introducendoli così nell’unità del Padre ma, insieme, rendendo pienamente possibile anche tra essi, per il dono dello Spirito (17, 22), una reciproca pericoresi storica nell’amore espressa attraverso il “linguaggio” della corporeità²².

da parte la discussione intorno al significato cristologico-pneumatologico e/o sacramentale-ecclesiologico di questo simbolismo. Ciò che il quarto vangelo intende evocare – mi pare – è che l’umanità nuova raccolta ai piedi della croce, è chiamata a partecipare alla verità rivelata dal Crocifisso, perché Egli la dona attraverso la sua *sárx* immolata e trasfigurata, che è universalizzata e presenzializzata dallo Spirito soprattutto attraverso il battesimo e l’Eucaristia. Attraverso di essi sgorgano sempre di nuovo, dal costato trafitto del Cristo glorificato il sangue della nuova ed eterna alleanza e i fiumi d’acqua viva attesi e promessi. La contemplazione della e nella *pistis* si attua nella *cháris* della carne e del sangue immolati e ricevuti (eucaristia). Di qui sgorga la pienezza della vita pasquale del Crocifisso/Risorto di cui la chiesa è chiamata a vivere, non solo a livello spirituale ma anche corporale. La corporeità, dunque, anche nella sua espressione sessuale, assume nuova consistenza ed espressività nel Cristo risorto, quale “prolungamento” nell’amore della donazione eucaristica del Cristo, sia nella vocazione matrimoniale che in quella alla verginità. A conferma di un nuovo e pieno valore della corporeità mostrato, del resto, dall’articolo di fede riguardante appunto la risurrezione della carne, vale a dire la sua permanenza – trasfigurata – nei rapporti visuti nel seno del Padre per Cristo.

²² Per l’uso e il significato del termine “pericoresi” nella prospettiva dell’intersoggettività cf. N. Galantino, “La reciprocità e le sue determinazioni”, in Id., *Dire “uomo” oggi*, Roma 1993, pp. 97ss.

1.3. La pericoresi, in Cristo, di matrimonio e verginità

Ma, proprio per questo, nel momento stesso in cui porta alla massima espressività – umanizzante e divinizzante – il rapporto tra l'uomo e la donna e proprio al livello della coniugalità, Gesù lo supera – non sul livello assiologico bensì su quello escatologico – rendendo com-prensibile e com-possibile la verginità per il Regno dei cieli. Perché la vocazione definitiva della persona umana che Egli rivela è “generare Cristo in mezzo” nel rapporto con *ogni* altra persona “sposandola” sino ad essere “uno” con essa, divenendo così pienamente sé in Cristo: in modo che Cristo sia «tutto in tutti» (*Col 3,11*)²³. La *res* del sacramento sponsale è, escatologicamente, l'identica *res* del rapporto di reciprocità anch'esso “sacramentalizzato” (perché vissuto in Cristo) che si può/si deve vivere con e fra tutti, rapporto che è la “legge nuova” dei discepoli di Cristo: «vi do un

²³ Sarebbe qui da approfondire adeguatamente il significato nuovo che assumono “in Cristo” le relazioni fondamentali vissute all'interno della famiglia (sponsalità, paternità, maternità, figliolanza, fraternità-sororità) e trasposte nella comunità messianica. Basti qui notare almeno due cose fondamentali. Innanzitutto bisogna sottolineare il fatto che parlando del “centuplo” che toccherà a chi “lascia” la propria famiglia naturale per seguire Gesù e costituire la comunità messianica, non si menzionano i “padri” (cf. *Mc 10, 29-30* e par.) «perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo» (cf. *Mt 23, 8-12*): il che significa che, in senso forte e preciso, la relazione di paternità è quella vissuta tra l'Abba e i figli nel Figlio. In secondo luogo, è vero che in questi *lóghia* di Gesù non si parla della sponsalità: perché, evidentemente, i discepoli che vivono con radicalità la sequela di Gesù sono chiamati anche alla verginità (già nella comunità apostolica), il che implica che la relazione tra loro sia quella di fraternità e sororità o anche (in senso spirituale) di maternità (più che di paternità, come già detto). Ciò non toglie, a mio avviso, che si possa parlare per tutti (in senso spirituale) di una vocazione alla reciproca sponsalità in Cristo come consumazione della fraternità-sororità, così come la sponsalità matrimoniale deve diventare in Cristo anche rapporto di fraternità-sororità. Il *Cantico dei cantici* è molto istruttivo in proposito: e non va utilizzato, a mio avviso, per esprimere soltanto il rapporto “sponsale” tra il singolo e Dio (come avviene nella mistica classica) ma, in Cristo, anche tra le persone. Lo stesso vangelo di Giovanni, nella scena dell'incontro nel giardino di Cristo risorto (nuovo Adamo) e di Maria Maddalena (nuova Eva) sembra indirizzare in questa direzione (come fanno notare ad es. J. Mateos - J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979 [tr. it., Assisi 1982], commentando *Gv 20, 11-18*).

comandamento nuovo, che vi amiate gli uni gli altri come io ho amato voi» (*Gv* 13, 34; 15, 12). Dove il “*kathós*”, come noto, non è solo di similitudine, ma di partecipazione “sacramentale”. Il che comporta anche – pur mantenendola nella sua realtà ed efficacia legata al perdurare, anzi al prendere nuova consistenza, della storia – un certo superamento di ogni distinzione (come quella sessuale nella sua espressione corporea) puramente intramondana.

È ancora Paolo a dischiudere la realtà di questa “*semper nova novitas*” che Cristo ha portato. Come di fatto, nella luce della risurrezione del Signore e della sua imminente (almeno in senso escatologico) parusia, la comunità cristiana non potesse non porsi il problema del significato nuovo sia del matrimonio che della verginità e del loro reciproco rapporto e valore in riferimento al Regno presente e venturo, lo mostra all’evidenza il capitolo 7 della *Prima lettera ai Corinti*²⁴. Anzi, si è giustamente fatto notare che il «problema della posizione che la comunità deve assumere nei confronti del matrimonio aveva sollevato uno degli interrogativi fondamentali per l’intera esistenza di Paolo», per cui «anche la sua posizione di principio viene proposta con tale prudenza che il capitolo sul matrimonio è per questo aspetto un caso unico nell’ambito della letteratura paolina»²⁵. La risposta di Paolo all’interrogativo dei corinti è a tutti nota. L’essenziale, però, è cercare di farne emergere la scaturigine cristologico-escatologica in tutto il suo vigore teologico ed etico-pratico. Tale scaturigine è appunto la situazione nuova inaugurata dalla pasqua di Gesù Cristo, cui il discepolo partecipa per la fede e il battesimo. Spiega Paolo: «quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. (...) non c’è

²⁴ Cf., tra le cose più recenti nella prospettiva che ci interessa, N. Baumert, *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn. Eine Neuinterpretation von 1 Kor 7*, Würzburg 1984; Id., *Mann und Frau bei Paulus*, Würzburg 1992. Per una lettura esegetica nella luce del carisma dell’unità, cf. P. Foresi, *Matrimonio e verginità nella prima lettera ai Corinti*, in «Gen’s», XI (1981), n. 7/8, pp. 4-9; ripreso in Id., *L’esistenza cristiana*, Roma 1989. Per un’aggiornata presentazione cf. D. Mariafoti, *Verginità e matrimonio in Mt 19 e 1 Cor 7*, in «Rassegna di teologia», 35 (1994) pp. 663-686; F. Fertorazzi, *La vocazione dell’uomo. Famiglia e verginità nel disegno di Dio*, Piemme, Casale Monf. 1995.

²⁵ H.-D. Wendland, *Le lettere ai Corinti*, tr. it., Brescia 1976, p. 107.

più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal 3, 27-28*). Essendo insieme, in Cristo, l'Uno che è Cristo, ciascuno è (chiamato ad essere) lo stesso Cristo anche come distinto (cf. *Gal 2, 20*), in un'efficace prolessi del destino escatologico della creazione (cf. *Col 3, 11; 1 Cor 15, 28*). Questa prolessi efficace è già la chiesa, nel suo mistero. Ogni persona, in essa, è chiesa – anima-chiesa, dicevano i Padri²⁶ – se, aderendo a Cristo nell'assimilazione della sua parola e dell'Eucaristia, vive l'amore reciproco con gli altri, per diventare ciò che è: l'unico Cristo che “riveste” di Sé (trinitariamente) i molti fratelli (cf. *Rm 8, 29*). Tale è la natura/voce/cazione radicale e fondamentale di ogni battezzato in Cristo.

Su questa base, vivono poi nella chiesa – quasi in reciproca pericoresi anch'essa specchio della Trinità – la chiamata al matrimonio e quella alla verginità. Tutte e due *cháris*, dono di Dio, e *diakonia*, servizio ai fratelli (cf. *1 Cor 7, 7*). L'una non si può comprendere in pienezza senza l'altra perché entrambe esprimono, in forma diversa e complementare, la nuova creazione avvenuta in Cristo. Come nota giustamente von Balthasar, «la verginità e il celibato hanno senso solo come decisione personale di partecipare al sacramento originario che insieme con gli altri sacramenti fonda anche il sacramento del matrimonio», il “*mystérion mega*” di cui parla *Ef 5*²⁷.

²⁶ Per il significato di questa espressione cf. H.U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, tr. it., Brescia 1969, p. 163.

²⁷ H.U. von Balthasar, *La persona, il sesso e la morte*, in Id., *Homo creatus est. Saggi teologici*, V, tr. it., Brescia 1991, p. 142: un contributo certamente importante per il nostro proposito, insieme al discorso più esteso svolto nel vol. II della *Teodrammatica: Le persone del dramma*, (tr. it., Milano 1982, in particolare pp. 344-360); cf. J. O'Donnell, *Von Balthasar sulla teologia del matrimonio*, in «La Civiltà Cattolica», 139 (1988), vol. III, pp. 483-488: «(von Balthasar) scrivendo sul matrimonio (o sulla verginità), ha approfondito, forse più di ogni altro teologo contemporaneo, le basi personali e cristologiche del matrimonio» (p. 483). In una linea che si muove sull'orizzonte dischiuso da von Balthasar cf. A. Sicari, *Matrimonio e verginità nella rivelazione*, Milano 1992²; G. Chantraine, “La relazione di Cristo con la chiesa: l'archetipo del matrimonio e della verginità”, in AA.VV., *La missione ecclesiale di A. von Speyr*, Milano 1986. Nella prospettiva del carisma dell'unità cf. i contributi di P. Foresi, *Il celibato in Matteo*, in «Nuova Umanità», 1 (1979), n. 1, pp. 29-49; *La donna nei primi tre capitoli della Genesi*, in «Nuova Umanità», 1 (1979), n. 3, pp. 31-51, entrambi raccolti in *L'esistenza cristiana*, cit.

«In tal modo sia dal lato maschile sia da quello femminile giunge a compimento la sublimazione finale (positiva!) della sessualità reciproca di uomo e donna, in cui bisogna vedere sempre insieme i due lati: che nel senso puramente sessuale “in Cristo non c’è più né uomo né donna” (*Gal 3, 28*), e che perciò nel medesimo Cristo e nella sua chiesa il momento sessuale perviene all’altezza del suo senso soprannaturale (*Ef 5, 21-33*)»²⁸.

Nel matrimonio, il cristiano “rivelà” al mondo il disegno di Dio sull’uomo e sulla donna e sulla loro fecondità, nel tempo che ormai, in Cristo crocifisso e risorto, è tuffato nell’eterno e di esso vive. «In quanto la vicenda accennata in *Gn 2, 24*, cioè il mistero del connubio di Cristo con la chiesa, viene di volta in volta riprodotta nel connubio terreno tra l’uomo e la donna, quest’ultimo partecipa di quel mistero ed è esso stesso, in tal senso, mistero»²⁹.

Nella verginità per il Regno dei cieli, il cristiano “rivelà” al mondo l’eterno – «sono come angeli di Dio nel cielo» (*Mt 22, 30*) – che cresce nel tempo sino a trasfigurarlo pienamente in sé. Quando, passata «la figura di questo mondo» (*1 Cor 7, 31*), Cristo sarà «tutto in tutti» e così il rapporto trinitario tra le persone umane in Cristo sarà pienamente e in modo sempre nuovo vissuto nel seno del Padre.

Come in cielo così in terra. È a questo punto, e in questo orizzonte, che si può porre in tutta la sua pregnanza il discorso sull’analogia o, meglio, sulla “sacramentalità” trinitaria – già intravista nel mistero della creazione – del rapporto tra uomo e donna, nel matrimonio e nella verginità. In questo senso – come già ho sottolineato – occorre andar oltre al parallelo stabilito da Paolo tra Cristo e la chiesa «per svelarne lo sfondo ultimo», che è propriamente trinitario³⁰, in quanto affonda le radici nelle relazioni d’amore tra le tre divine Persone. Come noto, si è tentato in vari modi di interpretare l’archetipo del maschile e del femminile in Dio-Trinità secondo due schemi principali: Padre - Figlio (dove lo Spirito rappresenta la fecondità del loro rapporto) o Figlio -

²⁸ Id., *La dignità della donna*, *ibid.*, p. 148.

²⁹ H. Schlier, *La lettera agli Efesini*, cit., p. 415.

³⁰ Cf. H.U. von Balthasar, *La dignità della donna*, cit., p. 149ss.

Spirito. Ma non mi sembra questa la linea corretta per un approfondimento. E in ciò sono perfettamente d'accordo con le acute osservazioni di X. Pikaza³¹. In quanto la creazione e la redenzione avvengono nel Figlio, mi pare evidente che è Egli stesso l'archetipo sia del maschile che del femminile, i quali, se vogliamo, si manifestano indissolubilmente (e senza subordinazione) nel suo ricever-Si e nel suo dar-Si dal e al Padre nello Spirito, nella simultaneità dell'immanenza trinitaria. Il che troverebbe poi

³¹ X. Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo*, Salamanca 1990 (in particolare pp. 261-274); Id., *Dios come Espíritu y Persona*, Salamanca 1989 (in particolare, pp. 139-159). Dopo la riflessione di alcuni Padri della Chiesa (come san Efrem il Siro, san Metodio, san Gregorio di Nazianzo, san Giovanni Crisostomo), gli spunti offerti nel Medioevo da Riccardo di S. Vittore e l'originale visione d'insieme di M.J. Scheeben nel secolo scorso, tra gli Autori contemporanei, accanto a H.U. von Balthasar, L. Boff, J. Moltmann e P. Evdokimov, va certamente ricordato – come tentativo originale, anche se discutibile – H. Mühlen (*Der Heilige Geist als Person. In der Trinitat bei der Inkarnation und im Gnadebund. Ich-Du-Wir*, Münster 1963). Molto interessante e accurato lo studio di C. Giuliodori, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov*, Roma 1991: vi si illustra l'interpretazione trinitaria della sponsalità secondo lo schema proposto da von Balthasar (identificato però in maniera troppo stretta, a mio avviso, nella linea del rapporto Padre-Figlio come analogia del rapporto maschile-femminile) e da P. Evdokimov (che identifica invece il femminile nello Spirito), e si offre una visione sintetica delle problematiche (anche culturali) e un primo interessante abbozzo di approfondimento espositivo (con buona bibliografia). Per una panoramica sull'analogia familiare della Trinità e trinitaria della famiglia cf. B. De Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, pp. 367ss; J.M.Y. Congar, “Sulla maternità in Dio e sulla femminilità dello Spirito Santo”, in Id., *Credo nello Spirito Santo*, tr. it., vol. III, Brescia 1983, pp. 161-171; e, più in generale, sul rapporto tra intersoggettività umana e Trinità, J. Barcken, *The Holy Trinity as a communion of Divine Persons*, in «Heythrop Journal» 15 (1974), pp. 166-182; 257-270; J. O'Donnell, *The Trinity as Divine Community*, in «Gregorianum» 69 (1988), pp. 5-34; cf. anche i contributi di N. Ciola, *Immagine di Dio-Trinità e socialità umana*, e mio, “Personalismo cristiano, crisi nichilistica del soggetto e della socialità e intersoggettività trinitaria”, in AA.VV., *La teologia per l'unità d'Europa*, Bologna 1991, pp. 157-180; 181-206. Sull'emergere del tema trinitario anche dall'interno della prospettiva filosofica, cf., oltre alle ormai classiche *Tesi di ontologia trinitaria* di K. Hemmerle, tr. it., Roma 1986, nel campo specifico del rapporto maschile/femminile G.P. Di Nicola, *Uguaglianza e differenza, la reciprocità uomo donna*, Roma 1988.

una conferma, a livello antropologico e psicologico, nel fatto che nella mascolinità e nella femminilità equilibrata e realizzata è presente un'adeguata compenetrazione di questa polarità fondamentale dell'essere umano³². Mentre, dal punto di vista cristologico, l'essere-in-Cristo come nuova creatura comporta, come abbiamo veduto, una radicale egualianza nella distinzione del maschile e del femminile: per cui la cosa fondamentale nella relazione anche sessuale è ormai – in forma pienamente svelata – il movimento del darsi e riceversi reciproco nella reciproca sottomissione in Cristo. Così che, all'interno della coppia umana (ma anche nella verginità per il Regno), sulla base del comune atto del riceversi/donarsi da/a Dio Padre per Cristo nello Spirito, risultano interscambiabili i “ruoli” trinitari del dare e del ricevere. Senza che ciò significhi una cancellazione dello specifico “carisma” del maschile e del femminile, che risultano anzi potenziati e capaci di esprimersi come tali nella loro reciprocità: come mostra la polarità Cristo-sposo/chiesa-sposa e, in forma personale, Gesù/Maria. Ma il discorso dovrebbe, anche su questo punto, esser adeguatamente proseguito ed approfondito. Non solo per ciò che concerne, in generale, la dignità e la vocazione della donna nella chiesa, ma anche, in particolare, il suo rapporto col ministero ordinato.

2. LA VOCAZIONE DELLA FAMIGLIA AD ESSERE CHIESA E DELLA CHIESA AD ESSERE FAMIGLIA

Dal discorso sin qui svolto seguendo il filo rosso dell'autocomunicazione di Dio Trinità all'umanità nella storia della salvezza risulta, tra l'altro, che la dimensione ecclesiologica è intrinseca ed essenziale a questo reciproco specchiarsi della Trinità nella famiglia e della famiglia nella Trinità. Ne scaturisce come logica conseguenza la vocazione della famiglia (nella prospettiva messianica di Gesù) ad essere chiesa e quella della chiesa (come comunità messianica)

³² Cf., ad es., la nota tesi di H. Wolff, *Gesù, la maschilità esemplare*, tr. it., Brescia 1979.

ad essere famiglia. Soffermiamoci dunque su alcune necessarie implicazioni ecclesiologiche del rapporto fra Trinità e famiglia.

2.1. Per un'ecclesiologia trinitaria della famiglia

Occorre in primo luogo notare che non è una metafora soltanto quella invalsa a partire dal concilio per definire la famiglia «chiesa domestica»³³. Né un semplice slogan quello di Giovanni Paolo II che indica nella famiglia «la via della chiesa»³⁴. Perché la sponsalità tra l'uomo e la donna – vissuta in Cristo – è più che immagine del reciproco amore tra Cristo e la Chiesa. è sacramento: segno e strumento efficace della presenza di Cristo tra i due che li fa Sé (facendoli chiesa) e – nella fecondità anche della generazione – esprime la divina maternità della chiesa, sposa di Cristo³⁵.

³³ Cf AA 11; LG 11; FC 21.49. Importante anche l'espressione più volte usata da Giovanni Paolo II che definisce la famiglia una "ecclesiola". La bibliografia in proposito è ormai vasta, anche se è più difficile trovare in generale un consistente approfondimento teologico e, in specifico, nella prospettiva trinitaria che qui ci interessa e che ci pare in ogni caso quella fondamentale: cf., a titolo meramente esemplificativo, W. Kasper, *Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie*, in Id., *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, pp. 330-354, (tr. it., *Fede e storia*, Brescia 1975); *Matrimonio e famiglia nel magistero della chiesa. I documenti dal concilio di Firenze a Giovanni Paolo II*, a cura di P. Barbieri - D. Tettamanzi, Milano 1986; D. Sartore, *La famiglia, chiesa domestica*, in «Lateranum», 45 (1979), pp 282-303; G. Schiubba, *La famiglia nell'ottica ecclesiologica del Concilio Vaticano II*, Roma 1984; D. Tettamanzi, *La famiglia, via della chiesa*, Milano 1987; J.L. Botero, "Famiglia cristiana, chiesa domestica", in Id., *Per una teologia della famiglia*, cit., pp. 67-82. H. Volk, nel suo articolo *Ehe in LThK* [III (1959), p. 681], ha richiamato ciò che anche a me sembra essenziale in questo discorso: «dal punto di vista biblico ogni comunione tra cristiani in Cristo include un rendere presente Cristo e quindi anche la chiesa (*Mt 18, 20*), così che questo si può dire in maniera particolare della più piccola, ma totale comunione in Cristo, del matrimonio».

³⁴ Giovanni Paolo II, *Lettera alle famiglie*, 2.

³⁵ In questa chiave pasquale e trinitaria va approfondita la dottrina tradizionale della sacramentalità del matrimonio, facendo tesoro delle ricchezze della ricerca esegetica, teologica e spirituale: cf., per tutti, la prospettiva di D. Borobio nel già cit. contributo *Dios en el matrimonio* (in particolare, pp. 876-872); nonché il recente volume di G. Baldanza, *La grazia del sacramento del matrimonio*, Roma 1993 (in particolare capp. VI-VIII).

D'altro canto, quale vocazione per la chiesa se non quella d'essere famiglia? Come scrive la *Lumen gentium*, riprendendo la Scrittura e i Padri³⁶, e come – significativamente – ha ribadito il recente Sinodo dei Vescovi per l'Africa richiamandosi esplicitamente alla prospettiva trinitaria³⁷. Non solo nel senso di portare tutti i rapporti interpersonali che in essa si vivono alla sostanza della fraternità e sororità reciproca in Cristo. Ma anche nel senso – più profondo – di viverli in quella pienezza che è la sponsalità come amore reciproco.

Se, dunque, la storia della salvezza ci mostra il reciproco specchiarsi della Trinità nella famiglia e della famiglia nella Trinità, ora – nella pienezza dei tempi già avvenuti anche se non ancora consumati – i cristiani sono chiamati a realizzare il reciproco specchiarsi della famiglia nella chiesa e della chiesa nella famiglia. È così che famiglia e chiesa, compenetrandosi, possono diventare entrambe “icona della Trinità” che annuncia, testimoniandolo, l'amore di Dio per l'umanità in Cristo (cf. *Gv* 17, 21). È ciò che già chiede Gesù di Nazareth nel suo *kerigma* e nella prassi di sequela dei suoi discepoli. E che la sua morte e risurrezione rendono pienamente possibile attraverso il dono dello Spirito Santo “senza misura”.

Gesù lo chiede, in primo luogo, alla famiglia: chiedendole di “perdere” i suoi vincoli naturali per viverli, nuovi, in Cristo: «Chi ama il padre o la madre più di me non è degno di me; chi ama il figlio o la figlia più di me non è degno di me; chi non prende la sua croce e non mi segue, non è degno di me» (*Mt* 10, 37-38). E con ciò fa della famiglia una chiesa. Vivere i rapporti tra marito e moglie, tra genitori e figli “in Cristo” significa riconoscere nell'altro Cristo stesso e trattare con lui secondo la forma del rapporto trinitario che ci è rivelata dall'evento pasquale, come precisa la Lettera agli Efesini sotto il primo e il secondo profilo (rispettivamente, 5, 21-33; 6, 1-4). Il che comporta, per la novità della situa-

³⁶ Cf. *LG* 6.

³⁷ Cf. Prop. 8, in «Il Regno - doc.», XXXIX (1994), n. 728, p. 334. Cf. anche quanto già affermato dal documento di Puebla, nn. 238-249. Per un approfondimento: D. Nothomb, *L'Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique. Une réflexion théologique et pastorale*, in «Nouvelle revue théologique», 117 (1995), pp. 65-83.

zione escatologica inaugurata da Gesù Cristo, quella logica solo apparentemente paradossale del «come se non», di cui Paolo parla in *1 Cor 7* (in particolare, 7, 29: «quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero»)³⁸.

Ma Gesù lo chiede anche alla chiesa radunata attorno a Sé: chiedendo ai discepoli di diventare – come Lui – e madre e fratello e sorella e sposo e sposa l'uno dell'altro: «Ecco mia madre ed ecco i miei fratelli; perché chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è per me fratello, sorella e madre» (*Mt 12, 49-50*); «In verità vi dico: non c'è nessuno che abbia lasciato casa o fratelli o sorelle o madre o padre o figli o campi a causa mia e a causa del vangelo, che non riceva già al presente cento volte tanto in case e fratelli e sorelle e madri e figli e campi, insieme a persecuzioni, e nel futuro la vita eterna» (*Mc 10, 29-30*). E con ciò Cristo fa della chiesa una famiglia. Il che significa che nella chiesa il rapporto fondamentale è quello trinitario dell'amore, che implica insieme uguaglianza e distinzione. E che solo su questa base ha significato ogni altro tipo di rapporto che non può non avere anch'esso la sua forma se non nel servizio pasquale della “lavanda dei piedi”: «chi vuol essere grande tra voi si farà vostro servitore, e chi vuol essere il primo tra voi sarà il servo di tutti» (*Mc 10, 43-44*)³⁹.

2.2. *La famiglia di Nazareth come modello*

Il modello vissuto di questo reciproco specchiarsi è la famiglia di Nazareth. Chiesa vera perché Cristo è in mezzo ad essa e fa altri Cristo i suoi membri. Famiglia vera perché vera icona della Trinità.

³⁸ Senza dimenticare che il messaggio escatologico del Regno di Dio provoca una “crisi” decisiva all'interno stesso della famiglia naturale: «d'ora innanzi in una casa di cinque persone si divideranno tre contro due e due contro tre: padre contro figlio e figlio contro padre, madre contro figlia e figlia contro madre, suocera contro nuora e nuora contro suocera» (*Lc 15, 52-53*).

³⁹ Cf., su questa reciprocità tra famiglia e comunità cristiana, le osservazioni proposte in chiave biblica da G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, tr. it., Brescia 1986: in particolare, “La nuova famiglia” e “La fine dei padri” (pp. 68-75); “L'amore fraterno” e “La rinuncia al dominio e al potere” (pp. 145-166).

Certo, la tradizione della spiritualità cristiana e della pietà popolare conosce bene questo modello. Ma la sua ovvia insieme con l'aura devozionale che contorna questo mistero centrale della storia della salvezza, non ne ha permesso, in genere, un serio e realmente fecondo approfondimento teologico. È indubitabile che si tratta di un dato pre-pasquale, ma l'indubbia pregnanza teologica e antropologica che esso acquista (perché già lo contiene) nella luce retroattivamente (e dunque efficacemente) proiettata dalla pasqua di morte e risurrezione del Signore, rende del tutto plausibile, se correttamente compreso, l'assurgere dell'esperienza della casa di Nazareth ad archetipo della famiglia cristiana. Se è vero che in Maria – come la tradizione cristiana ha splendidamente cantato con mille armonie – si congiungono la sponsalità verginale e coniugale, anche la paternità verginale di Giuseppe acquista nella famiglia di Nazareth senso profetico: «con la rinuncia impostagli, l'uomo non viene messo da parte, ma onorato come non lo era mai stato prima: il suo stato maritale è liberato dal circolo senza fine di morte e generazione, la sua rinuncia fisica non elimina la sua fecondità, ma le dà compimento e così la include nell'economia della Nuova Alleanza»⁴⁰. È il Cristo che cresce fra entrambi, e verso il quale sono continuamente chiamati a trascendersi insieme Maria e Giuseppe, non rappresenta forse l'efficace anticipazione di quel «Io sono in mezzo ad essi» che costituisce la chiesa come famiglia di Dio e ogni famiglia come chiesa?

Non è un caso, penso, che, oggi, nel momento in cui le verità di vita sin qui dette emergono con nuova luminosità nell'autocoscienza della chiesa – in special modo attraverso il magistero del Vaticano II⁴¹ e quello di Giovanni Paolo II⁴² –, la famiglia di Nazareth emerge anche, per dono dello Spirito, quale modello di una chiesa famiglia e di una famiglia chiesa in alcune esperienze spirituali comunitarie del nostro tempo. Penso a un esempio soltanto, che mi è più vicino. Il “focolare” nato per ispirazione di Dio dal cuore di Chiara Lubich quale originale convivenza di uomini e donne, vergini e coniugati, laici e presbiteri che s’ispira alla

⁴⁰ H.U. von Balthasar, *La persona, il sesso e la morte*, cit., pp. 137-138.

⁴¹ Cf. GS 47 – 52.

⁴² Cf., in particolare, la *Familiaris consortio* e la recente *Lettera alle famiglie*.

casetta di Nazareth, vivendo programmaticamente il «dove due o più» attraverso la legge trinitaria dell'amore reciproco vuol appunto essere chiesa-famiglia e famiglia-chiesa. Come ha notato il Papa all'Angelus di domenica 6 marzo 1994, rivolgendosi ai partecipanti al "Familyfest" di Roma: «le famiglie sono focolari e i focolari di per sé sono famiglie»⁴³.

Al cuore del focolare di Nazareth, con Gesù, vi è Maria. In Lei ci è data – come già accennavo – la pericoresi vissuta della sponsalità tra le creature e di quella con Dio, della verginità e del matrimonio, della chiesa nel disegno eterno di Dio, nel suo storico pellegrinare e della Chiesa escatologica. Ella è l'Immacolata, la Madre di Dio nel Figlio e nei figli in Lui, l'Assunta nel seno del Padre. È l'amore creaturale informato dell'amore trinitario e per questo informante ogni altra e più determinata forma di amore tra le persone create in Dio: quello coniugale, quello parentale, quello filiale e fraterno, quello virginale. È l'amore allo stato puro, senza quasi una forma che lo determini e distingua. Ma proprio così Ella è la forma di tutti gli amori, la Madre del Bell'Amore. La chiesa sposa dell'Agnello.

3. ALCUNE CONSEGUENZE PER L'IDENTITÀ E LA PRASSI DELLA COMUNITÀ CRISTIANA NEL MONDO DELLA FAMIGLIA

Veniamo ad alcune conseguenze che questa "ecclesiologia della famiglia" che si specchia e si riassume in Maria non può non provocare oggi nell'identità e nella prassi della comunità cristiana. Mi limito ad accennarle appena.

3.1. *La sostanza dell'amore sponsale nella pluriformità delle vocazioni ecclesiali*

La prima e più semplice conseguenza, ma proprio per questo anche la più radicale, è che la famiglia di Nazareth si staglia

⁴³ In «Mariapoli», 3/1994, p. 9.

nel contesto di oggi come la forma d'ogni tipo di convivenza nella vita della chiesa, perché essa stessa chiesa nella sua forma essenziale: il «dove due o più», la Trinità vissuta nella storia. E dunque ogni famiglia cristiana, ogni comunità di vergini nella vita consacrata, ogni presbiterio può riscoprire l'originalità della sua vocazione se si specchia nella casa di Nazareth, e la rivive. L'ecclesiologia di comunione del Vaticano II, quale “oggetto formale” entro cui va riletta e ridefinita l'identità e la missione di ciascuna di queste vocazioni, può diventare in questo modo realmente operante in ogni ambito del suo esistere ed operare.

Essendo così se stessa, ognuna di queste tre fondamentali vocazioni nella vita della chiesa potrà dare alle altre e ricevere da esse ciò che è proprio d'ognuna. Arricchendo ciascuna vocazione delle sfumature dell'amore tipiche delle altre e riconducendole, ciascuna, alla sostanza dell'amore sponsale, in Cristo, con Dio e con il prossimo. Tale è – mi sembra – il significato della riscoperta della intrinseca relazionalità delle vocazioni ecclesiali che, sia pur a fatica, si sta facendo strada nell'autocoscienza ecclesiale nel solco dell'ecclesiologia di comunione del Vaticano II⁴⁴. È la grande intuizione che Igino Giordani, il primo focolarino coniugato, ha visto e incarnato a partire dal suo incontro di luce col carisma dell'unità di Chiara Lubich⁴⁵.

⁴⁴ Questa prospettiva è evidente nella *Christifideles laici* (cf. ad es. n. 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 essere si pone in relazione alle altre e al loro servizio»), ma presente anche nella *Pastores dabo vobis* che riprende il ritmo ecclesiologico della prima (cf. n. 12: «L'identità sacerdotale, come ogni identità cristiana, ha la sua fonte nella Santissima Trinità», di qui la sua «connessione essenzialmente "relazionale"»). Vedi, nella prospettiva che ci interessa, K. Hemmerle, “Trinità e Chiesa. Sulla teologia della Trinità nella Ch.L.” e il nostro “Il laicato in un'ecclesiologia di comunione”, in *Laici verso il terzo millennio*, a cura di D. Tettamanzi, Roma 1989, pp. 187-200; 172-186.

⁴⁵ Cf. S. Cola, *Il capolavoro di Igino Giordani*, in «Gen's», XXIII (1993), n. 6, pp. 165-168. Giordani non ha solo intuito e illustrato – sulla scorta del pensiero dei Padri della chiesa e nella luce del carisma dell'unità – la sostanza trinitaria del

Ciò significa in particolare, per i presbiteri, esigente conversione spirituale e cammino di riforma nell'impegno pastorale da ogni consapevole o inconsapevole tentazione di clericalismo. Occorre vivere sulla propria pelle – nella propria famiglia che è il presbiterio – la difficile ma sempre nuova e feconda esperienza del «dove due o più». E così farsi capaci di imparare dai laici chiamati al matrimonio e dai vergini alla vita consacrata, e farsi capaci di offrire loro il proprio specifico e insostituibile ministero. Promuovendo, in particolare, la reciproca comunione, il reciproco apostolato, il reciproco servizio delle famiglie tra le famiglie.

3.2. La via del Cristo crocifisso e abbandonato, sposo di ogni uomo

Sono convinto che è questa via della vita e della comunione che può far riscoprire la bellezza del vangelo sul matrimonio e la famiglia e offrire gli spazi, gli aiuti e i cammini necessari perché esso sia accolto, compreso e incarnato con gioia. Non c'è dubbio – come diceva Klaus Hemmerle – che matrimonio e famiglia rappresentino, soprattutto oggi, «il caso serio» dell'antropologia cristiana. L'amore ha la sua verità, e non riconoscerlo significa disintegrale l'amore. Ma – reciprocamente – solo nell'amore e come amore la verità irradia la sua bellezza (non vuol essere proprio questo il messaggio centrale della *Veritatis splendor*?) e attira e contagia e si fa storia di Dio nella storia degli uomini.

matrimonio cristiano, ma anche la natura del rapporto trinitario fra le tre fondamentali vocazioni ecclesiali. Si veda, a mo' di esempio, questo stupendo testo: «Sacerdozio, verginità e matrimonio sono i tre lati d'un triangolo isoscele: due che s'alzano al cielo, puntando su Dio e in Lui incontrandosi: il terzo, che si stende sulla terra e generando sacerdoti e vergini, per loro, comunica col cielo. Gli uni trasportano grazie da Dio; l'altro le incarna nell'umanità; e reciprocamente aduna dalla umanità le istanze che per quei due tratti fa salire al cielo. Triade di smistamento del divino nell'umano e dell'umano nel divino. Se vi passa l'amore, son tre e son uno: sono il viadotto di Dio, per continuare l'Incarnazione del Figlio. E nell'amore, sono uniti e distinti: tutti apparteniamo al sacerdozio, tutti, come Chiesa che è vergine, partecipiamo la verginità spirituale; tutti siamo anime spose di Cristo; sì che sacerdozio e verginità e matrimonio, nella loro essenza sacra – in Cristo – sono visuti in comune da tutti i cristiani»: I. Giordani, *Diario di fuoco*, Roma 1992, p. 83.

La pedagogia e la condiscendenza di Dio c'insegnano perciò la via maestra da seguire non solo per l'accompagnamento delle famiglie nella vita cristiana delle nostre comunità, ma anche per l'accoglienza delle molte e diversificate "situazioni difficili". In questo delicato e vasto settore dell'azione ecclesiale è evidente che è necessaria tutta una serie di considerazioni e di interventi a livello psico-sociologico, culturale ed etico-pratico. Ma non bisogna dimenticare l'atteggiamento di fondo, la radice di ogni azione ecclesiale anche in questo ambito: quella relazione d'amore e di misericordia sponsale che Dio ha vissuto con il suo popolo nell'Antico Testamento e che ha reso pienamente evidente nell'incarnazione e nella croce del Figlio.

Gesù Cristo, nella sua chenosì e nel suo abbandono, s'è fatto "uno" con ogni uomo e con ogni situazione umana. L'incarnazione – come riconoscono con gioioso stupore e con gratitudine i Padri della chiesa – è lo sposalizio tra la natura divina e quella umana nella persona di Gesù Cristo. Sì che, grazie ad esso, «il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo»⁴⁶. Ma è l'evento della pasqua, nella sua inscindibile realtà di morte e risurrezione, a rappresentare la consumazione, già nella storia, delle nozze dell'Agnello con la sua sposa e, in e per essa, con ogni uomo, come insegna la *Lettera agli Efesini* (5, 25-27) e come oggi la teologia trinitaria del Crocifisso/Risorto ci aiuta a riscoprire. Nella sua passione e morte – dischiusa nel suo significato trinitario di relazione vissuta e ristabilita col Padre e con/tra i fratelli nello Spirito – di tutti e di ciascuno Gesù Cristo si fa sposo, offrendo la grazia di potersi riconoscere in Lui «trattato da peccato» (2 Cor 5, 21; cf. Gal 3, 13), e di rinascere con Lui nella risurrezione: nella novità del cuore operata dallo Spirito Santo e poi anche – per quanto è possibile – in quella delle proprie concrete condizioni di vita. Gesù Cristo nel suo abbandono è l'occhio d'amore con cui Dio Padre guarda escatologicamente il mondo⁴⁷. Cogliendo in ogni

⁴⁶ GS 22b.

⁴⁷ Mi rifaccio qui, evidentemente, a una prospettiva teologica e, proprio per questo, anche esistenziale e pratica che – come noto – è centrale nel carisma dell'unità di Chiara Lubich. Sul suo significato (con una essenziale bibliografia a

scacco una *chance* di salvezza. In ogni crisi l'annuncio di una nuova e più profonda vita. Ciò vale per il rapporto con ogni persona che mostri (o nasconda) le piaghe di una famiglia crocifissa, ma anche per il discernimento della situazione globale della situazione della famiglia nel mondo di oggi, nei suoi risvolti spirituali, culturali e sociali.

4. L'ORIZZONTE DELLA CIVILTÀ DELL'AMORE COME DIMORA DELLA FAMIGLIA UMANA

Una parola soltanto, per concludere, sul rapporto tra la famiglia e la civiltà dell'amore come esplicitazione della prospettiva di universalità intrinseca al modello messianico di famiglia e di comunità cristiana realizzato da Gesù, con qualche nota a proposito delle implicazioni culturali e sociali di questo discorso. L'abbozzo appena, quasi come una provocazione a pensare, ben consapevole della necessità di una specifica competenza perché il discorso possa acquistare piena plausibilità e concreta incisività storica.

«La famiglia – scrive Giovanni Paolo II nella sua *Lettera* – è il centro e il cuore della civiltà dell'amore» (n. 13). Non è un caso che oggi – a partire dalla GS – si parli con sempre maggiore convinzione – e nonostante tutto – di “famiglia umana”⁴⁸. Non si

livello esegetico, dogmatico, spirituale) basti rimandare al già cit. *Il carisma dell'unità* di Chiara Lubich (in particolare pp. 22-30). Per una panoramica, utile anche la tesi di dottorato recentemente discussa presso la PUL da A. Pelli, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino* (1994).

⁴⁸ Per una panoramica, cf. i contributi contenuti in «Vivens homo», III (1992), n. 1 e IV (1993), n. 1 su “L'unità del genere umano”, “L'unità della famiglia umana”. Nel primo n. particolarmente interessanti il contributo teoretico di A. Rizzi, *L'unità del genere umano: alla ricerca di un concetto*, pp. 9-26, e quello bibliografico di C. Rocchetta, *Unità della famiglia umana. Nota bibliografica*, pp. 63-82. Nel secondo, pur nella diversità di accenti e di sottolineature, i diversi saggi si muovono nella prospettiva di una valorizzazione sul piano societario-planetario della metafora famiglia, riletta in chiave cristologico-trinitaria. Così S. Tarocchi, *Comunità familiare e universale famiglia umana nella Sacra Scrittura*,

tratta più di un'utopia astratta, ma di una libera necessità offerta come sfida al mondo, nell'orizzonte del nostro comune futuro necessitato ormai dalla logica degli eventi⁴⁹.

Trinità - famiglia/chiesa - umanità. La famiglia-chiesa fa da termine medio tra la Trinità e l'umanità, come società degli uomini presa nel suo complesso. Sta diventando oggi teologicamente sempre più condiviso, sin quasi a diventare ovvio, che «la Trinità – com'ebbe a dire già nell'800 un grande pensatore russo, N. Fe-

pp. 29-51; S. Dianich, *"Famiglia umana": i problemi di un lemma apparentemente ovvio*, pp. 7-27, e E. Chiavacci, *Umanità e famiglia umana. Una riflessione teologica*, pp. 53-71, che sottolineano la novità della visione della famiglia umana proposta dal Concilio soprattutto nella GS (col riferimento al modello trinitario di GS 24 e con il forte richiamo di GS 77: «*universa familia humana ad horam summi discriminis in suae maturitatis processa pervenit*»); A. Rizzi, *La società come famiglia. Note di filosofia sociale*, pp. 91-97, che afferma in sintesi: «dentro il quadro dei tre modelli fondamentali di convivenza – la prossimità o unità organica, la cittadinanza o società contrattuale, l'alterità o solidarietà personale – la categoria di "famiglia" può essere diversamente applicata. In forma quasi letterale nel primo modello, che è appunto una dilatazione della famiglia come comunità naturale; come lontana e rarefatta immagine nel secondo; e con una transfigurazione nel terzo, dove i rapporti di benevolenza liberamente donata sembrano realizzare quella verità di cui la famiglia è segno naturale e istituzionale» (pp. 96-97). Dal punto di vista di una riflessione teologica volta ad approfondire il significato delle relazioni intersoggettive informate dalla carità trinitaria per la vita sociale del nostro tempo in prospettiva mondiale, cf. il recente saggio di H. Mühlen, *Die neue Weltordnung als Wir-Ordnung*, in «Theologie und Glaube», 83 (1993), pp. 282-309 (che preannuncia il contenuto di un nuovo libro di Mühlen, dal titolo *Die Wende zum Wir. Philosophische Überlegungen zu Voraussetzungen einer wir-gemässen Lebens-und Weltordnung* [cf. n. 1]).

⁴⁹ Ho già avuto occasione di sviluppare il significato che assume nella prospettiva cristologica il concetto di "utopia" che, con le debite puntualizzazioni, risulta così pienamente accettabile, a partire dal significato che vi ha intuito Paolo VI nell'*Octogesima adveniens* (n. 37): cf. *L'agape come grazia e libertà. Alla radice della teologia e prassi dei cristiani*, Città Nuova, Roma 1994, pp. 157-163 e le ulteriori puntualizzazioni in *Il vangelo della carità per la chiesa e la società. Alcune riflessioni teologiche a partire da "Evangelizzazione e testimonianza della carità"*, in *Il vangelo della carità per la chiesa e per la società*, a cura di A. Montan, EDB 1994, pp. 105ss; cf. anche – sul piano della realtà familiare e del rapporto maschile/femminile – M. Toso, *Utopia universale: l'archetipo dell'umanità nella Mulieris dignitatem*, in AA.VV., *Essere donna*, IDC, Torino-Leumann 1989.

dorov – è il nostro programma sociale»⁵⁰. Ma il programma rischia l'astrattezza e dunque l'inincidenza se non passa per la famiglia rinnovata dal «dove due o più».

La famiglia costituisce infatti – come insegna il Concilio – la «prima e vitale cellula» della società⁵¹. E Giovanni Paolo II spiega: «la comunione riguarda la relazione personale tra l'io e il tu. La comunità invece supera questo schema nella direzione di una società, di un noi. La famiglia, comunità di persone, è pertanto la prima società umana»⁵². È vero che – dal punto di vista dell'analisi sociologica – la cosiddetta teoria “sistematico-funzionale”, secondo le prospettive solo apparentemente diverse di T. Parsons e di N. Luhmann, tende ad accreditare la tesi secondo cui, nella società moderna, «la famiglia “perde funzioni” in un senso molto particolare. E cioè: non semplicemente perché diminuisce il significato sociale della famiglia (...), ma anche e soprattutto perché la specificazione funzionale va a finire in sgravi (per es. di compiti materiali) da un lato e in intensificazioni (soprattutto di carichi comunicativi) dall'altro, che prescindono del tutto da legami familiari normativamente definiti»⁵³. Ma, all'opposto, è la medesima indagine sociologica, liberata da pre-giudizi più o meno ideologici, ad avvalorare la considerazione dell'intrinseco valore sociale della famiglia consistente nelle stesse relazioni di cui essa è fatta. Sia quelle intersoggettive che la costituiscono come “gruppo di mondo vitale”, sia quelle strutturali che la costituiscono come istituzione sociale. «Dinamica intersoggettiva – spiega ad es. il sociologo P. Donati – significa che la relazione familiare vive nel e attraverso il dialogo e la conversazione interpersonale. Dinamica

⁵⁰ La letteratura teologica su questo tema (e in tutte le confessioni cristiane) sta crescendo in quantità e qualità in questi ultimi anni. Basti rimandare, per una panoramica, a Varios, *El Dios cristiano y la realidad social*, Salamanca 1987, e per una rassegna bibliografica al mio *Trinità - Chiesa - società*, in «Nuova Umanità», XI (1989), n. 63, pp. 83-104.

⁵¹ Cf. AA 11.

⁵² *Lettera*, n. 7.

⁵³ P. Donati, *La famiglia come relazione sociale*, Milano 1992, pp. 13; cf. anche Id., *La famiglia nella società relazionale*, Milano 1986: un contributo illuminante nella prospettiva che a noi sembra quella fondamentale.

strutturale significa che la relazione familiare vive nei e attraverso i vincoli (legami) che essa stessa, nel corso della sua storia, ha generato, distrutto e rigenerato. Questi vincoli sono bensì attivati, vissuti e modificati dagli individui, ma non dipendono interamente da essi. Una volta posti in essere, i legami diventano anche “condizioni” dell’azione (cioè situazioni non padroneggiabili dall’attore sociale). Essi danno comunque origine a effetti strutturali e non intenzionali»⁵⁴.

In questa prospettiva la famiglia, intesa e vissuta nel senso integrale che ci consegna la rivelazione biblico-cristiana, costituisce il germe e il modello di una società in cui vige il primato della relazione intersoggettiva che si esprime in strutture adeguate ad oggettivarne la dinamica interiore e istituzionale. A livello locale, ma anche – dato il momento discriminante cui è giunta oggi la famiglia umana (cf. GS 77) – a livello planetario. Teologicamente è dunque sensato affermare che la società nel suo complesso e in prospettiva globale deve imparare dalla famiglia a diventare una comunità che esprime e promuove la comunione trinitaria attraverso le sue relazioni di vita.

A mio avviso vi è perciò un’autentica intuizione profetica nel messaggio che Chiara Lubich ha inviato al “Familyfest” del 1993, dicendo che «la famiglia può ispirare delle linee per contribuire a cambiare il mondo di domani». E abbozzandole in sintesi: dall’economia ai rapporti internazionali, dall’educazione alla promozione della vita all’habitat, dalla ricerca culturale e scientifica alla comunicazione. Il punto decisivo – sottolinea la fondatrice del Movimento dei Focolari – è che le strutture che regolano queste diverse dimensioni della vita sociale a livello locale e universale, siano umanizzate «in modo che lo spirito di servizio raggiunga quell’intensità, quella spontaneità e quella spinta di amore per la persona che si respira nella famiglia». Quest’ultima costituisce infatti il luogo primigenio in cui si attua la personificazione della persona umana nella prospettiva di quella antropologia tri-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁵ *Come la famiglia così la società*, in «Città Nuova», 12/1993, pp. 30-31.

nitaria da cui si sprigiona una nuova comprensione di tutti gli ambiti e di tutti gli aspetti della vita personale e comunitaria⁵⁶.

CONCLUSIONE: NELLA PRESENZA DEL RISORTO VENIENTE

Tutto ciò – ripeto – non è utopia. E non solo e non tanto perché l'urgenza della storia spinge in questa direzione. Utopia – e cioè assenza di posto nel disegno di Dio e nel futuro storico e definitivo dell'umanità – è infatti ciò che Gesù crocifisso e risorto ha superato e vinto. Non ciò che Lui ci propone e, nella novità dello Spirito, ci offre la possibilità di vivere. La nostra mente e il nostro cuore non possono poggiare sul mondo che più non c'è, ma debbono tuffarsi in quello nuovo che si sprigiona in mezzo a noi dal Risorto che sempre di nuovo viene a visitarci. È di qui – da questo “luogo” reale e personale – che «lo Spirito e la Sposa dicono: “Vieni!”» (*Ap* 22, 17).

Lo dice, nello Spirito, la chiesa-sposa, la chiesa-famiglia in cui, per Cristo in mezzo, le anime e i cuori si sposano sino ad essere «un cuor solo e un'anima sola». Ma lo esprime nel gemito e nell'attesa l'intera famiglia umana. La fidanzata tutto dimentica e fissa nel cuore solo l'amato. La sposa reca invece con sé allo sposo la sua dote, così come lo sposo condivide con lei tutti i suoi beni. La chiesa-sposa deve recare allo sposo, come sua dote, l'umanità, non conquistandola, ma accogliendola e facendosi spazio di parola per i suoi gemiti e per la sua attesa. Così come lo sposo con lei condivide fin d'ora tutto il suo bene, la Trinità, perché la chiesa lo irradia sull'umanità.

Così la chiesa sarà davvero la dimora della Trinità. E l'umanità la famiglia di Dio.

PIERO CODA

⁵⁶ Sul significato – personale e sociale – degli aspetti molteplici in cui si rifrange l'antropologia trinitaria (come la luce bianca si rifrange nei sette colori dell'iride) cf. K. Hemmerle, “La Trinità: dalla vita di Dio un progetto per l'uomo”, in AA.VV., *Trinità. Vita di Dio - progetto dell'uomo*, Roma 1987, pp. 130-143; H.P. Heinz, *Lineamenti della civiltà europea per la nostra epoca. Un contributo del Movimento dei Focolari*, in «Nuova Umanità», 13 (1991), pp. 95-124.