

I fondamenti antropologici e teologici della dignità e della missione della donna nel magistero di Giovanni Paolo II

S. E. Mons. ANGELO SCOLA*

1. Una preoccupazione costante

Il tema che ci è stato proposto come oggetto di riflessione — i fondamenti antropologici e teologici della dignità e della missione della donna nel magistero di Giovanni Paolo II — è una delle questioni che, dall'inizio del pontificato,¹ ritornano con significativa frequenza negli interventi del Papa. La riflessione sulla donna rappresenta infatti l'oggetto diretto e specifico di almeno due importantissimi documenti: *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988) e *Lettera alle donne* (29 giugno 1995), ma è riproposto con analitica completezza in catechesi, allocuzioni, messaggi, omelie, ecc. Un insegnamento che, rispetto al magistero precedente,² segna un considerevole incremento qualitativo e quantitativo.³

* Vescovo emerito di Grosseto, Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense, Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, dove insegna antropologia teologica.

¹ Già il 29 aprile 1979 affronta la questione nell'udienza concessa alle partecipanti alla X Assemblea nazionale dell'API-COLF: cfr. *Insegnamenti II* (1979), 1018-1023.

² Cfr. ad esempio GIOVANNI XXIII, *Discorso nella solenne apertura del Concilio Vaticano II, in Encirbidion Vaticanum*, Bologna 1985, 55"; *Gaudium et spes*, 9.29.31.40.60; *Apostolicam actuositatem*, 9.32; *Ad Gentes*, 17; PAOLO VI, *Presentare all'uomo contemporaneo il messaggio cristiano nella sua integralità*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, Città del Vaticano 1974, XI, 630-642. Come bibliografia della questione femminile nel magistero cfr.: AA.VV., *La femme dans l'enseignement des Papes*, Abbaye St. Pierre de Solesmes 1982; AA.VV., *La donna nel magistero di Paolo VI*, Roma 1980; AA.VV., *Les enseignements pontificaux. Le problème féminin (1878-1958)*, Tournai 1965; A. ALUFFI, *Il privilegio di essere donna nella documentazione del Vaticano II*, Roma 1967; M. ALCALA, *La mujer y los ministerios en la Iglesia del Vaticano II a Pablo VI*, Salamanca 1982; L. ANTINUCCI, *La Chiesa e la nuova coscienza femminile: una lettura del Magistero del postconcilio*, in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nel mondo*, Napoli 1988, 285-313; G. BRAGANTINI, *Le donne nel Concilio Vaticano II*, Roma 1984; G. CAZORA RUSSO, *Il ruolo della donna nei documenti pontifici da Leone XIII a Paolo VI*, in AA.VV., *Ricerca sullo status sociale della donna*, Roma 1975, vol. 2, 752-826; R. HARAHAH, *The Vocation of Women: the Teaching of the modern Popes from Leo XIII to Paul VI*, Roma 1983.

³ Ovviamente non pretendiamo di fornire qui un elenco completo di tutti gli interventi di Giovanni Paolo II sulla questione che ci occupa. Ci preme, tuttavia, citare i documenti più importanti e, soprattutto, evidenziare attraverso alcuni esempi la diversità di occasioni in cui il Papa ha affrontato l'argomento. I grandi documenti sono fondamentalmente tre: la lettera enciclica *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987), nella quale si apre la prospettiva dell'intervento di Giovanni Paolo II più importante sulla donna, vale a dire la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), e la *Lettera alle donne* (29 giugno 1995), che ne riprende le tematiche. A que-

Nella lettera apostolica *Mulieris dignitatem* troviamo l'espressione più organica del pensiero del Papa in proposito. Essa ne costituisce pertanto il punto di riferimento primario. A sua volta essa si inserisce nel contesto delle celebri *Catechesi del Mercoledì* sulla teologia del corpo, senza le quali non svelerebbe tutta la sua ricchezza. Nella *Mulieris dignitatem*, Giovanni Paolo II, facendo riferimento al Sinodo dei Vescovi dell'ottobre 1987 sulla vocazione e la missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, afferma: «Essi (i padri sinodali) hanno auspicato, tra l'altro, l'approfondimento dei fondamenti antropologici e teologici necessari a risolvere i problemi relativi al significato e alla dignità dell'essere donna e dell'essere uomo. Si tratta di comprendere la ragione e le conseguenze della decisione del Creatore che l'essere umano esista solo e sempre come femmina e come maschio. Solo partendo da questi dati fondamentali, che consentono di cogliere la profondità della dignità e della vocazione della donna, è

sti documenti occorre aggiungere due cicli di catechesi: quello sull'amore umano, raccolte nel volume *Uomo e donna lo credò. Catechesi sull'amore umano* (Roma 1985) e quello propriamente sulla donna (alcune di esse legate alla riflessione sulla Madonna): 22 giugno 1994; 6 luglio 1994; 15 marzo 1995; 6 settembre 1995; 29 novembre 1995; 6 dicembre 1995. Nel 1995, anno della IV Conferenza delle Nazioni Unite sulla donna a Pechino, il Papa vi ha dedicato parecchi interventi durante l'*Angelus* domenicale: 25 giugno; 9, 16, 23 e 30 luglio; 6, 13, 15, 20 e 27 agosto; 3 e 10 settembre; 8 dicembre. Giovanni Paolo II si è rivolto in diverse occasioni a organismi internazionali ponendo la questione femminile al centro del suo discorso, ad esempio: Alla XXV Conferenza della FAO (16 novembre 1989); Al Segretario della Conferenza Internazionale su Popolazione e Sviluppo (18 marzo 1994); Al Segretario Generale della IV Conferenza dell'ONU (26 maggio 1995). Un altro blocco di interventi che ci sembra significativo è quello dei riferimenti alla dignità e vocazione della donna, ad esempio: 5 novembre 1979; 11 settembre 1984; 10 giugno 1987; 9 e 30 aprile 1989; 20 giugno 1993; 24 aprile 1994; 19 e 20 gennaio 1995; 5, 12, 19 e 26 febbraio 1995; 10 maggio 1995; 1 e 29 ottobre 1995. Oltre a questi interventi, Giovanni Paolo II ha affrontato il tema della donna nell'ambito delle seguenti questioni: famiglia, lavoro, femminismo, congressi di associazioni femminili, giornate mondiali della donna, il sacerdozio riservato agli uomini, visite ad limina dei vescovi... Per una documentazione più accurata sugli interventi del Papa cfr. P. VANZAN - A. AULETTA, *L'essere e l'agire della donna in Giovanni Paolo II*, Roma 1996. Altra bibliografia in proposito: AA.VV., *Dignità e vocazione della donna. Per una lettura della "Mulieris dignitatem"*, Città del Vaticano 1989; M. FARINA, *La "Mulieris dignitatem": il progetto di Dio appella una nuova autocoscienza femminile. Approccio teologico-fondamentale*, in *Rivista di Scienze dell'educazione* 27 (1989) 11-14; ID., *La questione donna: un'istanza critica per la teologia*, *Ricerche Teologiche* 1 (1990) 91-120; S. MAGGIOLINI (a cura di), *Profezia della donna. Lettera apostolica "Mulieris dignitatem" Testo e commenti*, Roma 1988; A. SERA, *La "Mulieris dignitatem". Consensi e dissensi*, *Marianum* 53 (1991) 512-588; D. TETTAMANZI, *Grandi cose ha fatto con me l'Onnipotente. Meditando con il Papa la "Mulieris dignitatem"*, Roma 1988; M. TOSO (a cura di), *Essere donna. Studi sulla lettera apostolica "Mulieris dignitatem"*, Torino 1989; P. VANZAN, *"Mulieris dignitatem": reazioni, contenuti e prospettive*, *La Civiltà Cattolica* 139 (1988) 4, 255-258.

possibile parlare della sua presenza attiva nella Chiesa e nella società. È quanto intendo trattare nel presente documento».⁴

In questo testo il Papa ci indica una premessa di metodo fondamentale per la nostra riflessione: solo partendo dai fondamenti antropologici e teologici si può cogliere la profondità della dignità e della missione della donna. Infatti, andando alla radice dell'essere personale dell'uomo e della donna, che implica identità e differenza, è possibile pensare la donna come un essere "altro" e non come "un'altra cosa".

La mia relazione intende allora presentare i *fondamenti antropologici e teologici* della dignità e della missione della donna nel magistero di Giovanni Paolo II. Non entrerà quindi nelle questioni, anche scottanti, relative alla sua dignità e missione. Prima di cominciare è necessario fare due precisazioni di notevole importanza:

– il nostro punto di partenza è l'insegnamento pontificio e non l'ampio dibattito che proprio intorno a queste tematiche si svolge in campo teologico, filosofico, di scienze umane così come nei circoli culturali e sociali. Questo non significa, ovviamente, che non si sia tenuto conto della letteratura specialistica o non si siano considerate le sfide del pensiero femminista. Significa piuttosto che il nostro discorso non entrerà, in questa sede, *direttamente* nel dibattito culturale esaminando posizioni di altri, ma presenterà piuttosto delle linee di riflessione fondamentali sul tema. La nostra scelta dovrebbe, però, permettere una risposta adeguata alle giuste rivendicazioni del "femminismo" e, nello stesso tempo, una serena critica a sue determinate posizioni inconciliabili con la dottrina cattolica.

– In secondo luogo, appartiene alla natura del magistero enunciare la dottrina cristiana, affermandone i contenuti e delimitandone i confini. Il magistero si rivolge, pertanto, a tutto il popolo di Dio e diventa punto di partenza di ulteriore riflessione. Le piste aperte dal Papa nel suo insegnamento sulla donna chiedono di essere approfondite, criticamente e sistematicamente, con appropriato metodo teologico. Svilupperemo la nostra riflessione in due punti. Anzitutto, indagheremo il fondamento antropologico dell'uomo-donna. In secondo luogo, ci interrogheremo sulla sua origine. Infine, parleremo dello scopo dell'uomo-donna.

⁴ *Mulieris dignitatem*, 1.

2. Il fondamento antropologico: l'unità duale di uomo e donna

A) Uno degli aspetti eminenti dell'antropologia, implicata nel magistero di Giovanni Paolo II, è costituito dalla riflessione sul rapporto uomo-donna.⁵ Il Papa parte da una serie di considerazioni sui due racconti genesiaci della creazione (cfr. *Gn* 1, 27 e *Gn* 2, 18-25), che convergono nell'affermazione dell'uomo fatto ad "immagine e somiglianza a Dio", finendo per costituire — sono parole del Santo Padre — « la base di tutta l'antropologia cristiana ».⁶ La *Mulieris dignitatem*, al numero 7, asserisce che: « L'uomo non può esistere "solo" (cfr. *Gn* 2, 18); può esistere soltanto come "unità dei due", e dunque in relazione ad un'altra persona umana... Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta, quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro "io" ». ⁷ L'uomo-donna appare in tal modo come espressione del principio ontologico dell'unità duale secondo il quale nella realtà contingente l'unità si presenta sempre con una interna polarità (questo vale anche per anima e corpo, individuo e comunità).⁸

Ci limitiamo ad elencare, quasi in uno schema per titoli, quattro tratti essenziali del significato dell'uomo-donna.

a) L'uomo esiste sempre e solo come essere maschile e femminile. Nessun uomo (o nessuna donna) può essere per sé solo tutto l'uomo, egli ha sempre davanti a sé l'altro modo, a lui inaccessibile, di esserlo. Così, nel rapporto uomo-donna possiamo scoprire il carattere contingente dell'umana creatura: l'io ha bisogno dell'altro, dipende dall'altro in vista del suo compimento.⁹ La dualità del "genere", maschile e femminile, si presenta così, ad un tempo, interna e

⁵ In proposito cfr. G. CHANTRAINE, *Uomo e donna*, Parma 1986; C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, Roma 1991; A. SCOLA, *L'«imago Dei» e la sessualità umana*, in *Anthropotes* 1 (1992) 61-73; ID., *Maria modello del cristiano e della donna*, in S. MAGGIOLINI (a cura di), *Profezia...*, op. cit., 148-158; ID., *La visione antropologica del rapporto uomo-donna: il significato dell'unità dei due*, in AA.VV., *Dignità e vocazione...*, op. cit., 91-103.

⁶ *Mulieris dignitatem*, 6.

⁷ *Ibid.*, 7.

⁸ Cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Milano 1991, 101-118.

⁹ In proposito Giovanni Paolo II afferma: « Il significato dell'unità originaria dell'uomo, attraverso la mascolinità e la femminilità, si esprime come superamento del confine della solitudine, e nello stesso tempo come affermazione — nei confronti di entrambi gli esseri umani — di tutto ciò che nella solitudine è costitutivo dell'«uomo» », in *Uomo e donna lo cred. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985, 58.

esterna all'io. Meglio, l'io registra dentro di sé una mancanza che lo apre ad un "fuori di sé". È in questo contesto che si inserisce la riflessione sul principio dell'aiuto, non unilaterale ma reciproco.¹⁰ Questa contingenza non individua solo il limite dell'uomo, ma anche la sua capacità di autotrascendenza nella scoperta dell'altro da sé come positivo per sé. In questo senso la contingenza rivela che l'uomo, come ogni creatura, è segno: non è solo individuo (identità) ma anche persona (relazione-differenza). A questo proposito il Papa dice: « Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio, comporta, quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro io ».¹¹

b) Possiamo caratterizzare il rapporto tra maschile e femminile nello stesso tempo come un rapporto di identità e differenza.¹²

La questione dell'identità è facilmente riconducibile alla assoluta parità dei due (dell'uomo e della donna) nell'essere persona ed in tutto ciò che da questo deriva. Il testo conciliare che il Papa richiama continuamente per illustrare questa affermazione è preso dalla costituzione *Gaudium et spes*: « L'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non [può] ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé ».¹³ In questo senso il Papa si collega con la tradizione filosofica occidentale che possiamo individuare nella definizione di Boezio: « persona est naturae rationalis individua substantia ».¹⁴

La questione della differenza è più complessa. Anzi, pensare la differenza dei generi è proprio ciò che appare problematico (la psicoanalisi ci dice cose profonde in proposito). In ogni caso essa non è riconducibile ad un semplice problema di ruoli, ma esige di essere compresa ontologicamente. L'unità duale, in questo senso, è una attestazione fenomenologica di ciò che Tommaso chiamava la "distinctio realis" e Heidegger la "differenza ontologica": anche nel rapporto uomo-donna, come nel rapporto essere-ente, si esprime l'appello che l'Essere indirizza, attraverso la realtà che ne è segno, all'umana libertà.

¹⁰ Lettera alle donne, 7.

¹¹ *Mulieris dignitatem*, 7.

¹² Cfr. A. SCOLA, *Identidad y diferencia*, Madrid 1989.

¹³ *Gaudium et spes*, 24.

¹⁴ M. SEVERINO BOEZIO, *Liber de persona et duabus naturis*, III: PL 64, 1343. Ripreso da Tommaso in: SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, Ia, q. 29, a. 1.

Per questa ragione l'unità duale del genere non individua una pacifica reciprocità simmetrica come pensava Aristofane nel Simposio di Platone. Uomo-donna non sono due metà destinate a fondersi per rigenerare una unità perduta. Ciò è evidente anche al livello fenomenologico degli *status*. L'uomo vive relazioni non solo di sponzialità ma anche di paternità, fraternità ecc.

D'altra parte la reciprocità uomo-donna « può valere come caso paradigmatico per il perenne carattere comunitario dell'uomo ».¹⁵

C'è un altro aspetto legato alla questione della differenza sessuale che non possiamo non citare. Mi riferisco a come l'unità duale imponga, inevitabilmente, all'uomo un'ulteriore più acuta autoco-scienza della propria originaria dipendenza. In forza della sua natura sessuata, infatti, l'uomo scopre, mediante il nesso con la generazione, la morte. L'unità duale colloca l'io all'interno del circolo delle umane generazioni che si succedono implacabili: per il quale la specie stessa si conserva, ma espone l'individuo alla morte.

c) Da un punto di vista più strettamente teologico la sessualità umana e, quindi, la differenza dei generi, appartiene all'essere dell'uomo ad immagine di Dio.¹⁶ Questa affermazione permette di evitare, nella definizione dell'uomo, ogni chiusura sull'intracosmico (e quindi di ridurre la sessualità a livello animale). D'altra parte, ci fa capire che l'immagine non può essere ridotta al puro elemento spirituale. Inoltre, l'inclusione della differenza sessuale nell'*imago Dei* ci permetterà di parlare — a ben precise condizioni — di una certa analogia tra la relazione uomo-donna e le relazioni trinitarie. La *communio* come dimensione essenziale dell'uomo è parte del suo essere ad immagine di Dio.

d) Quanto detto rende possibile individuare nell'amore sponsale l'*analogatum princeps* di ogni genere di amore¹⁷ e, nello stesso tempo, di considerarlo una privilegiata metafora del rapporto dell'uomo con il reale.¹⁸ A questo proposito il Papa afferma: « La natura dell'uno e dell'altro amore (verginità e matrimonio) è "sponsale", passa

¹⁵ H. U. von BALTHASAR, *Teodrammatica* vol. 2, Milano 1982, 344.

¹⁶ Così lo abbiamo fatto in: A. SCOLA, *L'«imago Dei» e la sessualità umana*, art. cit.

¹⁷ È un'intuizione cara a Solov'ëv. Cfr. V. SOLOV'ËV, *Il significato dell'amore e altri scritti*, Milano 1983.

¹⁸ Scheeben usa il rapporto uomo-donna per definire quello tra fede-ragione. Cfr. M. J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Brescia 1960, 793-806.

cioè attraverso il dono totale di sé. L'uno e l'altro amore tendono ad esprimere quel significato sponsale del corpo, che "dal principio" è iscritto nella stessa struttura personale dell'uomo e della donna». ¹⁹

B) Questi quattro elementi, che caratterizzano il senso dell'uomo-donna, ci consentono di concludere che la sessualità è una dimensione originaria, non derivata dell'uomo. Non si può costruire una antropologia a prescindere dalla natura sessuata dell'uomo. Se la differenza sessuale non fosse essenziale nella considerazione della persona, la relazione all'altro si instaurerebbe indipendentemente da essa. La sessualità in questo caso sarebbe un fatto puramente accidentale. Non dipende anche da questo genere di antropologia — per così dire — disincarnata una negazione della donna come soggetto personale di "desiderio", con il rischio di ridurla a puro oggetto del desiderio maschile? Una simile posizione finirebbe per compromettere perfino il valore della maternità e della verginità, dal momento che la dignità personale della donna non sarebbe il loro presupposto essenziale, ma, al contrario, sarebbe solo una loro conseguenza.

— L'affermazione della sessualità umana come parte integrante dell'*imago Dei*, così come abbiamo detto prima, ci permette inoltre di stabilire una radicale differenziazione della sessualità umana nei confronti di quella animale, con la quale mantiene ovviamente solidi nessi bioistintuali. Contro ogni tentazione gnostica, occorre affermare il carattere pienamente umano, cioè personale, della sessualità. Il corpo, in questo senso, esprime la persona, ²⁰ e la esprime anche nel suo essere maschio o femmina. Ogni attentato contro la dignità del corpo (e in questo senso purtroppo la donna è più esposta dell'uomo), è un attentato contro la dignità della persona.

— Un'altra conseguenza della visione dell'unità duale consiste nello svuotare, in radice, ogni pretesa contrapposizione escludente tra uomo e donna. Anzi, soltanto nella loro vicendevole dipendenza si compie il loro carattere personale. Essa implica l'affermazione simultanea della loro identità e della loro differenza. L'esaltazione esclusiva di uno dei poli contro l'altro non può che rompere l'origi-

naria unità duale voluta dal Creatore. Non sarà, quindi, possibile promuovere la dignità e i diritti della donna se non si rispetta questa caratteristica. D'altra parte è ovvio che ogni forma di "maschilismo" contraddice la natura del disegno creativo. È perciò positivo il fatto che il dibattito attuale sulla questione femminile si ponga in termini di *reciprocità*, evolvendo rispetto alle anteriori *fasi dell'emancipazione e della separazione*.²¹ Senza entrare qui nel merito delle questioni concrete, è fuori dubbio che la ricerca di una uguaglianza (preferiamo dire identità), nel rispetto della differenza-diversità meglio corrisponde alla visione cristiana della vita.²²

Il lavoro in favore della dignità e della missione della donna nella Chiesa e nel mondo può assumere un tono eminentemente creativo, guardando a tutte le dimensioni dell'essere femminile, quelle che la donna condivide con l'uomo per la comune identità e quelle che le sono proprie per il fatto di essere donna.

3. L'origine dell'unità duale dell'uomo-donna

A) L'affermazione antropologica dell'unità duale, quindi, dell'uomo e della donna, è decisiva. Tuttavia, essa ha bisogno di un ulteriore approfondimento. Non possiamo, in questa sede, indagare neppure per cenni il fondamento filosofico dell'unità duale, che ci condurrebbe ad articolare i termini di una ontologia adeguata all'antropologia sottesa al nostro discorso. Ci fermiamo invece un poco sul fondamento teologico che, partendo dai dati della rivelazione, rende meglio ragione del perché Dio ci ha voluti come uomo-donna.

Per questo compito dobbiamo fissare lo sguardo sulla pienezza della rivelazione e, quindi, su Gesù Cristo: « eterna verità sull'uomo, uomo e donna — verità che è anche immutabilmente fissata nell'esperienza di tutti — costituisce contemporaneamente il mistero che soltanto nel "Verbo incarnato trova vera luce... Cristo svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione", come insegna il Concilio ». ²³ Nella rivelazione del Figlio di Dio incar-

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna...*, op. cit., 309.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, 75.

²¹ Cfr. M. FARINA, *La questione donna...*, art. cit., 111-112.

²² Cfr. A. SCOLA, *Hans Urs...* op. cit., 109-110.

²³ *Mulieris dignitatem*, 2.

nato, pertanto, si deve poter meglio lumeggiare l'unità duale, anche quella dell'uomo-donna.²⁴

Nell'evento dell'incarnazione viene instaurata una nuova, definitiva, relazione tra Dio e l'uomo. Per l'unione ipostatica, infatti, la Persona di Gesù Cristo costituisce il luogo dell'incontro tra Dio e l'umanità. Questo incontro può essere letto come unione sponsale, anzi, costituisce la nuova sponsalità: « Solo l'atto d'amore supremo di Dio che svuotandosi della sua divinità si dona interamente riapre la possibilità di una rinnovata unione ». ²⁵ L'unità duale di uomo-donna si rifà all'unione ipostatica di Cristo come al suo fondamento. « Attraverso la congiunzione delle due nature in Cristo si manifesta il progetto globale di Dio che partendo dall'unica carne di Adamo ed Eva, attraverso l'unica carne del Redentore, giunge all'unica carne del Corpo mistico entro il quale, attraverso il travaglio del Mistero Pasquale, l'uomo e la donna raggiungono la perfezione della loro somiglianza con Dio ». ²⁶

Quanto detto sulla fondazione cristologica dell'unità duale richiede a sua volta un ulteriore approfondimento. Infatti, l'incarnazione del Figlio non può essere concepita se non all'interno delle relazioni trinitarie. È nella dinamica della Vita divina, nel rapporto tra il Padre e il Figlio e lo Spirito, nelle cosiddette "processioni", che dobbiamo cercare la possibilità dell'incarnazione. Detto in un altro modo: che il Verbo si faccia carne suppone la Sua processione eterna dal Padre e quella, dello Spirito dal Padre e dal Figlio; suppone la vita intratrinitaria come unità di natura e trinità di persone. Il mistero della Trinità, quindi, è il fondamento ultimo dell'unità duale.

I rapporti tra Trinità e unità duale, tuttavia, non sono semplicemente l'esito finale di una complessa riflessione teologica. C'è un aspetto che li rende veramente accessibili, ed è questo: nell'unità duale troviamo una analogia della comunione trinitaria. Infatti, come suggerisce il Santo Padre nella *Mulieris dignitatem*, l'uomo non è soltanto immagine di Dio in quanto essere libero e razionale, ma lo è

²⁴ Per questa riflessione ci ispiriamo a C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica...*, op. cit., 163-174.

²⁵ *Ibid.*, 166.

²⁶ *Ibid.*, 168.

anche, in quanto essere che si compie nella comunione, come relazione.²⁷

L'immagine di Dio è completa nella comunione interpersonale. In questa tesi chiave, sviluppata nella *Mulieris dignitatem* a partire dalla riflessione sulla donna e non ancora adeguatamente esplorata dalla teologia, si può notare uno degli apporti dottrinali più significativi del magistero papale, la cui portata interessa tutto il campo della teologia dogmatica.

B) Ebbene, queste considerazioni, per quanto un po' impervie, lungi dall'essere astratte, possiedono una rilevanza determinante nella vita dell'uomo concretamente situato.

In primo luogo, e mi sembra un dato di particolare importanza, dobbiamo dire che una cultura che non accetti la rivelazione del Dio trinitario si rende ultimamente incapace di pensare in positivo la differenza sessuale. Questo impedisce di riconoscere adeguatamente la diversa identità personale dell'uomo e della donna. Non per niente l'ovvia accettazione dell'omosessualità è propria sia del paganesimo classico che di quello odierno. Se dall'origine non c'è la possibilità di una differenza che non alteri l'identità come avviene, in senso pieno, nella vita del Dio unitrino dal cui disegno amoroso proviene l'uomo come essere originariamente sessuato, qualsiasi differenza ulteriore sarà vissuta come l'esito di una caduta o come il frutto di una violenza. Così una società che perde il riferimento al Dio personale Unitrino, all'Altro, non riesce a pensare la sessualità come originaria. Non riesce, di fatto, a non cadere in una visione negativa della sessualità. Essa diventa oggetto di divieti, oppure è banalizzata in una presunta ovvietà, perché puramente legata al carattere "animale" dell'uomo. In ogni caso resta ai margini di ogni considerazione responsabile. L'esito di tutto ciò sarà la censura o l'insignificanza della sessualità.

Un'altra conseguenza della mancata comprensione del fondamento trinitario e cristologico riguarda da vicino l'istituzione familiare, fondata sul matrimonio. Infatti, parlare dell'unità trinitaria e dell'unione ipostatica come dei fondamenti ultimi dell'unità duale dell'uomo-donna, ci mostra che la differenza, senza confusione e senza

²⁷ Cfr. *Mulieris dignitatem*, 7.

separazione, è un positivo che esalta e non rompe l'unità. Ciò fa intuire che l'unità è il senso pieno della differenza. La differenza, l'alterità è una strada per una più compiuta unità. Anche da questo si può capire perché, nel sacramento, per cui la donna costituisce con l'uomo *l'una caro*, si esprime la volontà salvifica del Dio di Gesù Cristo, che chiede all'uomo di non separare ciò che Dio ha unito. L'indissolubilità costituisce il destino e il nucleo ultimo del rapporto uomo-donna nel matrimonio. È per questo che l'indissolubilità è al cuore della vocazione matrimoniale. Anzi, il matrimonio è vocazione, propriamente parlando, proprio in forza dell'indissolubilità. Qui l'amore sponsale tocca il suo vertice e la vocazione matrimoniale rivela la sua altissima dignità.

Un ultimo accenno di carattere molto generale. Il ricupero della riflessione trinitaria come fondamento dell'antropologia non può che giovare all'approfondimento della nozione di persona, molto spesso identificata erroneamente con quella di "individuo" o di "soggetto spirituale".²⁸ Questa nozione, d'altra parte, fornisce gli strumenti adeguati per la critica sia del sistema liberale che di quello collettivista, fornendo la base per un corretto rapporto tra Stato e società civile.

4. Lo scopo dell'unità duale dell'uomo-donna

Fin qui ci siamo soffermati sul fondamento antropologico della dignità e della missione della donna (l'unità duale) e sulla sua radice teologica (cristologica e trinitaria). In questo terzo ed ultimo passaggio del nostro percorso dobbiamo affrontare la questione dello scopo dell'unità duale. Infatti, soltanto una riflessione che colga insieme origine e fine può dirsi veramente completa.

A) Partiamo da una affermazione di Balthasar: il mistero dell'uomo e della donna « riceve la sua ricchezza massimamente misteriosa solo nel mistero del Cristo-Chiesa (cfr. *Ef 5*, 27-33) ». ²⁹ A ben vedere, infatti, la coppia Cristo-Chiesa si presenta come coppia originaria. La coppia uomo-donna è, in un certo senso, rispetto ad essa, derivata. E questo, secondo un ben noto principio classico per

²⁸ Cfr. A. SCOLA, *Hans Urs...*, op. cit., 93-95.

²⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3, Milano 1983, 269.

cui lo scopo-destino di una realtà è incluso nell'origine.³⁰ L'unità duale ha il suo archetipo definitivo nelle nozze tra il Signore Crocifisso e Risorto e il suo Corpo che è la Chiesa.³¹

L'immagine paolina della Chiesa Sposa di Cristo³² si rifà alla storia della salvezza. In essa Jahvé elegge il popolo ebraico il cui compimento, nella pienezza del tempo, è costituito dal nuovo popolo di Dio. Questa dimensione sponsale del rapporto Dio-uomo nella Chiesa è ben espressa da Agostino: « tutta la Chiesa infatti è sposa di Cristo e il suo principio e primizia è la carne di Cristo ». ³³

L'immagine paolina ci permette di affermare che la Chiesa si pone di fronte a Dio come il suo interlocutore femminile, e da Lui riceve tutta la sua fecondità.³⁴ Il Signore, infatti, ama il suo popolo come la sua sposa e per la sua salvezza offre la propria vita. Dal sacrificio della croce scaturisce l'amore obbedienziale della Chiesa, che è anche *forma humanitatis*. In questo rapporto sponsale « la polarità uomo-donna si lega al mistero del rapporto Cristo Chiesa (cfr. *Ef 5*), dove non solo l'amore sponsale trova la sua forma compiuta, ma dove, nel contempo, il suo nesso con la morte, attraverso il circolo chiuso delle generazioni in vista della specie, è spezzato. Non solo perché in Cristo è vinta la morte, ma anche, e più precisamente, perché Cristo inaugura una nuova forma di fecondità che non si identifica con l'umana procreazione. Si tratta della fecondità per il Regno, che diviene segno escatologico della nuzialità tra Cristo e la Chiesa. Una fecondità, o sponsalità, quella verginale, che non è per nulla asessuata ». ³⁵

La via maestra per cogliere in tutta la sua profondità il legame sponsale tra Cristo e la Chiesa è la figura di Maria. Infatti, nella

³⁰ In questo senso Balthasar afferma: « La distinzione partecipa della stessa *imago Dei*: facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza e Dio creò l'uomo a sua somiglianza, ad immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò. Se le cose non fossero così Cristo non potrebbe né rifarsi al rapporto tra i due sessi per presentarci il mistero di sé nei confronti della Chiesa, né dare al sacramento del matrimonio la possibilità reale di simboleggiare questo rapporto nella relazione corporale » (H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, 92).

³¹ Cfr. *Mulieris dignitatem*, 23-27.

³² Cfr. *Ef 5*, 25-32.

³³ SANTI'AGOSTINO, *In ep. Job. Tr. 2*, 2.

³⁴ Cfr. H. U. VON BALTHASAR *Sponsa Verbi*, Brescia 1972, 139-187; ID., *Il tutto nel frammento*, Milano 1970, 241-245; ID., *Punti fermi*, Milano 1972, 240-246.

³⁵ A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar...*, op. cit., 115-116.

maternità verginale di Maria si rivela, con intensa luce, il significato delle nozze mistiche dell'Agnello. Balthasar ci illumina di nuovo a questo proposito: « Il fatto che la Chiesa possa diventare “madre” dei credenti in Cristo ha sempre per presupposto che Maria ha concepito e partorito al mondo il Messia ».³⁶

In quanto Madre e Vergine, Maria è archetipo della Chiesa. Nella sua persona si concentra sia la maternità della Chiesa, il cui grembo è il fonte battesimale, sia l'obbedienza perfetta della fede, che la tradizione lega in modo speciale alla verginità.

Maria è anche archetipo di ogni uomo. È colei che realizza, in modo eminente tra gli uomini, il destino soprannaturale di essere figli nel Figlio.³⁷ Maria concepisce tutta la sua vita in funzione del Figlio: in essa si compie, come in nessun'altra creatura, il disegno pre-stabilito dal Padre, dal momento che è stata preservata dal peccato originale e che tutta la sua vicenda storica, dall'immacolata concezione fino all'assunzione, è un'affermazione della volontà del Padre nella sequela del Figlio.³⁸

Maria è inoltre archetipo della donna,³⁹ come ci ha ricordato la *Redemptoris Mater*.⁴⁰ Secondo il pensiero di Giovanni Paolo II questo nesso particolare tra la donna e Maria ha il suo fondamento nel mistero della maternità divina della Vergine.⁴¹ Nel mistero della *Theotókos* riceve nuova luce il rapporto Maria-Eva: in quanto madre

dei credenti, la Vergine, figlia di Eva, madre dei viventi, diventa la nuova Eva.⁴²

Il riferimento a Maria come archetipo della donna ha a che fare con alcune dimensioni che riguardano la sua dignità e missione. Mi riferisco alla sponsalità, alla maternità e al “genio” profetico. Il primo dato ci rimanda a quanto detto sull'unità duale, cioè alla natura sponsale dell'essere umano.⁴³ Il tema della maternità ci apre la strada per cogliere il particolare legame che unisce la donna alla vita.⁴⁴ Quanto al “genio profetico”,⁴⁵ esso è particolarmente legato alla logica dell'amore che, alla fine, è la sola credibile per l'uomo.

B) In quest'ottica ecclesiale e mariana è possibile accennare a due conseguenze.

– L'archetipo mariano ecclesiale mostra che contenuto essenziale della maternità non è solo l'atto della generazione ma anche il compito educativo. Da questo punto di vista, non lede in alcun modo la dignità della donna ed i suoi diritti sottolineare la sua importanza all'interno della famiglia. Il discorso sui diversi *status* familiari (paternità, maternità, fratellanza, ecc.) ci condurrebbe lontano. Mi limito a dire che al compito educativo della madre appartiene obiettivamente l'accompagnare il figlio a riconoscere la dipendenza dal padre, segno della Paternità divina. Spesso oggi i padri sono assenti, ma lo sono anche perché le madri vengono meno a questo dovere.

– Termino con un breve riferimento al rapporto uomo-donna con la costituzione della Chiesa. La Chiesa vive di un doppio principio, quello petrino e quello mariano.⁴⁶ Alla dimensione petrina si connette ultimamente la *sacra potestas*. Ma il potere della Chiesa ha la forma della testimonianza fino al martirio. In questo senso, come ci insegna col suo stile di governo Giovanni Paolo II, Pietro dipen-

³⁶ *Ibid.*, 9-11.

³⁷ *Ibid.*, 6-7.

³⁸ Cfr. ad esempio GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1995* (8 dicembre 1994) n. 3: « questo invito particolarmente rivolto alla donna perché si faccia educatrice di pace poggia sulla considerazione che ad essa Dio affida in modo speciale l'uomo, l'essere umano »; cfr. anche *ID.*, *Evangelium vitae*, 58; *ID.*, *Messaggio al Segretario della Conferenza Internazionale su Popolazione e Sviluppo* (18 marzo 1994).

³⁹ *Mulieris dignitatem*, 29-30; *Lettera alle donne*, 11.

⁴⁰ Cfr. G. CHANTRAINE, *Principio mariano e principio petrino*, in AA.VV., *Dignità e vocazione...*, op. cit., 154-163.

³⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3, op. cit., 271.

³⁷ Cfr. A. SCOLA, *Maria modello del cristiano e della donna*, in S. MAGGIOLINI (a cura di), *Profezia...*, op. cit., 148-158.

³⁸ Questo tema è stato sviluppato dal Santo Padre nell'enciclica *Redemptoris Mater*, nn. 44-47.

³⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi all'Udienza generale* (6-IX-1995) 3.

⁴⁰ « Questa dimensione mariana della vita cristiana assume un'accentuazione peculiare in rapporto alla donna ed alla sua condizione. In effetti, la femminilità si trova in una relazione singolare con la Madre del Redentore, argomento che potrà essere approfondito in altra sede. Qui desidero solo rilevare che la figura di Maria di Nazareth poietta luce sulla donna in quanto tale per il fatto stesso che Dio, nel sublime evento dell'incarnazione del Figlio, si è affidato al ministero, libero e attivo, di una donna. Si può, pertanto, affermare che la donna, guardando a Maria, trova in lei il segreto per vivere degnamente la sua femminilità ed attuare la sua vera promozione. Alla luce di Maria, la Chiesa legge sul volto della donna i riflessi di una bellezza, che è specchio dei più alti sentimenti, di cui è capace il cuore umano: la totalità oblativa dell'amore; la forza che sa resistere ai più grandi dolori; la fedeltà illimitata e l'operosità infaticabile; la capacità di coniugare l'intuizione penetrante con la parola di sostegno e di incoraggiamento », *Redemptoris Mater*, 46).

⁴¹ *Mulieris dignitatem*, 3-5.

de da Maria. La dimensione mariana, infatti, esprime in profondità la natura della Chiesa, che nasce dal cuore dell'uomo giustificato quando accoglie il Verbo di Dio incarnato, facendo della propria vita un'offerta gradita alla Trinità.

En: La logica del dono: Incontro Internazionale "Donne" Roma 6-8 dicembre 1996, Laici Oggi: Rivista del Pontificio Consiglio per i Laici, 40, Città del Vaticano 1997.