

L'IDENTITÀ DELLA DONNA E IL MISTERO DELLA CHIESA(*)

IGNACE DE LA POTTERIE S.I.

Presentando sinteticamente ciò che dice la Sacra Scrittura sul ruolo e sulla missione della donna, per diversi motivi sembra preferibile non entrare nella discussione di testi particolari, ma intavolare la questione da un punto di vista più generale. Infatti l'essenziale dell'analisi esegetica si trova già nel documento pubblicato dalla «Commissione di studio sulla donna nella società e nella Chiesa» (1). Inoltre, la maggior parte dei lavori degli ultimi anni sulla donna nella Bibbia sono anch'essi di tipo esegetico, oppure trattano aspetti storici o socioculturali del problema. Un tale approccio richiederebbe troppo tempo, e non porterebbe ad un reale progresso. Perciò tratteremo direttamente la questione fondamentale: quella del mistero dell'uomo e della donna secondo la rivelazione biblica. Del resto solo questa visione globale ci permette di valutare esattamente la portata di testi particolari.

In altri termini, dobbiamo cercare di riflettere ad un livello più alto, propriamente teologico, per scrutare la struttura fondamentale dell'essere umano uomo-donna, e per cercare il suo senso in relazione con il mistero centrale della rivelazione biblica, quello dell'Alleanza. Solo su questo sfondo si può anche meglio valutare ciò che nei testi particolari ci può essere di condizionato storicamente e dunque di transitorio.

(*) Dal 23 al 26 aprile, per iniziativa della *Fondazione Ambrosiana Paolo VI*, a Villa Cagnola in Gazzada (Varese) si è tenuto il Convegno su *La donna nella Chiesa, oggi*, con la partecipazione di specialisti europei. La riflessione ha mirato soprattutto ad un approfondimento filosofico e teologico dell'identità della donna nel contesto del vivace dibattito contemporaneo sulla questione femminile. L'articolo che pubblichiamo presenta larga parte dello studio che il padre de la Potterie ha esposto, durante il Convegno, sul tema: *La donna e il mistero della Chiesa. Principi ermeneutici per l'interpretazione della visione biblica sulla donna.*

(1) *La Femme dans l'Écriture Sainte*, in *L'Église et l'Année internationale de la Femme*, Cité du Vatican 1976, 76-89. *Dichiarazione circa la questione dell'ammissione delle donne al sacerdozio*, Città del Vaticano 1976.

La donna e il mistero dell'Alleanza: la simbologia

Il ruolo e la funzione della donna si comprendono anzitutto con una riflessione sul matrimonio. Ma l'unione dell'uomo e della donna nel matrimonio manifesta tutto il suo senso, per noi cristiani, solo alla luce del mistero fondamentale della Sacra Scrittura, cioè quello dell'Alleanza fra Dio e il suo popolo, tra Cristo e la Chiesa.

È vero che negli ultimi anni questo richiamo al simbolismo dell'Alleanza per interpretare la vocazione della donna è stato da alcuni autori respinto o talvolta ridicolizzato, e la ragione che danno è che tale argomento «sancisce sempre la preminenza dell'uomo» (2). Se questo fosse vero, non sarebbe ancora una ragione per scartare semplicemente il simbolismo dell'Alleanza. Non si deve respingere un principio valido perché alcuni ne hanno tirato conclusioni sbagliate. Pertanto, se quel simbolismo è stato l'occasione di conclusioni discriminatorie, bisognerebbe semplicemente studiarlo meglio, purificarlo, ed evitare attentamente le interpretazioni erranee. Ma la teologia biblica sul matrimonio e sulla relazione uomo-donna non può ignorarlo, dal momento che il tema centrale dell'Alleanza è presentato nella Bibbia proprio sotto il simbolo delle relazioni nuziali tra Dio e il suo popolo. La teologia non può rinunciare alla propria identità, lasciandosi sostituire dalla sociologia o dalla psicologia.

Come si deve comprendere questo simbolismo? L'idea centrale è che il Dio della Bibbia non rimane isolato, solitario nella sua trascendenza; egli vuole allacciare stretti rapporti col suo popolo, rapporti di comunione, di fedeltà, di amore reciproco. È proprio ciò che dice la formula classica dell'Alleanza, che attraversa tutta la Bibbia, dal Pentateuco all'Apocalisse: «Voi sarete mio popolo e io sarò vostro Dio». Presso i profeti, questi rapporti mutui prendono forma di un mistero nuziale: Dio è lo sposo di Israele; il popolo eletto è la sua sposa. Di tale amore sponsale la tradizione giudaica e cristiana ha scoperto tutta la profondità nell'interpretazione del Cantico dei Cantici. L'uomo e la donna si trovano entrambi nel pieno rispetto della loro uguale dignità. Questo rispetto, in certo modo, li separa; ma solo per garantire all'altro la sua autonomia e la sua propria perfezione. In realtà, un tale rispetto li unisce, e fa riconoscere il loro amore a un livello più profondo di comunione. Il Cantico dei Cantici, che è stato considerato dalla tradizione come un punto culminante della rivelazione biblica, ha quindi percepito l'uguale dignità del-

(2) Cfr per es. M.-Th. VAN LUNEN-CHENU, *La réciprocité de différence au-delà du système clos de la féminité*, in *Lumière et Vie* 30 (1981), n. 151, 5-18 (cfr p. 5).

l'uomo e della donna: ciascuno dei due sposi, dimentico di sé, trova nell'amore dell'altro la piena irradiazione di se stesso e la propria felicità. Come è stato scritto recentemente, il Cantico descrive «la scoperta meravigliosa delle differenze nel gioco mai concluso delle reciprocità» (3).

Ma dell'Alleanza tra Dio e il suo popolo, solo il Nuovo Testamento ci descrive l'adempimento, nell'unione stretta tra Cristo e la Chiesa. Ascoltiamo H. Urs von Balthasar, il teologo contemporaneo che ha meglio analizzato questo mistero della Chiesa:

«Solo la differenza indistruttibile tra Cristo e la Chiesa (anticipata, ma non ancora incarnata nella differenza tra Jahvè e Israele) proietta una luce decisiva sull'autentica reciprocità tra l'uomo e la donna» (4). Recentemente egli si esprimeva in modo ancora più chiaro: «Vorremmo tentare un passo di più verso l'interiorità del mistero. Secondo Paolo, il rapporto maritale tra l'uomo e la donna è sacro, quando viene contemplato alla luce della coppia primordiale: Cristo e la Chiesa. Questo rapporto ci situa al di là della sessualità» (5).

Che cosa significa il simbolismo dell'Alleanza per la visione biblica sulla missione della donna? Si possono distinguere tre aspetti principali (6). Anzitutto, la donna che rappresenta Israele e poi la Chiesa viene presentata nella sua funzione di *sposa*. Questo simbolismo nuziale indica il termine escatologico e il senso ultimo del rapporto maritale dell'uomo con la donna. Per Paolo, è come sposa che la Chiesa, «santa ed immacolata», è presentata al Cristo-sposo (*Ef* 5, 27). E nell'Apocalisse, la Chiesa, contemplata nella sua realtà archetipica, è descritta «come una sposa adorna per il suo sposo» (*Apoc* 21, 2), come «la sposa, la donna dell'Agnello» (21, 9). Tale simbolo descrive ciò che è per l'autore la realtà ultima e ideale del matrimonio (7).

In secondo luogo, più importante per noi è il tema della *maternità* del popolo di Dio, specialmente della Chiesa (8). Già nell'Antico

(3) *Ivi*, 14.

(4) H. URS VON BALTHASAR, in AA.VV., *Misión de la mujer en la Iglesia*, Madrid 1978, 96, cfr anche J. BODSON, *La femme et le sacerdoce*, in *Vie consacrée* 44 (1972), 342-367.

(5) *Marie et l'Église dans la Rédemption*, in H. URS VON BALTHASAR - A. VON SPEYR, *Au coeur du mystère rédempteur*, Paris, Éd. C.L.D., 1980, 61.

(6) H. URS VON BALTHASAR, *Il complesso antiromano*, Brescia, Queriniana, 1974, 182-225; S. TROMP, *Ecclesia Sponsa, Virgo, Mater*, in *Gregorianum* 18 (1957), 3-29; J. RATZINGER, *La figlia di Sion*, Milano, Jaca Book, 1979, 13.

(7) Cfr il commentario recente di E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, Torino, SEI, 1980, 526.

(8) Sul tema della maternità della Chiesa, cfr H. RAHNER, *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Köln, Benziger, 1944; K. DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris, Cerf, 1964; H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier, 1971 (II parte: *La maternité de l'Église*, pp. 139-229).

Testamento, la donna che simboleggiava Gerusalemme era chiamata «la figlia di Sion» (9); veniva rappresentata più volte come una madre attorno alla quale si radunano i suoi figli, tornati a Sion dopo la dispersione dell'esilio, per formare il nuovo popolo di Dio (10). Sion diventerà la madre di tutti i popoli: «Ciascuno dirà: madre Sion, perché ciascuno è nato in lei» (*Sal* 86, 5 [LXX]), e il *Targum del Cantico* si esprime nello stesso modo: «In quell'ora Sion — che è la madre d'Israele — partorerà i suoi figli, e Gerusalemme accoglierà i suoi figli [liberati] dalla schiavitù» (8, 5). Già il libro d'Isaia aveva descritto il ritorno a Sion di tutti i suoi figli dispersi: «I popoli cammineranno alla tua luce [...]. Gira intorno gli occhi e guarda: [...] tutti i tuoi figli vengono da lontano e le tue figlie saranno portate in seno» (*Is* 60, 3-4).

Secondo il Nuovo Testamento, questo raduno dei figli di Sion sarà l'opera di Gesù, che paragonerà i suoi tentativi per radunare i figli di Gerusalemme a quelli della gallina che raduna i suoi pulcini sotto le ali (*Mt* 23, 57). «C'è qui — commenta il padre de Lubac — l'idea di una doppia maternità, ossia della maternità di una doppia Gerusalemme [...]: la vecchia Gerusalemme, la città-madre del popolo d'Israele, diventerà [...] la Gerusalemme dell'alto, che è la nostra madre» (*Gal* 4, 26). In altri termini, la Chiesa sarà l'erede della Sinagoga [...]. Sant'Agostino riprenderà l'immagine [...] per applicarla alla Chiesa, incaricata da Gesù di continuare l'opera materna di radunare ciò ch'egli stesso aveva inaugurato» (11). San Giovanni dice che Gesù doveva morire per radunare nell'unità i dispersi figli di Dio (*Gv* 11, 52). Questo si realizza nella croce, quando Gesù morente dice alla madre: «Donna, ecco il tuo figlio» (19, 26). Il discepolo diletto rappresenta qui tutti i discepoli, tutti i figli della Chiesa; Maria, la «Donna», impersona qui il popolo messianico, la figlia di Sion, attorno a cui vengono radunati tutti i suoi figli. La maternità spirituale di Maria verso i cristiani è la realizzazione escatologica della maternità di Sion e diventa l'immagine concreta, l'archetipo, della maternità della Chiesa.

Nella teologia patristica e medioevale, questo tema verrà molto sviluppato. Citiamo per esempio sant'Agostino: «La Chiesa è per noi una madre

(9) Questo titolo, come si sa, è specialmente frequente nei profeti: *Is* 1, 8; 16, 1; 37, 23; *Lam* 2, 1.4.8.10.13.18; 4, 22; *Mic* 1, 13; 4, 8.13; cfr anche *Sal* 9, 15.

(10) Cfr anche S. Agostino: «[...] si omnibus Christianis in Ecclesiam concurrentibus filii ad matrem concurrere dicantur, cum ex ipsis filiis congregatis constet ea quae dicitur mater», *De diversis quaestionibus* 83, 59, 4 (PL 40, 47); l'immagine biblica viene qui applicata alla Chiesa.

(11) H. DE LUBAC, op. cit., 142. Cfr. S. AGOSTINO, *Contra Faustum*, 14, 9 (PL 42, 299); *Tract. in Jo.*, 15, 4, 7 (PL 35, 1512-1513).

[...]. È da essa che, spiritualmente, siamo nati [...]. Nessuno potrà aver accesso presso Dio, il suo Padre, se disprezza la Chiesa, sua madre» (12). Ma non bisogna fraintendere il senso di questo simbolismo; altrimenti non ci direbbe più niente, oggi (13). Il simbolo non significa che la Chiesa-madre sarebbe una specie di ipostasi platonica, come un'essenza distante, ideale e perfetta (14). Due aspetti della Chiesa devono sempre rimanere congiunti: da una parte, la Chiesa-madre ha una vera priorità sui suoi figli; in questo senso preesiste a loro, nella rivelazione cristiana e nella nostra fede; d'altra parte, la Chiesa non esiste concretamente, se non nei cristiani: «Nel matrimonio carnale — scrive sant'Agostino — la sposa e i figli sono distinti; nella Chiesa invece la sposa e i figli sono la stessa cosa» (15). Questi due aspetti della vita della Chiesa, la sua azione materna verso di noi e la sua crescita esistenziale in noi, sono stati sintetizzati in una formula molto densa di Beda il Venerabile: «La Chiesa ogni giorno partorisce la Chiesa» (16).

In terzo luogo, la donna che, secondo la Scrittura, rappresenta Sion e la Chiesa, deve ancora essere considerata sotto un altro aspetto, quello della sua *verginità* (17). Nella realtà concreta di ogni giorno è naturalmente impossibile che una donna sia allo stesso tempo sposa, madre e vergine. Ma al livello archetipico della rivelazione e della fede, questi tre aspetti del mistero della Chiesa sono complementari e ugualmente indispensabili.

Siccome la verginità è un ideale specifico della rivelazione cristiana, è normale che, nell'Antico Testamento, si trovino soltanto alcuni presentimenti ancora misteriosi. Tuttavia è notevole che anche qui siano già connessi col mistero dell'Alleanza. Il popolo d'Israele, come abbiamo visto, viene spesso chiamato dai profeti «la figlia di Sion». Ma talvolta il titolo prende altre forme: «la vergine, la figlia di Sion» (2 Re 19, 21; Is 37, 23; Lam 2, 13; cfr Ger 14, 17; Lam 1, 15), oppure «la vergine d'Israele» (Am 5, 2; Ger 18, 13; 31, 4. 21). È vero che il nome «verGINE» viene dato più volte ad un paese conquistato («verGINE, figlia di Babele», Is 47, 1; cfr 23, 12; Ger 46, 11); perciò i

(12) S. AGOSTINO, *Sermo*, 94, 1; 92, 1 (*Miscellanea Agostiniana*, I, Romae, Typ. Pol. Vat., 1930, 333). Queste parole ricordano la celebre frase di san Cipriano: «Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem», *De catholicae ecclesiae unitate*, 6 (CSEL 3/1, 214).

(13) Così sembrano pensare alcuni teologi, per es. K. Delahaye e Y. Congar; cfr H. Urs von BALTHASAR, *Il complesso antiromano*, cit., 188-196.

(14) *Ivi*, 189-190.

(15) SANT'AGOSTINO, *Enarr. in Psalmos*, 127, 12 (PL 37, 1684): «In istis carnalibus nuptiis et coniugiis, alia uxor et alii filii: in ecclesia, quae uxor, ipsi filii».

(16) BEDA, *Expl. Apoc.*, II, 12 (PL 93, 166, D): «Semper Ecclesia [...] Christum parit [...] Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam».

(17) Cfr il nostro articolo *Virginité*, in *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1970, 2ª ed., 1366-1370. Ne riprendiamo qui alcuni elementi.

profeti lo usano anche per lamentare la perdita dell'integrità territoriale di Israele. Ma viene usato altrove da Geremia quando rimprovera al popolo di aver dimenticato il suo Dio e profanato l'Alleanza (*Ger* 18, 13), o quando, nel contesto della restaurazione, egli annuncia che, malgrado questo peccato, Jahvè e Israele avranno di nuovo rapporti di amore e di fedeltà (31, 4. 21): «In quel tempo, dice il Signore, sarò Iddio di tutte le famiglie d'Israele, ed esse saranno il mio popolo» (31, 1). In questi testi si può già intravedere che Israele è veramente «vergine» solo quando rimane esclusivamente attaccata al suo Dio.

Da Cristo in poi, la vergine d'Israele è la Chiesa. Come nell'Antico Testamento, il tema della verginità si congiunge paradossalmente a quello delle nozze: l'unione di Cristo con la Chiesa è un'unione verginale. La Chiesa di Corinto, dice Paolo, è stata fidanzata ad un solo sposo, Cristo: l'Apostolo è geloso di questa Chiesa, della gelosia di Dio stesso, perché vuol presentarla a Cristo come una vergine pura (2 *Cor* 11, 2). Questa verginità della Chiesa è l'integrità e la purezza della sua fede. Il tema torna spesso negli scritti patristici e medioevali. È stato ripreso anche nella costituzione *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II: «La Chiesa [...] essa pure è la vergine che custodisce integra e pura la fede data allo sposo, e ad imitazione della madre del suo Signore, con la virtù dello Spirito Santo, conserva verginalmente integra la fede, solida la speranza, sincera la carità» (n. 64) (18).

Maria, figlia di Sion e immagine della Chiesa

Il Concilio ci invita a parlare di Maria nel modo seguente: «La Beata Vergine Maria, Madre di Dio, nel mistero di Cristo e della Chiesa» (*Lumen gentium*, cap. VIII). Come si ricorderà, uno dei punti appassionatamente discussi durante il Concilio fu di sapere se la dottrina mariana doveva costituire un testo a sé stante, oppure essere integrato nella Costituzione sulla Chiesa. Il 20 ottobre 1963 la seconda soluzione prevalse di stretta misura, con 1114 voti contro 1074. Recentemente, il cardinale Ratzinger ha sottolineato l'importanza storica di quella decisione, che non esita a chiamare un vero «spartiacque spirituale». Il titolo del suo libretto, scritto in collaborazione con H. Urs von Balthasar, contiene tutto un programma: *Maria-Kirche im Ursprung* (*Maria - la Chiesa nella sua origine*) (19).

(18) In nota, la Costituzione rimanda a testi di Ambrogio, di Agostino, di Beda il Venerabile e di Isacco della Stella; quest'ultimo specialmente (*Sermo* 51: PL 194, 1863 A), uno dei più belli del Medioevo, è rimasto celebre.

(19) J. RATZINGER - H. URS VON BALTHASAR, *Maria - Kirche im Ursprung*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1980 (cfr pp. 18-19).

Questo titolo ricorda la bellissima formula di un autore medioevale, Gerhoh di Reichersberg, che chiamava Maria: *Ecclesiae sanctae nova inchoatio* («il nuovo inizio della Chiesa santa») (20). Von Balthasar spiega ottimamente il senso teologico di questo stretto rapporto tra Maria e la Chiesa:

«Poiché la grazia di Maria è speciale, archetipa, scorgiamo una misteriosa identità tra la Chiesa, nella sua più profonda autenticità, e Maria. Questa identità era già stata intuita da sant'Ireneo; verrà sempre più chiaramente sviluppata nella patristica e nell'alto Medioevo, di cui si conosce l'iconografia simbolica: la donna sotto la croce, che raccoglie il sangue del Crocifisso nel suo calice, è indistintamente Maria e la Chiesa» (21).

Ma questa misteriosa identità tra Maria e la Chiesa non appartiene solo all'insegnamento della tradizione patristica e liturgica. Essa è profondamente ancorata nella rivelazione biblica. Le espressioni dei profeti sul popolo di Dio, specialmente nella sua realtà escatologica, vengono applicate nel Nuovo Testamento a Maria. Così, per esempio, il tema della «figlia di Sion», che designa Gerusalemme nella tradizione profetica, viene implicitamente usato per la Vergine Maria nel Vangelo di Luca (22), specialmente nel racconto dell'annunciazione (*Lc* 1, 28-32) e nel *Magnificat* (1, 46-54). Parimente il titolo «Donna», col quale, secondo san Giovanni, Gesù si rivolge alla sua Madre alle nozze di Cana (*Gv* 2, 4) e sulla croce (19, 26), non è un riferimento ad Eva, la prima di tutte le donne; ma sembra che si debba interpretare in un senso comunitario ed ecclesiale (23): fin dall'inizio della vita pubblica, quando Gesù comincia a manifestarsi come Messia, egli non ha più con Maria dei rapporti soltanto familiari; ma contempla in lei la funzione che dovrà svolgere nella sua opera messianica: pertanto la chiama «Donna», perché rappresenta per lui il popolo d'Israele nella sua situazione escatologica, quando si deve realizzare la nuova Alleanza. Lo avevano già detto molto bene alcuni commentatori del Medioevo: Maria, a Cana, è «l'immagine della

(20) GERHOB DI REICHERSBERG, *Liber de gloria et honore Filii hominis*, X, 1 (PL 194, 1105 B).

(21) H. URS VON BALTHASAR, *Marie et l'Église dans la Rédemption*, cit., 60; cfr anche il titolo della seconda parte (pp. 57-63): *Marie, Mère et archétype de l'Église-épouse*.

(22) Cfr l'articolo di un autore anglicano, A.-G. HEBERT, *La Vierge Marie, Fille de Sion*, in *Vie Spirituelle* 85 (1951), 127-139; R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, Gabalda, 1957, cap. VI: *Marie Fille de Sion et Tabernacle Eschatologique* (pp. 148-161); L. DEISS, *Marie, Fille de Sion*, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959; E. G. MORI, *Figlia di Sion e Serva di Jahvè*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1969; J. RATZINGER, *La Figlia di Sion*, cit.

(23) Vedi A. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2, 1-13 e 19, 25-27*, Roma, Herder, 1977, 222-226; 409-410.

Sinagoga» (*figura Synagogae*), o meglio ancora, «l'adempimento della Sinagoga» (*consummatio Synagogae*) (24). Ma proprio per questo Maria diventa anche la figura della Chiesa.

I tre aspetti della funzione escatologica della figlia di Sion descritti nell'Antico Testamento (la figlia di Sion è sposa, madre e vergine) si ritrovano nel Nuovo, applicati a Maria. Ma in lei raggiungono tutta la loro pienezza. Il mistero dell'Incarnazione, in cui la madre di Gesù ha un ruolo decisivo, dà alle tre qualità della figlia di Sion un senso nuovo. Ed è perfettamente normale che la funzione materna passi qui in primo piano.

Della *maternità* di Maria i Vangeli ci presentano diversi aspetti. Il più fondamentale, evidentemente, è che Maria, una semplice figlia di Israele, è diventata la madre del Messia, la madre del Verbo di Dio incarnato. Giovanni, la cui teologia è centrata sul mistero dell'Incarnazione, non la chiama mai altrimenti che «la madre di Gesù».

Ma per il nostro problema sono più importanti gli aspetti della maternità di Maria che interessano direttamente il popolo di Dio. Come la figlia di Sion, Maria raduna attorno a sé tutti i figli del popolo messianico, ma in un senso molto più profondo di quello che lasciava prevedere la tradizione profetica, perché eserciterà verso di loro una maternità spirituale, come rivelano le ultime parole di Gesù morente, in san Giovanni (19, 25-27).

È la fede di Maria che rese possibile questa maternità spirituale. Già nell'annunciazione, la sua fede, espressa nel suo *fiat*, era stata la condizione dell'Incarnazione. Perciò Elisabetta aveva esclamato: «Beata Coei che ha creduto [...]!» (*Lc* 1, 45). Anche a Cana Maria aveva espresso la sua fede, quando disse ai servitori di fare tutto quello che avrebbe ordinato Gesù (*Gv* 2, 5). Era un atteggiamento materno conforme al principio che Gesù doveva proclamare più tardi: «Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre» (*Mc* 3, 35). Questa parola di Maria («Fate quello che egli vi dirà») riprendeva probabilmente la formula dell'Alleanza, quando Israele al Sinai prometteva di obbedire a Dio (*Es* 19, 8; cfr 24, 3. 7) (25). Così Maria era veramente «l'adempimento della Sinagoga»; la sua fede, ai momenti decisivi dell'opera messianica del suo Figlio, era la realizzazione perfetta dell'obbedienza di Israele: «Al momento del

(24) Testi della *Glossa interlinearis*, di san Tommaso e di Gerhoh di Reichersberg, citati nel nostro articolo *Maternità di Maria e maternità della Chiesa secondo la tradizione giovannea*, in *Il Salvatore e la Vergine-Madre*. La maternità salvifica di Maria e la cristologia contemporanea (Atti del 3° Simposio Mariologico Internazionale, Roma, ottobre 1980), Roma, Marianum, 1981, 273-302 (cfr 290).

(25) *Ivi*, 289-290.

suo consenso — scrive il card. Ratzinger — Maria è Israele in persona, la Chiesa in persona e come persona» (26). Con la sua fede e con la sua funzione materna, Maria ha una funzione essenziale nell'adempimento messianico dell'Alleanza.

Ma nello stesso tempo Maria, la madre di Gesù, era *vergine*. Questa dottrina, oggi talvolta messa in dubbio, è chiaramente insegnata dai Vangeli di Matteo (1, 16. 18-20) e di Luca (1, 35). Essa si trova anche nel Vangelo di Giovanni, secondo il quale il Verbo incarnato non fu generato «dalla volontà di un uomo», ma «fu generato da Dio» (1, 13).

Qual è il senso della maternità verginale di Maria? Se Gesù era «il Figlio del Padre» (2 Gv 3), egli non poteva avere un padre umano: la sua filiazione divina escludeva l'intervento di una paternità carnale nel suo concepimento.

«La nascita verginale — scrive il cardinal Ratzinger — è l'origine necessaria di colui che è il Figlio [...]. Generare il "Figlio" (di Dio) comportava per lei la rinuncia a se stessa. Si comprende ora perché la sterilità sia condizione della fecondità — il mistero delle madri (sterili) dell'Antico Testamento — viene trasparente in Maria. Esso ottiene il suo vero senso nella verginità cristiana, che incomincia in Maria» (27). Ma si comprende anche che solo un concepimento verginale rendeva possibile la maternità spirituale della Madre di Gesù verso tutti i figli di Dio. Lo aveva già intuito Tertulliano: «Perché il Figlio di Dio è nato da una Vergine? Bisognava che nascesse in modo nuovo colui che stava per diventare l'autore di una nuova nascita» (28). San Massimo il Confessore s'inoltra in modo ancora più profondo nella sua riflessione teologica: l'economia dell'Incarnazione si riproduce nella vita nuova dei cristiani: come Maria, ogni credente deve «concepire» verginalmente il Cristo, conformandosi sempre più all'immagine del Figlio di Dio: «Il Cristo viene sempre generato misticamente dall'anima, incarnandosi mediante coloro che sono salvati, e rende l'anima che lo genera una madre-vergine»; quest'anima infatti non dipende dalla cooperazione dell'uomo e della donna, perché è liberata «dalle caratteristiche della natura sottoposta alla corruzione e alla generazione» (29).

Il carattere verginale della maternità di Maria ci permette di comprendere meglio un altro aspetto della sua missione: come la Chiesa, Maria è anche la *sposa* di Cristo. Già nell'Antico Testamento

(26) J. RATZINGER, *Maria - Kirche im Ursprung*, cit., 29.

(27) ID., *La Figlia di Sion*, cit., 49-50.

(28) TERTULLIANO, *De carne Christi*, 17, 2 (PL 2, 827 A).

(29) SAN MASSIMO IL CONFESSORE, *Interpretazione del «Padre Nostro»* (PG 90, 889 C). Cfr la versione italiana di A. Ceresa-Gastaldo: MASSIMO IL CONFESSORE, *Umanità e divinità di Cristo*, Roma, Città Nuova, 1979, 78.

Israele era la sposa di Jahvè: era un aspetto costitutivo della simbologia dell'Alleanza. Ma nell'attualizzare questo tema in Maria teologi ed esegeti si mostrano piuttosto cauti. R. Laurentin, a proposito della funzione di Maria nel Vangelo di Luca, parla della «cancellazione della sua qualità sponsale [...] a favore della sua qualità materna» (30). Tale giudizio negativo non sembra fondato. Ad ogni modo, l'aspetto sponsale della funzione di Maria sembra chiaramente presente nel racconto giovanneo delle nozze di Cana (Gv 2, 1-11) (31).

È importante qui percepire bene il simbolismo fondamentale del brano, quello cioè delle nozze, che è stato tanto bene sottolineato nell'esegesi patristica (32): secondo il senso profondo delle nozze di Cana, Cristo è lo sposo, e la Chiesa la sposa (33). Ma in san Giovanni si tratta direttamente della madre di Gesù. Si osservi che all'inizio del racconto (2, 1-3) Giovanni parla tre volte delle nozze; ma, paradossalmente, non dice niente dei novelli sposi; l'attenzione sua si concentra sul fatto che Maria «era là», e che anche Gesù era stato invitato. Al livello narrativo, sono loro i veri «sposi» dell'episodio. Il che viene confermato dal v. 10: il maestro di tavola rimprovera al giovane sposo di «aver serbato il miglior vino fino ad ora»; per Giovanni, queste parole sono in realtà indirizzate a Gesù: in lui diventa trasparente l'immagine dello sposo (cfr anche 3, 29); con questo «inizio dei segni» (2, 11), Gesù comincia la celebrazione delle nozze messianiche. Ma se Gesù è lo sposo, un'identificazione analoga si deve fare tra Maria e la sposa, tanto più che per la prima volta Gesù non la chiama «Madre», ma «Donna» (2, 4) (34); questo titolo precisamente evoca la grande simbologia dell'Alleanza, quella della Donna-Sion, la sposa di Jahvè.

Crediamo quindi che si debba accettare l'interpretazione proposta da J.-P. Charlier su «la Vergine, sposa di Cristo»: «Nei loro gesti e nel loro dialogo, la Vergine e il Cristo, superando largamente il piano umano e materiale dei festeggiamenti locali, soppiantavano i giovani sposi di Cana per diventare lo sposo e la sposa spirituali del banchetto messianico» (35).

Questa qualità sponsale di Maria fa vedere il posto che essa occupa

(30) R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, cit., 160.

(31) Cfr I. DE LA POTTERIE, *Maternità di Maria e maternità della Chiesa*, cit., 292; ID., *La madre di Gesù e il mistero di Cana*, in *Civ. Catt.* 1979 IV 425-440.

(32) A. SMITMANS, *Das Weinwunder von Kana. Die Auslegung von Jo 2, 1-11 bei den Vätern und heute*, Tübingen, Mohr, 1966, 207-217; presso i moderni, vedi anzitutto E. PRZYWARA, *Christentum gemäss Johannes*, Nürnberg, Glock und Lutz, 1954, 53-71: «Hochzeit. Die drei ersten Tage»; p. 61: «Maria als Mutter und Braut des Neuen Bundes».

(33) SANT'AGOSTINO, *In Joan.* 9, 2 (PL 35, 1459): «Illarum nuptiarum sponsus personam Domini figurabat»; SAN TOMMASO, *Super evang. S. Joannis* (ed. CAI, n. 338): «Mystice autem per nuptias intelligitur coniunctio Christi et Ecclesiae».

(34) H. U. VON BALTHASAR, *Il volto mariano della Chiesa*, in AA.VV., *Il culto di Maria oggi*, Roma, Ed. Paoline, 1978, 204.

(35) J.-P. CHARLIER, *Le Signe de Cana. Essai de théologie johannique*. Bruxelles-Paris, La Pensée Catholique, 1959, 77; cfr tutto il cap. VI: *La Vierge, Épouse du Christ* (pp. 77-86).

nella struttura dell'Alleanza. Israele, figlia di Sion, diventava la sposa di Jahvè quando lo riconosceva come il suo Dio e osservava verso di lui la fedeltà, la fede, l'amore, la comunione. Tutto questo si realizzò in Maria, ma in un modo incomparabilmente più perfetto: Maria è la sposa di Cristo per la sua fede verginale e per la sua cooperazione totale — in nome di tutta l'umanità — all'opera della salvezza. Il primo atto esplicito di quella cooperazione è stato il suo *fiat* all'Incarnazione: con questo atto di fede, ella si dava alla grazia, e insieme con lei si dona tutta l'umanità (36). Quindi a Cana, quando invitava i servi ad obbedire a Gesù, rappresentava già la Chiesa, la sposa di Cristo. Alla croce, infine, Maria diventò pienamente la sposa, «la quintessenza della Chiesa» (37): impersonava qui la Chiesa nella sua funzione materna verso tutti i discepoli di Gesù. Maria tuttavia, che era la madre di Gesù nel senso corporale, era chiamata da lui «Donna» nell'adempimento finale della sua opera messianica: al livello spirituale, era così la figura della Chiesa-madre e la sposa di Cristo e poteva esercitare la sua maternità spirituale verso tutti i credenti, i fratelli di Gesù (cfr *Gv* 20, 18).

Nella realizzazione messianica dell'Alleanza tra Dio e gli uomini, Maria occupa dunque un posto indispensabile e unico. Si può dire con P.-Y. Emery: «[Maria] è l'essere umano che sta più nel centro della storia della salvezza: non con quello che fa, ma con la sua accoglienza, col suo essere presente a Dio con tutto il suo essere» (38). Ella è l'immagine del nuovo popolo di Dio, l'icona della Chiesa: non nel senso di una prefigurazione (come i tipi dell'Antico Testamento, che prefiguravano la realtà della salvezza), ma come il suo simbolo reale, il suo modello originario, cioè come l'idea stessa della Chiesa, realizzata per la prima volta in Maria in un modo perfetto e insuperabile («santa ed immacolata»: *Ef* 5, 27) (39). Veramente Maria è stata «il nuovo inizio della Chiesa santa» (40).

Aspetto maschile e femminile della Chiesa

Un aspetto nuovo e molto promettente della riflessione contemporanea nel campo dell'ecclesiologia è di aver messo in piena luce che

(36) L. BOUYER, *Le culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique*, in *Irénikon* 22 (1949), 139-159 (cfr 146).

(37) H. URS VON BALTHASAR, *Maria et l'Église dans la Rédemption*, cit., 62.

(38) P.-Y. EMERY, *Féminité de l'Église et féminité dans l'Église*, in *Études théologiques et religieuses* 40 (1965), 90-91 (cfr 95).

(39) Cfr H. URS VON BALTHASAR, *Il volto mariano della Chiesa*, in *Il culto di Maria oggi*, cit., 321 e 323.

(40) È la formula già ricordata di Gerhoh di Reichersberg.

esistono due aspetti del mistero della Chiesa, due volti della Chiesa: un aspetto maschile, petrino; e un aspetto femminile, mariano; l'organismo della Chiesa può essere paragonato all'essere umano, che Dio creò uomo e donna. Questo processo teologico è anche interessante dal punto di vista del dialogo ecumenico, perché lo si ritrova presso cattolici, come von Balthasar e Ratzinger (41), presso protestanti, per esempio P.-Y. Emery (di Taizé) (42), e presso ortodossi, tra cui bisogna menzionare specialmente P. Evdokimov e O. Clément, due teologi profondamente nutriti del pensiero patristico (43).

Sono gli scritti di von Balthasar che presentano qui il più grande interesse. Egli è stato fortemente influenzato da un testo che cita spesso, *Ef* 5, 22-23, sul matrimonio dell'uomo e della donna: questo mistero fondamentale della creazione, secondo san Paolo, è «grande» nella prospettiva del suo adempimento nel mistero della redenzione. «C'è un'armonia essenziale tra l'ordine della creazione e l'ordine della redenzione [...]. Il mistero della salvezza (il rapporto Cristo-Chiesa) è l'adempimento sovrabbondante del mistero della creazione dell'uomo e della donna» (44). Analizziamo più attentamente questa concezione dei due volti della Chiesa.

L'antropologia dei greci e degli scolastici, secondo la quale, nel processo generativo, l'uomo è attivo e la donna passiva, è definitivamente superata. La donna vi è almeno tanto attiva quanto l'uomo, anche se lo è in un altro modo. «Non si può negare [...] — scrive von Balthasar — che la donna è quella che riceve e l'uomo colui che dà» (45). Ma ricevere, consentire, far maturare, nutrire sono comportamenti ugualmente attivi e creativi quanto agire, dare, imporre, modellare, tanto più che l'attività della donna, nella formazione di una vita nuova, si protrae a lungo, mentre l'atto dell'uomo, per sua natura, è transitorio. Si vede ciò che ne consegue per una trasposizione nell'ordine della salvezza. Citiamo ancora von Balthasar:

«Se, nell'Incarnazione, la parte dell'uomo è quella di Dio [cfr *Gv* 1, 13: il Verbo "è stato generato da Dio"], che è esclusivamente colui che dà e per così dire si impone, la parte della donna, che come creatura accetta il dono di Dio,

(41) Per von Balthasar, vedi i lavori menzionati sopra. Inoltre: *Id.*, *Chi è la Chiesa?*, in *Sponsa Verbi*, Brescia, Morcelliana, 1969, 139-187.

(42) Cfr P.-Y. EMERY, art. cit., 53.

(43) P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*. Essai d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme, Paris-Tournai, Casterman, 1958; *Id.*, *La novità dello Spirito*. Studi di spiritualità, Milano, Jaca Book, 1979, cap. V: *I carismi della donna* (pp. 253-268); cap. VI: *Lo Spirito Santo e la Madre di Dio* (pp. 208-296); O. CLEMENT, *Questions sur l'homme*, Paris, Stock, 1972, 114, 121; *Id.*, *Féminisme russe et Mère de Dieu*, in *Contacts* 32 (1980), n. 111, 256-261.

(44) H.U. VON BALTHASAR, in AA.VV., *Misión de la mujer en la Iglesia*, cit., 95.

(45) *Id.*, *Marie et l'Église dans la Rédemption*, cit., 57.

è lungi dall'essere passiva. Diciamo piuttosto che un tale acconsentire è la più alta e la più feconda delle attività umane; in termini paolini: la *fede* è più fondamentalmente richiesta di tutte le opere» (46). Giovanni si spinge più avanti ancora: l'opera di Dio, l'unica che egli aspetta da noi, è di *credere* in colui che egli ha mandato (Gv 6, 29). Però, quando l'uomo ha fatto un atto di fede in Cristo, egli è soltanto «generato» alla vita nuova. La maturazione di questa vita, come quella del bimbo nel seno materno, è lunga, e segue il ritmo stesso dell'approfondimento della fede. Solo così l'uomo può lentamente «nascere» alla vita divina e «diventare figlio di Dio» (Gv 1, 12). Tutta questa germinazione della fede e della vita nuova del credente può essere considerata come una gestazione spirituale nel seno della Chiesa: la Chiesa è una donna, una madre, che ci partorisce alla vita filiale dei figli di Dio.

Da tutto questo segue una doppia conseguenza per i due caratteri della Chiesa. Il ministero apostolico e «petrino», nella sua simbologia fondamentale, è di tipo maschile (47): poiché nella realizzazione dell'Alleanza tra Cristo e la Chiesa il ministro rappresenta lo sposo che agisce per la sua sposa, cioè il Cristo che offre la salvezza alla Chiesa. Il «ministero» è quindi essenzialmente un *servizio* reso a tutta la Chiesa. Inoltre, i ministri della Chiesa non agiscono nel proprio nome ma nel nome di Cristo: operano soltanto *in persona Christi*. Con H. Urs von Balthasar e L. Bouyer, si può dire che il ministro della Chiesa «rappresenta unicamente ciò che egli stesso non è, e trasmette ciò che non possiede» (48); da una parte, egli è più di se stesso, dato che rappresenta Cristo; dall'altra, è meno di se stesso, perché in quanto ministro di Cristo non è nulla da sé, ma solo attraverso colui che rappresenta.

Questo carattere ministeriale, gerarchico e sacramentale della Chiesa è solo uno dei suoi aspetti, e probabilmente non il più importante. Dargli troppo peso, come se fosse un privilegio, sarebbe teologicamente sbagliato e, dal punto di vista spirituale, pericoloso. Il ministero, dato che appartiene all'aspetto istituzionale, organizzativo e strutturale della Chiesa, porterebbe facilmente ad una concezione clericale e puramente sociologica della vita ecclesiale. Per i membri del clero, la tentazione sarebbe grande di considerare la loro funzione come a se stante, invece di contemplarla nella fede come la semplice trasmissione dell'autorità di Cristo, come un puro servizio nella Chiesa e quindi come un'esigenza costante di dimenticanza di

(46) *Ivi*, 58 (il corsivo è nostro).

(47) *Id.*, *Il complesso antiromano*, cit., 182.

(48) *Id.*, in AA.VV., *Misión de la mujer en la Iglesia*, cit., 99.

sé per essere trasparenti alla luce di Dio. Se i ministri della Chiesa dimenticano questa legge fondamentale, se cominciano a svolgere il loro servizio come l'esercizio personale di un potere, sono pericolosamente sulla via del clericalismo. Non dovrebbero mai perdere di vista che prima di svolgere il loro ministero e per essere capaci di farlo, è necessario che appartengano alla Chiesa. E questo ci orienta verso l'altra dimensione del Corpo di Cristo. Al di là del *ministero* della Chiesa, c'è il *mistero* della Chiesa stessa; al di là delle sue strutture, c'è la sua vita profonda. E questo vale anche per i ministri: la loro fede, che hanno in comune con tutti i loro fratelli, è anteriore all'esercizio delle loro funzioni. *Essere cristiani, appartenere alla Chiesa*, è più fondamentale che *essere ministri della Chiesa*.

Consideriamo adesso più attentamente l'altro aspetto della Chiesa: il suo volto femminile e mariano.

Il ministero è lo strumento della comunicazione della vita di Cristo. Però — dice P.-Y. Emery —

la Chiesa stessa è «il luogo, il frutto, il ricettacolo di questa vita comunicata: essa è il risultato già iniziato della venuta di Cristo, la partecipazione alla vita del Risorto» (49). «Siamo qui — continua l'Autore — di fronte a ciò che si può chiamare l'aspetto femminile della Chiesa, dove l'essenziale non sta nel "fare", ma nell'"essere", e dove l'accento non cade sull'organizzazione, sulle strutture, neanche sull'aspetto istituzionale e visibile, ma sulla vita segreta, profonda, nascosta dello Spirito Santo, che si può appena veder affiorare» (50).

Secondo la Scrittura, il popolo di Dio, nel mistero dell'Alleanza, è come una donna davanti a Cristo, il suo sposo. Davanti a Cristo, la Chiesa è allo stesso tempo sposa, madre e vergine. Come *sposa*, va incontro allo sposo, Cristo (cfr *Mt* 25, 1), per dargli il suo consenso, nell'ascolto della Parola e nella fede; come sposa, è chiamata a partecipare alla sua vita di Figlio di Dio, a vivere in comunione con lui, come l'uomo e la donna che nel matrimonio sono una sola carne (*Ef* 5, 31). Ma rispetto ai credenti, la Chiesa è una *madre*; lo è in ragione della sua fecondità spirituale, perché dal suo seno nascono veramente tutti i figli di Dio, tanto quelli che svolgono un ministero quanto tutti gli altri cristiani. San Girolamo scrive: «Il Cristo è lo sposo, la Chiesa la sposa. Da questa unione santa e totalmente spirituale sono generati gli apostoli» (51). La tradizione torna spesso su questa idea che i

(49) P.-Y. EMERY, art. cit., 91.

(50) *Ivi*, 92.

(51) SAN GIROLAMO, *In Mt.*, 9, 15 (*PL* 26, 58 C). Sul tema della maternità della Chiesa, si trovano molti testi patristici in H. DE LUBAC, op. cit., 147-154.

cristiani, di cui Dio è il Padre, hanno la Chiesa come madre. Infine, la Chiesa è anche *vergine*, nella sua fede e nell'esclusività del suo amore per il suo sposo (52). Parlando di Cristo, sant'Agostino dice: «Egli è venuto e l'ha fatta vergine. Ha reso la Chiesa vergine: è per mezzo della sua fede che essa è vergine» (53).

In tutto questo Maria resta il modello incomparabile e l'archetipo della Chiesa: «La Chiesa tutta intera è mariana» (54).

Concludiamo con un'osservazione suggestiva di H. Urs von Balthasar sulla relazione mutua dei due aspetti della vita della Chiesa: «Questa femminilità della Chiesa è l'elemento avvolgente, mentre il servizio ministeriale degli apostoli e degli uomini che succedono a loro è una semplice funzione all'interno di questo ambiente avvolgente» (55).

Per il rapporto tra queste due funzioni della Chiesa si può forse vedere un'immagine, un'espressione simbolica, nella scena di Maria e del Discepolo diletto ai piedi della croce di Gesù (*Gv* 19, 25-27). La Chiesa è doppiamente rappresentata davanti a Cristo crocifisso: in Maria, che diventa qui la madre dei credenti, la Chiesa è presente nella sua funzione materna; ma nel Discepolo diletto sono presenti tutti i figli della Chiesa, tutti i discepoli di Cristo. Ora, colpisce il fatto che l'ultimo atto di Gesù morente non fu di dare nuovi poteri al suo apostolo, oppure di affidargli compiti apostolici; fu piuttosto di dire alla sua Madre che ella diventava la madre dei discepoli, e al Discepolo che d'ora in poi egli doveva essere il figlio di sua Madre. Per l'Evangelista, quindi, la Chiesa nasce dal Calvario, con la funzione femminile e materna di Maria e con l'atteggiamento filiale dei discepoli. La scena si conclude con un versetto che descrive la risposta di fede del Discepolo: «E da quell'ora il Discepolo l'accolse nel suo intimo» (*Gv* 19, 27 b), cioè l'accolse nella fede come sua madre (56). Essere il figlio di Maria, essere figlio della Chiesa, per Giovanni

(52) Cfr M. AGTERBERG, *Saint Augustin exégète de l'Ecclesia Virgo*, in *Augustiniana* 8 (1958), 237-266; ID., *L'«Ecclesia Virgo» et la «Virginitas Mentis» des fidèles dans la pensée de saint Augustin*, *ivi* 9 (1959), 221-276.

(53) SANT'AGOSTINO, *Sermo*, 213, 7 (*PL* 40, 1063).

(54) CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, Paris, Desclée De Brouwer, 2ª ed., 1951, 438-446.

(55) H.U. VON BALTHASAR, *Il complesso antiromano*, cit., 206. Egli propone di applicare al rapporto tra l'aspetto femminile e l'aspetto maschile della Chiesa l'espressione misteriosa di *Ger* 31, 22: «La donna circonda l'uomo», dove i Padri hanno visto l'incarnazione del Verbo nel seno verginale di Maria. Secondo il loro senso letterale, queste parole in un certo senso appoggiano la lettura di von Balthasar. Si tratta della ripresa delle relazioni di amore e di tenerezza tra Israele, la figlia ribelle, e Jahvè, il suo sposo.

(56) Per l'interpretazione di questo versetto, cfr il nostro articolo: «*Et à partir de cette heure le Disciple l'accueillit dans son intimité*» (*Jn* 19, 27 b), in *Marianum* 42 (1980), 84-125.

è più importante che non svolgere delle funzioni ministeriali nella Chiesa.

Vocazione della donna nella Chiesa

Quest'ultimo punto corrisponde a un problema oggi ampiamente dibattuto. Il tema della missione della donna nella Chiesa può essere discusso da diversi punti di vista. Attualmente, l'approccio più frequente è quello dell'analisi socioculturale o quello delle diverse scienze umane. In tale prospettiva, si dice per esempio:

«Una cultura di rapporti tra uomini e donne come compagni si sviluppa sotto i nostri occhi [...]. Essa ha già sviluppato tutta una simbologia della reciprocità» (57). Questo è un elemento essenziale della civiltà contemporanea che non si può ignorare. Ma è anche vero che non si può ridurre tutto a un solo elemento. L'egualitarismo completo tra i sessi potrebbe condurci ad una civiltà come quella della società sovietica, in cui, secondo la testimonianza recente di una donna russa, Tatiana Goritcheva, «la mancanza grossolana di spiritualità crea un essere umano ad una sola dimensione, l'*homo sovieticus* senza sesso» (58).

Gli studi socioculturali richiedono pertanto di essere completati con altre analisi di tipo biologico, filosofico, teologico, biblico. Quest'ultimo punto di vista è quello che abbiamo trattato nel nostro studio. Chiediamo dunque, in conclusione, qual è la vocazione profonda della donna secondo la rivelazione biblica, in modo particolare alla luce della simbologia dell'Alleanza. È interessante constatare come qui convergano le risposte di diversi autori che hanno studiato la questione.

Il teologo ortodosso P. Evdokimov scriveva: «Il principio religioso dell'umano viene espresso dalla donna» (59). Egli, che era russo, era più qualificato di molti altri per ricordare una testimonianza oggi pressoché unanime: «La fede, nella Russia sovietica, è conservata dalla donna russa; e tutti sono meravigliati per la parte della donna nella trasmissione della fede» (60). Un po' prima lo stesso Autore aveva scritto: «L'anima femminile [...] s'avvicina maggiormente alle sorgenti, alle origini, alla genesi. *La Bibbia fa della donna l'organo della recettività spirituale della natura umana*» (61). E per due pagine egli descrive «l'essere della donna e la sua vocazione»,

(57) M.-Th. VAN LUNEN-CHENU, art. cit., 13.

(58) Citato da O. CLÉMENT, *Féminisme russe et Mère de Dieu*, cit., 257.

(59) P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, citato nella recensione di R. Carpentier, in *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964), 877.

(60) ID., *La novità dello Spirito*, cit., 267.

(61) *Ivi*, 258.

ricordando che, secondo la Bibbia, la donna è «il punto predestinato dell'incontro tra Dio e l'uomo» (62). E conclude con queste parole: «Proteggere il mondo degli uomini in qualità di madre, e purificarli in qualità di vergine, dando a questo mondo un'anima, la sua anima: tale è la vocazione di ogni donna, religiosa, nubile o sposa» (63).

Riflessioni analoghe vengono proposte negli ambienti protestanti. P.-Y. Emery, fratello di Taizé, afferma:

«La donna cristiana ha una responsabilità particolare, quella di vivere, come un segno efficace, ciò che abbiamo evocato con il termine di "femminilità" della Chiesa. [...] Il primo ruolo della donna [...] è di ricordare, dandovi la priorità nella propria vita, tutto il mistero spirituale della Chiesa come sposa e madre, tutte le realtà segrete, nascoste, che gli uomini facilmente dimenticano o disprezzano, con la loro tendenza a razionalizzare». E fa osservare che le donne, se vivono così la loro missione nella storia della salvezza, saranno portate a «vedere nella loro femminilità un segno essenziale per la realtà della Chiesa» (64). L'Autore sottolinea ancora il fatto che Maria, da questo punto di vista, occupa un posto assolutamente unico nella storia della salvezza.

Dopo le numerose citazioni fatte precedentemente non è più necessario mostrare che anche diversi teologi cattolici (per esempio H. Urs von Balthasar, J. Ratzinger, J. Bodson, A. Manaranche) si sono espressi in termini simili. Vogliamo però, con von Balthasar, proporre ancora una riflessione più generale, che si trova anche presso altri autori del nostro tempo: la nostra civiltà, dominata da una razionalità e da un tecnicismo tipicamente maschili, in nome della parità sociale e dell'uguaglianza dei diritti dell'uomo e della donna rischia di dimenticare o di soffocare la grande fecondità racchiusa nella differenza dei sessi e nella loro funzione reciproca (65).

La donna ha quindi, nella società contemporanea, una missione fondamentale da svolgere. Essa deve rimanere distinta da quella dell'uomo, stando fermo però il principio dell'uguaglianza di entrambi, nella loro dignità personale e nei loro diritti. Nella Chiesa, l'azione e la presenza della donna dovranno essere sempre più efficaci ed incisive. Esse faranno così meglio trasparire il volto femminile, materno, rispettoso e amorevole della Chiesa, sposa di Cristo; in una parola, il suo volto mariano.

(62) *Ivi*, 259-261.

(63) *Ivi*, 260. O. Clément, discepolo e successore di P. Evdokimov, si orienta nello stesso senso; cfr i suoi studi menzionati alla nota 43.

(64) P.-Y. EMERY, *Féminité de l'Église et féminité dans l'Église*, cit., 94-95.

(65) H. U. VON BALTHASAR, in AA.VV., *Misión de la mujer en la Iglesia*, cit., 100.