

Sulla dignità della donna

I. Introduzione

Un segno dei tempi

1. La dignità della donna e la sua vocazione - oggetto costante della riflessione umana e cristiana - hanno assunto un rilievo tutto particolare negli anni più recenti. Ciò è dimostrato, tra l'altro, dagli interventi del Magistero della Chiesa, rispecchiati in vari documenti del Concilio Vaticano II, il quale afferma poi nel messaggio finale: "Viene l'ora, l'ora è venuta, in cui la vocazione della donna si svolge con pienezza, l'ora in cui la donna acquista nella società un'influenza, un irradiamento, un potere finora mai raggiunto. E per questo che, in un momento in cui l'umanità conosce una così profonda trasformazione, le donne illuminate dallo spirito evangelico possono tanto operare per aiutare l'umanità a non decadere". (Conc. Oecum. Vat. II "Nuntius ad Mulieres", die 8 dec. 1965: AAS 58 [1966] 13-14) Le parole di questo messaggio riassumono ciò che aveva già trovato espressione nel Magistero conciliare, specie nella costituzione pastorale "Gaudium et Spes" (cf. "Gaudium et Spes", 8.9.60) e nel decreto sull'apostolato dei laici "Apostolicam Actuositatem" (cf. "Apostolicam Actuositatem", 9).

Simili prese di posizione si erano manifestate nel periodo preconciliare, per esempio in non pochi discorsi del Papa Pio XII (cf. Pii XII "Allocutio ad Mulieres e Societatibus Christianis Italiae delegatas", die 21 oct. 1945: AAS 37 [1945] 284-295; Pii XII "Allocutio ad delegatas Conventui Unionis universalis Sodalitatum mulierum catholicarum", die 24 apr. 1952: AAS 44 [1952] 420-424; Pii XII "Allocutio ad eas quae interfuerunt XIV Conventui Internationali ex "Union Mondiale des Organisations féminines catholiques"", die 29 sept. 1957: AAS 49 [1957] 906-922) e nell'enciclica "Pacem in Terris" di Papa Giovanni XXIII (cf. Ioannis XXIII "Pacem in Terris", die 11 apr. 1963: AAS 55 [1963] 267-268). Dopo il Concilio Vaticano II, il mio predecessore Paolo VI ha esplicitato il significato di questo "segno dei tempi", attribuendo il titolo di dottore della Chiesa a santa Teresa di Gesù e a santa Caterina da Siena (Pauli VI "Declaratio S. Teresiae de Avila, Virginis, "Doctoris universalis Ecclesiae"", die 27 sept. 1970: Insegnamenti di Paolo VI, VIII [1970] 949-957; Pauli VI "Declaratio S. Catherinae Senensis, Virginis, "Doctoris universalis Ecclesiae"", die 4 oct. 1970: Insegnamenti di Paolo VI, VIII [1970] 982-988) ed istituendo, altresì, su richiesta dell'assemblea del Sinodo dei Vescovi nel 1971, un'apposita commissione, il cui scopo era lo studio dei problemi contemporanei riguardanti la "promozione effettiva della dignità e della responsabilità delle donne" (AAS 65 [1973] 284s). In uno dei suoi discorsi Paolo VI disse tra l'altro: "Nel cristianesimo, infatti, più che in ogni altra religione, la donna ha fin dalle origini uno speciale statuto di dignità, di cui il nuovo testamento ci attesta non pochi e non piccoli aspetti...; appare all'evidenza che la donna è posta a far parte della struttura vivente

ed operante del cristianesimo in modo così rilevante che non ne sono forse ancora state enucleate tutte le virtualità" (Pauli VI "Allocutio ad eas quae interfuerunt Nationali Conventui Consociationis Italicarum Mulierum", CIF, die 6 dec. 1976: Insegnamenti di Paolo VI, XIV [1976] 1017).

I Padri della recente assemblea del Sinodo dei Vescovi (ottobre 1987), dedicata a "la vocazione e la missione dei laici nella Chiesa e nel mondo a vent'anni dal Concilio Vaticano II", si sono di nuovo occupati della dignità e della vocazione della donna. Essi 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 sempre e solo come femmina e come maschio. 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.

È quanto intendo trattare nel presente documento. L'esortazione post-sinodale, che verrà resa pubblica dopo di esso, presenterà le proposte di indole pastorale circa il posto della donna nella Chiesa e nella società, sulle quali i Padri sinodali hanno fatto importanti considerazioni, avendo anche vagliato le testimonianze degli uditori laici - donne e uomini - provenienti dalle Chiese particolari di tutti i continenti.

L'anno mariano

2. L'ultimo Sinodo si è svolto durante l'anno mariano, che offre un particolare impulso ad affrontare questo tempo, come indica anche la enciclica "Redemptoris Mater" (cf. "Redemptoris Mater", 46). Questa enciclica sviluppa e attualizza l'insegnamento del Concilio Vaticano II, contenuto nel capitolo VIII della costituzione dogmatica sulla Chiesa "Lumen Gentium". Tale capitolo reca un titolo significativo: "La beata Vergine Maria, Madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa". Maria - questa "donna" della Bibbia (cf. Gen 3,15; Gv 2,4;19,26) - appartiene intimamente al mistero salvifico di Cristo, e perciò è presente in modo speciale anche nel mistero della Chiesa. Poiché "la Chiesa è in Cristo come un sacramento... dell'intima unione con Dio e della unità di tutto il genere umano" ("Lumen Gentium", 1), la speciale presenza della Madre di Dio nel mistero della Chiesa ci lascia pensare all'eccezionale legame tra questa "donna" e l'intera famiglia umana. Si tratta qui di ciascuno e di ciascuna, di tutti i figli e di tutte le figlie del genere umano, nei quali si realizza nel corso delle generazioni quella fondamentale eredità dell'intera umanità che è legata al mistero del "principio" biblico: "Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò" (Gen 1,27; un'illustrazione del significato antropologico e teologico del "principio" può vedersi nella prima parte delle allocuzioni del mercoledì dedicate alla "teologia del corpo", a partire dal 5 settembre 1979: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, II, 2 [1979] 234-236).

Questa 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 ("Gaudium et Spes", 22). In questo "svelare l'uomo all'uomo" non bisogna forse scoprire un posto particolare per quella "donna", che fu la Madre di Cristo? Il "messaggio" di Cristo, contenuto nel Vangelo e che ha per sfondo tutta la Scrittura, antico e nuovo testamento, non può forse dire molto alla Chiesa e all'umanità circa la dignità e la vocazione della donna?

Proprio questa vuol essere la trama del presente documento, che si inquadra nel vasto contesto dell'anno mariano, mentre ci si avvia al termine del secondo millennio dalla nascita di Cristo e all'inizio del terzo. E mi sembra che la cosa migliore sia quella di dare a questo testo lo stile e il carattere di una meditazione.

II. Donna-Madre di Dio (Theotókos)

Unione con Dio

3. Quando "venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna". Con queste parole della lettera ai Galati (Gal 4,4) l'apostolo Paolo unisce tra loro i momenti principali che determinano in modo essenziale il compimento del mistero "prestabilito in Dio" (cf. Ef 1,9). Il Figlio, Verbo consostanziale al Padre, nasce come uomo da una donna, quando viene "la pienezza del tempo". Questo avvenimento conduce al punto chiave della storia dell'uomo sulla terra, intesa come storia della salvezza. È significativo che l'Apostolo non chiami la Madre di Cristo col nome proprio di "Maria", ma la definisca "donna": ciò stabilisce una concordanza con le parole del protoevangelo nel libro della Genesi (cf. Gen 3,15). Proprio quella "donna" è presente nell'evento centrale salvifico, che decide della "pienezza del tempo": questo evento si realizza in lei e per mezzo di lei.

Così inizia l'evento centrale, l'evento chiave nella storia della salvezza, la Pasqua del Signore. Tuttavia, vale forse la pena di riconsiderarlo a partire dalla storia spirituale dell'uomo intesa nel modo più ampio, così come si esprime attraverso le diverse religioni del mondo. Appelliamoci qui alle parole del Concilio Vaticano II: "Gli uomini si attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana che, ieri come oggi, turbano profondamente il cuore umano: che cosa sia l'uomo, quale sia il senso e il fine della nostra vita, che cosa siano il bene e il peccato, quale origine e fine abbia il dolore, quale sia la via per raggiungere la vera felicità, che cosa siano la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, dal quale traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo" ("Nostra Aetate", 1). "Dai tempi più antichi fino ad oggi, presso i vari popoli si trova una certa percezione di quella forza arcana che è presente nel corso delle cose e negli avvenimenti della vita umana, e anzi talvolta si ha riconoscimento della suprema divinità o anche del padre"

("Nostra Aetate", 2).

Sullo sfondo di questo vasto panorama, che pone in evidenza le aspirazioni dello spirito umano in cerca di Dio - a volte quasi "andando come a tentoni" (cf. At 17,27) -, la "pienezza del tempo", di cui parla Paolo nella sua lettera, mette in rilievo la risposta di Dio stesso, di colui "in cui viviamo, ci muoviamo ed esistiamo" (cf. At 17,28). È questi il Dio che "aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, e ultimamente ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (cf. Eb 1,1-2).

L'invio di questo Figlio, consostanziale al Padre, come uomo "nato da donna", costituisce il culminante e definitivo punto dell'auto-rivelazione di Dio all'umanità. Questa auto-rivelazione possiede un carattere salvifico, come insegna in un altro passo il Concilio Vaticano II: "Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare se stesso e manifestare il mistero della sua volontà (cf. Ef 1,9), mediante il quale 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; 2Pt 1,4; "Dei Verbum", 2).

La donna si trova al cuore di questo evento salvifico.

L'auto-rivelazione di Dio, che è l'imperscrutabile unità della Trinità, è contenuta nelle sue linee fondamentali nell'annuncio di Nazaret. "Ecco, concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Egli sarà grande e chiamato Figlio dell'Altissimo". "Come avverrà questo? Non conosco uomo". "Lo Spirito Santo scenderà su di te, su di te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà sarà dunque santo e chiamato Figlio di Dio... Nulla è impossibile a Dio" (cf. Lc 1,31-37). Già secondo i Padri della Chiesa, la prima rivelazione della Trinità nel nuovo testamento è avvenuta nell'annuncio. In un'omelia attribuita a S. Gregorio il Taumaturgo si legge: "Sei splendore di luce, o Maria, nel sublime regno spirituale! In te il Padre, che è senza principio e la cui potenza ti ha ricoperto, è glorificato. In te il Figlio, che hai portato secondo la carne, è adorato. In te lo Spirito Santo, che ha operato nelle tue viscere la nascita del grande Re, è celebrato. È grazie a te, o piena di grazia, che la Trinità santa e consostanziale ha potuto essere conosciuta nel mondo". Cfr. S. Andreae Cretensis "In Annuntiat. B. Mariae": PG 97, 909).

È facile pensare a questo evento nella prospettiva della storia d'Israele, il popolo eletto di cui Maria è figlia; ma è facile anche pensarvi nella prospettiva di tutte quelle vie, lungo le quali l'umanità da sempre cerca risposta agli interrogativi fondamentali ed insieme definitivi che più assillano. Non si trova forse nell'annuncio di Nazaret l'inizio di quella risposta definitiva, mediante la quale Dio stesso viene incontro alle inquietudini del cuore dell'uomo? (cf. "Nostra Aetate", 2) Qui non si tratta solo di parole di Dio rivelate per mezzo dei profeti, ma, con questa risposta, realmente "il Verbo si fa carne" (cf. Gv 1,14). Maria raggiunge così un'unione con Dio tale da superare tutte le attese dello spirito umano. Supera persino le attese di tutto Israele e, in particolare, delle figlie di questo popolo eletto, le quali, in base alla promessa, potevano sperare che una di esse sarebbe un giorno divenuta

madre del Messia. Chi di loro, tuttavia, poteva supporre che il Messia promesso sarebbe stato il "Figlio dell'Altissimo"? A partire dalla fede monoteista veterotestamentaria ciò era difficilmente ipotizzabile. Solamente in forza dello Spirito Santo, che "stese la sua ombra" su di lei, Maria poteva accettare ciò che è "impossibile presso gli uomini, ma possibile presso Dio" (cf. Mc 10,27).

Theotókos

4. In tal modo "la pienezza del tempo" manifesta la straordinaria dignità della "donna". Questa dignità consiste, da una parte, nell'elevazione soprannaturale all'unione con Dio in Gesù Cristo, che determina la profondissima finalità dell'esistenza di ogni uomo sia sulla terra che nell'eternità. Da questo punto di vista, la "donna" è la rappresentante e l'archetipo di tutto il genere umano: rappresenta l'umanità che appartiene a tutti gli esseri umani, sia uomini che donne. D'altra parte, però, l'evento di Nazaret mette in rilievo una forma di unione col Dio vivo, che può appartenere solo alla "donna", Maria: l'unione tra madre e figlio. La Vergine di Nazaret diventa, infatti, la Madre di Dio.

Questa verità, accolta sin dall'inizio dalla fede cristiana, ebbe solenne formulazione nel Concilio di Efeso (anno 431) (La dottrina teologica sulla Madre di Dio sostenuta da molti Padri della Chiesa, chiarita e definita nei Concilii di Efeso e di Calcedonia, è stata riproposta dal Concilio Vaticano II, nel capitolo VIII della "Lumen Gentium", 52-69. Cfr. "Redemptoris Mater", 4.31-32 et notae 9.78-83). Contrapponendosi all'opinione di Nestorio, che riteneva Maria esclusivamente madre di Gesù-uomo, questo Concilio mise in rilievo l'essenziale significato della maternità di Maria Vergine. Al momento dell'annunciazione, rispondendo col suo "fiat", Maria concepì un uomo che era Figlio di Dio, consostanziale al Padre. Dunque, è veramente la Madre di Dio, poiché la maternità riguarda tutta la persona, e non solo il corpo, e neppure solo la "natura" umana. In questo modo il nome "Theotókos" - Madre di Dio - divenne il nome proprio dell'unione con Dio, concessa a Maria Vergine.

La particolare unione della "Theotókos" con Dio, che realizza nel modo più eminente la predestinazione soprannaturale all'unione col Padre elargita ad ogni uomo ("filii in Filio"), è pura grazia e, come tale, un dono dello Spirito. Nello stesso tempo, però, mediante la risposta di fede Maria esprime la sua libera volontà, e dunque la piena partecipazione dell'"io" personale e femminile all'evento dell'incarnazione. Col suo "fiat", Maria diviene l'autentico soggetto di quell'unione con Dio, che si è realizzata nel mistero dell'incarnazione del Verbo consostanziale al Padre. Tutta l'azione di Dio nella storia degli uomini rispetta sempre la libera volontà dell'"io" umano. Lo stesso avviene nell'annunciazione a Nazaret.

"Servire vuol dire regnare"

5. Questo evento possiede un chiaro carattere interpersonale: è un dialogo.

Non lo comprendiamo pienamente se non inquadrando tutta la conversazione tra l'angelo e Maria nel saluto: "piena di grazia" (cf. "Redemptoris Mater", 7-11, "atque textus Patrum ibi memorati" in nota 31). L'intero dialogo dell'annunciazione rivela l'essenziale dimensione dell'evento: la dimensione soprannaturale. Ma la grazia non mette mai da parte la natura né la annulla, anzi la perfeziona e nobilita. Pertanto, quella "pienezza di grazia", concessa alla Vergine di Nazaret, in vista del suo divenire "Theotókos", significa allo stesso tempo la pienezza della perfezione di ciò "che è caratteristico della donna", di "ciò che è femminile". Ci troviamo qui, in un certo senso, al punto culminante, all'archetipo della personale dignità della donna.

Quando Maria risponde alle parole del celeste messaggero col suo "fiat", la "piena di grazia" sente il bisogno di esprimere il suo personale rapporto riguardo al dono che le è stato rivelato, dicendo: "Eccomi, sono la serva del Signore" (Lc 1,38). Questa frase non può essere privata né sminuita del suo senso profondo, estraendola artificialmente da tutto il contesto dell'evento e da tutto il contenuto della verità rivelata su Dio e sull'uomo. Nell'espressione "serva del Signore" si fa sentire tutta la consapevolezza di Maria di essere creatura in rapporto a Dio. Tuttavia, la parola "serva", verso la fine del dialogo dell'annunciazione, si iscrive nell'intera prospettiva della storia della Madre e del Figlio. Difatti, questo Figlio, che è vero e consostanziale "Figlio dell'Altissimo", dirà molte volte di sé, specialmente nel momento culminante della sua missione: "Il Figlio dell'uomo... non è venuto per essere servito, ma per servire" (Mc 10,45).

Cristo porta sempre in sé la coscienza di essere "servo del Signore", secondo la profezia di Isaia (cf. Is 42,1;49,3.6;52,13), in cui è racchiuso il contenuto essenziale della sua missione messianica: la consapevolezza di essere il redentore del mondo. Maria sin dal primo momento della sua maternità divina, della sua unione col Figlio che "il Padre ha mandato nel mondo, perché il mondo si salvi per mezzo di lui" (cf. Gv 3,17), si inserisce nel servizio messianico di Cristo (cf. "Redemptoris Mater", 39-41). È proprio questo servizio a costituire il fondamento stesso di quel regno, in cui "servire... vuol dire regnare" ("Lumen Gentium", 36). Cristo, "servo del Signore", manifesterà a tutti gli uomini la dignità regale del servizio, con la quale è strettamente collegata la vocazione d'ogni uomo.

Così considerando la realtà donna-Madre di Dio, entriamo nel modo più opportuno nella presente meditazione dell'anno mariano. Tale realtà determina anche l'essenziale orizzonte della riflessione sulla dignità e sulla vocazione della donna. Nel pensare, dire, o fare qualcosa in ordine alla dignità e alla vocazione della donna non si devono distaccare il pensiero, il cuore e le opere da questo orizzonte. La dignità di ogni uomo e la vocazione ad essa corrispondente trovano la loro misura definitiva nell'unione con Dio. Maria - la donna della Bibbia - è la più compiuta espressione di questa dignità e di questa vocazione. Infatti, ogni uomo, maschio o femmina, creato a immagine e somiglianza di Dio, non può realizzarsi al di fuori della dimensione di questa immagine e somiglianza.

III. Immagine e somiglianza di Dio

Libro della Genesi

6. Dobbiamo collocarci nel contesto di quel "principio" biblico, in cui la verità rivelata sull'uomo come "immagine e somiglianza di Dio" costituisce l'immutabile base di tutta l'antropologia cristiana (cf. S. Iranæi "Adv. haereses", V, 6, 1; V, 16, 2-3; S. Ch. 153, 72-81 et 216-221; S. Gregorii Nysseni "De hom. op.", 16: PG 44, 180; "In Cant. hom.", 2: PG 44, 805-808; S. Augustini "In Ps. 4,8": CCL 38, 17). "Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò" (Gen 1,27). Questo passo conciso contiene le verità antropologiche fondamentali: l'uomo è l'apice di tutto l'ordine del creato nel mondo visibile - il genere umano, che prende inizio dalla chiamata all'esistenza dell'uomo e della donna, corona tutta l'opera della creazione -; ambedue sono esseri umani, in egual grado l'uomo e la donna, ambedue creati a immagine di Dio. Questa immagine e somiglianza con Dio, essenziale per l'uomo, dall'uomo e dalla donna, come sposi e genitori, viene trasmessa ai loro discendenti: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela" (Gen 1,28). Il Creatore affida il "dominio" della terra al genere umano, a tutte le persone, a tutti gli uomini e a tutte le donne, che attingono la loro dignità e vocazione dal comune "principio".

Nella Genesi troviamo ancora un'altra descrizione della creazione dell'uomo - uomo e donna (cf. Gen 2,18-25) -, alla quale ci si riferirà in seguito. Fin d'ora, tuttavia, bisogna affermare che dalla notazione biblica emerge la verità sul carattere personale dell'essere umano. L'uomo è una persona, in egual misura l'uomo e la donna: ambedue, infatti, sono stati creati ad immagine e somiglianza del Dio personale. Ciò che rende l'uomo simile a Dio è il fatto che - diversamente da tutto il mondo delle creature viventi, compresi gli esseri dotati di sensi ("animalia") - l'uomo è anche un essere razionale ("animal rationale") ("Persona est naturae rationalis individua substantia": Manlii Severini Boëthii "Liber de persona et duabus naturis" III: PL 82, 1443; cf. S. Thomae Aquinatis "Summa Theologiae", I, q. XXIX, art. I). Grazie a questa proprietà l'uomo e la donna possono "dominare" sulle altre creature del mondo visibile (cf. Gen 1,28).

Nella seconda descrizione della creazione dell'uomo (cf. Gen 2,18-25) il linguaggio in cui viene espressa la verità sulla creazione dell'uomo e, specialmente, della donna, è diverso, in un certo senso è meno preciso, è - si potrebbe dire - più descrittivo e metaforico: più vicino al linguaggio dei miti allora conosciuti. Tuttavia, non si riscontra alcuna essenziale contraddizione tra i due testi. Il testo di Genesi 2,18-25 aiuta a comprendere bene ciò che troviamo nel passo conciso di Genesi 1,27-28 e, al tempo stesso, se letto unitamente ad esso, aiuta a comprendere in modo ancora più profondo la fondamentale verità, ivi racchiusa, sull'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio come uomo e donna.

Nella descrizione di Genesi 2,18-25 la donna viene creata da Dio "dalla

costola" dell'uomo ed è posta come un altro "io", come un interlocutore accanto all'uomo, il quale nel mondo circostante delle creature animate è solo e non trova in nessuna di esse un "aiuto" adatto a sé. La donna, chiamata in tal modo all'esistenza, è immediatamente riconosciuta dall'uomo come "carne della sua carne e osso delle sue ossa" (cf. Gen 2,23) e appunto per questo è chiamata "donna". Nella lingua biblica questo nome indica l'essenziale identità nei riguardi dell'uomo: "is-issah", cosa che in generale le lingue moderne non possono purtroppo esprimere. "La si chiamerà donna ("issah"), perché dall'uomo ("is") è stata tolta" (Gen 2,23).

Il testo biblico fornisce sufficienti basi per ravvisare l'essenziale uguaglianza dell'uomo e della donna dal punto di vista dell'umanità (Tra i Padri della Chiesa che affermano l'eguaglianza fondamentale dell'uomo e della donna davanti a Dio cf. Origenis "In Iesu Nave", IX, 9: PG 12, 878; Clementis Alexandrini "Paed.", I, 4: S. Ch. 70, 128-131; S. Augustini "Sermo 51", II, 3: PL 38, 334-335). Ambedue sin dall'inizio sono persone, a differenza degli altri esseri viventi del mondo che li circonda. La donna è un altro "io" nella comune umanità. Sin dall'inizio essi appaiono come "unità dei due" e ciò significa il superamento dell'originaria solitudine, nella quale l'uomo non trova "un aiuto che gli sia simile" (Gen 2,20). Si tratta qui solo dell'"aiuto" nell'azione, nel "soggiogare la terra"? (cf. Gen 1,28). Certamente si tratta della compagna della vita, con la quale, come con una moglie, l'uomo può unirsi divenendo con lei "una sola carne" e abbandonando per questo "suo padre e sua madre" (cf. Gen 2,24). La descrizione biblica, dunque, parla dell'istituzione, da parte di Dio, del matrimonio contestualmente con la creazione dell'uomo e della donna, come condizione indispensabile della trasmissione della vita alle nuove generazioni degli uomini, alla quale il matrimonio e l'amore coniugale per loro natura sono ordinati: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra, soggiogatela" (Gen 1,28).

Persona - comunione - dono

7. Penetrando col pensiero l'insieme della descrizione di Genesi (Gen 2,18-25), ed interpretandola alla luce della verità sull'immagine e somiglianza di Dio (cf. Gen 1,26-27), possiamo comprendere ancora più pienamente in che cosa consista il carattere personale dell'essere umano, grazie al quale ambedue - l'uomo e la donna - sono simili a Dio. Ogni singolo uomo, infatti, è ad immagine di Dio in quanto creatura razionale e libera, capace di conoscerlo e di amarlo. Leggiamo, inoltre, che l'uomo non può esistere "solo" (cf. Gen 2,18); può esistere soltanto come "unità dei due", e dunque in relazione ad un'altra persona umana. Si tratta di una relazione reciproca: dell'uomo verso la donna e della donna verso l'uomo. Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta, quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro "io". Ciò prelude alla definitiva autorivelazione di Dio uno e trino: unità vivente nella comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

All'inizio della Bibbia non sentiamo ancora dire questo direttamente. Tutto l'antico testamento è soprattutto la rivelazione della verità circa l'unicità e unità di Dio. In questa fondamentale verità su Dio il nuovo testamento introdurrà la rivelazione dell'imperscrutabile mistero della vita intima di Dio. Dio, che si lascia conoscere dagli uomini per mezzo di Cristo, è unità nella Trinità: è unità nella comunione. In tal modo è gettata una nuova luce anche su quella somiglianza ed immagine di Dio nell'uomo, di cui parla il libro della Genesi. Il fatto che l'uomo, creato come uomo e donna, sia immagine di Dio non significa solo che ciascuno di loro individualmente è simile a Dio, come essere razionale e libero. Significa anche che l'uomo e la donna, creati come "unità dei due" nella comune umanità, sono chiamati a vivere una comunione d'amore e in tal modo 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. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, un solo Dio per l'unità della divinità, esistono come persone per le imperscrutabili relazioni divine. Solamente in questo modo diventa comprensibile la verità che Dio in se stesso è amore (cf. 1Gv 4,16).

L'immagine e somiglianza di Dio nell'uomo, creato come uomo e donna (per l'analogia che si può presumere tra il Creatore e la creatura), esprime pertanto anche l'"unità dei due" nella comune umanità. Questa "unità dei due", che è segno della comunione interpersonale, indica che nella creazione dell'uomo è stata inscritta anche una certa somiglianza della comunione divina ("communio"). Questa somiglianza è stata inscritta come qualità dell'essere personale di tutti e due, dell'uomo e della donna, ed insieme come una chiamata e un compito. Sull'immagine e somiglianza di Dio, che il genere umano porta in sé fin dal "principio", è radicato il fondamento di tutto l'"ethos" umano: l'antico e il nuovo testamento svilupperanno tale "ethos", il cui vertice è il comandamento dell'amore (Dice S. Gregorio di Nissa: "Dio è inoltre amore e fonte di amore. Dice questo il grande Giovanni: "L'amore è da Dio" e "Dio è amore" . Il Creatore ha impresso in noi anche questo carattere. "Da questo tutti sapranno se siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri" . Dunque, se questo non c'è, tutta l'immagine viene sfigurata").

Nell'"unità dei due" l'uomo e la donna sono chiamati sin dall'inizio non solo ad esistere "uno accanto all'altra" oppure "insieme", ma sono anche chiamati ad esistere reciprocamente "l'uno per l'altro".

Viene così spiegato anche il significato di quell'"aiuto", di cui si parla in Genesi 2,18-25: "Gli darò un aiuto simile a lui". Il contesto biblico permette di intenderlo anche nel senso che la donna deve "aiutare" l'uomo - e a sua volta questi deve aiutare lei - prima di tutto a causa del loro stesso "essere persona umana": il che, in un certo senso, permette all'uno e all'altra di scoprire sempre di nuovo e confermare il senso integrale della propria umanità. È facile comprendere che - su questo piano fondamentale - si tratta di un "aiuto" da ambedue le parti e di un "aiuto" reciproco. Umanità significa chiamata alla comunione interpersonale. Il testo

di Genesi 2,18-25 indica che il matrimonio è la prima e, in un certo senso, la fondamentale dimensione di questa chiamata. Però non è "unica". Tutta la storia dell'uomo sulla terra si realizza nell'ambito di questa chiamata. In base al principio del reciproco essere "per" l'altro, nella "comunione" interpersonale, si sviluppa in questa storia l'integrazione nell'umanità stessa, voluta da Dio, di ciò che è "maschile" e di ciò che è "femminile". I testi biblici, a cominciare dalla Genesi, ci permettono costantemente di ritrovare il terreno in cui si radica la verità sull'uomo, il terreno solido ed inviolabile in mezzo ai tanti mutamenti dell'esistenza umana.

Questa verità riguarda anche la storia della salvezza. Al riguardo, è particolarmente significativo un enunciato del Concilio Vaticano II. Nel capitolo sulla "comunità degli uomini" della costituzione pastorale "Gaudium et Spes" leggiamo: "Il Signore Gesù, quando prega il Padre, perché "tutti siamo 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" ("Gaudium et Spes". 24).

Con queste parole il testo conciliare presenta sinteticamente l'insieme della verità sull'uomo e sulla donna - verità che si delinea già nei primi capitoli del libro della Genesi - come la stessa struttura portante dell'antropologia biblica e cristiana. L'uomo - sia uomo che donna - è l'unico essere tra le creature del mondo visibile che Dio creatore "ha voluto per se stesso": è dunque una persona. L'essere persona significa: tendere alla realizzazione di sé (il testo conciliare parla del "ritrovarsi"), che non può compiersi se non "mediante un dono sincero di sé". Modello di una tale interpretazione della persona è Dio stesso come Trinità, come comunione di Persone. Dire che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di questo Dio vuol dire anche che l'uomo è chiamato ad esistere "per" gli altri, a diventare un dono.

Ciò riguarda ogni essere umano, sia donna che uomo, i quali lo attuano nella peculiarità propria dell'una e dell'altro. Nell'ambito della presente meditazione circa la dignità e la vocazione della donna, questa verità sull'essere umano costituisce l'indispensabile punto di partenza. Già il libro della Genesi permette di scorgere, come in un primo abbozzo, questo carattere sponsale della relazione tra le persone, sul cui terreno si svilupperà a sua volta la verità sulla maternità, nonché quella sulla verginità, come due dimensioni particolari della vocazione della donna alla luce della rivelazione divina. Queste due dimensioni troveranno la loro più alta espressione all'avvento della "pienezza del tempo" (cf. Gal 4,4) nella figura della "donna" di Nazaret: Madre-Vergine.

L'antropomorfismo del linguaggio biblico

8. La presentazione dell'uomo come "immagine e somiglianza di Dio" subito all'inizio della Sacra Scrittura riveste anche un altro significato. Questo fatto costituisce la chiave per comprendere la rivelazione biblica come un discorso di Dio su se stesso. Parlando di sé sia "per mezzo dei profeti, sia per mezzo del Figlio" (cf. Eb 1,1.2) fattosi uomo, Dio parla con linguaggio umano, usa concetti e immagini umane. Se questo modo di esprimersi è caratterizzato da un certo antropomorfismo, la ragione sta nel fatto che l'uomo è "simile" a Dio: creato a sua immagine e somiglianza. E allora anche Dio è in qualche misura "simile" all'uomo, e, proprio in base a questa somiglianza, egli può essere conosciuto dagli uomini. Allo stesso tempo il linguaggio della Bibbia è sufficientemente preciso per segnare i limiti della "somiglianza" i limiti dell'"analogia". Infatti, la rivelazione biblica afferma che, se è vera la "somiglianza" dell'uomo con Dio, è ancor più essenzialmente vera la "non-somiglianza" (cf. Nm 23,19; Os 11,9; Is 40,18; 46,5; cf. "insuper Conc. Oec. Later. IV": Denz-Schönm, 806), che separa dal Creatore tutta la creazione. In definitiva, per l'uomo creato a somiglianza di Dio, Dio non cessa di essere colui "che abita una luce inaccessibile" (1Tm 6,16): è il "diverso" per essenza, il "totalmente altro".

Questa osservazione sui limiti dell'"analogia" - limiti della somiglianza dell'uomo con Dio nel linguaggio biblico - deve essere tenuta in considerazione anche quando, in diversi passi della Sacra Scrittura (specie nell'antico testamento), troviamo dei paragoni che attribuiscono a Dio qualità "maschili" oppure "femminili". Troviamo in essi l'indiretta conferma della verità che ambedue, sia l'uomo che la donna, sono stati creati ad immagine e somiglianza di Dio. Se c'è somiglianza tra il Creatore e le creature, è comprensibile che la Bibbia abbia usato nei suoi riguardi espressioni che gli attribuiscono qualità sia "maschili" sia "femminili".

Riportiamo qui qualche passo caratteristico del profeta Isaia: "Sion ha detto: "Il Signore mi ha abbandonato, il Signore mi ha dimenticato". Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se una donna si dimenticasse, io invece non ti dimenticherò mai" (Is 49,14-15). E altrove: "Come una madre consola un figlio, così io vi consolerò; in Gerusalemme sarete consolati" (Is 66,13). Anche nei salmi Dio viene paragonato a una madre premurosa: "Come un bimbo svezzato in braccio a sua madre, come un bimbo svezzato è l'anima mia. Speri Israele nel Signore" (Sal 131,2-3). In diversi passi l'amore di Dio, sollecito per il suo popolo, è presentato a somiglianza di quello di una madre: così come una madre, Dio "a portato" l'umanità e, in particolare, il suo popolo eletto nel proprio seno, lo ha partorito nei dolori, lo ha nutrito e consolato (cf. Is 42,14;46,3-4). L'amore di Dio è presentato in molti passi come amore "maschile" dello sposo e padre (cf. Os 11,1-4; Ger 3,4-19), ma talvolta anche come amore "femminile" della madre.

Questa caratteristica del linguaggio biblico, il suo modo antropomorfo di parlare di Dio, indica anche indirettamente il mistero dell'"eterno" "generare", che appartiene alla vita intima di Dio. Tuttavia, questo "generare" in sé stesso non possiede qualità "maschili" né "femminili". È di natura

totalmente divina. È spirituale nel modo più perfetto, poiché "Dio è spirito" (Gv 4,24), e non possiede nessuna proprietà tipica del corpo, né "femminile" né "maschile". Dunque, anche la "paternità" in Dio è del tutto divina, libera dalla caratteristica corporale "maschile", che è propria della paternità umana. In questo senso l'antico testamento parlava di Dio come di un padre e si rivolgeva a lui come ad un padre. Gesù Cristo, che ha posto questa verità al centro stesso del suo Vangelo come normativa della preghiera cristiana, e che si rivolgeva a Dio chiamandolo: "Abbà - Padre" (Mc 14,36), quale Figlio unigenito e consostanziale, indicava la paternità in questo senso ultra-corporale, sovrumano, totalmente divino. Parlava come Figlio, legato al Padre dall'eterno mistero del generare divino, e ciò faceva essendo nello stesso tempo Figlio autenticamente umano della sua Madre Vergine.

Se all'eterna generazione del Verbo di Dio non si possono attribuire qualità umane, né la paternità divina possiede caratteri "maschili" in senso fisico, si deve invece cercare in Dio il modello assoluto di ogni "generazione" nel mondo degli esseri umani. In un tale senso - sembra - leggiamo nella lettera agli Efesini: "Io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome" (Ef 3,14-15). Ogni "generare" nella dimensione delle creature trova il suo primo modello in quel generare che è in Dio in modo completamente divino, cioè spirituale. A questo modello assoluto, non-creato, viene assimilato ogni "generare" nel mondo creato. Perciò tutto quanto nel generare umano è proprio dell'uomo, come pure tutto quanto è proprio della donna, ossia la "paternità" e la "maternità" umane, porta in sé la somiglianza, ossia l'analogia col "generare" divino e con quella "paternità" che in Dio è "totalmente diversa": completamente spirituale e divina per essenza. Nell'ordine umano, invece, il generare è proprio dell'"unità dei due": ambedue sono "genitori", sia l'uomo sia la donna.

Questa pagina proviene da PORTALE DI MARIOLOGIA:

L'URL per questa pagina è:

</modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=57>