

L'attesa di un incontro: una sensibilità ecclesiale in maturazione

Chiara Vasciaveo

Il magistero dell'attuale Pontefice ha offerto in più circostanze notevoli impulsi alla ricerca teologica. Come non ricordare l'attenzione dedicata al valore della corporeità e della relazione uomo-donna o la rilevanza attribuita alla vocazione della donna nella Chiesa, in attesa di concreti cammini di traduzione istituzionale?

Tra i temi che mi pare siano maturati a lungo nella ricerca teologica del Pontefice e nel suo cammino di dialogo e di confronto con coniugati come il prof. Grygiel, credo si possa annoverare un profondo senso di stima nei confronti della dignità cristiana e vocazionale del sacramento del matrimonio, in una relazione di stretta reciprocità con tutte le altre vocazioni ecclesiali, e in particolare con la chiamata al celibato/verginità per il Regno¹. L'attenzione alla sponsalità come categoria antropologica (riferita a entrambi i generi)², cristologica ed ecclesiologica fondamentale, non chiusa negli orizzonti statici dell'individualismo, ma aperta costitutivamente a una nuova

¹ S. GRYGIEL, "Dolce guida e cara". *Saggi antropologici sul femminile*, Ares, Milano 1996, pp. 107-121.

² «L'essere persona significa: tendere alla realizzazione di sé che non può non compiersi se non "mediante un dono sincero di sé". Modello di tale interpretazione della persona è Dio stesso come Trinità, come comunione di persone. Dire che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di questo Dio, vuol dire anche che l'uomo è chiamato a esistere "per" gli altri, a diventare un dono. Ciò riguarda ogni essere umano, sia donna che uomo» (GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 8).

attenzione verso le dinamiche relazionali, si evidenzia sin dalla sua prima enciclica programmatica, la *Redemptor hominis*, in cui si legge:

«Con l'Incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo» (GS 22). La Chiesa ravvisa, dunque, il suo compito fondamentale nel far sì che una tale unione possa continuamente attuarsi e rinnovarsi. La Chiesa desidera servire quest'unico fine: che ogni uomo possa ritrovare Cristo, perché Cristo possa, con ciascuno, percorrere la strada della vita, con la potenza di quella verità sull'uomo e sul mondo, contenuta nel mistero dell'Incarnazione e della Redenzione, con la potenza di quell'amore che da essa irradia [...]. Su questa via che conduce da Cristo all'uomo, su questa via sulla quale Cristo si unisce ad ogni uomo, la Chiesa non può essere fermata da nessuno [...]. L'uomo così com'è "voluto" da Dio, così com'è stato da lui eternamente "scelto", chiamato, destinato alla grazia e alla gloria: questo è proprio "ogni" uomo, l'uomo "il più concreto", "il più reale"; questo è l'uomo in tutta la sua pienezza del mistero di cui è divenuto partecipe in Gesù Cristo, mistero del quale diventa partecipe ciascuno dei quattro miliardi di uomini viventi sul nostro pianeta, dal momento in cui viene concepito sotto il cuore della madre (RH 13).

Tale dignità comporta l'obbligo di

rispondere alla vocazione alla quale ci siamo impegnati con la grazia di Dio. Tale fedeltà alla vocazione ottenuta da Dio, mediante Cristo, porta con sé quella solidale responsabilità per la Chiesa, alla quale il Concilio Vaticano II vuole educare tutti i cristiani. Nella Chiesa, infatti, ciascuno ha "il proprio dono", come insegna S. Paolo. Questo "dono" pur essendo una personale vocazione ed una forma di partecipazione all'opera salvifica della Chiesa, serve parimenti agli altri, costruisce la Chiesa e le comunità fraterne [...]. Per fedeltà alla propria vocazione devono distinguersi gli sposi [...]. Per una simile fedeltà alla propria vocazione debbono distinguersi i sacerdoti [...]. Questo dono trova la sua piena realizzazione di quegli uomini e donne a Lui totalmente consacrati secondo i consigli evangelici (RH 21).

Dispiace che, dinanzi ad affermazioni tanto eloquenti sulla dignità ontologica di ogni persona e di ogni vocazione battesi-

male nell'orizzonte della comunione trinitaria, ci si limiti, in troppe circostanze, a ripetitive citazioni. Se il Magistero ha un sicuro ruolo di discernimento ecclesiale, non si può negare che abbia una indubitabile valenza profetica, a patto che, però, si traggano le conseguenze teologico-spirituali di tali affermazioni che, possono attualizzarsi e inverarsi proprio attraverso la ricezione e l'approfondimento ecclesiale.

L'ultimo Sinodo sulla vita consacrata ha iniziato a recepire tali provocazioni, riscontrando la nuova vitalità determinata in numerose comunità religiose dalla condivisione del proprio carisma con laici e coniugati (VC 31-32.54-57).

Lontani da interessi e preoccupazioni di etica sessuale, o problematiche strettamente inerenti le forme e le modalità della castità, questo seminario è stato pensato al fine di porre un momento di incontro tra religiose e coniugati, per interrogarci sulle provocazioni che dal magistero del Pontefice ci giungono, per comprendere e vivere sempre meglio la nostra chiamata a essere configurati, tutti, al Cristo, in un'ottica quindi decisamente teologico-spirituale.

Una precisazione terminologica

Sia nella titolazione del seminario, sia nel corso dei diversi interventi, compaiono molte volte i termini verginità e matrimonio. Essi meritano una precisazione di orizzonte e di significato. Al di là di casi specifici, essi sono tematizzati in un orizzonte cristiano proprio di due vocazioni battesimali. Se il cristiano è colui che, amato dal Padre, accoglie l'invito alla sequela incondizionata di Cristo nello Spirito, tale risposta non è mai solo definibile in base a una modalità di relazione come il celibato o il rapporto di coppia, ma tali opzioni sono dei segni che, per entrambi, si inseriscono in una tessitura di valori evangelici.

Per tutti i battezzati, donne e uomini, coniugati e celibi, il dono totale del Cristo nella Pasqua³ e tutto l'annuncio evangelico, nello stile del discorso della montagna, sono un dono/impegno imprescindibile⁴.

Usiamo, quindi, questi due termini quali cifra paradigmatica, rimandando entrambi a una globalità di valori evangelici (come la sequela incondizionata di Cristo, la gratuità, la preghiera, l'accoglienza, l'amore per i nemici, l'essenzialità di vita, l'impegno per una pace costruita sulla giustizia ecc.), quali declinazioni paraboliche della Rivelazione trinitaria.

Quindi, la vita consacrata nel segno espressivo della "verginità per il Regno", è molto più che una semplice scelta celibataria mantenuta nel tempo, così come il matrimonio cristiano è molto più che un semplice rapporto di coppia socialmente stabilizzato. Scrive Grygiel:

Nella prospettiva escatologica, l'unica degna dell'uomo, il matrimonio e la verginità si manifestano come un'unità di due stati che si illuminano reciprocamente. Mentre nell'altra prospettiva, quella propria delle ideologie, essi si separano, anzi, si contrappongono a seconda dell'ideologia e degli interessi ai quali essa serve⁵.

In un orizzonte antropologico aperto alla trascendenza, in cui l'uomo risulta *capax regni caelestis*, tra essi, va precisato, può esistere una relazione di complementarità e di reciprocità (cf CCC 1620). Spesso tali termini vengono usati come sinoni-

³ «Così mediante il Battesimo, gli uomini vengono inseriti nel mistero pasquale di Cristo: con lui morti, sepolti e risuscitati; ricevono lo spirito dei figli adottivi "che ci fa esclamare: Abbà, Padre!"» (SC 6).

⁴ Cf T. MATURA, *Dai consigli di perfezione al radicalismo evangelico*, in T. GOFFI - B. SECONDIN, *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, pp. 305-326.

⁵ S. GRYGIEL, "Dolce guida e cara"... cit., p. 106. È noto come, purtroppo, per diversi motivi culturali, lento e faticoso sia stato il cammino della teologia nel cogliere la peculiarità rivelata del matrimonio in tutti i suoi aspetti. Conclude Colombo in un suo sintetico, ma significativo contributo: «Il superamento dei precedenti condizionamenti è avvenuto grazie all'affermarsi, sul piano culturale, di una interpretazione personalistica del matrimonio e al recupero, sul piano teologico, della significatività sacramentale del medesimo» (G. COLOMBO, *Matrimonio*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Roma 1984, pp. 809-820, in part. p. 815).

mi in contesti diversi, senza ulteriori specificazioni⁶. Personalmente ritengo che, se si assume come prevalente la valenza relazionale, come declinazione dell'orientamento sponsale della persona umana nell'orizzonte intramondano, matrimonio e verginità risultano complementari. Se invece, entrambe le modalità antropologiche di relazione vengono assunte in una prospettiva globale di sequela del Cristo, sarebbe, probabilmente, più idoneo parlare di reciprocità, in quanto ogni vocazione battesimale implica una sintesi per certi aspetti "globale", parabolica e "simbolica" di tutto l'annuncio evangelico dalla creazione, all'Incarnazione, fino all'*eschaton*, senza confusioni, ma anche senza artificiose separazioni.

In quanto, o il cristiano è immerso nella Pasqua di Cristo, e attraverso di questa vive l'integralità del suo mistero, o non può né dirsi né essere cristiano, chiamato alla dignità incomparabile di figlio di Dio e fratello/sorella di Cristo:

Tutte le membra (della Chiesa) devono essere a Cristo configurate, fino a che Egli non sia in esse formato. Perciò siamo assunti ai misteri della sua vita, resi conformi a lui, morti e risuscitati con lui, finché con lui noi regneremo (LG 7; cf LG 40-41).

D'altra parte, ciascuna vocazione sottolinea con particolare leggibilità alcune modalità espressive dei valori evangelici finalizzate a un'esistenza cristi-forme, totalmente donata all'amore del Padre e dei fratelli, caratterizzabile, biblicamente, dalla categoria dell'alleanza.

La reciprocità matrimonio-verginità nella base ecclesiale

Al fine sia di conoscere più direttamente eventuali interlocutori di momenti formativi congiunti tra religiose/i e laici, sia di

⁶ Cf C. ROCCHETTA, *Il Sacramento della coppia*, EDB, Bologna 1996, pp. 107-109; B. BORSATO, *Vita di coppia*, EDB, Bologna 1993, pp. 114-121.

focalizzare la sensibilità della base ecclesiale più coinvolta nella pastorale familiare, nella preparazione di questo seminario emerse l'opportunità di effettuare un sondaggio a domande aperte, senza fini di rilievo statistico, ma con una finalità di pre-conoscenza informativa. Si è selezionato, per questo, un campione piuttosto limitato tra religiose e coppie, in tutta Italia, impegnate in prevalenza nell'ambito della pastorale familiare. Dei 200 questionari distribuiti 93 (45 suore + 48 coppie) sono ritornati compilati.

Anche se la formulazione a domande aperte comportava un lavoro più laborioso per le sintesi, tale impostazione volutamente faceva appello, pur nella brevità della risposta, al libero sentire degli interpellati, qualcuno dei quali si è sentito disorientato proprio da questa eccessiva "apertura". Evidentemente il sociologismo imperante, fatto di percentuali tanto chiare quanto interlocutorie per la vita di fede, ha toccato abbondantemente la mentalità dei credenti.

L'alta percentuale di risposte, pur nella limitatezza del campione, evidenziava l'attualità della tematica, intuita nella sua ricchezza quanto difficilmente tematizzabile da un "normale" operatore pastorale. Sorprende come tutte le risposte siano risultate positive sia riguardo alla necessità di approfondire la reciprocità esistente tra matrimonio e verginità, sia riguardo all'opportunità di una formazione non solo episodica.

Per quanto riguarda un dato formale, ma non trascurabile, tra le suore (appartenenti a 27 congregazioni), quattro erano le formatrici o responsabili, provinciali o generali, che hanno personalmente inviato un loro contributo. Tra le coppie tre risultavano responsabili della pastorale familiare diocesana.

La formazione teologica rivelava che tra le suore tre erano in possesso di diploma in Scienze Religiose, due avevano il diploma in Magistero, una aveva conseguito il Baccalaureato e una la Licenza. Un solo licenziato e un solo diplomato in Ma-

gistero si ritrovavano tra i coniugati, elemento tutt'altro che trascurabile per una diversa autocoscienza teologica della vita coniugale da parte di chi la vive.

Per quanto attiene ai contenuti, le religiose appaiono inquadrabili in un prevalente ruolo pastorale di aiuto; talora rivestono il ruolo di ammortizzatori sociali; altrove manifestano la presenza misericordiosa della Chiesa che, pur nella modestia dei mezzi e della preparazione (talvolta devozionale), offre degli spazi di accoglienza. Una certa rigidità si evidenzia nelle strutture e negli orari comunitari, che non sempre favoriscono una facile interazione religiosa/famiglia.

Tale pur meritorio sbilanciamento assistenziale delle religiose rischia di condizionare un'apertura paritaria e amicale, nella "sororità", non solo ai "problemi" della coppia, ma alla globalità della vita e della testimonianza cristiana di cui una coppia è portatrice.

Quasi tutte le religiose si esprimono a favore di una reciprocità vocazionale tra coniugati e consacrati, quando, però, sono interpellate a individuare dei contenuti in tale rapporto, immediatamente si indirizzano per una strada di aiuto e di testimonianza che la vita religiosa può rivestire per la coppia. È strano rilevare come, su 50 religiose, solo metà abbiano dichiarato di aver avuto un aiuto nella loro formazione dalla testimonianza di una coppia credente. Solo 2 dichiarano la rilevanza, nella propria strada vocazionale, della testimonianza dei genitori.

Per quanto attiene la visione della reciprocità nei coniugati, un terzo delle coppie sottolinea una "sponsalità", non meglio determinabile, anche nella vita consacrata, affermando di trovare nei religiosi uno stimolo a riscoprire la valenza "vocazionale" in senso cristiano del sacramento del matrimonio, in forza del quale si possono approfondire le molteplici modalità di "consacrazione" nella sequela di Cristo.

Da quanto detto, pur in una sintesi inevitabilmente stringata, emerge un quadro, per quanto limitato, ancora un po' troppo autoreferenziale della vita consacrata rispetto ad altri carismi ecclesiali. E questo non è un evento né psicologicamente, né spiritualmente molto rassicurante.

Alcune piste di lavoro

Trattandosi di un'introduzione, mi limito qui ad accennare alcune possibili piste di ricerca che risultano essenziali per una riscoperta della reciprocità tra carismi ecclesiali e in particolare tra verginità e matrimonio.

L'orizzonte trinitario dell'alleanza

Una categoria centrale nella Rivelazione è quella dell'alleanza. Alcuni autori l'hanno addirittura usata per tentare una sintesi dell'intera Rivelazione, dalla vocazione di Abramo all'eucaristia⁷. Non è nostro interesse approfondire simili problematiche di teologia biblica, ma in questa sede è opportuno richiamare il valore della categoria sponsale, declinata nell'AT attraverso la modalità di amore coniugale e, nella tradizione neotestamentaria, applicata prima al Cristo, quindi sia all'amore coniugale sia alla forma di vita "celibataria" o "vergine", in relazione alla sua rilevanza per una comprensione trinitaria e cristologica delle diverse vocazioni battesimali.

È noto come nella tradizione patristica sia rilevante il riferimento sponsale al Cristo, il *Theantropos*, che nella sua carne celebra le nozze tra l'amore di Dio e l'umanità, manifestandosi, nella sua Pasqua, unico Sposo della Chiesa. Sorprendentemente, tale categoria, ricca di risonanze bibliche, a partire dal secolo XVII appare confinata in esperienze monastiche, esposta a tenta-

⁷ Cf W. EICHRODT, *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1979.

zioni di intimismo e di fuga dalla concretezza della storia tutt'altro che teorici⁸.

Numerosi sono i rimandi biblici che meriterebbero studi meno episodici di quelli sinora condotti per comprendere come tutta la Rivelazione sia chiamata a inverarsi nell'interezza del popolo di Dio «adunato nell'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (Cipriano, *Orat. Dom.*, 23), unica Sposa di Cristo nell'interezza delle sue diverse vocazioni.

Non è trascurabile che la tradizione occidentale scolastica, piuttosto che dedicarsi a speculazioni psicologizzanti tra evento trinitario e antropologia, in Tommaso abbia focalizzato il fondamento dell'identità trinitaria come «relazione sussistente» (*Summa Theologiae* I q. 29 a. 4), là dove, commenta Rahner

Padre, Figlio e Spirito si distinguono soltanto "relativamente", appunto in quanto essi, nella loro diversità, non si possono pensare costituiti da qualcosa che potrebbe significare una differenziazione che preesistesse al loro rapporto reciproco, quindi lo fondasse, come sua ulteriore conseguenza⁹.

Se ormai è attestata nel Magistero l'assunzione della dinamica relazionale trinitaria in rapporto all'antropologia (cf MD 8), tale elemento attende di essere considerato come possibile chiave di lettura dei rapporti intraecclesiali tra le diverse vocazioni battesimali, nel rispetto della natura gerarchica e comunione della Chiesa. Un'eccessiva rigidità didascalica nella comprensione dello schema degli "stati di vita", forse comoda sul piano giuridico, presenta notevoli problemi in un'accezione teologico-spirituale, nel cui ambito polarizzazioni eccessive, dicotomiche, riguardo ad aspetti particolari della Rivelazione e dell'even-

⁸ Cf C. MILITELLO, *Per un'ecclesiologia sponsale*, in «Ricerche Teologiche» 1 (1990) 121-141.

⁹ K. RAHNER, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, III, Brescia 1969, p. 546.

to Cristo, si prestano a notevoli equivoci che non giovano certo a una testimonianza eloquente¹⁰.

Considerato il ricco uso che della categoria dell'alleanza ha fatto nei suoi pronunciamenti il Pontefice, sarebbe nostro obiettivo scandagliarla per cominciare a far emergere qualcuna delle potenzialità in essa insite, per comprenderla non attraverso schemi preordinati dall'esterno, ma, per quanto possibile, dall'interno della stessa logica della Rivelazione.

La pro-esistenza del Cristo

Un approfondimento della categoria dell'alleanza andrebbe condotto nell'ambito della ricerca antropologica. La Rivelazione ebraico-cristiana, nella sua strutturale dinamica dialogica, è una sfida e insieme una pro-vocazione a una circolarità comunionale, sponsale, senza confusione e senza separazione, tra identità personale e alterità. Tale mistero di libera consegna di sé nel dono, sigillo della Rivelazione trinitaria, nell'evento Gesù Cristo, interpella a vari livelli la persona umana: dalla struttura sessuata della creatura, alla sponsalità umano-divina del Cristo, all'amore nuziale del Cristo per tutta l'umanità e la Chiesa, fino alla reciprocità tra carismi ecclesiali.

È noto come, in alcuni filoni del pensiero filosofico contemporaneo, molto si stia lavorando sulla fondazione del valore della persona nella sua apertura alla trascendenza, attraverso l'approfondimento del rilievo dell'alterità, cercando di evitare le secche di un individualismo antropologico che ha portato ad alcuni quadri culturali che hanno conosciuto la tragedia della *Shoà*, e che, sul dominio del più forte (dal punto di vista culturale ed economico), fondano il quadro interpretativo del

¹⁰ Pur nella ricchezza di intuizioni rilevabili nei capp. 30-33.54-56 di *Vita consecrata*, probabilmente un'impostazione teologica più matura, radicata nella valenza trinitaria e cristologica di tutte le vocazioni cristiane, avrebbe arricchito sia il fondamento argomentativo sia le prospettive ecclesiologicalhe di tale pronunciamento.

reale. Mi pare che tale ricerca, pur senza entusiasmi ingenui, abbia qualcosa da dire e da chiedere alla riflessione ecclesiale sulle diverse vocazioni cristiane.

Alcune impostazioni antropologiche, frequenti nella lettura della vita religiosa, rischiano troppe volte di procedere per sentieri solitari, spesso rassicuranti per l'uso consolidato, ma piuttosto refrattarie all'esplorazione di nuovi moduli espressivi: un fenomeno ben attestato nella storia della teologia, che ha prodotto quella «frattura tra Vangelo e cultura» che Paolo VI segnalava come il dramma della nostra epoca (cf EN 20).

Un'apertura a moduli di lettura dialogici nell'antropologia concorderebbe con l'impostazione cristologica presente anche in *Vita consecrata* che tematizza la vita di Gesù come una pro-esistenza, un'esistenza estroversa in relazione all'uomo e al mondo, un'esistenza che nel dono di sé risulta epifania del volto del Dio¹¹.

Riconoscere la persona umana come strutturalmente aperta all'alterità favorirebbe una consonanza profonda tra diverse comprensioni della «sponsalità verginale»¹² o della “verginità sponsale” dell'essere donna-uomo, categoria da approfondire in vista di una migliore comprensione della creatura come apertura alla Trascendenza nella storia di concrete relazioni. In tale prospettiva, anziché una polarizzazione che tende a contrapporre la valenza “incarnazionistica” del matrimonio, rispetto all'attitudine “escatologica” della verginità per il regno,

¹¹ «Siccome la fede cristiana chiama direttamente in causa il singolo individuo, ma facendolo esistere per il tutto e non solo per se stesso, nella preposizione “per” (“pro”) viene a esprimersi la vera e propria legge fondamentale dell'esistenza cristiana. È la logica conseguenza che fluisce tassativamente dai rilievi fin qui fatti. Ecco perché nel principale Sacramento cristiano, che costituisce il centro della liturgia nostra, l'esistenza di Gesù Cristo ci viene presentata come esistenza “per i molti” – “per voi”, come un'esistenza aperta; che agevola e crea attraverso la comunicazione con lui la comunicazione vicendevole fra tutti. Ecco perché l'esistenza di Cristo si attua e si perfeziona come esistenza esemplare nel suo venir squarciata sulla croce» (J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1974¹, pp. 202-204, in particolare p. 202).

¹² Cf S. GRYGIEL, “Dolce guida e cara”..., cit., p. 112.

si potrebbe rilevare con maggiore equilibrio la compresenza di dinamiche di incarnazione in tensione verso l'*eschaton* per entrambe le modalità di vita cristiana¹³, cogliendo una delle sfumature della complementarità nell'orizzonte intramondano dell'amore vissuto. Là dove la verginità attesta l'amore irripetibile e personalizzante di Dio per ogni sua creatura prima del tempo, nel tempo e oltre il tempo, nella contestazione di ogni idolatria, il matrimonio testimonia la valenza ontologicamente dialogica, relazionale, di tale amore, aperto alla fecondità, che nasce e chiama a una comunionalità radicale prima della storia, nella storia e oltre la storia.

Tale attitudine dialogica, propria del Cristo e in lui della creatura umana, ben declinabile dalla "sponsalità comunicativa" è ben conosciuta dai mistici. Per tutti mi piace ricordare la testimonianza di una carmelitana fiorentina, vissuta nei decenni di ricezione del concilio di Trento, dotata di una rilevante sensibilità ecclesiale che diceva rivolta al Cristo:

Quant'è varia la grandezza della comunicazione tua, perché tu ti comunichi ad infinite anime, ma in vari modi. Dove così come il Verbo è comunicante, ed è tanto comunicante che non ha nulla in sé che non comunichi comunicando se stesso, così l'anima è comunicante per questa grazia tanto che comunica tutti i doni e grazie a lei conferiti con desiderio di comunicare l'anima e il corpo suo per la salute de' suoi prossimi (RE 86)¹⁴.

Un'accoglienza maggiore di simili modelli antropologici, capaci di tematizzare la vulnerabilità del Figlio di Dio nel suo dono verso l'umanità, potrebbe contribuire a un ripensamento dinamico delle vocazioni cristiane in prospettiva di reciprocità, basandosi sulla centralità del dono dell'adozione a figli, in

¹³ *Ibid.*, pp. 106-111; B. BORSATO, *Vita di coppia*, cit., pp. 115-116; C. BROVETTO, *Il cammino della spiritualità coniugale*, in T. GOFFI (a cura di), *Nuova Enciclopedia del Matrimonio*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 419-422.

¹⁴ MADDALENA DE' PAZZI, *Revelatione e Intelligentie*, Nardini, Firenze 1964, p. 86.

funzione del quale e dal quale scaturiscono tutti i ministeri e carismi ecclesiali (cf CCC 1213.1265).

Verso l'estasi comunionale dello Spirito

È un dato ormai ampiamente ribadito in campo teologico: la necessità di una riscoperta tematica del ruolo e della funzione dello Spirito nella vita della Chiesa. La teologia occidentale ha per un tempo troppo lungo parzialmente marginalizzato vitali approfondimenti sulle dinamiche dello Spirito, con molteplici conseguenze non semplicemente accademiche. Limitandomi qui solo a un accenno, è comunemente ammesso lo schema che cerca di delineare l'opera dello Spirito come un'estasi, un'uscita dal seno del Padre che si estrinseca in una *kenosi*, nella pro-esistenza del Figlio di Dio, verso una comunione dialogica aperta a ogni creatura (DeV 10).

Da tale dinamica discendono molteplici conseguenze in ordine alla missione della Chiesa e alla sua autocomprensione.

Il Signore Gesù [...] ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale sulla terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé (GS 24).

Il protagonismo dell'amore del Padre nel chiamare ciascuna creatura in Cristo «alla comunione con sé, per renderla partecipe della divina natura» (DV 2), in una pluralità di itinerari (cf LG 32-33), intanto, dovrebbe costituire il perno dell'annuncio ecclesiale.

In secondo luogo, ogni vocazione cristiana come itinerario esodale non dovrebbe che rimandare alla Chiesa come fine di ogni carisma, a servizio della quale, e non per vani compiacimenti o virtuosismi personali, tali doni sono conferiti. La diaconalità, la *kenosi* del Figlio vissuta perché il mondo abbia la

vita (cf Gv 10, 10), non può certo declinarsi in sterili polemiche sui primi posti come nel celebre brano dei figli di Zebedeo. Evento sempre possibile, certo, ma quanto poco utile e scarsamente evangelico. La dimensione carismatica donata dallo Spirito del Padre è ricevuta per l'edificazione del corpo di Cristo a servizio del mondo, e rimane finalizzata a una conformazione a lui fino al dono della vita (cf Cfl 10-13).

In tale prospettiva, l'attesa comunione che si riscontra oggi nella Chiesa richiederebbe sicuramente un approfondimento dei segni liturgici attraverso cui gli itinerari vocazionali di cui stiamo parlando sono conferiti.

Si pensi al ruolo dell'epiclesi nel sacramento del matrimonio (cf CCC 1624) e alla valenza forte in senso vocazionale e battesimale, caratterizzata da una precisa elezione per la comunione in vista della missione, che essa assume nella vita dei chiamati a seguire il Cristo in tale cammino di santità. La consacrazione battesimale non conosce così nei coniugi «come immagine e partecipazione del patto d'amore del Cristo e della Chiesa» (GS 48), un peculiare ed eccellente invero, sigillato dalla grazia di un sacramento? A conferma di ciò Giovanni Paolo II, in riferimento alla Enciclica di Paolo VI *Humanae vitae*, così si esprime:

Come ciascuno dei sette sacramenti, anche il matrimonio è un simbolo reale dell'evento della salvezza, ma a modo proprio. «Gli sposi vi partecipano in quanto sposi, in due, come coppia, a tal punto che l'effetto primo ed immediato del matrimonio (*res et sacramentum*) non è la grazia soprannaturale stessa, ma il legame coniugale cristiano, una comunione a due tipicamente cristiana perché rappresenta il mistero dell'Incarnazione del Cristo e il suo mistero di Alleanza» (HV 9) (FC 13).

Se comprendessimo la categoria "consacrazione" al di fuori di prospettive sacrali, proprie di una religiosità naturale, ma estranee al Dio tre volte Santo della Rivelazione, nell'ermeneutica conciliare della "santificazione" (cf GS 48), certo, nuove

prospettive per una pari dignità nella diversità tra vocazioni cristiane si aprirebbero.

La ministerialità dei coniugi cristiani, la loro testimonianza verso le altre vocazioni battesimali, la cura di una loro formazione in quanto adulti nella fede e chiamati a una santità di coppia per pervenire a un ruolo formativo nei confronti non solo di altre coppie, ma anche di presbiteri e religiosi, sono temi che richiedono ancora un'ampia attenzione.

In rapporto a questo, andrebbe delineato il valore del discernimento e della preghiera ecclesiale nell'accoglienza dei diversi carismi alla vita religiosa che, senza assumere una fisionomia sacramentale (cf CCC 1672), si configurano come elementi carismatici strutturali nella vita e per la vita della Chiesa (cf VC 3). Solo in rapporto a questa diversità e complementarietà liturgiche si potrebbe riscoprire il valore dell'epiclesi eucaristica come luogo della comunione nella diversità a caparra e testimonianza della dinamica trinitaria (cf CCC 1391-1405).

In funzione di tale prospettiva, l'obiettivo della comunione a servizio del mondo per una più efficace testimonianza non solo in quanto singoli, ma in quanto comunità resa viva dal «Respiro del Risorto», potrebbe assumere un rilievo nella teologia e nella prassi ben più ampio dell'attuale e, senza nulla inficiare del ministero di discernimento proprio dei pastori, potrebbe far maturare uno stile concreto di convivialità, non solo celebrata e auspicata, tra carismi donati a donne e uomini nella Chiesa.