

VERGINITÀ, MATERNITÀ, SPONSALITÀ...

LA REALIZZAZIONE FEMMINILE DI MARIA ALLA LUCE DELLA LETTERA APOSTOLICA *MULIERIS DIGNITATEM*

di Jean Galot, SJ

1. La dignità della donna rivelata nella figura ideale di Maria

Come concepire la dignità della donna? Alcuni movimenti in favore dell'emancipazione femminile hanno cercato unicamente nell'antropologia e nella sociologia i fondamenti di questa dignità, senza volgere i loro sguardi verso Maria. Anzi, alcuni hanno reagito contro ogni immagine della donna che si ispirava alla Madre di Gesù, rifiutando di riconoscere in quest'ultima un modello di sviluppo della personalità femminile. Bisogna ammettere che, spesso, la rivendicazione dei diritti della donna nella società, assume delle forme che si allontanano notevolmente dall'ideale della donna come si presenta in Maria.

Il problema in questione è la maniera di definire l'autentica emancipazione della donna. Si tratta di sapere se delle semplici considerazioni antropologiche o sociologiche bastano a fornirci un quadro ideale della donna, o se dobbiamo cercare più in alto, nel progetto stabilito da Dio riguardo al destino della donna, progetto che ci viene dalla Rivelazione. È importante scoprire questo progetto, determinando l'intenzione divina che si è manifestata nella creazione e, ancor più, nell'opera di salvezza.

Il problema della dignità della donna è essenzialmente legato alla figura ideale della donna specialmente formata dallo Spirito Santo nella Vergine di Nazaret. In questa figura possiamo riconoscere l'esempio perfetto di un destino femminile. Dio è il primo autore dell'emancipazione della donna; è il Padre dell'universo e dell'umanità che ha definito le caratteristiche della femminilità, ponendole in evidenza in colei che è diventata la Madre di suo Figlio.

Si capisce perché il Papa abbia colto l'occasione dell'anno mariano per rivolgere alla Chiesa una Lettera Apostolica sulla dignità della donna e per mostrare il ruolo unico e decisivo di Maria nella rivelazione della femminilità.

Per giustificare questo ricorso alla dottrina rivelata, il documento (n. 2) ci ricorda un'affermazione della Costituzione conciliare *Gaudium et Spes* (n. 22): «Cristo... svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione». Essa ne trae la conseguenza che Cristo ci fa scoprire «un posto particolare per quella `donna' che fu la Madre di Cristo».

Riflettendo sulla portata del principio enunciato dal Concilio, ci si potrebbe chiedere se è legittimo trasporlo nel rapporto tra Maria e tutte le donne, affermando che Maria

svela pienamente la donna alla donna e le rende nota la sua altissima vocazione. L'affermazione sembra conforme alla verità rivelata, ma ha bisogno di essere precisata. A differenza del Cristo, Maria non è autrice della rivelazione; non è a questo titolo che rivela la donna a se stessa, ma semplicemente in quanto, in Lei, si è costituita l'immagine rivelata della donna, in virtù dell'opera divina di salvezza. La figura di Maria è interamente dipendente da quella di Cristo. Ma nella sua relazione fondamentale a Cristo e nella perfezione che le è stata accordata dal dono divino, Maria forma in se stessa un ideale di personalità femminile che illumina la vita di ogni donna e l'aiuta a scoprire il suo destino più alto. Cristo è un modello per ogni essere umano, uomo o donna. Ma non può essere lo specifico modello della personalità femminile; non può essere nemmeno il modello delle disposizioni di fede, di speranza e d'amore che uniscono i cuori umani alla sua persona. Da questi due punti di vista, nella sua qualità di donna e nelle sue relazioni d'unione a Cristo, Maria costituisce un modello differente e complementare del modello assoluto che è il Cristo. Così ella contribuisce a svelare alla donna la sua vocazione.

2. Verginità

Nella vita personale di Maria si manifestano due dimensioni della vocazione della donna: verginità e maternità.

L'impegno della verginità si esprime nel momento dell'Annunciazione: «Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?» (Lc 1, 34). Alla maternità che le viene proposta, Maria obietta un problema che umanamente sembrerebbe insormontabile, ma che può essere risolto mediante l'onnipotenza divina: ella è vergine e desidera rimanere tale. Perciò, pur credendo che quanto le ha detto l'angelo avverrà, ella chiede come.

La parola è talmente sorprendente che ha suscitato le obiezioni o lo scetticismo di molti esegeti sulla sua autenticità. Essi osservano che l'ideale della verginità non esisteva in Israele e che normalmente il sogno delle giovani ebraee era il matrimonio. Nell'ambiente di Nazaret, dove viveva Maria, come avrebbe potuto formarsi il desiderio d'impegnarsi nella vita verginale? La religione giudaica ricordava l'invito rivolto da Dio all'uomo e alla donna: «Siate fecondi e moltiplicatevi» (Gen 1, 28); anzi, lo considerava come un precetto che favoriva lo sviluppo del popolo e la sua potenza. In Palestina non esisteva alcuna istituzione di vita consacrata nella verginità, né alcuna comunità di vergini¹.

Tuttavia, il racconto evangelico è chiaro: Maria esprime il suo stato di verginità e siccome lo ritiene una difficoltà nel compimento del progetto divino di maternità, manifesta fermamente la sua volontà di rimanere vergine. Ella non esita ad opporre il

¹ La comunità dei Terapeuti citata da Filone, dove alcune donne vivevano nella continenza, era situata in Egitto. Cf. J. GALOT, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Univ. Gregoriana Ed., Roma 1984, pp. 147-149.

suo desiderio di verginità alla proposta di diventare Madre del Messia, pur chiedendo in che modo debba comportarsi affinché il progetto divino si compia.

Come spiegare questo atteggiamento? La decisione di conservare la verginità, si giustifica con la grazia eccezionale di cui Maria aveva beneficiato. Questa grazia unica rovescia le verosimiglianze. Ciò che era umanamente improbabile diventa verosimile in virtù del piano divino sull'esistenza di Maria. Lo Spirito Santo ha fatto nascere in lei il desiderio di vivere nella verginità, come più tardi farà nascere questa aspirazione in tanti altri cuori femminili. Sotto questa ispirazione, Maria si è impegnata nella via della consacrazione verginale. Notiamo che non si tratta di consacrazione formale, ma di una volontà molto semplice, definitiva, di vivere verginalmente.

Elementi della tradizione giudaica hanno potuto esercitare un influsso sulla formazione di questa risoluzione: il precetto di amare Dio con tutto il suo cuore e con tutte le sue forze, trova infatti nel dono verginale il suo fine più radicale; la presentazione dei poveri come amati particolarmente da Dio, poteva anche favorire la rinuncia alla procreazione come forma di povertà offerta al Signore. Ma da soli, questi elementi della religione giudaica non sarebbero bastati a spingere Maria nella via della verginità.

Lo Spirito Santo ha fatto capire alla giovane di Nazaret, dalla più tenera infanzia, che il più bel destino umano consisteva in un'apertura totale del cuore a Dio e che per un dono più completo ella doveva offrirgli la sua verginità. Egli guidava così Maria verso la maternità più alta che doveva esserle accordata. La faceva camminare in una via che implicava la rinuncia alla fecondità materna, ma allo scopo – conosciuto oltanto da Dio – di una fecondità superiore. Nella prospettiva trascendente dello Spirito Santo, la verginità di Maria era richiesta in vista di Cristo, per la nascita verginale del Verbo fatto carne. E pure per Gesù che Maria è stata guidata verso un matrimonio verginale con Giuseppe, di modo che il Salvatore potesse nascere e crescere in una famiglia.

È significativo che ci sia stata, anche in questo campo, una priorità della donna, nel senso che l'ideale della verginità voluto da Maria, è il primo annuncio della vita verginale che Gesù sceglierà per se stesso. Noi sappiamo come Gesù risponderà a coloro che accusavano lui e i suoi discepoli di tenersi lontani da ogni vita familiare e di adottare una vita da eunuchi: «Vi sono di quelli che si sono fatti eunuchi per il regno dei cieli» (Mt 19, 12). Egli osserverà che non tutti sono capaci di comprendere, ma soltanto quelli ai quali ciò è stato dato. Già Maria aveva compreso l'eccellenza di una vita in cui la donna rinuncia alla sua fecondità naturale per donare tutto il suo cuore a Dio e tutte le sue forze al regno. Più tardi perciò è stata riconosciuta nella Chiesa come «Virgo virginum», Vergine tra le vergini, essendo colei che per prima si orientò sulla via della verginità, realizzando in maniera perfetta il dono di un cuore verginale a Dio.

Lungi dall'imporre una costrizione o una diminuzione alla personalità di Maria, la verginità le ha permesso una più vigorosa affermazione di sé, una più larga emancipa-

zione. Maria ha preso questa decisione in un ambiente che non condivideva affatto il suo ideale, ed ha perseverato nella sua intenzione nonostante le opinioni poco favorevoli che udiva. Ella ha così manifestato la sua indipendenza personale.

In tutto questo c'è un preludio allo sviluppo della personalità femminile, che la consacrazione verginale procurerà più tardi nella vita della Chiesa: non solo è una consacrazione che apre maggiormente il cuore, ma che permette alla donna di affermarsi e di svilupparsi in un amore più forte.

Si può osservare che l'emancipazione assicurata dalla via della verginità è di ottima qualità. Vi sono infatti parecchi tipi di emancipazione femminile. Qui, per l'offerta verginale di sé, vi è un'affermazione di se stessa, ma nella profondità di un dono più completo. Maria si è affermata donandosi, e le vergini cristiane seguono questa via.

3. Maternità

a. La dignità della Madre di Dio

L'eminente dignità attribuita da Dio alla donna, si esprime anzitutto nel titolo di «Madre di Dio», *Theotokos*. È con la spiegazione di questo titolo che il Papa, nella Lettera Apostolica, inizia la sua esposizione.

Nella nostra preghiera siamo talmente abituati a invocare Maria come «Madre di Dio», che rischiamo di non apprezzare sufficientemente la novità e l'audacia di questo titolo, e di non fare attenzione alle sue conseguenze per la dignità della donna in generale. È importante riflettere sul suo contenuto e ricordare come, storicamente, è apparso nella pietà cristiana.

I testi evangelici non impiegano l'espressione; ci dicono che Gesù è Dio e che Maria è sua madre, ma non dicono espressamente che Maria è madre di Dio. La conclusione non fu enunciata da qualche teologo, ma si formò, per così dire, spontaneamente nel popolo cristiano, che si mise a invocare Maria con questa denominazione. Si deve sottolineare questo contributo di semplici fedeli del popolo di Dio alla elaborazione della dottrina mariana, e particolarmente alla formazione del titolo più fondamentale che conviene a Maria.

Il titolo, verosimilmente, è apparso in Egitto fin dal terzo secolo². In questo paese, l'espressione «madre di dio» era in uso nel culto, molto popolare, della dea Iside; la dea era venerata come madre del dio Horo. È comprensibile che, udendo i pagani invocare Iside con questo vocabolo, i cristiani abbiano reagito servendosi del titolo per designare Maria. Era un modo per dimostrare che il loro culto non era affatto inferiore a quello della religione pagana. Essi hanno invocato Maria come «Madre di Dio». Per questo, nella più antica preghiera a Maria che ci è pervenuta, conservata su un papiro egiziano, si trova l'invocazione: «Sotto la tua misericordia, ci rifugiamo,

² L'uso risale almeno alla prima metà del III secolo. Secondo la testimonianza di Socrate, Origene - nel suo commento alla lettera ai Romani - «interpreta come (Maria) è detta *Theotokos* (*Storia ecclesiastica*, VII, 32. PL 67, 812B).

Genitrice di Dio»³.

Con ciò si constata la preparazione che era stata fatta in certi culti pagani in vista del culto mariano⁴, e che deve essere attribuita allo Spirito Santo; già il culto della dea Iside era orientato verso' una promozione della femminilità. Ma nello stesso tempo si osserva la distanza percorsa. Sulle labbra dei cristiani, l'invocazione «Madre di Dio» non si rivolge più a una dea, ma a una donna che ha tutta la sua realtà umana. Questa donna è madre non di una divinità mitica, ma di colui che è vero Dio e vero uomo.

Si vede così come l'applicazione dell'espressione «Madre di Dio» accentui la promozione della donna. A una donna viene attribuito un titolo che fino a quel momento era stato riservato alla divinità. Tuttavia, questa donna non è affatto elevata a un rango divino. Anche l'espressione, abitualmente impiegata, di «maternità divina» che in sé sarebbe ambigua, significa soltanto una maternità umana nei riguardi di Dio. Vi si deve discernere l'umile grandezza che Dio ha voluto dare alla donna: grandezza della maternità nei riguardi di una persona divina, ma umile grandezza di una donna che rimane donna e non assomiglierà mai, né vorrà assomigliare, a una dea.

Umile grandezza: è la risposta del piano divino alla pretesa orgogliosa di Eva che aveva ceduto alla fallace promessa del serpente: «Voi sarete come dèi» (Gen 3, 5). Non è l'umile grandezza che ha caratterizzato la vita terrestre di Maria, vita che attira così poco l'attenzione? Non è anche l'umile grandezza che caratterizza la vita di tante donne, il cui valore rimane nascosto, salvo agli occhi di Dio?

Si può osservare che la grandezza espressa dal titolo «Madre di Dio» supera tutto quello che l'immaginazione umana aveva potuto concepire in precedenza. L'Antico Testamento nutriva l'attesa del Messia e a volte la madre del re messianico era stata evocata in certi oracoli profetici. Mai però era apparsa, nella tradizione giudaica, l'idea di un Salvatore che sarebbe stato il Figlio di Dio fatto uomo. Non avendo ancora accesso al mistero dell'Incarnazione, la speranza giudaica non poteva annunciare la maternità di una donna nei riguardi del Verbo incarnato.

Solo la rivelazione di Cristo ha fatto apparire questa grandezza. Il popolo cristiano l'ha riconosciuta e, particolarmente, le donne cristiane hanno venerato in Maria colei che elevava la dignità femminile⁵.

Questa grandezza è talmente sorprendente che nel quinto secolo alcuni teologi hanno fatto obiezione al titolo di *Theotokos*. Essi ne chiedevano l'eliminazione, la

³ Cf. G. GIAMBERARDINI, *Il culto mariano in Egitto, I, sec. I-VI*, Franciscan Printing Press, Gerusalemme 1975, pp. 71-74. Dalla ricostruzione di questo autore riprendiamo le prime parole della preghiera (p. 74). Giamberardini mostra perché non dev'essere datata al IV secolo, ma al III.

⁴ Cf. G. GIAMBERARDINI, *Il culto...*, *op. cit.*, p. 265. L'autore enuncia il ruolo di «predisposizione» del culto di Iside in rapporto al culto di Maria.

⁵ Significativo è il fatto che l'imperatrice Elena abbia voluto venerare «il parto della Madre di Dio», specialmente con il culto organizzato intorno alla grotta di Betlemme (cf. Socrate, *ibid.*).

sostituzione con altre espressioni: «madre dell'uomo» o «madre del Cristo», perché pensavano che Maria non poteva essere considerata che come la madre dell'uomo Gesù. Fu l'opinione sostenuta dal patriarca di Costantinopoli, Nestorio. A dire il vero, la difficoltà concerneva di più Cristo che Maria. Nestorio non riusciva a comprendere come divinità e umanità formavano nel Cristo una unità; non aveva il concetto di una persona in due nature. Per ammettere che Maria è madre di Dio, bisogna discernere in Gesù una persona unica, la persona del Figlio di Dio. La maternità è una relazione da persona a persona. Una madre è madre della persona di suo figlio; per questo Maria è la madre della persona divina del Figlio. Condannando l'errore di Nestorio, il Concilio di Efeso, nel 431, ha proclamato solennemente Maria come Madre di Dio. È interessante notare che la controversia in merito alla *Theotokos*, ha provocato l'affermazione dell'unità di Cristo. È un segno della solidarietà di Maria con il mistero dell'Incarnazione. La verità contenuta nell'invocazione cristiana «Madre di Dio», aiutava a precisare che cosa è, in realtà, il Cristo. Una donna appartiene indissolubilmente al mistero dell'Incarnazione, e la fede non può dispensarsi dall'affermare questa appartenenza.

Quando i Padri del Concilio uscirono dalla basilica di Efeso, nella quale avevano proclamato il titolo di Maria, furono ricevuti con entusiasmo dalla folla dei cristiani. Era il trionfo di una convinzione profondamente ancorata nella devozione popolare.

Questa convinzione era stata favorita, ad Efeso stessa, dal culto un tempo molto popolare ad Artèmede, dea della fecondità. È da ricordare che i partigiani di questo culto avevano reagito contro la predicazione di san Paolo con il grido: «Grande è l'Artèmede degli Efesini!» (At 19, 28.34). Come il culto d'Iside in Egitto, questo culto di una dea della fecondità aveva preparato la popolazione pagana ad accogliere il culto cristiano di Maria, Madre di Dio, che faceva riconoscere i valori della fecondità, della maternità, propri della donna.

b. Priorità della donna nel cammino della grazia

Ci si potrebbe chiedere se il titolo di Madre di Dio non tenga Maria distante dall'umanità. Ma non si può dimenticare il legame che san Paolo enuncia tra la nascita di Gesù e il dono della filiazione divina agli uomini. Il testo è specialmente citato dalla Lettera Apostolica (n. 3): «Quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli» (Gal 4, 4). Per elevare gli uomini alla dignità di figli il Padre ha elevato la dignità della donna, della quale ha fatto la madre del suo unico Figlio. Grazie a una donna, il Figlio di Dio ha potuto diventare uomo simile a noi e trasformare il destino dell'umanità. È per Maria, e solo per Maria, a motivo del suo concepimento verginale, che il Verbo si è unito alle generazioni umane che lo hanno preceduto ed è stato introdotto nel nostro mondo. In questo senso, la donna che è Madre di Dio, avvicina al massimo Dio all'umanità.

Maria può adempiere a questa missione perché, secondo le prime parole che le

sono state rivolte dall'angelo, ella viene salutata come «colmata di grazia» (Le 1, 28). L'Enciclica «Redemptoris Mater» (n. 7-8), sottolinea la coincidenza verbale tra questo nome dato a Maria e l'abbondanza di grazia che il Padre ha accordato agli uomini nel suo Figlio prediletto, secondo la lettera agli Efesini (1, 6). L'amore divino che doveva manifestarsi nell'Incarnazione, si è anzitutto riversato sulla donna al fine di espandersi in seguito in tutta l'umanità. Vi è una specie d'inizio della grazia nella donna.

Nel mistero dell'Incarnazione, il Padre ha avuto bisogno di una donna per dare una madre a suo Figlio. Certo, non si può affermare che l'Incarnazione sarebbe stata impossibile senza una maternità, perché Dio dispone di un'onnipotenza creatrice. Ma se il Padre voleva un Figlio che fosse un uomo simile a noi, doveva farlo nascere da una donna. Possiamo ricordare il racconto della creazione che la «Mulieris Dignitatem» (n. 6), ci pone sotto gli occhi: Dio decide di dare all'uomo un «aiuto» creando una donna che sia «carne della sua carne e osso delle sue ossa» (Gen 2, 23). Nell'Incarnazione, il Padre dà a suo Figlio una donna come aiuto perché egli diventi uomo, ossia perché il Figlio di Dio riceva da una madre «carne della sua carne e osso delle sue ossa». Il piano della salvezza sconvolge le relazioni stabilite nella creazione e dà una certa priorità alla donna. La nuova Eva non è la sposa, ma la madre del nuovo Adamo.

Questa priorità, conviene ricordarlo, aveva già cominciato ad esprimersi nel Protovangelo, dove l'ostilità era stata anzitutto stabilita tra il serpente e la donna, e dove il vincitore del serpente era presentato come il discendente della donna (Gen 3, 15). Dio rivelava la sua intenzione di prendere la donna come sua prima alleata.

E quello che fa al momento dell'Annunciazione, chiedendo il consenso della giovane donna di Nazaret al suo progetto di salvezza messianica. Mentre tutti i racconti di alleanza, nella Bibbia, presentavano un accordo instaurato da Dio con degli uomini, come rappresentanti del popolo, qui, nel momento più decisivo, c'è un'alleanza con la donna, chiamata a pronunciarsi come rappresentante dell'umanità. La ragione è che appartiene a una donna di accettare la maternità che darà agli uomini un Salvatore.

e. La cooperazione della donna con Dio

È importante sottolineare la fiducia dimostrata da Dio alla donna: il Padre non esita a far dipendere dal consenso di una donna tutto il compimento del suo disegno di salvezza. In primo luogo questa fiducia è una fiducia nella docilità e nella fedeltà della donna come socia dell'alleanza. È sufficiente ricordare che Dio era stato deluso, in precedenza, dall'indocilità e dalle infedeltà del popolo giudaico. Si constata che la speranza divina confida anzitutto sulla donna. Inoltre, il Padre ha fiducia nella donna per il compito materno che vuole assegnarle, specialmente per la missione di educare e preparare il bambino alla sua opera messianica.

E noto che il Concilio ha sottolineato il carattere determinante del consenso di Maria, dicendo: «Volle il Padre delle misericordie, che l'accettazione della predestinata madre precedesse l'Incarnazione, perché così, come una donna aveva contribuito a dare la morte, una donna contribuisse a dare la vita» (LG 56). L'accettazione precede l'Incarnazione, perché essa ne è la condizione. Il contrasto tra Eva e Maria si ispira alle dichiarazioni di sant'Ireneo, il quale opponeva all'incredulità e alla disobbedienza di Eva, la fede e l'obbedienza di Maria⁶.

Questo contrasto mostra che la donna come l'uomo, può usare la sua libertà in un senso che l'allontana da Dio o l'avvicina, che è sottoposta alla tentazione, che può commettere il peccato e diventare causa di morte, ma che la grazia le permette di cooperare con Dio e di dare la vita. In Maria, è un perfetto consenso che si offre al progetto divino, di modo che la cooperazione allo stabilirsi del regno messianico si possa esercitare con la più grande efficacia.

In particolare conviene osservare che una tale cooperazione segna la piena misura dell'emancipazione che il Padre vuole procurare alla donna. Molto spesso si sono elevate proteste da parte dei movimenti femministi, contro gli stretti limiti nei quali si relegava l'attività della donna; si vedeva troppo confinata nelle faccende domestiche, troppo assorbita da compiti materni, non abbastanza presente nella vita sociale. Proponendo a Maria il suo disegno, il Padre le chiedeva di accettare una maternità, ma nello stesso tempo l'accettazione era una cooperazione a un'opera che doveva trasformare il mondo. Dando il suo consenso, la Vergine di Nazaret ha esercitato un influsso considerevole su tutto lo sviluppo dell'opera annunciata e sull'instaurazione del regno di Dio sulla terra. Lungi dal rinchiudersi in strette vedute, ella ha accolto l'immenso orizzonte del progetto divino, per fornirgli la sua dedizione. Come dice il Concilio, «abbracciando, con tutto l'animo e senza peso alcuno di peccato, la volontà salvifica di Dio, consacrò totalmente se stessa quale Ancella del Signore alla persona e all'opera del Figlio suo, servendo al mistero della redenzione sotto di Lui e con Lui, con la grazia di Dio onnipotente» (LG 56). Nel dialogo dell'Annunciazione si è dunque affermata l'emancipazione della donna. L'emancipazione è opera di Dio, che sceglie una donna come socia dell'alleanza. Essa si realizza con l'impegno di Maria nel compimento del progetto divino. L'atto specificamente femminile con il quale ella accetta la maternità proposta, ha una risonanza su tutto il destino dell'umanità. Maria non ha bisogno di uscire dal suo ruolo di donna per esercitare un influsso sulla società umana.

In Maria si costituisce il modello della cooperazione della donna con Dio. Certo, la Vergine di Nazaret ha ricevuto una pienezza di grazia eccezionale per rispondere perfettamente alla missione unica che le è stata affidata. Ma nella sua volontà di considerare la donna come sua prima alleata, Dio accorda a ogni donna la grazia necessaria per adempiere a questo ruolo, di modo che la cooperazione, pur essendo libera e personale, si effettua sempre con le forze ricevute dall'alto.

⁶ Haer. 3, 22, 4. PG 7, 959 A; 5, 19, 1. PG 7, 1175A-1176A; Dem. 33. SC 62, pp. 84-86.

Qui si applica il principio che abbiamo enunciato: Maria rivela la donna a se stessa. Quello che si è verificato in lei al momento dell'Annunciazione, illumina il destino di tutte le donne e mostra come con una risposta docile e fedele al progetto divino, ciascuna può contribuire all'opera di salvezza ed esercitare un influsso sullo sviluppo spirituale dell'umanità.

d. Il valore della maternità

In modo speciale, la maternità di Maria rialza il valore di ogni maternità umana. In se stessa, questa maternità ha un carattere unico e straordinario. Ma il fatto che una donna sia diventata Madre di Dio, mostra fino a quale altezza il Padre abbia voluto elevare la maternità umana. La stima divina per la maternità si riversa dalla maternità di Maria sulla maternità delle altre donne. Ogni donna che diventa madre riceve una dignità superiore per il fatto che una donna tra tutte è diventata Madre di Dio.

Ogni maternità implica una cooperazione con Dio, secondo quanto dichiara la prima donna, Eva, al momento della nascita del suo primo figlio: «Ho acquistato un uomo dal Signore» (Gen 4, 1). Nel caso di Maria, la cooperazione è di un genere eccezionale, per il fatto che la maternità è verginale. Ma ogni generazione di un essere umano richiede l'azione creatrice di Dio e dunque una cooperazione dei genitori umani con questa azione sovrana. Collaborando con l'onnipotenza divina, la donna riceve da essa la sua maternità.

Mediante questa maternità, essa porta in sé la somiglianza della paternità divina. Se la donna, come l'uomo, è creata a immagine di Dio, è specialmente per assomigliargli nell'ordine della fecondità. In Maria, la somiglianza con la paternità divina raggiunge la sua forma più perfetta: diventando Madre del Figlio di Dio, ella porta il riflesso – nella sua maternità umana – della paternità del Padre. Questo esempio estremo fa meglio comprendere ciò che è proprio a ogni maternità: il volto della madre è un riflesso del volto del Padre, che possiede in lui le caratteristiche proprietà dell'amore paterno e dell'amore materno. Il Dio biblico era stato descritto sotto i tratti della misericordia materna: l'espressione «le viscere materne» che gli sono riferite a più riprese per esaltare la tenerezza e l'indulgenza del suo amore, contribuisce a mostrare che il comportamento divino è sia paterno che materno⁷.

Quando san Paolo dichiara che «piega le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome» (Ef 3, 14-15), si può aggiungere che dalla paternità del Padre non deriva soltanto ogni paternità, ma anche ogni maternità. La maternità rivela l'aspetto femminile dell'amore di Dio.

⁷ Cf. L. M. ARMENDARIZ, El Padre materno, in *Estudios Eclesiasticos* 58 (1983) pp. 249-275; J. J. SCHMITT, The Motherhood of Good and Zion as Mother, in *Revue Biblique*, 92 (1985) pp. 557-569; H. SCHUENGEL - STRAUMANN, Gott als Mutter in Hosea 11, in *Theologische Quartalschrift*, 166 (1986) pp. 119-134; J. W. MILLER, Depatriarchalising God in Biblical Interpretation, in *Catholic Biblical Quarterly* 48 (1986) pp. 609-616.

Qui appare la portata della maternità conferita a Maria. Ella è diventata Madre di Dio in vista di diventare madre di tutti gli uomini, e questa maternità universale aveva come obiettivo, nel piano divino, di manifestare più vivamente l'amore universale del Padre. Si constata che spesso gli uomini hanno più difficoltà a entrare nel mistero dell'amore paterno che si è rivelato con l'invio del Figlio sulla terra. Spontaneamente sono più sensibili all'affetto di una madre. Con la sua bontà materna, Maria attira molti cristiani e anche non cristiani. In questa bontà ella non fa che esprimere ciò che si trova nell'amore del Padre, ma che vi dimora più nascosto o più difficile da percepire. La maternità universale di Maria rivela così più chiaramente la verità suprema di tutta l'opera di salvezza, l'amore sovrano e gratuito del Padre che ha voluto colmare l'umanità con i suoi benefici.

Anche da questo punto di vista, ci perviene una luce concernente ogni maternità. L'affetto che una donna dà ai suoi figli è l'immagine più toccante dell'amore del Padre per coloro che sono suoi figli in Cristo. Ogni maternità è incaricata, in questo senso, di una missione di rivelazione dell'amore divino; essa manifesta così tutta la sua nobiltà.

Parlando di ogni maternità, intendiamo il termine nel suo senso più abituale di maternità fisica. Ma bisogna aggiungere che la maternità di Maria, come frutto della sua cooperazione con Dio, costituisce un modello per la maternità d'ordine spirituale che risulta dalla cooperazione all'opera di salvezza dell'umanità. La maternità fisica della Madre di Dio si è prolungata, a seguito della sua associazione al sacrificio del Calvario, in una maternità di grazia a beneficio di tutti gli uomini. Maria è la sola donna che ha ricevuto una maternità universale che si estende a tutta l'opera di diffusione della grazia. Ma questa maternità è l'esempio più perfetto della maternità particolare d'ordine spirituale che viene offerta alle donne che vogliono cooperare con Dio all'edificazione del regno, alla formazione di una umanità migliore.

Non si può dimenticare che quando Gesù ha fatto comprendere il merito di Maria, ha dichiarato: «Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre» (Mc 3, 35). Mediante il compimento della volontà divina, Maria ha agito da madre di Cristo ed ha acquisito la maternità spirituale che le è stata destinata. Per tutti quelli che fanno la volontà di Dio, la strada è così aperta per una fecondità spirituale analoga a quella di Maria.

e. Missione di educazione e di associazione al destino di Cristo

Il termine *Theotokos* letteralmente significa colei che ha generato Dio. Tuttavia il compito materno di Maria ha comportato non solo la generazione, ma l'educazione di Gesù. La missione educatrice manifesta maggiormente la suprema dignità attribuita alla Vergine di Nazaret. Maria è stata incaricata di preparare il bambino al suo avvenire. Ella ha esercitato un profondo influsso sulla formazione morale e spirituale di Gesù: è vero che questi aveva in se stesso, nella sua personalità divina, un principio sovrano di condotta, ma nella sua crescita umana

ha seguito lo sviluppo normale del bambino che si lascia educare dai suoi genitori. «Era loro sottomesso», dice espressamente il testo del vangelo (Le 2, 51).

La Lettera Apostolica (n. 5), sottolinea la portata delle parole pronunciate da Maria in risposta alla proposta dell'angelo: «Eccomi, sono la serva del Signore» (Le 1, 38). L'atteggiamento di serva che adotta accettando la sua maternità, le permetterà di esercitare su Gesù un influsso conforme al suo ruolo messianico, che egli stesso concepirà come un servizio: «Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito ma per servire...» (Mc 10, 45; Mt 20, 29). Si può percepire un segno di questo influsso nel gesto della lavanda dei piedi, gesto che Maria aveva fatto a Nazaret per gli ospiti, secondo la consuetudine, e che Gesù compirà all'ultima Cena per imprimere nei suoi discepoli una mentalità di umile servizio.

Nel Cristo del Vangelo non possiamo discernere con certezza ciò che proviene dall'educazione materna, perché il frutto di questa educazione è incorporato alla personalità di Gesù. Ma tutti noi beneficiamo di questa educazione, che ha contribuito, nel segreto della casa di Nazaret, a formare il volto del Salvatore. Contribuendo a formare questo volto, Maria ha contribuito, in modo indiretto, a formare il volto dei cristiani.

Da tutto questo appare la grandezza del compito di educazione conferito a Maria, che fa meglio comprendere il ruolo di educatrici affidato a tante donne che, nella famiglia o nelle istituzioni d'insegnamento, cooperano alla formazione dei giovani.

La donna, con il suo influsso sul bambino, svolge un ruolo decisivo nella crescita dell'umanità. Non è significativo che S. Luca, subito dopo aver detto: «Era loro sottomesso», e aver citato l'atteggiamento di Maria che conservava tutto nel suo cuore, dichiari: «E Gesù cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini» (2, 52)? Alla sottomissione a Maria era particolarmente legata la crescita di Gesù.

Questa verità è implicata nell'espressione con la quale, nella vita pubblica, Gesù si designa: il Figlio dell'uomo. A prima vista, questa espressione sembra ignorare il ruolo della donna. Ma in realtà essa contiene una referenza a questo ruolo: «L'uomo» non è la parola che distingue l'uomo dalla donna, ma il termine generico che può designare i due. Impiegando questa espressione, Gesù si qualifica come l'uomo nato dalla donna e nello stesso tempo come il Figlio di Dio⁸. Tutto quello che egli dice del Figlio dell'uomo evoca segretamente l'influsso della donna sulla sua esistenza umana.

Quando chiama Maria «donna», a Cana e al Calvario, egli la considera come la madre del Figlio dell'uomo, come la donna che coopera al mistero dell'Incarnazione redentrice e alla salvezza dell'umanità. A Cana, con il miracolo approva il ruolo materno che Maria esercita nei riguardi degli sposi e dei loro invitati, e al

⁸ Cf. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?* LEF, Firenze 1984, pp. 131-132.

Calvario le affida una nuova maternità nei riguardi di tutti gli uomini; egli consacra così definitivamente la cooperazione della donna all'opera di salvezza.

Dicendo «donna» a sua madre, non lascia intendere che ai suoi occhi Maria è la rappresentante ideale della donna, ideale destinato a riprodursi in una certa misura in tutte le donne? Tutte sono chiamate a entrare in una maternità di grazia, a ottenere, con la loro intercessione, le meraviglie divine e ad unirsi al sacrificio redentore per una fecondità spirituale.

4. Sponsalità

a. Maria, Sposa dello Spirito Santo

Se in Maria la maternità è stata elevata al grado più alto, dobbiamo fare un'affermazione analoga a proposito della sponsalità. La giovane di Nazaret è diventata sposa dello Spirito Santo nel momento in cui diventava Madre del Figlio di Dio incarnato. Nell'analogia vi è una differenza. Maria è diventata fisicamente Madre del Verbo fatto carne, ma è unicamente in senso spirituale, che è diventata sposa dello Spirito Santo. È la verginità che le ha permesso di entrare in questo rapporto di sponsalità con lo Spirito Santo.

In risposta alla dichiarazione: «Io non conosco uomo», l'angelo le annuncia: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo» (Lc 1, 35). Uno sposo divino si offre così a colei che non voleva conoscere uomo, ed è lui che, mediante una venuta spirituale, la renderà madre. Quando Maria formula il suo consenso, apre il suo cuore allo Spirito Santo per il compimento dell'annuncio che le è stato rivolto.

Il titolo di «sposa dello Spirito Santo» è stato tuttavia fatto oggetto di alcune discussioni⁹.

È significativo che il Concilio abbia espressamente evitato di attribuire questo titolo a Maria. Infatti, la chiama «Madre del Figlio di Dio e perciò figlia prediletta del Padre e santuario dello Spirito Santo»¹⁰. Intenzionalmente non dice «sposa», ciò che sarebbe meglio convenuto a un parallelo con la qualità di madre e di figlia, ma parla di «santuario». Alcuni teologi rimproverano al titolo di «sposa» di misconoscere la trascendente superiorità dello Spirito Santo, o di suggerire un eco delle teogamie pagane, o di prestarsi a interpretazioni psicanalitiche¹¹.

⁹ Su questo tema, cf. J. GALOT, *La donna e lo Spirito*, in *Civiltà Cattolica*, 127 (1976) III, 349-351; S. DE FIORES, *Maria nella teologia contemporanea*, Centro di Cultura Mariana, Roma 1987, pp. 276-279.

¹⁰ *Lumen gentium*, n. 53. Il testo è citato nella *Redemptoris Mater*, n. 9, ma questa Enciclica applica in seguito il termine «sposa» a Maria: «Lo Spirito Santo è sceso su di lei, che è diventata la fedele sua sposa nell'Annunciazione» (n. 26).

¹¹ Mons. G. PHILIPS, che ha avuto un ruolo notevole nella redazione del capitolo VIII della *Lumen*

Questi rimproveri non sembrano fondati. Il contesto nel quale il titolo è impiegato non è quello della psicanalisi: Maria è sposa verginale dello Spirito Santo ad un livello spirituale. Le teogamie pagane non hanno mai presentato nulla di analogo a ciò che viene raccontato nell'Annunciazione. La trascendenza dello Spirito Santo non è affatto misconosciuta: quando si chiama Maria sposa dello Spirito Santo, non si abbassa la terza persona della Trinità, come dicendo Madre di Dio, non si abbassa la seconda persona.

D'altra parte, il titolo «santuario dello Spirito Santo» non esprime una proprietà singolare, e Maria è stata riconosciuta nella tradizione soprattutto come il tempio in cui ha abitato la persona del Verbo. Per contro, il titolo di sposa conviene a colei che ha concorso con lo Spirito Santo alla generazione di Gesù.

Se il popolo giudaico era stato considerato da Jahvé come sua sposa, è comprensibile che la donna che ha rappresentato questo popolo al momento dell'Annunciazione, e che ha portato tutta la sua speranza, abbia agito come sposa di Dio e, più precisamente, che si sia comportata da sposa dello Spirito Santo. Il legame di sponsalità già stabilito nell'Antico Testamento, trova in Maria il suo completo compimento.

Maria è stata, per lo Spirito Santo, una sposa ideale, interamente disponibile e assolutamente fedele, che ha superato di molto tutto quello che Israele aveva potuto essere nei riguardi del suo Dio. Ella gli ha offerto l'amore più puro in risposta al suo amore sovrano; ed ha potuto farlo perché si è lasciata invadere dall'amore divino dello Spirito stesso.

Il rapporto di sposa con lo Spirito Santo deve intendersi, evidentemente, in senso analogico, come tutto ciò che concerne i rapporti con Dio. Ma è appunto il titolo di sposa che esprime meglio ciò che Maria è stata per lo Spirito Santo.

Nell'Enciclica «Redemptoris Mater» (n. 26), Giovanni Paolo II, seguendo esempi precedenti, afferma che Maria è diventata, nell'Annunciazione, la fedele sposa dello Spirito Santo.

b. Sponsalità verginale e fecondità

Rinunciando a un matrimonio ordinario, Maria è stata elevata a un livello superiore di alleanza nell'accoglienza dello Spirito d'amore. Rinunciando a una maternità umana, ha ricevuto una maternità che veniva dall'alto. Come Sposa dello Spirito Santo e madre del Figlio di Dio fatto uomo, ella ha potuto, con la sua verginità, accedere allo sviluppo più alto della sua femminilità.

gentium, ha manifestato le sue reticenze davanti al titolo di sposa assegnato a Maria: *Le Saint-Esprit et Marie dans l'Eglise. Vatican II et prospective du problème*, in *Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales*, 25 (1968) pp. 24-29. Anche R. LAURENTIN ha formulato delle obiezioni su questo titolo: *Bulletin sur la Vierge Marie*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 65 (1981) p. 142; *Dio mia tenere?-a. Esperienza spirituale e mariana, attualità teologica di San Luigi Maria da Montfort*, Edizioni Monfortane, Roma 1985, pp. 180-190, 197-199.

Maria ha aperto la strada a tutte le donne che, al suo seguito, accoglieranno la chiamata divina a dare tutto il loro cuore al Signore nella verginità. Certo, non sono chiamate solo le donne alla vita verginale; abbiamo ricordato che Cristo si è impegnato egli stesso in questa via e vi ha impegnato anche i suoi apostoli. Pure Tertulliano, all'inizio del terzo secolo, dichiara: «Quanti uomini e donne, negli Ordini della Chiesa, facendo appello alla continenza, hanno preferito sposarsi con Dio.... »¹².

Tuttavia, l'espressione «sposarsi con Dio», conviene maggiormente alla donna. Le vergini cristiane sono state considerate, fin dall'antichità, come spose di Cristo. Si può dire che esse rappresentano, nella maniera più appropriata e più completa, la qualità di sposa di Cristo che si attribuisce alla chiesa. Nelle vergini consacrate si personifica questa relazione di sposa con il Cristo.

In effetti, la consacrazione verginale dà a questa relazione tutto il suo valore. La vergine che dona tutto il suo cuore a Cristo rinuncia a uno sposo umano per prendere direttamente il Signore come sposo. Nel matrimonio vi è l'attuazione delle nozze di Cristo e della Chiesa, come dice san Paolo (Ef 5,28). Nella verginità questa attuazione è più totale, perché solo Cristo diventa lo Sposo, senza la mediazione di uno sposo umano¹³. Il legame di sposa della Chiesa con il Cristo raggiunge così la sua più grande profondità.

A questo proposito si nota una differenza tra il caso eccezionale di Maria, sposa dello Spirito Santo, e la situazione ordinaria delle vergini consacrate, spose di Cristo. Il rapporto di Maria con Cristo è essenzialmente un rapporto di maternità; da questo punto di vista esso rimane unico.

La qualità di sposa di Cristo dà alla personalità della donna un notevole sviluppo affettivo. Essa mostra l'aspetto positivo della verginità; vi è rinuncia solo in vista di una pienezza d'ordine superiore.

D'altra parte, l'impegno verginale è destinato, secondo il disegno divino, a suscitare una fecondità spirituale. In Maria, questa verità appare nella maniera più manifesta, per il fatto che la Vergine diventa Madre di Dio, e che questa maternità si prolungherà con una maternità universale nell'ordine della grazia. Nelle vergini che seguono la via aperta da Maria, l'amore verginale votato a Cristo è fonte di maternità spirituale.

È sorprendente constatare che per esprimere la sua paternità spirituale, S. Paolo si sia servito di un'immagine propriamente femminile, quella del parto doloroso. «Figlioli, egli dice ai Galati, (4, 19), che io di nuovo partorisco nel dolore» (cf. MD, 22). Si può ricordare che Gesù stesso per mostrare le fecondità della sofferenza, aveva impiegato il paragone della donna che partorisce: con ciò faceva comprendere ai suoi discepoli i frutti che produrrebbe la loro partecipazione alla sua Passione (Gv 16, 21). Questo significa che la fecondità d'ordine spirituale si esprime più

¹² *De exhort. eastitatis* 13. PL 2, 930 A; CC 2, p. 1035, r. 35-39.

¹³ Cf. J. GALOT, *Visage d'évangile des instituts religieux*, DuculotLethielleux, Gmbloux-Paris 1968, pp. 41-46

adeguatamente in termini femminili, benché sia comune agli uomini e alle donne.

Maria, la Vergine, Madre spirituale di tutta l'umanità, rimane il modello della fecondità promessa a ogni vita femminile. Ella è la dimostrazione, offerta dal disegno di Dio, che la donna non occupa un posto inferiore o secondario nell'opera di salvezza e che si deve riconoscere in lei una certa priorità nello sviluppo della grazia di Cristo. Come lo ricorda la Lettera Apostolica nella sua conclusione, citando il Concilio, Maria «precede tutta la Chiesa sulla via della fede, della carità e della perfetta unione con Cristo» (LC 63).

È una donna che precede la Chiesa e tutte le donne sono particolarmente chiamate a realizzare, per quanto possibile, questo ideale, testimoniando nella Chiesa la fede, la carità e l'unione a Cristo.