



CARDINAL MARC OUELLET
Prefetto della Congregazione per i Vescovi

PONTIFICIO ATENEO REGINA APOSTOLORUM

Istituto di Studi Superiori sulla Donna

Lunedì 10 febbraio 2020

Lectio Magistralis

LA DONNA ALLA LUCE DELLA TRINITÀ E DI MARIA-CHIESA

Si riconosce oggi senza difficoltà come sia necessario un più concreto riconoscimento teologico e pratico della donna nella Chiesa e nella società¹. Sulla linea dei suoi predecessori, Papa Francesco l'ha ribadito diverse volte, ma l'attuazione di pratiche ecclesiali più aperte alla presenza e all'influsso femminile² tarda a realizzarsi, per motivi che non sono soltanto d'ordine storico e culturale.

Lascio ad altri l'analisi sociologica e storica del problema, per concentrarmi sulla ricerca teologica che deve fare la sua parte su quest'argomento, al fine di rimuovere ostacoli alla promozione della donna e di valorizzarne la dignità a partire dalle risorse della rivelazione cristiana. In seguito alle aperture ai giorni nostri dell'esegesi biblica e delle intuizioni del santo pontefice Giovanni Paolo II, si può infatti approfondire il "mistero e i ministeri della donna"³ nel progetto di Dio, muovendo dalla Persona

¹ Cfr. *Ruolo delle donne nella Chiesa*. Atti del simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma 26-28 settembre 2016, LEV.

² Papa Francesco: "Sono convinto dell'urgenza di offrire spazi alle donne nella vita della Chiesa e di accoglierle, tenendo conto delle specifiche e mutate sensibilità culturali e sociali. È auspicabile, pertanto, una presenza femminile più capillare ed incisiva nelle Comunità, così che possiamo vedere molte donne coinvolte nelle responsabilità pastorali, nell'accompagnamento di persone, famiglie e gruppi, così come nella riflessione teologica" (*Discorso ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura*, 7 febbraio 2015).

³ Cfr. LOUIS BOUYER, *Mystère et ministères de la femme*, Aubier Montaigne, Paris 1976. Saggio di giustificazione teologica della posizione della Chiesa su questo argomento, prima della dichiarazione *Inter Insigniores*, 15 ottobre 1976.

dello Spirito Santo come Amore reciproco del Padre e del Figlio nella Trinità, e dare miglior fondamento alla dignità della donna e al suo ruolo nella Chiesa e nella società.

La *disputata quaestio* dell'ordinazione sacerdotale riservata agli uomini ha fatto scorrere grande quantità d'inchiostro e continua a sollevare le critiche dei sostenitori di una concezione assolutamente paritaria dell'uguaglianza tra l'uomo e la donna dal punto di vista dei ruoli che sono loro assegnati nei diversi ambiti culturali. Non discuterò in questa sede della precisa questione del ministero ordinato per la donna, allo scopo di limitarmi al fondamento teologico del "mistero" della donna alla luce della Trinità e del rapporto nuziale di Cristo e della Chiesa.

Faccio dunque sin dall'inizio la scelta di un metodo teologico che muove dalla rivelazione della Trinità in Gesù Cristo, per comprendere la donna, creata a immagine e somiglianza di Dio, con l'aiuto dell'esegesi contemporanea dell'*Imago Dei* che recupera la legittimità e il valore dell'analogia tra la Trinità e la famiglia⁴, nonostante una forte tradizione contraria. Riconosco peraltro a quest'analogia un'importanza relativa nei confronti della conoscenza di Dio che ci viene fondamentalmente dalla Persona di Gesù Cristo nel suo mistero d'incarnazione redentrice. L'analogia familiare apporta un non trascurabile complemento alla comprensione del mistero trinitario, ma il suo valore ha maggiore importanza per il suo significato antropologico. Papa Francesco vi fa riferimento a più riprese nella sua Esortazione Apostolica *Amoris laetitia*: "Il Dio Trinità è comunione d'amore, e la famiglia è il suo riflesso vivente". Ci illuminano le parole di san Giovanni Paolo II: «Il nostro Dio, nel suo mistero più intimo, non è solitudine, bensì una famiglia, dato che ha in sé paternità, filiazione e l'essenza della famiglia che è l'amore. Questo amore, nella famiglia divina, è lo Spirito Santo»⁵. La famiglia non è dunque qualcosa di estraneo alla stessa essenza divina. Questo aspetto trinitario della coppia ha una nuova rappresentazione nella teologia paolina, quando l'Apostolo la mette in relazione con il «mistero» dell'unione tra Cristo e la Chiesa (cfr. *Ef* 5,21-33)⁶.

Aggiungo un'ultima premessa che mi pare importante per indicare il centro e il cuore della nostra riflessione e cioè il fondamento archetipico della donna nella Trinità, impossibile da determinare senza una teologia dell'Alleanza che abbracci l'intero progetto di Dio sull'umanità e il cosmo. Questo inquadramento globale difetta spesso nella riflessione teologica. Hans Urs von Balthasar insiste su questo

⁴ Cfr. il mio libro *Divina somiglianza. Antropologia trinitaria della famiglia*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2004, 33-55.

⁵ *Omelia nella Messa a Puebla de los Ángeles* (28 gennaio 1979), 2: AAS 71 (1979), 184.

⁶ PAPA FRANCESCO, *Esortazione Apostolica Amoris laetitia*, n. 11; vedere anche n. 71.

punto nella sua estetica teologica, che descrive la manifestazione di Dio all'uomo in Gesù Cristo come mistero nuziale: "C'è un rapporto supremo di alleanza e di sponsalità tra Dio e il mondo in generale (cfr. l'alleanza con Noè). Questo rapporto esiste da sempre per la mediazione del Logos nella creazione e per lo Spirito che plana sugli abissi, e ha fatto dell'umanità nel rapporto uomo-donna un'immagine e somiglianza di Dio: del Dio che nel suo eterno mistero trinitario è già interiormente in un rapporto nuziale con se stesso"⁷.

Quest'ultima affermazione, abbastanza audace e innovatrice nei riguardi della Tradizione, resta una sfida per il pensiero teologico in generale, e per la teologia della donna in particolare, poiché pone già in via indiretta la questione teologica del fondamento trinitario della differenza sessuale. Che significa dunque questo rapporto nuziale interno alla Trinità? Vi sarebbe nel mistero intimo di Dio un archetipo della donna? Ci si può poggiare sulla teologia dell'*Imago Dei* per affermarlo? Come allora non cadere nel grossolano antropomorfismo frequente in certe religioni, consistente nel proiettare in Dio la sessualità umana? Queste domande sono oggi più che mai pertinenti e cariche d'implicazioni nei confronti del significato della sessualità, dei valori dell'amore, dell'apertura alla fecondità, del rispetto della vita, dell'educazione e della vita in società. Il dominio della sessualità, nonostante i progressi della conoscenza scientifica, appare infatti più che mai confuso e rimane, più o meno tacito, il tabù di porlo in rapporto con Dio, se non si tratta del punto di vista morale. Ragione di più per rimettere in cantiere le scottanti domande di attualità: la donna, la differenza sessuale, la famiglia, la fecondità, l'avvenire del Cristianesimo, in un mondo sempre più secolarizzato e antropologicamente incerto e confuso. La Chiesa cattolica se ne occupa intensamente dal Concilio Vaticano II, consapevole di avere dei ritardi da colmare, ma anche di servire un Vangelo profetico destinato al mondo.

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. I. Apparition*, Aubier 1965, 488 (ns. tr. it. ?). Vedere anche : ADRIENNE VON SPEYR, *Theologie der Geschlechter (Teologia dei sessi)*, Johannes Verlag, 1969.

I – L’esegesi contemporanea dell’*Imago dei* e le sue implicazioni per la comprensione del mistero trinitario e della dignità della donna.

Cominciamo con il fare il punto sulla dottrina dell’*Imago Dei* rinnovata nel nostro tempo grazie ai progressi dell’esegesi. Lo *status quaestionis* è ben riassunto da Blanca Castilla de Cortazar, in rapporto con il pensiero liberatorio del papa Giovanni Paolo II a fronte delle interpretazioni storiche e culturali dell’immagine di Dio nell’uomo: “Haciendo un poco de historia, en la tradición judía se considero que solo el varón era imagen de Dios, mientras que la mujer era derivada. Esto ha justificado la situación subordinada de la mujer en el mundo judío y musulmán en los que (sobre todo en este ultimo) aun hoy se encuentra encerrada”⁸.

Il Cristianesimo ha apportato una liberazione di principio a questa subordinazione della donna, grazie all’atteggiamento innovatore di Gesù nei confronti delle donne e al suo impatto sul loro ruolo attivo nella Chiesa delle origini, come testimoniato dal Nuovo Testamento⁹. Basti citare le scene della Samaritana, della donna adultera, della prostituta in lacrime ai suoi piedi, l’unzione di Betania, la prima apparizione alla Maddalena ecc., per simbolizzare l’apertura di una nuova era per il riconoscimento della dignità della donna e della sua uguaglianza con l’uomo.

I secoli successivi assimileranno lentamente, e non senza notevoli resistenze culturali, la rivoluzione di Gesù nei riguardi della donna. Sullo specifico punto dell’interpretazione dell’immagine di Dio, la Lettera di Paolo ai Corinti, per esempio, resta condizionata dalla cultura dell’epoca circa la sottomissione della donna all’uomo: “L’uomo [...] è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo” (*1Cor* 11,7). Di qui le disposizioni di Paolo perché le donne siano velate e tacciano nell’assemblea...

Poco a poco si supereranno questi influssi culturali e si giungerà al riconoscimento dell’uguaglianza dell’uomo e della donna, nello sviluppo dell’idea che l’immagine di Dio è solo nell’anima che si considerava asessuata, a motivo delle facoltà spirituali di conoscenza e di amore, l’intelligenza e la volontà, comune ai due. Questo farà progredire l’affermazione che l’uomo e la donna, in quanto membri della specie umana, sono entrambi allo stesso modo immagini di Dio, ma separatamente e

⁸ BLANCA CASTILLA DE CORTAZAR, *Mujer y teología: la cuestión de la imagen de Dios*, (2016) Arbor, 192 (778). “Facendo un po’ di storia, nella tradizione ebraica si ritenne che solo il maschio fosse immagine di Dio, mentre la donna era derivata. Ciò ha giustificato la situazione di subordine della donna nel mondo ebraico e musulmano in cui (specie in quest’ultimo) si trova ancor oggi rinchiusa”.

⁹ Cfr. MARY HEALY, *Women in Sacred Scriptures: New insights from exegesis*, in *Ruolo delle donne nella Chiesa*, op. cit. 43-54: “The New Testament thus provides abundant evidence that both in the ministry of Jesus and in the early church women were present not only as disciples but also as initiators and leaders who actively participated in the ministry of the gospel in a variety of ways” (p. 53).

indipendentemente dal loro sesso. Occorrerà attendere il ventesimo secolo perché la coppia umana, con la differenza uomo-donna, sia inclusa nell'immagine di Dio. Giovanni Paolo II darà a quest'aspetto un decisivo sviluppo magisteriale nelle sue catechesi sulla "teologia del corpo" e nella sua Lettera apostolica *Mulieris Dignitatem*, parlando dell'immagine di Dio nell'uomo come *Imago Trinitatis*, essendo contemplata "l'unità dei due" alla luce dell'"unità dei Tre" della comunione trinitaria¹⁰. Egli fissava così una tappa fondamentale per una teologia della famiglia.

Al termine del suo *status quaestionis*, Castilla de Cortazar solleva alcune pertinenti domande per l'approfondimento della teologia della donna alla luce della Trinità. Si domanda come identificare l'archetipo trinitario non solo della donna, ma più specificamente della sua qualità di sposa e di madre. Con il precisare l'analogia tra la famiglia e la Trinità in termini di *communio personarum*, Giovanni Paolo II ha compiuto un grande passo in avanti, senza peraltro specificare il rapporto tra le Persone divine e la distinzione uomo-donna. Egli ha però indicato un intimo rapporto tra lo Spirito Santo come Amore che dà vita e la donna che mette al mondo la vita. Il cantiere rimane dunque aperto per nuovi sviluppi, ma l'impresa non è facile, dato il peso della tradizione e la tendenza, ancora forte anche in Louis Bouyer¹¹, a escludere ogni dimensione nuziale nella Trinità per timore dell'antropomorfismo e per rispetto dell'assoluta trascendenza di Dio. Superare questo timore impone una rigorosa esegesi del testo della Genesi, accompagnata da una teologia del progetto di Dio come mistero di Alleanza, coinvolgendo la comunione delle Persone trinitarie nel rapporto nuziale di Cristo e della Chiesa.

Su questa base ancora da sviluppare positivamente e speculativamente, anticipo un Sì senza riserve alla domanda dell'archetipo della differenza sessuale in Dio stesso e, con ciò, alla domanda del fondamento trinitario della dignità della donna. In questo modo si prolunga la visione del santo Papa della famiglia che, recuperando con nuovi sviluppi l'analogia trinitaria della famiglia, interpreta l'*Imago Dei* come *Imago Trinitatis* e completa così, in modo felice e fecondo, la dottrina tradizionale dell'immagine di Dio. In effetti questa era sino allora limitata alla somiglianza tra la natura razionale dell'uomo con le sue facoltà spirituali e la natura divina eminentemente spirituale da un lato, le processioni trinitarie da un altro, procedendo il Figlio dal Padre come Verbo e procedendo lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio

¹⁰ S. S. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 6-8: "L'essere persona significa: tendere alla realizzazione di sé [...], 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" (n. 7).

¹¹ L. BOUYER, *Mystère et ministères de la femme*, op. cit., 41-42.

come Amore. Chi dice “analogia” evidentemente non dice “univocità”, di conseguenza la somiglianza evocata è sfumata con la più grande dissomiglianza che sempre s’impone in ogni paragone tra il Creatore e le sue creature (DS 806)¹². La questione è dunque complessa e delicata e invita a integrare gli approcci complementari piuttosto che ad opporli¹³. Riteniamo soprattutto ch’essa offra prospettive feconde e aperte per ripensare la persona, il rapporto uomo-donna e il mistero di Dio a partire dall’Amore come Dono¹⁴.

Alcune indicazioni esegetiche

Al di là delle interpretazioni classiche di *Gen* 1,26-27¹⁵, la maggioranza degli esegeti vede la somiglianza nel fatto “che Adamo è il regale rappresentante di Dio stesso, che incarna ed esercita la sua autorità sulla terra e su tutto ciò che in essa vive”¹⁶. Un altro gruppo sostiene, con Claude Westermann, che “l’immagine di Dio deve essere trovata nella capacità di relazione con Dio che l’uomo da Lui riceve”¹⁷. Correttamente compreso nel suo contesto, il racconto della creazione dell’uomo esprimerebbe la volontà di Dio di darsi un partner capace di dialogo con Lui. Ciò che più interessa per quanto ci siamo proposti è constatare che l’esegesi di *Gen* 1,26-27, secondo la tradizione sacerdotale, segna dei punti a favore nel senso di un’integrazione del rapporto uomo-donna all’interno dell’immagine-somiglianza.

In effetti, se invece di separare i due racconti della creazione, si fa luce sul primo con il secondo, *Gen* 2,18-24¹⁸, e con *Gen* 5,3, appare come la reciprocità maschio-femmina, a immagine-somiglianza di Dio, consenta all’uomo di rappresentarlo sulla terra e di imitarlo partecipando al suo potere creatore. L’insistenza della tradizione sacerdotale sulla differenza corporale dei sessi mira così a esprimere il carattere fondamentale relazionale dell’essere umano, sul piano orizzontale del rapporto

¹² Il *Catechismo della Chiesa cattolica* lo esprime in termini che sottolineano fortemente i limiti dell’analogia: “Dio non è a immagine dell’uomo. Egli non è né uomo né donna. Dio è puro spirito, e in lui, perciò, non c’è spazio per le differenze di sesso. Ma le «perfezioni» dell’uomo e della donna riflettono qualche cosa dell’infinita perfezione di Dio: quelle di una madre (cfr. *Is* 49,14-15; 66,13; *Sal* 131,2-3) e quelle di un padre e di uno sposo (cfr. *Os* 11,1-4; *Ger* 3,4-19)” (CCC n. 370).

¹³ Vedere l’*excursus* “Immagine e somiglianza di Dio” in H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. II. Le persone del dramma: L’uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 2012, 298-316, 344-360, 381-385.

¹⁴ Cfr. M. OUELLET, *Divina somiglianza*, op. cit., 54-55.

¹⁵ “E Dio disse: «Facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra» Dio creò l’uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò” (TOB).

¹⁶ F. MARTIN, “A Summary of the Teaching of Genesis chapter one”, in *Communio International Review*, Summer 1993, 247.

¹⁷ *Ivi*, 258. Vedere C. WESTERMANN, *Genesis I-II, A Comentary*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1984, 147-161, e specialmente 157-158.

¹⁸ “Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all’uomo, una donna e la condusse all’uomo. Allora l’uomo disse: «Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna perché dall’uomo è stata tolta». Per questo l’uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne” (*Gen* 2,22-24) (TOB).

tra l'uomo e la donna, così come sul piano verticale del rapporto con Dio. Régine Hirschberger giunge a concludere che *Gen* 1,26 suggerisce “un rapporto di somiglianza tra Dio che crea e l'uomo, maschio e femmina, che, da Lui benedetto, procrea”¹⁹. L'espressione “Dio fece l'uomo a sua somiglianza” significherebbe così che lo fece “perché fosse fecondo come Lui”²⁰.

È chiaro come la Genesi non espliciti quest'analogia quanto alla corrispondenza dei membri della famiglia in rapporto alle Persone della Trinità. L'esegesi dell'immagine-somiglianza pone soltanto in rapporto dialogale una coppia feconda e un “noi” divino («Facciamo l'uomo...») indeterminato, che manifesta il proprio potere creatore nell'unione procreatrice. Questa prospettiva dinamica dell'immagine, che attualizza la propria somiglianza mediante l'unione procreatrice, quadra assai bene d'altra parte con l'idea di alleanza, di cui la storia d'Israele è l'espressione privilegiata. Il messaggio della Genesi è dunque che questa struttura di alleanza già s'inscrive nella complementarità uomo-donna, la cui reciprocità feconda somiglia e corrisponde al dono del Creatore. Quando Eva partorisce il suo primo figlio, esclama: «Ho procreato un uomo con il Signore!» (*Gen* 4,1), sottolineando l'intervento creatore di Dio nel dono della vita. Presa in tutta la sua ampiezza, questa storia di alleanza, già iscritta nella creazione di Adamo ed Eva, culmina in Cristo, il nuovo Adamo, di cui il primo è la figura. È Lui a essere in effetti per eccellenza l'“immagine di Dio” (*2Cor* 4,4), l'“immagine del Dio invisibile” (*Col* 1,15). È dunque in Lui che l'analogia familiare della Trinità raggiunge il suo culmine, e trova nello stesso tempo il suo superamento verso un'analogia più profonda, fondata non più soltanto sull'azione creatrice di Dio ma sul dono della Grazia.

Abbozzo di riflessione teologica

Sul piano speculativo, se si prende quale punto di partenza l'Amore come suprema rivelazione di Dio in Gesù Cristo, si può cercare di comprendere quest'Amore a partire dalle persone come “relazioni sussistenti” (Tommaso d'Aquino) poiché coincide con loro, e non ha altra realtà fuori della loro assoluta e asimmetrica reciprocità. Secondo la tradizione, le Persone divine sono comprese come distinguendosi con l'ordine delle processioni e con l'opposizione dei reciproci rapporti nell'Amore, secondo tre modalità in Dio totalmente distinte. Dio è Amore in quanto Padre generando il Figlio consustanziale; Egli è anche l'Amore generato che risponde al Padre secondo il suo proprio modo filiale, riconoscendo in Lui la propria sorgente e il proprio termine; Egli è infine l'Amore che procede dalla reciprocità

¹⁹ R. HIRSCHBERGER, “*Image et ressemblance dans la tradition sacerdotale*”, in RSR 59 (1985), 192.

²⁰ Per più ampi sviluppi, rinvio al mio libro *Divina somiglianza, op. cit.*, 41-46.

consustanziale del Padre e del Figlio, come Terzo che è Amore-comunione, l'ipostasi distinta dalla reciprocità in quanto tale, non un altro figlio o figlia alla maniera degli altri due, ma un "noi" che include i due, pur distinguendosi in modo assoluto. Da qui i tre modi di amare nella Trinità che esprimono tre Persone assolutamente distinte e correlative: Amore paterno, Amore filiale, e oso qualificare il terzo come Amore nuziale, poiché non è solo una reciprocità a due ma a tre, essendo lo Spirito un Terzo distinto che procede nella modalità di fecondità dalla reciprocità, cosa che gli dà essenzialmente e personalmente diritto di cittadinanza nella triplice e divina correlazione dell'Amore.

Nell'esperienza umana il figlio, come ipostasi della reciprocità d'amore, è il frutto dell'amore coniugale che è anche una reciprocità a tre poiché, se si astrae dal carattere fortuito della generazione e dal fattore temporale del suo sviluppo, il figlio appartiene intrinsecamente alla natura stessa del mutuo dono degli sposi (Balthasar). Egli è un terzo nello scambio d'amore nuziale-coniugale all'interno di una stessa natura, cosa che non avviene in alcun'altra relazione affettiva. Né la relazione paterna-filiale, né la relazione filiale-materna, né le relazioni fraterne o amicali danno nascita a un terzo carnale della stessa natura. Il figlio è in qualche modo co-principio dell'amore degli sposi in quanto fine intrinseco del loro mutuo dono, anche se soggettivamente questi possono unirsi senza l'esplicita intenzione della fecondità.

Abbiamo più sopra citato lo Spirito Santo come l'archetipo dell'amore nuziale in Dio, in quanto Egli è il "Noi" distinto nell'Amore reciproco del Padre e del Figlio. Un Noi nel Quale il Padre e il Figlio si amano di un Amore paterno e filiale in conformità alla loro proprietà personale, ma Essi si amano anche con un "*surplus*" d'Amore che viene dal Terzo, che di conseguenza arricchisce i loro rapporti e ci consente di qualificare la loro fecondità in Lui come Amore nuziale. La dimensione nuziale, a prima vista estranea alla relazione Padre-Figlio, è esclusivamente debitrice dello Spirito e non può procedere che da Lui in quanto ipostasi propria della reciprocità. Oltre l'ipostasi del dono generatore e l'ipostasi della ricezione feconda, c'è l'ipostasi della reciprocità-comunione. Ecco perché si può dire che la Persona dello Spirito produce (genera) in qualche modo un *surplus* d'Amore in Dio che sovra-qualifica i rapporti Padre-Figlio con un'altra nuova fecondità che è loro intrinseca ma che è loro irriducibile in quanto debitrice della proprietà personale dello Spirito.

Credo dunque del tutto giustificato designare lo Spirito Santo come l'Amore nuziale in Dio, riprendendo e approfondendo l'intuizione di Agostino sullo Spirito come Amore mutuo. Lo Spirito Santo è infatti Amore in un modo che gli è unico,

personale, in Dio che non è che Amore. Il suo ruolo di “legame” d’amore tra il Padre e il Figlio, intimo ma distinto, li arricchisce in un modo che va riconosciuto qualificando la fecondità a loro riguardo come “nuziale” e “materna”. In breve, per concludere, questo modo di distinguere le tre ipostasi in Dio a partire dall’Amore mi sembra in armonia con il suo Nome proprio di “Spirito di Verità”, poiché la Verità è l’Amore consustanziale delle Tre Persone divine ch’Egli conferma in Se stesso in quanto sigillo dell’Unità divina come Amore.

II – L’Economia del Mistero nuziale trinitario come mistero nuziale di Cristo e della Chiesa.

L’ipotesi di partenza di un archetipo della differenza sessuale in Dio suppone, abbiamo detto, una teologia dell’Alleanza in cui Dio predestina l’umanità in Cristo a divenire “partecipe della natura divina” che è l’Amore eterno delle Persone trinitarie. Questo progetto divino è perfettamente compiuto in Cristo come “mistero nuziale” poiché l’intero suo itinerario terreno d’incarnazione è un *connubio* tra la divinità e l’umanità. La sua missione redentrice fino al supremo sacrificio rivela in effetti l’Amore del Padre per l’umanità, e la sua risurrezione dai morti conferma l’Amore del Padre per il proprio Figlio innalzato alla sua destra e per l’umanità riconciliata e santificata con l’effusione dello Spirito Santo. La risurrezione di Cristo e il dono dello Spirito sono la prova del successo del progetto di Dio come mistero di Alleanza ma resta la domanda, cioè come di lì noi possiamo dedurre l’esistenza di un mistero nuziale interno alla Trinità.

Possiamo giungervi rileggendo in termini più esplicitamente nuziali i rapporti intra-trinitari che si dispiegano nell’economia della salvezza. Il mistero dell’incarnazione consiste in effetti nella generazione del Figlio nella carne con la mediazione dello Spirito Santo, generazione che si esprime dalla parte del Figlio come obbedienza d’amore al Padre fino alla morte di Croce, da cui Cristo risorge dagli inferi in virtù del Bacio di Risurrezione ch’Egli riceve dallo Spirito del Padre, come amore nuziale che conferma la sua Filiazione divina nella sua carne risuscitata e lo rende capace di effondere lo Spirito di vita su ogni carne. Il momento della processione dello Spirito nella Trinità immanente corrisponde al momento della risurrezione nell’economia della salvezza, poiché è lì che la generazione del Figlio nella carne giunge al suo termine, nella fecondità reciproca del Padre e del Figlio che co-spira lo Spirito d’Amore, prima nella carne risuscitata di Cristo e, attraverso di Lui, in tutta l’umanità riscattata, divenuta in Lui e per Lui partner fecondo del mistero di Alleanza. In altri termini, l’evento dell’incarnazione come mistero di Alleanza è la perfetta traduzione, nell’economia della salvezza, del mistero nuziale della Trinità immanente. L’ordine

delle processioni trinitarie è rispettato nel senso che la generazione del Figlio precede e rende possibile la processione dello Spirito, che si realizza precisamente come sigillo nuziale sul *connubium* storico ed escatologico delle due nature di Cristo nella sua vita-morte-risurrezione. Quest'effusione intima e feconda dell'Amore trinitario nell'incarnazione del Figlio culmina nell'Eucaristia, mistero nuziale per eccellenza di Cristo e della Chiesa.

Dopo questo sguardo d'insieme del progetto divino occorre fermarci alla figura dello Spirito che diventa il grande protagonista dell'incarnazione dell'Amore trinitario, secondo però il suo modo proprio che è di comunione²¹. Ecco perché Egli è il grande artefice della risposta della Chiesa Corpo e Sposa di Cristo al dono della comunione trinitaria. Come nella Trinità immanente, la sua azione nell'economia è nuziale e materna. Egli dona la Vita divina, cominciando con la maternità divina della Vergine Maria e prolungandola nella sua maternità spirituale alla Croce e alla Pentecoste²². Lo Spirito dona anche la struttura gerarchica della Chiesa come rappresentazione di Cristo Capo a servizio della comunione del popolo di Dio, ch'Egli d'altra parte arricchisce ancora di molteplici doni e carismi. Nel fare ciò lo Spirito si manifesta come Colui che dona la vita divina, che unisce nella distinzione, sempre salvaguardando le differenze perché l'unione sia di comunione e non di uniformità; come nella Santissima Trinità in cui la Persona dello Spirito corona l'unità divina, la Tri-Unità, consacrando l'assoluta differenza delle Tre Persone trinitarie. Ciascuna è Persona nel suo proprio modo, ma sempre consustanziale alle Altre nell'Amore assoluto. Nella Santissima Trinità non ci sono tre Persone identiche e uniformi ma tre Persone la cui proprietà personale realizza un modo d'essere Amore in Dio completamente differente ma nell'unità di una stessa natura: l'Amore paterno, l'Amore filiale e l'Amore nuziale.

Fermiamoci ora all'archetipo della maternità in Dio che la Tradizione tende anche a situare nello Spirito Santo. Egli è in effetti confessato nel Credo come Colui che "dà la vita", ed è descritto nella Sacra Scrittura come prossimo alla Donna, sia alla Vergine Maria in tutto il suo mistero, dall'Annunciazione fino alla Pentecoste e all'Assunzione, sia alla Sposa dell'Apocalisse con la quale Egli ambisce al ritorno del Signore Gesù (Ap 22,17). Questa vicinanza dello Spirito e della Donna non è quella

²¹ Si tratta qui della figura "economica" o storico-sacramentale dello Spirito Santo nella storia.

²² Di qui la superiorità del "Principio mariano" sul "Principio petrino" nella comunione della Chiesa, che Balthasar sviluppa ne *Le complexe antiromain*, *Apostolat des éditions*, 191-235. La struttura ministeriale, per quanto sia importante, è fondata sull'istituzione da parte di Cristo e sull'Amore avvolgente della Madre che costituisce, nello Spirito Santo, l'identità fondamentale della Chiesa come Sposa, nella quale la rappresentazione ministeriale-petrina dello Sposo s'inscrive, in dipendenza e al servizio del "ministero" più fondamentale dell'amore, che la Vergine Maria e ogni donna incarna nella propria persona.

di uno Sposo, ma è ancora più intima come il “Noi” nel Quale si compie il mistero nuziale, checché ne dica l’inadeguata opinione medievale dello Spirito come Sposo della Vergine. Lo Spirito non è colui che sposa, è Colui nel quale e per il Quale gli sponsali del Verbo di Dio e dell’umanità si realizzano nel seno della Vergine Maria. Lo Spirito è mediatore di questi sponsali in quanto amore nuziale e materno che trasporta il seme del Padre e congiunge le due nature del Verbo incarnato nel seno verginale di Maria, gratificandola nello stesso tempo del suo SÌ immacolato e senza riserva alla Parola divina. Lo Spirito compie dunque attivamente il mistero dell’incarnazione in quanto Persona-comunione che agisce a servizio del Padre e del Figlio e che persegue questa mediazione nuziale nel corso dell’incarnazione del Verbo fino al suo mistero pasquale.

È meraviglioso contemplare questa mediazione nuziale dello Spirito che ispira e accompagna, in parallelismo asimmetrico, l’obbedienza di Gesù a suo Padre e l’illimitata disponibilità di Maria alla Parola di Dio. Questa perfetta comunione nell’obbedienza d’amore si consuma ai piedi della Croce, quando il Figlio e la Madre soffrono all’unisono la passione d’amore del sacrificio redentore. Nel raccogliere l’ultimo respiro di suo Figlio crocifisso – preludio all’effusione dello Spirito – la Vergine Immacolata è innalzata dallo Spirito alla dignità di Sposa dell’Agnello immolato e Madre della Chiesa. La sua nuova maternità ecclesiale nello Spirito trascende allora il rapporto Madre-Figlio secondo la carne, proprio come in Dio la fecondità nuziale dello Spirito trascende il rapporto Padre-Figlio e gli conferisce una nuova dimensione. Lo Spirito feconda in permanenza questa maternità di Maria-Chiesa mediante l’economia sacramentale, in particolare con la celebrazione del mistero pasquale ove procede all’effusione eucaristica del Verbo incarnato che costituisce la Chiesa come suo Corpo e sua Sposa. Di qui l’appellativo di *Ecclesia Mater* che è legato alla sua intima partecipazione alla proprietà nuziale-materna dello Spirito del Padre e del Figlio.

Torniamo tuttavia allo Spirito nella Trinità immanente per osservare più da vicino questa dimensione materna della sua persona e della sua azione *ad intra* e *ad extra*. Essendo il “Noi” costituito dalla reciprocità asimmetrica ma perfettamente consustanziale del Padre e del Figlio, lo Spirito lascia intravedere la sua dimensione materna mediante il rifluire d’Amore nuziale che arricchisce attivamente le altre due Persone (Spirazione attiva-passiva) ma in modo subordinato in dipendenza del primato delle Altre due (l’ordine delle processioni), cosa che non tocca per nulla la perfetta uguaglianza delle Tre fondata sulla loro triplice consustanzialità. Di qui, a livello di linguaggio, la preposizione “in” o “nel” che d’abitudine accompagna la citazione dello Spirito Santo, avvenga ciò nella preghiera liturgica della Chiesa o

nell'espressione teologica del suo mistero. In effetti, il Dio Uno e Trino è Amore che così declina il proprio mistero: Amore tri-personale che procede dal Padre attraverso il Figlio nello Spirito, una Vita eterna in perpetuo scambio il cui flusso e riflusso costituiscono il suo mistero infinito come *Deus semper maior*. Questo evento d'Amore paterno, filiale e nuziale che è la Trinità immanente, si lascia intravedere nell'economia della salvezza in cui le Persone divine svelano il proprio intimo mistero nei loro rapporti di alleanza con ogni persona umana e con l'umanità nel suo insieme in Cristo.

Ciò è così poiché lo Spirito Santo possiede in Se stesso la Vita che procede dal Padre attraverso il Figlio. La possiede in quanto ricevuta passivamente-attivamente dagli altri due e aggiungendovi, mediante la sua proprietà personale, una nuova fecondità nuziale e materna che è di comunione, di vita nuova, di libertà sempre più grande nell'Amore. Ecco perché il ruolo dello Spirito *ad intra* e la sua attività *ad extra* nella Chiesa e nel mondo recano il segno dell'armonia, dell'unità nella diversità, della libertà e della gratuità, della fecondità che a giusto titolo Gli merita il titolo di Gloria come Amore nuziale e materno. Sant'Ireneo scrive: "Là dove c'è la Chiesa, là c'è lo Spirito di Dio; e là dove c'è lo Spirito di Dio, là c'è la Chiesa ed ogni sorta di grazie"²³. Ecco anche perché l'opera di santificazione e di glorificazione ch'Egli compie nell'economia della salvezza appare in perfetta conformità con la sua personalità trinitaria. Di qui la bellezza della Chiesa-Comunione, che procede dalla *kenosi* del Verbo incarnato come personalità femminile animata dallo Spirito, e la sua figura di Sposa e di Madre, senza tuttavia che lo Spirito Santo ne sia l'ipostasi esclusiva, poiché Egli è il "Noi" che contiene in se stesso l'Amore del Padre e del Figlio costitutivo della Chiesa come *Sacramentum Trinitatis*. Lo Spirito Santo trinitario, *kenotico* come le altre due Persone dalle quali procede, si annulla personalmente al cuore del mistero nuziale di Cristo e della Chiesa e garantisce che l'unità della Chiesa sia costituita dall'unità trinitaria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, com'è così felicemente espresso dal Concilio Vaticano II²⁴.

III – La figura trinitaria della donna e le sue implicazioni quanto alla sua dignità e al suo ruolo nella Chiesa e nella società.

²³ SANT'IRENEO, *Adversus Haereses*, III, 24. 1.

²⁴ Da notare l'aspetto inafferrabile e *kenotico* dello Spirito che la Scrittura esprime con i simboli universali dell'acqua, del fuoco e del vento, così come con i simboli sacramentali dell'unzione e della transustanziazione del pane e del vino in Corpo e Sangue di Cristo (epiclesi). Questo carattere "fluidico" della sua Persona sembra contrastare con il carattere dai contorni più netti e precisi dell'Amore paterno e filiale, ma di fatto conduce alla sua pienezza l'espressione dell'Amore trinitario comune alle Tre Persone come dis-appropriazione di sé, effusione felice di sé come Amore la cui beatitudine è di non essere per sé.

Le riflessioni che precedono hanno cercato d'integrare l'eredità di Agostino sullo Spirito come Amore mutuo e quella di Riccardo di San Vittore sul *condilectus*, facendo leva sull'analogia nuziale e familiare che può dedursi da Gregorio di Nazianzo e Bonaventura, così come dall'esegesi contemporanea dell'*Imago Trinitatis*. L'originalità della nostra posizione si concentra su questa specificazione nuziale che permette nello stesso tempo di salvaguardare l'unità divina come Amore e di valorizzare l'immagine di Dio nell'uomo e nella donna come reciproco dono d'amore fecondo nella famiglia e nella società.

In questa prospettiva, la dignità e il ruolo della donna risultano notevolmente rafforzati, alla luce del suo fondamento relazionale nella Santissima Trinità. Questo fondamento è ben stabilito, mi pare, nella processione dello Spirito Santo (spirazione attiva-passiva) che si manifesta come Amore nuziale irriducibile alla fecondità propria dell'Amore paterno e filiale. La novità dello Spirito d'Amore rifluisce sulla fecondità paterna e filiale e le conferisce una dimensione nuova che giustifica il ricorso alla simbolica nuziale e familiare per render conto delle incommensurabili ricchezze delle relazioni trinitarie e per affermare di conseguenza la verità del fondamento archetipico della donna nello Spirito Santo nel suo gioco di relazioni al Padre e al Figlio. Se il proprio della donna è di donarsi ricevendo (sposa) per essere attivamente feconda (madre) nella misura stessa in cui riceve, non è lei immagine e, in certo modo, partecipazione, e del Figlio che spira lo Spirito nella ricezione di ciò ch'Egli è dal Padre e nel dono di ritorno che a Lui fa, e dello Spirito Santo che "vive e arricchisce" anch'Egli questo triplice moto di ricezione, dono, fecondità? Il modo d'amare della Vergine Maria, così intimamente legata allo Spirito, si manifesta nella sua immacolata disponibilità nei confronti del Padre (sposa) e nell'incondizionato servizio nei confronti del Figlio (madre) che lo Spirito Santo concepisce nel suo seno verginale e accompagna nell'intero suo percorso d'incarnazione²⁵. L'archetipo della donna come sposa e madre nello Spirito Santo si trova dunque fondato in questi reciproci rapporti trinitari che noi conosciamo con il mistero dell'incarnazione. Questa conclusione si appoggia, come abbiamo visto, sull'esegesi contemporanea dell'immagine di Dio come *Imago Trinitatis* e sul progetto di Dio come mistero di Alleanza interpretato con la simbolica nuziale, che è la più evidente e consonante della Bibbia.

Ricadute

²⁵ Ricordiamoci qui quanto è stato detto più sopra del mistero di Maria, madre del Verbo incarnato, che lo Spirito Santo feconda dall'interno e accompagna sino a innalzarla alla dignità di Sposa dell'Agnello immolato, divenendo così per Lui e con Lui, nella sua totale dipendenza, co-spiratrice dello Spirito su tutta la posterità ecclesiale, dunque Madre della Chiesa. Quanto la pietà popolare esprime qui con Maria, mediatrice di tutte le grazie, è fondato precisamente su questo mistero trinitario-nuziale dato in partecipazione.

Qual è l'importanza di queste acquisizioni per la dignità della donna e per le concrete conseguenze ecclesiali e sociali che dovrebbero legittimamente dedursi?

In primo luogo, l'identificazione dell'archetipo relazionale della donna nella Trinità conferma immediatamente la sua dignità d'immagine di Dio in quanto persona, donna, sposa e madre. Ciò conferma ad un tempo i valori dell'amore, del matrimonio e della famiglia, così come le vocazioni verginali soprannaturali che ne ricevono un forte sostegno teologico e spirituale.

In secondo luogo, il suo legame privilegiato con lo Spirito Santo, e nello Spirito al Figlio eterno e incarnato, configura la sua originalità relazionale e il suo modo d'amare come donna che accoglie, acconsente, risponde e sorprende con la sua risposta doppiamente feconda, naturale e soprannaturale, asimmetrica, originale, procreatrice, irriducibile ad ogni altro modello se non alla sua modalità personale di amare come Dio ama.

In terzo luogo, la donna ne risulta potentemente confermata nel proprio ruolo di sposa e di madre, senza essere peraltro confinata in questi ruoli, poiché la sua femminilità aperta si diffonde a diversi livelli e registri che vanno oltre l'ambito familiare verso tutti i domini di attività e d'influenza, particolarmente nel quadro della vita consacrata. Di qui il suo apporto unico e insostituibile nel mondo del lavoro, della salute, nell'attività sociale, caritativa e politica, nella scienza, le arti e la filosofia, la teologia, la profezia e la mistica, ecc., dove la sua personalità e i suoi molteplici carismi naturali e soprannaturali possono diffondersi e contribuire al Regno di Dio e al bene comune della società e della Chiesa.

In quarto luogo, è ovvio come a partire da questa base teologica e constatando il deficit d'integrazione della donna secondo la sua propria vocazione e le sue potenzialità, sul piano sociale ed ecclesiale come sul piano pastorale e missionario, ***s'imponga a tutti i livelli una vigorosa promozione della donna*** (includendo la conferma della sua vocazione di sposa e di madre!) e sia richiesta una paziente e perseverante lotta per favorire la sua libertà d'agire e di vivere secondo i suoi carismi, la sua vocazione e la sua missione, che sono irriducibili agli schemi culturali patriarcali o matriarcali veicolati nelle diverse società.

In quinto luogo, la teologia in generale, e la teologia della donna in particolare, reclamano un ascolto attento e senza pregiudizi della teologia delle donne, un apporto misconosciuto ma già disponibile nella Tradizione, che la Chiesa riconosce simbolicamente dichiarando alcune tra loro "dottori della Chiesa"²⁶, nella speranza

²⁶ Paolo VI ha fatto il primo passo dichiarando Caterina da Siena e Teresa d'Avila dottori della Chiesa nel 1970. Hanno fatto poi seguito Teresa di Gesù Bambino (1997) e Ildegarda di Bingen (2012).

che questi gesti simbolici incoraggino il coinvolgimento delle donne a tutti i livelli della produzione filosofica e teologica.

Per una civilizzazione dell'amore

Il modo di essere e di amare della donna comporta infine qualità indispensabili al progresso della Chiesa e della società. La sua persona si dispiega in effetti in modo esemplare e fecondo mediante la sua disponibilità nativa alla volontà del Padre e al servizio della Parola di Dio nello Spirito. La donna si colloca volentieri dal lato del Verbo che è secondo, proferito, generato, e fecondo di ritorno mediante il suo amore consustanziale al Padre, che è "più" che filiale in virtù dello Spirito ch'Egli spira in dipendenza del Padre. Da qui, di conseguenza, la partecipazione della donna alla dimensione nuziale e materna del Verbo e dello Spirito, che si manifesta nel suo modo d'amare ricevuto e secondo ma uguale in dignità e doppiamente fecondo.

Il suo modo d'amare, tenero, compassionevole, avvolgente e fecondo, è irriducibile al modello maschile dell'amore, più invasivo e puntuale, sporadico e pianificato, così come alla psicologia maschile più univoca, specie nel modo di gestire i rapporti sociali e l'influsso culturale, politico o spirituale. La diversità femminile non dev'essere cancellata dal modello maschile che necessita d'esser completato dalle indispensabili qualità della femminilità, della maternità e della fecondità molteplice e variamente modulata della donna, sotto pena di versare in un'ingiusta dominazione che suscita l'antagonismo dell'uomo e della donna mentre sono chiamati alla comunione.

Finalmente, alla luce della Sacra Famiglia, immagine per eccellenza del mistero della Trinità e della Chiesa, la figura della donna accede in Maria a una realizzazione senza pari di perfezione umana e soprannaturale, in virtù del suo vero matrimonio, vissuto in rapporti umani autentici e verginali, ma non asessuati, con Gesù e Giuseppe. Questo superamento della sessualità coniugale naturale non comporta alcun disprezzo del suo valore, ma soltanto il suo prolungamento al superiore livello della fecondità soprannaturale dei sessi all'interno di rapporti verginali²⁷. Giuseppe non fu diminuito nella sua sessualità dal fatto di non aver generato Gesù, al contrario fu arricchito e fortificato nella sua paternità putativa naturale-soprannaturale con

²⁷ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. II. Le persone del dramma: L'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 2012, 387-388.

un'incomparabile qualità di rapporti verginali, in umile corrispondenza al mistero di Gesù e di sua Madre.

In questa luce, chi non vede l'importanza di questi sviluppi per la promozione nella Chiesa della vita consacrata in tutte le sue forme? Le vocazioni sacerdotali e religiose esprimono infatti la risposta della Chiesa al Dono dello Spirito Santo che la dota di carismi diversi a servizio della missione e della comunione che gravita intorno allo Sposo eucaristico. Queste vocazioni gratuite e verginali vissute nella gioia della fede testimoniano in effetti, con la loro fedeltà e la loro fecondità verginale, di concerto con la famiglia, chiesa domestica, che il Vangelo di Dio Amore risponde in pienezza a tutte le aspirazioni del cuore umano nel mistero nuziale di Cristo e della Chiesa. In quest'approfondimento teologico non ci sarebbe una preziosa risorsa per superare la controversia a riguardo del ministero ordinato riservato all'uomo? E per ravvivare la fiamma nel cuore di tante donne in ricerca d'una vocazione, dove la risposta non sia soltanto un servizio sociale o professionale o ancora una qualsiasi carriera, fosse anche un servizio disinteressato dei più poveri, ma semplicemente l'attrattiva dell'Amore, un Amore filiale, nuziale e materno, che riempie il cuore, l'anima e lo spirito di gioia e di passione per l'evangelizzazione del mondo?

CONCLUSIONE

Che altro possiamo aggiungere a conclusione di queste riflessioni teologiche per sottolineare l'importanza del "mistero" della donna e del suo indispensabile contributo alla vita sociale ed ecclesiale? Data la vicinanza dello Spirito e della donna nel progetto divino della creazione e dell'incarnazione della grazia, data la partecipazione intima e insuperabile della Vergine Maria ai reciproci rapporti trinitari del Verbo e dello Spirito, non si dovrebbe riconoscere questo "mistero" della donna qualificando come "ministeri sacri", senza connotazione clericale d'alcun genere, le sue molteplici funzioni e ruoli femminili nella società e nella Chiesa: sposa e madre, ispiratrice e mediatrice, redentrice e riconciliatrice, aiuto e compagna indispensabile per l'uomo in ogni compito e responsabilità sociale ed ecclesiale? Quanto ascolto, apertura, riparazione d'ingiustizie e valorizzazione dei carismi femminili non dovrebbero seguirne da parte di tutti e di tutte, e in particolare da parte delle autorità civili e religiose che possono meglio far riconoscere e integrare la differenza femminile!

Si comprende allora come la Chiesa cattolica, dall'immensa grazia del Concilio Vaticano II, abbia sostenuto una battaglia decisiva e incessante per il rispetto della differenza dei sessi ovunque e a ogni livello, sia nel campo del lavoro, del

matrimonio e della famiglia o in quello del ministero ordinato, e continui a farlo, anche da sola, contro ogni “colonizzazione ideologica” (Papa Francesco) che voglia annullare la differenza sessuale nella cultura, e dunque l’originale figura della donna, in nome di un’antropologia libera da ogni legame trascendente. La questione della donna è di tale importanza ai nostri giorni, da esigere da parte della Chiesa e della società un enorme investimento in pensiero e in azione, al fine di illuminare correttamente le scelte sociali e di consentire all’immagine di Dio nell’uomo e nella donna, destinata alla comunione, di accedere alla divina somiglianza dell’Amore, senza la quale non c’è felicità possibile per l’umanità né società degna di questo nome.