

## RICERCHE

### TEOLOGIA E ANTROPOLOGIA NELLA «MULIERIS DIGNITATEM»

#### 1. LE TRE «CHIAVI DI LETTURA» DELLA «MULIERIS DIGNITATEM»

Come sottolinea il Santo Padre stesso, nell'Introduzione, e come ha rilevato il Cardinal Ratzinger nel corso della presentazione ufficiale, l'intenzione primaria che si propone la Lettera Apostolica *Mulieris dignitatem* è quella di offrire un «approfondimento dei fondamenti antropologici e teologici necessari a risolvere i problemi relativi al significato e alla dignità dell'essere donna e dell'essere uomo» (I, 1, p. 5)<sup>1</sup>. «Si tratta di comprendere — spiega Giovanni Paolo II — la ragione e le conseguenze della decisione del Creatore che l'essere umano esista sempre e solo come femmina e come maschio»; infatti, «solo partendo da questi fondamenti, che consentono di cogliere la profondità della dignità e della vocazione della donna, è possibile parlare della sua presenza attiva nella Chiesa e nella società» (*ibid.*).

Quest'intenzione spiega sia la delimitazione dell'oggetto proprio della Lettera, sia il suo metodo espositivo o, se vogliamo, il suo «genere letterario». L'oggetto proprio è quello di scandagliare, e quasi di contemplare, alla luce della Parola di Dio e della Tradizione vivente della Chiesa, il mistero della femminilità nel progetto creativo e nell'economia della salvezza; il «genere letterario» è — come precisa il Santo Padre — quello di una

<sup>1</sup> Citiamo dall'edizione italiana curata dalla Libreria Editrice Vaticana. Cf. Card. J. Ratzinger, *La donna — custode dell'essere umano*, in «L'Osservatore Romano», ed. sett., anno XXXVIII, n. 40, 6 ott. 1988.

meditazione biblico-teologica (I, 2, p. 8), che sa felicemente coniugare il carattere sapienziale con la penetrazione propriamente teologica.

Già a partire dall'Introduzione (cf. I, 2, p. 7), si precisa assai chiaramente quali saranno le direttrici di fondo dell'esposizione, quasi le «chiavi di lettura» teologiche attraverso le quali si intende mettere in piena luce i fondamenti teologici del mistero della femminilità nella storia della salvezza. Esse sono sostanzialmente tre:

— innanzi tutto, il mistero del «principio» biblico, la fondamentale pagina genesiaca della creazione dell'uomo e della donna, che illustra l'«eterna verità» sull'umanità e costituisce il prezioso fondamento dell'antropologia cristiana;

— in secondo luogo, il mistero del Verbo incarnato, Cristo, il quale soltanto — secondo la nota affermazione della *Gaudium et spes*, divenuta così centrale nel Magistero di Giovanni Paolo II — «svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS 22)<sup>2</sup>;

— infine, il mistero della «donna-Madre di Dio» (cf. II, 5, p. 16) che, in stretta unione con lo «svelare l'uomo all'uomo» proprio di Cristo, rappresenta «la pienezza della perfezione di ciò “che è caratteristico della donna”, di “ciò che è femminile”» (*ibid.*, p. 15)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Cf. la prima, e in certo modo programmatica, enciclica *Redemptor hominis*, nn. 9 e 10. «Nel mistero della Redenzione — scrive Giovanni Paolo II, riferendosi a GS 22 — l'uomo diviene nuovamente “espresso” e, in qualche modo, è nuovamente creato. (...) L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo (...) deve (...) avvicinarsi a Cristo. Egli deve, per così dire, entrare in Lui con tutto se stesso, deve “appropriarsi” ed assimilare tutta la realtà dell'Incarnazione e della Redenzione per ritrovare se stesso» (n. 10). Da qui l'incisiva affermazione secondo cui l'uomo è «la prima fondamentale via della Chiesa» (n. 14).

<sup>3</sup> Questa fondamentale prospettiva della *Mulieris dignitatem* si richiama ad alcuni temi già presenti nella *Redemptoris Mater*, dove si sottolinea che «Maria appartiene indissolubilmente al mistero di Cristo, ed appartiene anche al mistero della Chiesa sin dall'inizio», e che la fede di Maria «precede la testimonianza apostolica della Chiesa, e permane nel cuore della Chiesa, nascosta come *uno speciale retaggio della rivelazione di Dio*» (n. 27, sott. nostra).

Queste tre complementari «chiavi di lettura» teologiche sono profondamente, anzi intrinsecamente tra loro congiunte, e non solo per il caratteristico stile di procedere del Santo Padre (uno stile più «circolare» che «lineare», che permette di giungere progressivamente al «cuore» del mistero per successivi cerchi concentrici, uno stile che si potrebbe definire «giovanneo»), ma, più profondamente, in quanto esse trovano il loro centro unificante nella seconda, e cioè in Cristo, perché in Lui la Chiesa «crede (...) di trovare (...) la chiave, il centro e la fine» dell'uomo e dell'intera storia umana (GS 10; cf. VIII, 28, p. 104). Cristo, infatti, porta a compimento e svela in pienezza il progetto creatore del «principio», ed è nella luce del mistero del «nuovo Adamo» che la «donna-Madre di Dio», Maria, si mostra quale «punto culminante, archetipo della personale dignità della donna» (II, 5, p. 15).

Ma, per cogliere appieno i «fondamenti» sui quali poggia la *Mulieris dignitatem*, occorre dischiudere un orizzonte ulteriore che, nella riflessione del Santo Padre, abbraccia gli orizzonti finora tratteggiati: l'orizzonte del mistero stesso di Dio rivelato come ineffabile mistero di Amore e Comunione, e cioè come «Trinità di Persone». Cristo, infatti, «svela l'uomo all'uomo» in quanto allo stesso tempo e inscindibilmente gli «rivela il mistero del Padre e del suo Amore» (GS 22); ed è proprio per mezzo di questa definitiva e culminante autocomunicazione di Dio all'umanità (cf. II, 3, p. 11), che «gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura (cf. *Ef* 2, 18; 2 *Pt* 1, 4)» (*Dei Verbum*, 2; cf. II, 3, p. 11), accedendo al pieno compimento della loro vocazione<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Lo stretto, inscindibile legame, fra lo «svelare l'uomo all'uomo» di Cristo, e il suo «rivelare il mistero del Padre e del suo Amore», è certamente uno dei fili conduttori della *Dives in misericordia* e il pilastro fondamentale della visione antropologica di Giovanni Paolo II alla luce dell'insegnamento del Vaticano II. Nella *Dives in misericordia*, sempre rifacendosi a GS 22, egli afferma: «Quanto più la missione svolta dalla Chiesa si incentra sull'uomo, quanto più è, per così dire, antropocentrica, tanto più essa deve confermarsi e realizzarsi teocentricamente, cioè orientarsi in Gesù Cristo verso il Padre. Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono

Bastano anche soltanto questi rapidi cenni introduttivi per farci prendere coscienza della vastità e profondità teologica della meditazione di cui è intessuta la Lettera Apostolica, e anche della sua originalità: il mistero della donna, nel suo rapporto di reciprocità con l'uomo, è illuminato, in pienezza — e nella luce del mistero del Verbo incarnato —, dal mistero stesso di Dio Uno e Trino, ed ha la sua «icona» più alta nel mistero di Maria, Madre di Dio e Madre dell'umanità. Non sarà dunque per nulla facile, con queste poche riflessioni, enucleare la ricchezza e le molteplici implicazioni e suggestioni che scaturiscono da queste pagine: cerchiamo soltanto, attraverso uno sguardo d'insieme sul disegno complessivo del Documento, di delineare rapidamente i fondamenti teologici di tutto il discorso, seguendo da vicino la falsariga delle «chiavi di lettura» che abbiamo appena delineato <sup>5</sup>.

## 2. IL «PRINCIPIO» E IL MISTERO DELLA PERSONA COME «DONO»

Come accennavamo, il mistero del «principio» biblico è approfondito dal Santo Padre come «l'immutabile base di tutta

state e continuano a essere propense a dividere e persino a contrapporre il *teocentrismo* e l'*antropocentrismo*, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda. E questo è anche uno dei principi fondamentali, e forse il più importante, del Magistero dell'ultimo Concilio» (n. 1).

<sup>5</sup> Nel presente articolo ci limitiamo, dunque, a un esame del rapporto fra *antropologia* (e, in particolare, il tema antropologico della distinzione sessuale uomo-donna) e *teo-logia* (nella prospettiva trinitaria dischiusa escatologicamente dall'evento Cristo e dal suo compimento pasquale), così com'esso è delineato dalla *Mulieris dignitatem*, mettendo tra parentesi alcuni temi più concreti, ma, in definitiva meno originari, che pure sono ampiamente descritti nella Lettera (come ad esempio il significato della «maternità» e della «verginità», che occupa l'intero VI cap.), oppure sono appena accennati e rimandati ad altra sede (come il tema del «sacerdozio» o, in genere, della partecipazione della donna alla vita ecclesiale). Cercheremo di fare emergere il «disegno» unitario del Documento sullo sfondo del magistero di Giovanni Paolo II, mostrandone la profonda continuità e, insieme, il cammino di sviluppo e di approfondimento.

l'antropologia cristiana» (cf. III, 6, p. 18; III, 7, p. 25) <sup>6</sup>. Esso è letto teologicamente nella prospettiva antropologica che emerge dall'evento Cristo e che è stata illustrata, in particolare, dai capp. I e II della prima Parte della *Gaudium et spes* <sup>7</sup>. E ciò permette di scavarne tutta la profondità.

a. *La creazione dell'uomo «a immagine di Dio»*

Connettendo la duplice descrizione genesiaca della creazione dell'uomo e della donna (quella «sacerdotale» del 1° cap. e quella «jahvista» del 2°), Giovanni Paolo II approfondisce innanzi tutto il denso significato antropologico contenuto nell'affermazione della creazione dell'uomo e della donna «a immagine e somiglianza di Dio» (cf. *Gen* 1, 27). Questa centrale affermazione biblica significa:

— che l'uomo «è l'apice di tutto l'ordine del creato nel mondo visibile» (III, 6, p. 18);

— che tale dignità dell'uomo è fondata sul rapporto con Dio-Creatore <sup>8</sup>;

— che l'uomo e la donna «sono ambedue esseri umani, in egual misura» (*ibid.*), perché ciascuno di loro è definito dal rapporto con Dio;

— che l'uomo e la donna sono «immagine di Dio» non solo ciascuno preso per se stesso, ma anche nella loro «comune umanità», nel rapporto che sono chiamati a instaurare l'uno con l'altra.

<sup>6</sup> Per un'illustrazione del significato antropologico e teologico del «principio», lo stesso Santo Padre rinvia in nota alla Prima Parte delle Allocuzioni del mercoledì dedicate alla «teologia del corpo», a partire dal 5 settembre 1979: *Insegnamenti*, II, 2 (1979), 234-236; cf. anche l'edizione integrale e commentata di tali catechesi in Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, Città Nuova-Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985.

<sup>7</sup> Per un approfondimento di questi due capp. della GS mi permetto di rinviare al mio *L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della «GS»*, in «Lateranum» NS, 54 (1988), pp. 164-194.

<sup>8</sup> Cf. anche la prima parte («Unione con Dio») del cap. II.

La ricchezza di significato di questo insegnamento biblico è stata riassunta dalla tradizione teologica in un concetto che ne sintetizza le molteplici valenze: l'uomo è «*persona*». La «*persona*», affermava san Tommaso, riprendendo l'insegnamento dei Padri, è «*id quod est perfectissimum in tota natura*»<sup>9</sup>. Rifacendosi a questa luminosa prospettiva, il Santo Padre nota le due caratteristiche fondamentali che definiscono la persona umana:

— non solo la «razionalità», e cioè il carattere libero e intelligente dell'uomo che gli permette di esercitare il «dominio» sulle altre creature del mondo visibile (cf. *Gen* 1, 28), e — in primo luogo — di conoscere e amare Dio (cf. III, 7, p. 22)<sup>10</sup>;

— ma anche la «relazionalità», il fatto cioè che l'uomo non è creato per essere solo (cf. *Gen* 2, 18), ma «può esistere soltanto come "unità dei due"», e dunque nella relazione ad un'altra persona umana<sup>11</sup>.

#### b. *Persona, comunione, dono*

Il Santo Padre si sofferma soprattutto su questa seconda caratteristica dell'esser-persona, perché è all'interno di essa che trova il suo posto il significato teologico e antropologico della mascolinità e della femminilità. «Essere persona a immagine e somiglianza di Dio comporta — spiega — anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro "io"» (III, 7, p. 22), sì che bisogna affermare che «umanità significa chiamata alla comunione interpersonale» (*ibid.*, p. 24).

Questa fondamentale verità, che è inscritta nel mistero stesso del «principio», «prelude alla definitiva autorivelazione di Dio Uno e Trino» (*ibid.*, p. 22). La piena rivelazione del mistero Dio in Cristo come Padre, Figlio e Spirito Santo, che sono «un solo

<sup>9</sup> *Summa Theol.*, I, q. 29, a. 3.

<sup>10</sup> Tale caratteristica è illustrata dal Santo Padre rifacendosi alla classica definizione di persona come «*naturae rationalis individua substantia*» di Severino Boezio (*Liber de persona et duabus naturis*, III: PL 64, 1343), ripresa da san Tommaso (*Summa Theol.*, I, q. 29, a. 1).

<sup>11</sup> Cf. tutto il n. 7 del cap. III.

Dio per l'unità della divinità», ma esistono come persone distinte «per le imperscrutabili relazioni divine» (*ibid.*, p. 23), getta dunque una nuova, decisiva luce sul mistero del reciproco rapporto fra l'uomo e la donna, chiamati «a rispecchiare nel mondo la comunione d'amore che è in Dio, per la quale le tre persone si amano nell'intimo mistero dell'unica vita divina» (*ibid.*).

L'esistere-con l'altro, che è costitutivo della persona umana creata a immagine di Dio, non tocca soltanto il livello ontologico dell'essere dell'uomo e della donna, ma anche il livello etico del loro agire: sull'immagine e somiglianza di Dio è «radicato il fondamento di tutto l'«ethos» umano» (*ibid.*, p. 23). L'esistere-con l'altro è dunque «una chiamata e un compito» «ad esistere reciprocamente l'uno per l'altro» (*ibid.*, p. 24).

Già l'Antico, ma soprattutto il Nuovo Testamento «svilupperanno tale «ethos», il cui vertice è il *comandamento dell'amore*» (*ibid.*, p. 23; cf. VI, 18, p. 67; VII, 23, p. 87), perché «solo l'amore corrisponde a quello che è la persona» (VIII, 29, p. 107). E questo perché, nell'amore, la persona si esprime e attua come uscita da sé per andare verso l'altro: in una parola, nell'amore la persona si attua attraverso quel *dono-di-sé*, che è inscritto nel «carattere sponsale della relazione fra le persone» di cui parla la Genesi (III, 7, p. 26), e del quale la vita e il mistero della Pasqua del Cristo saranno la rivelazione piena e definitiva.

In sintesi, il mistero umano della persona dev'essere illuminato non solo dal biblico mistero del «principio», ma anche dal mistero della persona del Cristo e, in ultima istanza, dal mistero della Santissima Trinità. Per questo, acquista un rilievo tutto particolare nella meditazione di Giovanni Paolo II il centrale testo conciliare di *Gaudium et spes* 24, che illustra la vocazione divina della socialità umana, e che ritorna come un «leit-motiv» lungo tutto il corso della Lettera: «Il Signore Gesù, quando prega il Padre, perché «tutti siano una cosa sola» (Gv 17, 21-22), mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, 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 Dio ha voluto per se stessa, non può ritrovarsi pienamente se non mediante un dono sincero di sé»<sup>12</sup>.

«L'essere persona — commenta Giovanni Paolo II — significa: tendere alla realizzazione di sé (il testo conciliare parla del "ritrovarsi"), che non può compiersi se non "mediante un dono sincero di sé"» (III, 7, pp. 25-26).

### c. Il «mistero del peccato» come rottura dell'unità

Ma per illuminare il mistero della sessualità umana, bisogna non soltanto penetrare nel progetto creatore di Dio, in pienezza rivelato da Cristo, ma soffermarsi sulla configurazione storica concreta che tale progetto ha assunto nel cammino dell'umanità. Giovanni Paolo II lo fa nel IV capitolo della Lettera, andando al cuore del dramma vissuto dalla libertà umana sin «dal principio»: il «mistero del peccato».

Nel progetto di Dio, la creazione dell'uomo e della donna è al tempo stesso «l'inizio della chiamata di tutt'e due a partecipare alla vita intima di Dio stesso» (IV, 9, p. 32). «Se l'uomo, già per la sua stessa natura di persona, è immagine e somiglianza di Dio, allora la sua grandezza e la sua dignità si realizzano nell'alleanza con Dio, nell'unione con lui, nel tendere a quella fondamentale unità che appartiene alla "logica" interiore del mistero stesso della creazione. Questa unità appartiene alla pro-

<sup>12</sup> Nell'enciclica *Dominum et vivificantem*, rifacendosi a GS 24, il Santo Padre ha espresso assai precisamente il suo pensiero sul valore teologico delle affermazioni ivi contenute: «Il Concilio ribadisce tale verità sull'uomo, e la Chiesa vede in essa un'indicazione particolarmente forte e determinante dei propri compiti apostolici. Se, infatti, l'uomo è la via della Chiesa, questa via passa attraverso tutto il mistero di Cristo, come divino modello dell'uomo. Su questa via lo Spirito Santo, rafforzando in ciascuno di noi "l'uomo interiore", fa sì che l'uomo sempre meglio "si ritrovi attraverso un dono sincero di sé". Si può dire che in queste parole della Costituzione pastorale del Concilio si riassume tutta l'antropologia cristiana; quella teoria e prassi, fondata sul Vangelo, nella quale l'uomo scoprendo in se stesso l'appartenenza a Cristo e, in lui, l'elevazione a figlio di Dio, comprende meglio anche la sua dignità di uomo» (n. 59, corsivo nostro).



fonda verità di tutte le creature dotate di intelligenza e, in particolare, dell'uomo» (*ibid.*, p. 35).

L'unità, dunque, è la verità ontologica ed etica della persona creata: come unione con Dio, innanzi tutto e come fondamento, e come «unità dei due», uomo e donna, quale archetipo d'ogni altra unità fra gli uomini, e, in loro, di tutto il creato. Unità che non è cancellazione o assorbimento della «differenza», perché Dio stesso è Uno nella distinzione delle Tre divine Persone: un'unità «trinitaria», dunque, che è «dono» (da parte di Dio), e «compito» etico affidato alla libertà dell'uomo e da realizzarsi attraverso l'amore.

Il peccato di cui parla la Genesi illustra invece il rifiuto opposto dall'uomo al «dono» fattogli dal Creatore e al compito da Lui affidatogli: «il peccato opera la rottura dell'unità originaria, di cui l'uomo godeva nello stato di giustizia originale: l'unione con Dio come fonte dell'unità all'interno del proprio "io", nel reciproco rapporto dell'uomo e della donna (*communio personarum*) e, infine, nei confronti del mondo esterno, della natura» (*ibid.*, p. 33). Tale rottura si esprime nel turbamento dell'originaria relazione tra l'uomo e la donna (cf. IV, 10, p. 36): «all'essere "per" l'altro subentra il dominio: "Egli ti dominerà". Questo "dominio" indica il turbamento e la perdita della stabilità di quella fondamentale eguaglianza, che nell'"unità dei due" possiedono l'uomo e la donna» (*ibid.*, p. 37). Il rapporto uomo-donna è il primo rapporto dove si manifesta e si radica il turbamento d'ogni altro rapporto della persona umana con gli altri: infranta l'unità con Dio, l'*ethos* del dono è soppiantato dalla logica conflittuale del dominio, da quella che Hegel ha definito la «dialettica servo-padrone». E da tale conflittualità è piagata tutta la successiva storia dei rapporti fra i due sessi, non solo, ma, in generale, fra le umane persone, le classi, i popoli.

Solo in Cristo — come affermerà lapidariamente san Paolo — si ristabilisce l'unità perduta col Padre, e, dunque, anche l'*ethos* del dono fra le creature: «non c'è più né schiavo né libero, né uomo né donna, poiché tutti voi siete *uno* in Cristo Gesù» (*Gal* 3, 28) (cf. IV, 11, p. 43). Ma prima di arrivare a Lui, occorre

dire ancora qualcosa, anche se brevemente, a proposito dell'Antico Testamento.

d. *L'«analogia» fra umano e divino e il significato della femminilità*

Sinora abbiamo seguito il «filo rosso» principale che Giovanni Paolo II tratteggia, partendo dall'affermazione biblica dell'uomo creato «a immagine e somiglianza di Dio» e sviscerandone le conseguenze per ciò che concerne il mistero della sessualità. Ma non possiamo sottovalutare un'altra linea di approfondimento che il Santo Padre accenna appena a proposito dell'Antico Testamento, per poi riprenderla più avanti (cf., in particolare, il cap. VII).

«La presentazione dell'uomo come “immagine e somiglianza di Dio” subito all'inizio della Sacra Scrittura — egli afferma — riveste anche un altro significato. Questo fatto costituisce la chiave per comprendere la rivelazione biblica come un *discorso di Dio su se stesso*» (III, 8, pp. 26-27). Cosa significa quest'affermazione di fondamentale importanza teologica? Significa non solo che, rivelandosi, «Dio parla con linguaggio umano, usa concetti e immagini umane» (*ibid.*); ma anche che l'umano stesso, l'essere e l'esistere dell'uomo, è un «linguaggio» attraverso il quale Dio s'esprime: se «l'uomo è “simile” a Dio», «allora anche Dio è in qualche misura “simile” all'uomo, e, proprio in base a questa somiglianza, egli può essere conosciuto dagli uomini» (*ibid.*). Ecco formulato il grande principio dell'analogia, della somiglianza fra il Creatore e la creatura <sup>13</sup>.

Il richiamare questo fondamentale principio riveste un duplice significato. Da un lato, richiama l'originale statuto teologico del discorso cristiano su Dio e sull'uomo: se Dio esprime Se stesso nell'umano, proprio attraverso l'umano l'uomo può analogicamente conoscere qualcosa di Dio. «L'analogia del pensare e del parlare — ha notato K. Hemmerle — non fa se non compiere

<sup>13</sup> Il Santo Padre si rifà alla classica affermazione del Concilio Lateranense IV (DS 806).

e manifestare l'analogia dell'essere, il quale in quanto realizzazione "è" appunto passaggio, comunione, darsi. Analogia significa l'essere l'uno nell'altro e l'uno fuori dell'altro, e il senso di tale statuto dell'essere si svela nell'essere l'uno per l'altro»<sup>14</sup>. In altre parole, l'analogia del linguaggio è fondata sul rapporto di creazione fra Dio e l'uomo: Dio dona all'uomo l'essere, in cui è riflesso l'Essere stesso di Dio, in un rapporto che, nella gratuità del dono, troverà compimento nel mistero del Verbo incarnato, dove l'umanità del Cristo «esprimerà» in pienezza la divinità della sua Persona.

D'altro lato, il principio dell'analogia ci spiega perché nella Scrittura «troviamo dei paragoni che attribuiscono a Dio qualità "maschili" oppure "femminili"» (III, 8, p. 27)<sup>15</sup>. Ciò non significa attribuire a Dio una qualche forma di sessualità, ma sottolineare che non si può avere un'adeguata «ermeneutica» di Dio senza ricorrere al «femminile», proprio perché, in base alla creazione dell'uomo e della donna «a immagine e somiglianza di Dio», «non si può avere un'adeguata ermeneutica di ciò che è "umano", senza un adeguato ricorso a ciò che è "femminile"» (VI, 22, p. 85). Ecco così gettate solide basi per un sobrio e fondato discorso teologico sulle caratteristiche specifiche della femminilità come «ermeneutica» delle insondabili ricchezze del mistero di Dio.

### 3. LA RELAZIONE UOMO-DONNA NELLA LUCE DEL MISTERO PASQUALE DI CRISTO

Quando, a partire dal V cap., ci si sofferma ad approfondire il significato dell'evento Gesù Cristo per ciò che concerne il

<sup>14</sup> K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria*, tr. it., Città Nuova, Roma 1986, p. 49.

<sup>15</sup> Cf. tutto il n. 8 del cap. III («L'antropomorfismo del linguaggio biblico»), con la ripresa dei noti testi di *Is* 42, 14; 46, 3-4; 49, 14-15; 66, 13; *Sal* 131, 2-3; *Os* 11, 1-4; *Ger* 3, 4-19. Sul «volto femminile» o «materno» di Dio, Giovanni Paolo II aveva già offerto delle penetranti indicazioni, nella prospettiva biblica veterotestamentaria, nella *Dives in misericordia*, n. 4, nota 52, sottolineando la distinzione e la complementarità dei due termini *besed* (più maschile) e *rahamin* (più femminile) per esprimere la ricchezza di significato della «misericordia» di JHWH.

rapporto uomo-donna e il pieno svelamento della vocazione di quest'ultima, non si fa che arricchire e precisare ciò che, in luce, già era stato accennato rileggendo il mistero del «principio» alla luce del mistero trinitario, rivelato da Cristo, nei precedenti capitoli. Senza soffermarci sulla ricchezza di descrizioni e di significativi particolari di cui è intessuta questa seconda parte della Lettera, evidenziamo soltanto i nuclei tematici che definiscono la «novità» di Cristo riguardo al nostro argomento.

a. *La donna «nel raggio d'azione» di Gesù di Nazareth*

La prima dimensione dell'evento Gesù Cristo che viene tematizzata, con grande lucidità e insieme con intensa partecipazione, è il significato che la prassi e il «kerigma» di Gesù hanno in rapporto non solo alla concreta situazione socio-culturale della donna nel suo tempo, ma anche al disegno di Dio sulla relazione uomo-donna.

Innanzitutto, occorre sottolineare con forza che «nel raggio d'azione di Cristo la posizione sociale delle donne si trasforma» (V, 15, p. 58). Non è necessario moltiplicare gli esempi — del resto assai ampiamente e con efficacia richiamati dal Santo Padre —, bastando ricordare soltanto i due casi emblematici della Samaritana (*Gv* 4), e della donna «sorpresa in adulterio» (*Gv* 8, 3-11). Più decisivo, dal punto di vista teologico, è «scoprire» la radice profonda di tale «rivoluzionario» atteggiamento di Gesù nei confronti della donna, «caratterizzato da una grande trasparenza e profondità» (*ibid.*, p. 47). La risposta non è difficile: «L'atteggiamento di Gesù nei riguardi delle donne, che incontra lungo la strada del suo servizio messianico, è il riflesso dell'eterno disegno di Dio, che, creando ciascuna di loro, la sceglie e la ama in Cristo (cf. *Ef* 1, 1-5). Ciascuna, perciò, è quella "sola creatura in terra che Dio ha voluto per se stessa". Ciascuna dal "principio" eredita la dignità di persona proprio come donna. Gesù di Nazareth conferma questa dignità, la ricorda, la rinnova, ne fa un contenuto del vangelo e della redenzione per la quale è inviato nel mondo» (*ibid.*, p. 54).

Ciò che opera *nella prassi di Gesù* nei confronti della donna è, dunque, quella «*potenza della verità*» (*ibid.*, p. 56) che scaturisce dal fatto che Egli, essendo il Figlio di Dio fatto carne, è anche l'Uomo nuovo, il «nuovo Adamo» di cui dirà san Paolo, e dunque in Lui emerge nella storia la pienezza definitiva del progetto di Dio sull'uomo (cf. IV, 11, p. 44). E ciò significa non solo far riscoprire alla donna la propria dignità e vocazione: perché solo di fronte all'uomo «nuovo», la donna può diventare anch'essa «nuova»; ma anche smascherare la menzogna del «dominio» dell'uomo sulla donna, «liberando» quest'ultima.

La prassi di Gesù è confermata e in certo modo rafforzata dal suo *messaggio di salvezza*. Due testi biblici, entrambi riportati dall'evangelo di Matteo, acquistano in questa prospettiva una particolare forza. Nel primo caso si tratta della risposta data da Gesù circa la questione del diritto «maschile» di «ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo» (Mt 19, 3) (cf. *ibid.*, 12, p. 49); nel secondo, della nota affermazione contenuta nel discorso della montagna, secondo cui «chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (Mt 5, 28) (cf. *ibid.*, 14, pp. 56-57).

In entrambi i casi, esplicitamente o implicitamente, Gesù «s'appella al "principio" della creazione dell'uomo come maschio e femmina e a quell'ordinamento di Dio, che si fonda sul fatto che tutt'è due sono stati creati "a sua immagine e somiglianza"» (*ibid.*, 12, p. 49). In tal modo, Egli redime la relazione uomo-donna dal profondo turbamento introdotto dal mistero del peccato, e riconferma l'*ethos* che scaturisce dal mistero della creazione: d'ora innanzi esso sarà «l'*ethos* del vangelo e della redenzione» (*ibid.*, p. 49). Non più il «dominio» e la «possessività», ma la reciproca oblazione d'amore del «sincero dono di sé».

Quasi una conferma a posteriori del profondo rinnovamento portato da Cristo nella storia dell'umanità è dato, infine, non solo dal fatto che la donna, incontrando Cristo, si sente salvata e liberata, ma anche dal fatto che «sin dall'inizio della missione di Cristo la donna mostra verso di Lui e verso il suo mistero una *speciale sensibilità* che corrisponde ad una caratteristica della sua femminilità» (*ibid.*, 16, p. 61), una sensibilità non di rado

maggiore e più profonda di quella degli apostoli. Basta ricordare le donne che accompagnavano Gesù nel suo peregrinare (Lc 8, 1-3; cf. *ibid.*, 13, pp. 50ss.), la loro presenza ai piedi della Croce (cf. *ibid.*, 15, pp. 60-61), e la loro testimonianza — la prima! — del Cristo risorto (cf. *ibid.*, 16, pp. 61ss.). Potremmo dire che, grazie all'evento Gesù, riaffiora il significato antropologico e salvifico della femminilità che già avevamo notato profilarsi nell'Antico Testamento.

#### b. *Nell'orizzonte del mistero pasquale del Cristo*

Ma per sviscerare tutta la ricchezza dell'evento redentore occorre «*introdurre nella dimensione del mistero pasquale ogni parola e ogni gesto di Cristo nei confronti della donna*» (V, 13, p. 54), poiché «l'evento centrale, l'evento chiave nella storia della salvezza» è precisamente «la Pasqua del Signore» (II, 3, p. 9). È essenziale, dunque, rileggere il mistero del «principio», non solo, ma anche i gesti di salvezza e le «parole di vita» di Gesù di Nazareth, attraverso il prisma dell'evento pasquale, perché esso, introducendoci nelle profondità del mistero dell'Amore trinitario di Dio che irrompe nella storia, c'introdurrà allo stesso tempo nelle profondità dell'amore umano che deve costituire l'*ethos* di grazia della relazione fra l'uomo e la donna.

La Pasqua del Signore, infatti, non solo è giudizio del e salvezza dal peccato, ma in esso Cristo «*rivela anche fino in fondo l'amore sponsale di Dio*» per l'umanità (VII, 26, p. 97). Di più: nella Pasqua, quell'amore che «*appartiene alla vita intima di Dio stesso, alla vita trinitaria*», tramite l'effusione dello Spirito, che «*è la personale ipostasi dell'amore*», «*diventa un dono per le persone create. L'amore, che è da Dio, si comunica alle creature: "l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci viene dato"*» (Rm 5, 5)» (VIII, 29, p. 106). In una parola, nell'evento pasquale non solo viene rivelata l'ultima profondità di quel «*dono sincero di sé*» che costituisce l'*ethos* radicale della relazione fra uomo e donna, ma viene comunicata anche la nuova vita «*nello Spirito Santo*», che permet-

te all'uomo redento di attuarlo in libertà come partecipazione alla stessa dinamica del divino Amore trinitario.

Due testi biblici, che testimoniano la rilettura operata dalla Chiesa primitiva del mistero del rapporto fra uomo e donna attraverso il «prisma» del mistero pasquale, acquistano in questa prospettiva una primaria importanza nella meditazione teologica di Giovanni Paolo II: *Ef* 5, 21-33, cui è dedicato l'intero cap. VII della Lettera, e il lapidario *Gal* 3, 28, che più volte è ripreso nel corso dell'intera esposizione (cf. IV, 11, p. 43; V, 16, p. 63; VII, 24, p. 92; VII, 25, p. 94).

Iniziamo dal secondo. Le parole di Paolo «*non c'è più uomo né donna*, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù», mostrano che nel Cristo risorto, principio di vita dell'umanità nuova, «la reciproca contrapposizione tra l'uomo e la donna — come retaggio del peccato originale — viene essenzialmente superata» (IV, 11, p. 43). Nello spazio di libertà e di amore dischiuso dal Cristo risorto, l'umanità può tornare, compiendola nella forza dello Spirito, a «quell'originaria "unità dei due" che è legata alla creazione dell'uomo, come maschio e femmina, ad immagine e somiglianza di Dio, sul modello di quella perfettissima comunione di Persone che è Dio stesso» (*ibid.*). L'unità, verità e vocazione dell'uomo, è ricomposta e compiuta in una maniera che infinitamente supera l'attesa: è *un'unità «trinitaria»*, di libertà e di amore. E proprio per questa sua qualificazione — che da Dio le viene —, essa «non annulla la diversità»: infatti, lo Spirito Santo, «che opera una tale unità nell'ordine soprannaturale della grazia santificante», opera anche la pluriformità dei doni, esaltando e arricchendo la specificità del genio femminile (cf. V, 16, pp. 63-64). Anzi, è proprio questa «qualità» e questa «misura» nuova di unità che realizza l'identità dei due termini del rapporto: l'uomo e la donna. Come, nel mistero del «principio», l'uomo s'era riconosciuto per ciò che era «di fronte» alla donna, così ora — a immagine e somiglianza della relazione delle divine Persone nell'Unità trinitaria — l'uomo e la donna si «riconoscono» in Cristo nella loro vocazione, attraverso il reciproco amore.

Ed è proprio il secondo testo approfondito dal Santo Padre,

quello della Lettera agli Efesini, che, nella luce dell'evento pasquale, mette in rilievo la dinamica interiore attraverso cui s'attua questa novità di rapporto. Da un lato, il rapporto tra Cristo e la Chiesa — sullo sfondo di una ricca tradizione tipologica dell'Antico Testamento (Osea, Geremia, Ezechiele, Isaia, cf. VII, 23, p. 87ss.) — è letto a partire dall'analogia simbolica del rapporto fra gli sposi; dall'altro, è proprio il rapporto sponsale e, più in generale, ogni rapporto fra l'uomo e la donna, che viene letto nella sua ultima profondità nella luce dell'amore di Cristo per la Chiesa, culminante nel suo evento pasquale. In esso, Cristo «ha dato se stesso. "Dare" vuol dire "diventare un dono sincero" nel modo più completo e radicale: "nessuno ha un amore più grande di questo" (Gv 15, 13)» (*ibid.*, 25, p. 94). Se è vero, dunque, che «il dono sincero, contenuto nel sacrificio della Croce, fa risaltare in modo definitivo il senso dell'amore sponsale di Dio» (*ibid.*, 26, p. 97), allora proprio *la croce diventa la misura di verità del «dono sincero di sé»* in cui s'attua, in Cristo risorto, quel rapporto in cui «non c'è uomo né donna». L'uno — per riprendere l'espressione di *Gaudium et spes* 24 — può ritrovare sé, e la propria identità, solo nel dono spinto sino al sacrificio della Croce per l'altra; e viceversa. Solo così si può realizzare quella «*sottomissione reciproca* nel timore di Cristo» di cui parla la Lettera agli Efesini (5, 21). E occorre sottolinearlo: «la "sottomissione" non è unilaterale, bensì reciproca!». È qui «la novità evangelica» (*ibid.*, 24, p. 91), che realizza l'eguaglianza fra l'uomo e la donna in un tipo di relazione che ha la sua fonte e il suo modello nel rapporto trinitario «spiegato» dall'evento pasquale. È questa «la sfida» chiara e definitiva che «l'*ethos* della redenzione» (*ibid.*, p. 92) lancia alla storia del rapporto fra uomo e donna e, in generale, a tutta la storia successiva dell'uomo.

Infine, proprio all'interno di questo perfetto rapporto d'eguaglianza e di reciprocità di cui ci parla il testo di Efesini, può venire in rilievo «tutta l'originalità che distingue la donna dall'uomo, tutta la ricchezza ad essa elargita nel mistero della creazione» (*ibid.*, 25, p. 95), in quanto, nell'analogia simbolica ivi descritta, «tutti gli esseri umani — sia donne che uomini — sono chiamati ad essere la "sposa" di Cristo, redentore del mondo. In questo



modo — spiega Giovanni Paolo II — “essere sposa”, e dunque il “femminile”, diventa simbolo di tutto l’“umano”» (*ibid.*, p. 94). Il mistero della Pasqua illumina, perciò, anche quella fondamentale verità del «principio», secondo cui, «nell’ambito di ciò che è umano, di ciò che è umanamente personale, la “mascolinità” e la “femminilità” si distinguono e nello stesso tempo si spiegano a vicenda» (*ibid.*, pp. 94-95). È giunto così il momento di intraprendere l’esame, sia pur rapido, della terza «chiave di lettura» che illumina la teologia della *Mulieris dignitatem*. Non si può, infatti, affrontare il tema del «femminile» come «ermeneutica» dell’umano (e dunque — come a suo tempo abbiamo accennato — anche del divino), senza parlare di Maria, la «Donna-Madre di Dio».

#### 4. IL MISTERO BIBLICO DEL «FEMMINILE» ALLA LUCE DELLA «DONNA-MADRE DI DIO»

Come già abbiamo notato a suo tempo, infatti, una terza e complementare «chiave di lettura» attraversa dall’inizio alla fine lo snodarsi della meditazione teologica di Giovanni Paolo II. Si tratta di «un’attenta lettura del paradigma biblico della “donna” — dal Libro della Genesi sino all’Apocalisse» (VIII, 30, p. 112), una lettura che ha il suo centro nella meditazione sul mistero di Maria, «la Donna-Madre di Dio». Tanto che il Santo Padre non teme di affermare con decisione, sin dalle prime pagine della Lettera Apostolica, che «tale realtà — la realtà donna-Madre di Dio — determina l’essenziale orizzonte della riflessione sulla dignità e sulla vocazione della donna» (II, 5, pp. 16-17). A mio avviso, è questo «essenziale orizzonte» mariano, insieme a quello trinitario, ciò che costituisce la più rilevante novità ed originalità della meditazione teologica contenuta nella *Mulieris dignitatem*.

Come in una grande e suggestiva inclusione, il mistero di Maria «*Theotokos*», racchiude il cammino di tutta la Lettera (cf., in particolare, il cap. II e il cap. VIII). Maria, che è al cuore dell’evento della salvezza (cf. II, 3, p. 11), da un lato è preannuncia-

ta dalle parole del Protovangelo nel Libro della Genesi (cf. 3, 15), dall'altro è proiettata in prospettiva escatologica nella «donna vestita di sole» dell'Apocalisse (cf. 12, 1).

In questa ampia visione d'insieme del mistero della salvezza, il «femminile» acquista una duplice, fondamentale rilevanza nella meditazione teologica del Santo Padre: una rilevanza «antropologica», circa il significato che viene «scoperto» nell'umano alla luce di esso; e una rilevanza «ecclesiologica», circa quello che, seguendo il teologo Hans Urs von Balthasar, Giovanni Paolo II denomina il «profilo mariano» della Chiesa.

#### a. *Il significato antropologico del «femminile»*

Bisogna innanzi tutto sottolineare che Maria «è testimone del nuovo principio e della creatura nuova (cf. 2 Cor 5, 17)» (IV, 10, p. 42, p. 45). È grazie a lei — dunque grazie alla donna! — che viene stabilita la nuova ed eterna Alleanza fra Dio e gli uomini (cf. *ibid.*, p. 43) <sup>16</sup>. Nel dono di grazia annunciato dall'angelo — la verginale concezione del Figlio di Dio —, e nel «fiat» di Maria si realizza «un'unione con Dio tale da superare tutte le attese dello spirito umano» (II, 3, p. 12). Se, dunque, la vocazione dell'uomo è l'unione con Dio, se il peccato è la rottura di tale unione, Maria, nella sua «particolare unione con Dio, che realizza nel modo più eminente la predestinazione soprannaturale all'unione col Padre elargita ad ogni uomo (*filii in Filio*)» (II, 4, p. 14), diventa «la rappresentante e l'archetipo di tutto il genere umano» (*ibid.*, p. 13), nella sua verità e nella sua vocazione di grazia. Maria è — potremmo dire — la «definizione» vivente di ciò che teologicamente si deve intendere come «*persona umana*» nella sua piena attuazione.

Ma occorre anche ricordare che «l'evento di Nazareth mette in rilievo una forma di unione col Dio vivo, che può appartenere solo alla «donna» (...) l'unione tra madre e figlio» (*ibid.*). Infatti, l'evento dell'incarnazione, se, da un lato, rivela l'iniziativa di

<sup>16</sup> Cf. tutto il cap. VIII.

Dio, dall'altro sottolinea «la piena partecipazione dell'“io” personale e femminile» di Maria (*ibid.*, p. 14), si che, in questo rapporto, «quella “pienezza di grazia”, concessa alla Vergine di Nazareth, in vista del suo divenire “Theotokos”, significa allo stesso tempo la pienezza della perfezione di ciò “che è caratteristico della donna”, di “ciò che è femminile”» (*ibid.*, 5, p. 15). In questa stessa prospettiva, le parole del Magnificat: «grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente» (Lc 1, 49), «possono anche significare la scoperta della propria umanità (...) di tutta la ricchezza, di tutta la risorsa personale della femminilità, di tutta l'originalità della “donna”, così come Dio la volle, persona per se stessa, e che si ritrova contemporaneamente “mediante un dono sincero di sé”» (*ibid.*, 11, pp. 45-46).

Questa eterna «originalità» della donna, che il Santo Padre in altro luogo chiama anche «genio femminile» (VIII, 30, p. 112), o «caratteristica profetica della donna nella sua femminilità» (VIII, 29, p. 108), consiste nel fatto che il «femminile» — col suo culmine in Maria — «manifesta a tutti questa verità: la sposa» (*ibid.*). Ciò significa che esso ci offre l'essenziale ermeneutica della persona umana come «colei che riceve l'amore, per amare a sua volta» (VIII, 29, p. 106). La persona umana, infatti, riceve come dono dal Creatore quell'amore che la fa «essere» persona; e proprio per questo è chiamata ad amare in risposta, attraverso quel «dono sincero di sé» che le fa «ritrovare» la propria identità di persona nel rapporto con Dio.

La femminilità — Maria — sono la rivelazione di questa fondamentale «struttura» e «vocazione» dell'essere personale umano. Ed è per questo che vi è una speciale corrispondenza tra il «femminile» e «l'ordine dell'amore nel mondo creato delle persone» (*ibid.*, pp. 105-106); tra il «femminile» e «l'intimo congiungersi dell'ordine dell'amore (...) con lo Spirito Santo», che opera intimamente nell'evento dell'incarnazione del Figlio di Dio nel seno verginale di Maria (*ibid.*, p. 108). E si comprende pure come si possa dire che proprio alla donna «Dio affida in un modo speciale l'uomo, l'essere umano», nella sua vocazione di persona che si realizza nell'amore (*ibid.*, p. 111).

### b. Il profilo «mariano» della Chiesa

Ma il «femminile» si mostra fondamentale non solo per una compiuta ermeneutica del mistero antropologico, ma anche per una equilibrata ed autentica ermeneutica del mistero ecclesio-logico. Se è vero che la Chiesa «possiede una struttura gerarchica», e in questo senso si può parlare, mutuando l'espressione da von Balthasar, di un suo «profilo apostolico-petrino»; bisogna però anche sottolineare che «tale struttura è totalmente ordinata alla santità», a quella santità che la Chiesa ha già raggiunto in pienezza in Maria.

In questo senso, Giovanni Paolo II più volte ha parlato di un «profilo mariano» della Chiesa, «che è altrettanto — se non lo è più — fondamentale e caratterizzante» di quello «petrino» (VII, 27, pp. 99-100) <sup>17</sup>. Maria, e innumerevoli donne nel corso della storia, mostrano che la Chiesa nella sua essenza è amore, risposta piena e totale di amore all'Amore di Dio, amore della Sposa — l'umanità redenta — per Cristo suo Sposo, attraverso il quale il Padre riversa sulle sue creature la sovrabbondanza del suo Spirito, per renderle partecipi della sua stessa vita.

Anzi, nella «donna vestita di sole» di cui parla l'Apocalisse, ci è additata «una donna a misura del cosmo», a misura di tutta la creazione» (VIII, 30 pp. 109-110). In Maria, la «donna-Madre

<sup>17</sup> Allocuzione ai Cardinali e ai Prelati della Curia Romana (22 dicembre 1987): «L'Osservatore Romano», 23 dicembre 1987; cf. anche *Redemptoris Mater*, in particolare nn. 3, 5, 27; discorso al Congresso sacerdotale promosso dal Movimento dei Focolari (26 maggio 1988): *Maria, icona della Trinità, vi renda partecipi dell'unico sacerdozio di Cristo*, in «L'Osservatore Romano», 27 maggio 1988. Oltre ai classici testi di von Balthasar (in *Neue Klarstellungen, Herrlichkeit/I, Sponsa Verbi*), si veda recentemente Chiara Lubich, *Dimensione petrina e dimensione mariana*, in *Giovanni Paolo II pellegrino per il Vangelo*, Paoline, Roma 1988, pp. 109-112. La rilevanza ecclesiologica del mistero mariano è colta da Giovanni Paolo II in una luce nuova rispetto alla grande Tradizione della Chiesa che ha parlato di Maria come «tipo» e «madre» della Chiesa: parlando di «profilo mariano» della Chiesa il Papa sembra voler sottolineare la presenza operante di Maria nel farsi storico dell'evento ecclesiale come di una «struttura» o «dimensione» essenziale di questo stesso evento. È un tema che attende di essere studiato e approfondito.

di Dio», la creazione redenta e ricapitolata in Cristo scopre l'icona della sua definitiva vocazione, la cifra del suo «essere» e del suo «dover-essere»<sup>18</sup>.

Per raccogliere in una sintesi densa e piena di risonanze e di sviluppi la ricca meditazione della *Mulieris dignitatem*, che si è snodata lungo le tre prospettive che abbiamo seguito da vicino, potremmo dire che contemplare Maria, nella luce del mistero pasquale di Cristo, «significa (...) riandare verso quel "principio" in cui si ritrova la "donna", così come fu voluta (...) nel seno della Santissima Trinità» (IV, 11, p. 45); e, in Lei, contemplare l'Amore che è Dio riflesso in pienezza nello splendore della creazione divinizzata.

PIERO CODA

<sup>18</sup> Sembra qui affiorare il tema, caro soprattutto alla teologia orientale (si ricordi soltanto la mariologia di S. Bulgakov), del rapporto intimo e profondo fra Maria e la creazione, fra Maria e il cosmo nella sua vocazione originaria, compiuta nella grazia della redenzione e della divinizzazione. Anche qui una prospettiva nuova e stimolante per la riflessione della teologia cattolica.