

TEOLOGIA DELLA DONNA

Jean Galot, S.I.

Vi è una teologia della donna?

Soltanto da qualche tempo alcuni teologi hanno tentato di elaborare una teologia della donna. L'espressione "teologia della donna" è infatti piuttosto recente.

In primo luogo ci si chiede: vi è una teologia, propriamente detta, della donna? In senso largo si può parlare della teologia di numerose realtà umane e terrene. La denominazione si giustifica con l'estensione dell'opera divina di salvezza all'intero universo e alla vita degli uomini. Non essendo sottratto nulla all'influsso della grazia, non vi è nulla che sia totalmente estraneo alla teologia.

Tuttavia, vi sono molti campi in cui le considerazioni teologiche non assumono un valore specifico notevole, e dove non si può parlare di una vera elaborazione teologica particolare. Per quanto concerne la donna, si coglie immediatamente il valore specifico di una psicologia della donna, o di una sociologia della donna: dal punto di vista psicologico vi sono, effettivamente, profonde differenze tra l'uomo e la donna, tanto che non ci si può accontentare di uno studio psicologico delle caratteristiche comuni ai due sessi; dal punto di vista della situazione nella società, le differenze sono egualmente apprezzabili e richiedono l'elaborazione di una scienza che consideri gli atteggiamenti sociali e il ruolo sociale della donna. Ma per quanto riguarda la teologia, scienza che ha Dio come oggetto primordiale, dobbiamo riservare alla donna un trattamento specifico? Non si può certo parlare di una teologia della donna come si parla della teologia dei sacramenti o della teologia della Chiesa. I sacramenti e la Chiesa sono parte integrante dell'economia della salvezza e, d'altronde, esistono in funzione del cristianesimo. Al contrario, l'esistenza della donna, della personalità femminile, risale all'origine dell'umanità. Questa esistenza non ha avuto bisogno della rivelazione cristiana per apparire nel suo significato essenziale; essa è oggetto insieme delle ricerche storiche, psicologiche o sociologiche.

Eppure, una teologia della donna si giustifica pienamente. Infatti, nello sviluppo della stessa economia della salvezza, la donna ha ricevuto una missione realmente specifica. Questa economia non è l'opera esclusiva di Dio. Se la teologia avesse avuto come unico oggetto di scrutare ciò che è Dio e che cosa è l'azione divina in se stessa, non vi sarebbe stato posto per una teologia della donna. Ma Dio ha agito richiedendo la collaborazione umana, collaborazione che ha raggiunto il culmine nel mistero dell'Incarnazione. In questa collaborazione umana il compito dell'uomo e quello della donna si presentano distinti e complementari.

Già l'Antica Alleanza sottolinea il notevole influsso di alcune donne sul destino del popolo eletto. Ma l'importanza della donna è messa in luce soprattutto nella Nuova Alleanza. Il Cristo è al centro di questa alleanza, ma Dio ha voluto la cooperazione di una donna per il compimento dell'Incarnazione, per l'opera redentrice e per lo sviluppo della Chiesa.

La funzione di Maria non ha sempre ricevuto, in teologia, l'attenzione che meritava. Un gran passo avanti è stato fatto con la formazione della "mariologia", come trattato distinto di teologia. Prima, i teologi studiavano Maria soltanto nel contesto di altri temi di ricerca: la sua maternità verginale nel trattato dell'Incarnazione; la sua collaborazione alla salvezza nel trattato della Redenzione; la sua

immacolata concezione nel trattato del peccato originale; la sua maternità spirituale universale nel trattato della Chiesa. Si trattava di studi frammentari che non permettevano facilmente l'elaborazione di una sintesi dottrinale concernente la missione di Maria. Questa sintesi forma attualmente l'oggetto del trattato di mariologia.

Il ritardo col quale si è formato questo trattato si spiega con diversi motivi, uno dei quali è certamente quello del carattere troppo maschile della teologia, e la mancanza d'interesse per uno studio approfondito della missione della donna. In certi teologi si è notata qualche avversione o anche ritrosia, sia di fronte alla mariologia, sia di fronte ad ogni considerazione sistematica della femminilità nell'opera della salvezza.

Certo, la mariologia non si identifica puramente e semplicemente con la teologia della donna: essa ne è solo un aspetto, ma un aspetto essenziale e centrale. Essa permette di determinare alcuni orientamenti fondamentali concernenti i rapporti della donna con Dio e il compito assegnato generalmente alla donna nella religione. Essa contribuisce a mostrare la necessità della teologia della donna; infatti si deve parlare di "necessità", se la teologia vuole essere fedele al suo fine di studiare il disegno divino della salvezza nella sua realizzazione umana.

La donna, immagine di Dio

Quando la Bibbia racconta che Dio ha creato l'umanità "a sua immagine", creandola "maschio e femmina" (*Gen 1, 27*), vuol mettere in luce l'unità originale della coppia umana, della quale proclama la dignità. Dio - è detto - ha trovato "molto buona" quest'ultima realizzazione della sua potenza creatrice (*Gen 1, 31*).

Ciò che si deve soprattutto ritenere da questa presentazione dei due sessi, è che la donna è immagine di Dio come l'uomo. A differenza del primo racconto biblico della creazione, in cui l'uomo era stato creato per primo e la donna era stata tratta in seguito da una delle sue costole, il secondo racconto biblico mostra che i due sessi sono stati creati insieme; nessuno dei due sembra superiore all'altro¹. Alla loro origine, uomo e donna sono uguali.

Conviene mettere in rilievo tutta la portata di questa seconda rappresentazione. Per creare l'umanità a sua immagine, Dio ha dovuto crearla "maschio e femmina". Ciascuno dei due sessi, dunque, ha qualche cosa dell'immagine di Dio: se per caso fosse stato creato solo il "maschio", sarebbe mancato un elemento essenziale dell'immagine. La donna ha il suo proprio modo di assomigliare a Dio, che non è quello dell'uomo. Da ciò risulta un principio di grande importanza. Non è semplicemente per quello che hanno in comune (intelligenza, volontà, personalità) che l'uomo e la donna sono immagine di Dio, ma anche per ciò che hanno di specificamente maschile o femminile. La donna, in quanto donna, e in ciò che la differenzia dall'uomo, è riflesso della perfezione divina. Ne risulta che la donna, per realizzare "teologicamente" la sua femminilità, deve svilupparsi come donna; essa tradirebbe il suo destino e la sua realtà se cercasse di prendere come modello l'uomo. Essa deve essere donna nel modo più integrale; così essa risponde alla divina intenzione creatrice e riesce ad assomigliare maggiormente a Dio. Non vi è nulla di femminile che non sia, in quanto tale, portatore della somiglianza divina. Si coglie, qui, il fondamento stesso del valore della donna: valore che non consiste unicamente nelle qualità propriamente femminili, ma nella trasparenza della perfezione di Dio attraverso queste qualità.

¹ Com'è noto, il racconto della creazione che inizia con *Gen 2, 4b* è da considerare più antico di quello contenuto in *Gen 1, 1 - 2, 4a*; parlando di "secondo racconto biblico della creazione", intendiamo quindi quest'ultimo, anche se nel *Genesi* precede l'altro.

Certi movimenti femministi oggi cercano l'emancipazione della donna per un'altra strada: si pongono come obiettivo di rendere la donna non soltanto uguale, ma simile all'uomo, e di rivendicare per la donna il diritto di fare tutto quello che fa l'uomo. Questo modo di concepire lo sviluppo della donna suppone implicitamente che il modello di perfezione, per la donna, sia l'uomo. Così il mito della superiorità maschile riappare in quelle stesse donne che lo vogliono combattere.

Nel racconto biblico della creazione, dunque, si trova già il principio della vera emancipazione della donna: essa deve essere se stessa, nella femminilità che le è propria. Il solo modello valido della donna non è altro che la donna; il modello femminile è della stessa dignità di quello maschile, ma diverso; ogni confusione o ogni assimilazione dell'uno all'altra deve essere evitata.

Personalità "relazionale": la vera complementarità

La tendenza ad , assegnare alla donna il modello "uomo", fa pensare ad un'altra tendenza, quella di considerare esclusivamente la donna come relativa all'uomo.

Il primo racconto della creazione indica una idea troppo unilaterale di complementarità quando esprime l'intenzione divina in questi termini: "Non è bene che l'uomo sia solo; gli farò un aiuto simile a lui" (*Gen 2, 18*). La creazione della donna viene considerata per il bene dell'uomo: la donna è destinata ad essere l'ausiliaria e il complemento dell'uomo. Paolo fa eco a questo modo di vedere quando scrive: "L'uomo non è stato creato per la donna, ma la donna per l'uomo" (*1 Cor 11, 9*).

Ma il secondo racconto biblico della creazione, più recente, tende a correggere questo concetto unilaterale, che considera la donna posta su un piano inferiore: uomo e donna sono creati insieme, senza che uno abbia priorità sull'altro. Nella coppia così formata, l'uomo è relativo alla donna come la donna lo è all'uomo. La complementarità gioca nei due sensi, secondo una reciprocità che non permette alcuna discriminazione. L'uomo è il complemento della donna così come questa lo è dell'uomo. Se si dovessero riprendere le parole di Paolo in questa prospettiva, bisognerebbe dire: "L'uomo è stato creato per la donna, e la donna per l'uomo".

Questo principio porta con sé molte conseguenze pratiche. E' incontestabile che troppo spesso la donna è stata considerata come puramente relativa all'uomo, un aiuto che reca all'uomo i suoi servizi. Da ciò deriva l'immagine della donna serva, per esempio nella vita matrimoniale, in cui l'uomo voleva accanto a sé una serva più che una sposa. Certo, vi è un concetto molto nobile del servizio in colui che, deliberatamente, con il pieno impegno di una personalità cosciente della sua dignità, vuol servire gli altri in uno spirito di umile amore: Gesù ce ne ha dato l'esempio. Ma vi è un altro concetto del servizio, che è alienante e che assomiglia alla schiavitù: quello della persona legata ad un'altra che la domina e si fa servire da essa. Appunto quest'ultima situazione si è frequentemente verificata per la donna nel matrimonio e nella società: un servizio spersonalizzante.

In proposito, la Bibbia ci fornisce nel racconto della caduta una indicazione interessante. La dominazione dell'uomo sulla donna è considerata come una conseguenza del peccato: "Egli dominerà su di te", dice Jahvé alla donna descrivendo il suo destino dopo la colpa (*Gen 3, 16*). Il peccato fa ergere uno contro l'altro l'uomo e la donna, invece di unirli, e il risultato che ne deriva è l'oppressione della donna da parte dell'uomo.

Qui interviene la salvezza offerta dal Cristo. Paolo, che sembra riflettere ancora idee giudaiche concernenti l'inferiorità della donna - idee che trovavano appoggio nel primo racconto biblico della creazione - aveva nondimeno compreso che Gesù aveva voluto liberare la donna da ogni situazione alienante, e che col suo sacrificio redentore aveva riconciliato l'uomo e la donna stabilendo tra essi una unità che escludeva ogni disuguaglianza: "Non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né

uomo né donna: tutti siete uno in Cristo Gesù" (*Gal 3, 28*). In questa dichiarazione di principio si manifestano due idee: nel Cristo non vi può più essere inferiorità dovuta alla razza, allo stato sociale, al sesso, e la condizione fondamentale di uguaglianza è implicita nell'unità. La nuova uguaglianza non mira ad opporre una categoria all'altra, ma a favorire la loro unione.

Il Salvatore ha dunque liberato la donna dallo stato di soggezione. Tuttavia non ne sopprime la complementarità: questa è reciproca e tende ad una unità in cui i due interessati conservano legittimamente l'autonomia delle loro differenze.

Ma torniamo ancora al mistero della creazione. Creando l'umanità "maschio e femmina", Dio ha fatto "simili a lui" non soltanto l'uomo e la donna ma anche la loro unione. Perché l'umanità rifletta la somiglianza divina, occorre che fosse una comunità di persone. Essendo relativi l'uno all'altro, l'uomo e la donna riflettono la comunità divina, in cui le persone si caratterizzano per le loro mutue relazioni.

Il fatto di essere "relazionale"² all'uomo non comporta alcuna inferiorità per la donna; in primo luogo perché questa "relazionalità" è reciproca e l'uomo è ugualmente relazionale alla donna; in secondo luogo perché la relazionalità distingue le persone più perfette, quali sono le persone divine.

Quando lo studio psicologico dei sessi sottolinea l'attitudine particolare della donna alle relazioni interpersonali, non indica, con ciò, né una inferiorità né un orientamento verso l'alienazione. In questa capacità relazionale della donna, la teologia mostra il riflesso della perfezione divina. L'esempio supremo delle persone divine attesta che l'ideale della vita personale non consiste nell'autosufficienza più assoluta. Una sana emancipazione della persona non potrebbe mirare a questa autosufficienza. Comportarsi come essere relazionale significa realizzare il vero destino della persona, come appare in Dio stesso.

Dio rappresentato dalla donna

Dalla somiglianza fondamentale illustrata dal racconto della creazione, deriva un'altra conseguenza di grande valore per la teologia. Per poter rappresentare Dio secondo le analogie che possediamo nel mondo creato, è necessario prendere in considerazione tutta la coppia umana, cioè uomo e donna, contemporaneamente. Solo la donna può far comprendere certi aspetti dell'essere divino. Così, quando la psicologia determina più specificamente in che cosa consiste il modo di pensare o di sentire della donna e le tendenze che si notano in essa, la teologia può riprendere queste conclusioni nelle sue considerazioni su Dio: in Dio vi è una realtà che corrisponde, secondo un'analogia fondamentale, alla femminilità ed a tutto ciò che essa comporta.

Prendiamo un esempio particolarmente suggestivo. Quando la teologia parla di Dio "Padre", seguendo in ciò il linguaggio della rivelazione e più particolarmente quello di Gesù, deve completare o correggere il senso di questo vocabolo maschile attribuendo a colui che è chiamato Padre l'equivalente di sentimenti materni. Una madre è, come il padre, immagine del Padre celeste. Se vi è una nota di tenerezza, di simpatia più profonda che caratterizza le relazioni di una madre con il figlio, si deve ammettere nel Padre una tenerezza di questo genere. Da questo punto di vista si dovrebbe dire che il Padre è, nello stesso tempo, "padre e madre". La parola "Padre" non può essere interpretata come un titolo che legittimerebbe un pregiudizio maschile. Il Padre non è più maschile che femminile e, quando si chiama Dio "Padre", è per abbreviare, intendendo che Egli possiede tutta la ricchezza dell'amore

² Il termine "relazionale" sembra preferibile a "relativo", per indicare più specificamente le relazioni interpersonali.

paterno e dell'amore materno.

Si spiega, così, l'uso che Gesù fa della figura della donna per evocare il comportamento ed i sentimenti del Padre. E' significativo, infatti, che Gesù non ricorre soltanto alla figura dell'uomo per descrivere il Padre: ha cura di indicare, con l'uomo e la donna, il mistero di Dio. Egli chiede: "A che cosa è simile il regno di Dio, e a quale cosa lo paragonerò? E' simile ad un granello di senapa che un uomo ha preso e gettato nel suo giardino; esso crebbe e divenne un albero..." (*Le 13, 18-19*). Ma la domanda è posta di nuovo per un altro paragone: "A che paragonerò il regno di Dio? E' simile al lievito che una donna ha preso e nascosto in tre misure di farina, finché ne sia tutta lievitata" (*Lc 13, 20-21*; cfr *Mt 13, 33*).

Si può comprendere il presupposto di questa duplice immagine: l'uomo che semina il granello di senapa non basta a rappresentare l'azione di Dio che fonda il suo regno e lo fa crescere. Deve completarla una figura femminile.

A prima vista potrebbe sembrare che, nella prima parabola, la crescita del Regno sia messa maggiormente in luce: un piccolo grano diventa un albero. Sotto l'azione del lievito, la farina non aumenta in simile proporzione, tanto più che, com'è stato osservato, presso gli orientali il pane ordinario, dopo la fermentazione, ha un volume di poco maggiore. Si potrebbe dunque avere l'impressione che, nel parallelo delle due immagini, l'attività della donna si mostri meno efficace. Invece, l'efficacia non è minore, ma diversa. "L'azione del lievito - nota Lagrange - è tutta interiore", e suscita una differenza nel gusto³. Si tratta molto meno di una crescita quantitativa che di una trasformazione di qualità.

L'immagine della donna ci invita, dunque, a riconoscere in Dio colui che trasforma la qualità della vita umana e sviluppa così il suo Regno. In questo vi è un aspetto complementare alla crescita più esteriore, dovuta all'azione dell'uomo. Inoltre, rappresentando questo aspetto dell'azione divina, la parabola insinua il futuro orientamento del contributo della donna allo sviluppo del Regno, contributo destinato più specialmente a favorire la maturazione intima, la crescita di qualità.

In un'altra occasione Gesù fa appello, in modo altrettanto esplicito, ad un paragone femminile per far meglio percepire il mistero dell'amore divino. Quando vuole giustificare il suo atteggiamento nei riguardi dei peccatori, impiega parecchi paragoni che descrivono la misericordia di Dio. Quello che colpisce di più è la parabola del figliuol prodigo, ma, prima di raccontarla, Luca ne narra altre due. La prima è la similitudine del pastore che si mette alla ricerca della pecorella smarrita, la ritrova, la mette sulle spalle e, ritornato a casa, invita gli amici e i vicini a rallegrarsi con lui (*Lc 15, 3-7*). La seconda evoca l'immagine di una donna: "Quale donna, avendo dieci dramme, se ne perde una, non accende la lucerna, scopa la casa e cerca attentamente finché non l'abbia ritrovata? E trovatala, chiama le sue amiche e le sue vicine, dicendo: 'Rallegratevi con me, perché ho ritrovato la dramma da me perduta'. Così, vi dico, si fa festa tra gli angeli di Dio per un peccatore pentito" (*Lc 15, 8-10*).

Si poteva pensare che la prima immagine bastasse ampiamente per descrivere il desiderio divino di ritrovare il peccatore, e la gioia del perdono; del resto era particolarmente adatta, perché descriveva un pastore; già nell'Antico Testamento, Jahvé era stato rappresentato come un pastore che cercava la pecorella smarrita (*Ez 34, 16*). Poteva sembrare che la similitudine impiegata da Gesù fosse perfetta. Tanto più, dunque, assume rilievo la seconda: anche qui l'uomo non basta, una figura di donna apporta un complemento indispensabile.

³ *Evangelie selon Saint Luc, Paris 1921, 386.*

Si possono notare le caratteristiche femminili che arricchiscono la rappresentazione. Al contrario del pastore, la donna rimane a casa e la perdita della dramma è una disavventura domestica: il peccatore dovrebbe essere nella casa del Padre, e la sua scomparsa è in qualche modo una tragedia familiare. Una dramma ha meno valore di una pecora, ma la ricerca ansiosa della moneta perduta lascia indovinare un sentimento divino: l'importanza attribuita a coloro che sembra abbiano meno valore, ai più piccoli. Indicando la perdita di una dramma su dieci, mentre il pastore aveva perso solo una pecora su cento, sembra che Gesù voglia insinuare che per la donna la perdita era maggiormente sentita e quindi la gioia di ritrovare la dramma era più forte.

La gioia dell'accoglienza del peccatore ritrovato è il sentimento più sublime del Padre: la donna è dunque idonea ad esprimere, coi suoi sentimenti, ciò che vi è di più alto nelle disposizioni divine. Gesù ci ha mostrato la capacità di rivelazione che si trova nella personalità femminile e che rischiarà il senso di una teologia della donna.

La madre di Gesù, rivelazione del Padre

Quanto abbiamo detto finora della complementarità dell'uomo e della donna, e dell'atteggiamento della donna a rivelare certi aspetti dell'essere divino, ci permette di apprezzare meglio il valore del compito della donna nel mistero dell'Incarnazione.

In questo mistero il Figlio di Dio diventa uomo. La scelta del sesso maschile, che si giustifica con la missione affidata al Salvatore, comporta una limitazione estensiva della capacità rivelatrice. Abbiamo visto come, secondo il principio posto fin dalla creazione, la somiglianza di Dio Creatore non si concentra interamente nell'uomo; essa appartiene alla coppia umana, e la donna non può essere lasciata nell'ombra. Perciò s'impone la presenza della donna nell'economia dell'Incarnazione, se l'azione divina vuole svilupparsi al massimo attraverso le attività umane, e se Dio vuole rivelarsi in pienezza nei volti umani. La tradizione teologica ha riconosciuto il senso di questa presenza femminile parlando della nuova Eva associata al nuovo Adamo. Qualificando così la posizione di Maria nei riguardi di Gesù, essa si riferisce all'unione dell'uomo e della donna com'era apparsa dalla creazione dell'umanità. Se, nell'opera creatrice, uomo e donna sono indissolubilmente legati come immagine di Dio, sarebbe inconcepibile che nell'opera redentrice questa unione non abbia un posto essenziale.

Ci sarebbe molto da dire sulla missione di Maria, sulla sua cooperazione propriamente femminile all'opera del Cristo, che porta al suo culmine la teologia della donna. Ci limiteremo ad indicare brevemente come in essa si verifichi perfettamente ciò che abbiamo detto della capacità rivelatrice della donna.

Ci si potrebbe meravigliare dell'importanza attribuita tradizionalmente al privilegio dell'immacolata concezione di Maria, perché si sarebbe tentati di considerare molto secondario questo punto della fede. Ma se la fede cattolica vi annette una importanza singolare, significa che questo privilegio permette di riconoscere in una donna l'immagine senza macchia della perfezione divina. Per la pienezza di grazia, Maria appare come la creatura attraverso la quale ci perviene la luce di Dio, senza la restrizione di alcuna ombra. Tutto quello che si trova in questa donna è puro riflesso della santità di Dio.

Non si può evidentemente dimenticare che Gesù è un uomo interamente santo, uomo in cui si manifesta la perfezione di Dio in modo impeccabile, dato che la sua persona non è altro che quella del Figlio di Dio. Ma è un uomo; bisogna che anche una donna porti, in tutto il suo essere umano, il riflesso divino. In Maria, la santità assume un volto femminile, volto senza il quale la santità divina non potrebbe rivelarsi sotto forma umana in tutti i suoi aspetti.

Sarebbe un torto immaginare la santità di Maria come celeste o ieratica. La pienezza di grazia

significa che questa donna ha vissuto tutta la sua vita concreta e quotidiana essendo penetrata dalla vita segreta di Dio. Tutti i suoi comportamenti, i più ordinari, hanno potuto esprimere Dio pur rimanendo integralmente umani e femminili. Maria rende testimonianza che tutto, nella donna, può essere estremamente vicino a Dio.

Nella maternità di Maria dobbiamo rilevare tre aspetti che illustrano la dignità della donna, immagine di Dio.

Prima di tutto, la maternità verginale porta il riflesso divino in modo eccezionale. Ogni maternità si forma a somiglianza del Padre che - come abbiamo ricordato - racchiude in sé le note distintive della paternità e della maternità. Con la maternità verginale, che conveniva alla generazione umana del Figlio di Dio, Maria si avvicina, in una rassomiglianza unica, alla paternità divina, che è di ordine puramente spirituale.

Tra le rare informazioni fornite dai Vangeli su Maria, merita di essere ricordata, poi, per il suo vero valore, la sollecitudine materna manifestata a Cana. Ecco una iniziativa dettata dalla comprensione femminile, che cerca di assicurare la continuazione di un banchetto nuziale. Ma essa appare singolarmente come una espressione umana della sollecitudine del Padre. Simbolicamente, il miracolo, reclamato da Maria e operato da Gesù, annuncia il vino eucaristico donato in abbondanza per il banchetto del Regno. All'origine dell'annuncio dell'Eucaristia vi è stata l'iniziativa di una donna. Nel piano divino, una donna doveva svolgere una funzione decisiva chiedendo che l'ora della rivelazione venisse anticipata. In questa sollecitudine di Maria, così desiderosa di provocare la rivelazione di Gesù e di procurare a della povera gente il vino delle nozze, traspare la fretta del Padre che vuol far riconoscere la potenza miracolosa di suo Figlio e preparare il banchetto eucaristico. Il primo miracolo evangelico attesta, più di ogni altro, l'importanza dell'azione della donna: Gesù, che nutriva simpatia per tutti, avrebbe potuto vegliare egli stesso perché la festa continuasse bene. Ma era stato riservato a una donna di testimoniare, per prima, questa sollecitudine, perché il miracolo fosse, in certo modo, dovuto alla nuova Eva.

Infine, la compassione materna di Maria si presenta come una toccante manifestazione dei sentimenti compassionevoli del Padre. Già nell'Antico Testamento, per esprimere la misericordia divina, i giudei si erano serviti di una parola che, letteralmente, significa le viscere materne: i sentimenti materni di simpatia e di pietà sembravano l'immagine più adatta per esprimere la compassione di Dio. Si comprende perché gli artisti cristiani, quando hanno voluto rendere visibile l'invisibile partecipazione del Padre al dramma della passione di Gesù, hanno rappresentato una *Pietà* del Padre sul modello della *Pietà* di Maria. Cioè, hanno trovato spontaneamente in Maria il riflesso più commovente della compassione del Padre, ed hanno preso l'atteggiamento materno di Maria che stringe tra le sue braccia il figlio morto, come immagine capace di rivelare i più intimi sentimenti del Padre.

Inoltre i cristiani hanno compreso che la compassione materna di Maria si estende a tutti gli uomini in virtù della maternità universale, che le è stata affidata dal Salvatore e che ella esercita nella Chiesa. La pietà cristiana ha di buon grado invocato Maria, certa della sua simpatia e della sua comprensione: nelle debolezze morali o nelle prove, si volge lo sguardo verso di lei. Si è giunti perfino ad opporre la pietà di Maria alla giustizia del Dio giudice; il giudizio universale di Michelangelo presenta una Madre piangente vicino ad un Cristo temibile vendicatore. Ma, in verità, tutta la tenerezza materna di Maria ha la sua origine nell'amore del Padre: è sempre l'immagine del Padre che Maria porta nella sua compassione per l'umanità, nella sua benevola misericordia per la miseria umana. Tra lei e Dio non vi è opposizione; non si deve immaginare un rigore divino di cui la presenza materna di Maria sarebbe un correttivo. Tuttavia, se l'amore del Padre è la prima sorgente di tutti i sentimenti di Maria, è certo che questi sentimenti sono veramente quelli di una donna e che nell'opera della salvezza occorre una

donna per manifestarli. Solo una madre può dimostrare fin dove arriva la bontà del Padre. La donna è insostituibile.

Tale è la dimensione teologica della donna, quale si afferma nel volto di Maria. La donna è necessaria per rivelare, col suo stesso essere di donna, ciò che vi è di più profondo in Dio.