

Custodi dei beni del creato: la cooperazione uomo-donna nella teologia cattolica e luterana

Il presente contributo intende riflettere sulla diversa elaborazione del tema della cooperazione uomo-donna in ambito luterano-protestante e in quello cattolico. Segnatamente, dopo aver delineato i capisaldi della dottrina di Lutero in merito alla questione dei sessi e averne debitamente valutato la storia degli effetti, si passeranno in rassegna i recenti contributi del magistero cattolico, in modo particolare quelli afferenti al discorso sociale. Chiuderà questa relazione un tentativo di sintesi, volto a comporre le due diverse prospettive in una visione d'insieme.

1. L'assunto luterano: la cooperazione nasce dalla distinzione

A cinquecento anni dalla Riforma Protestante, non appare inopportuno ricordare il valore e l'incidenza ch'essa ebbe in merito alla definizione del ruolo dei sessi in ambito lavorativo, e non. Sebbene la valutazione storiografica relativa all'emancipazione della donna come frutto della Riforma risulti ad oggi tutt'altro che risolta — gli studi sembrano, in merito, muovere in opposte direzioni —, l'enfatizzazione del matrimonio e una certa “sacralizzazione della vita domestica” contribuirono non poco a una diversa definizione degli assetti sociali e dell'organizzazione della vita familiare¹.

Nello specifico, la prospettiva luterana sulla cooperazione uomo-donna appare contraddistinta da cinque elementi, tra loro intimamente connessi.

1. Il primo, il più evidente, si manifesta nella volontà di prendere le distanze dalla modalità, tutta aristotelica, di pensare la differenza sessuale. Lutero non accoglie il dettato biologico dello Stagirita², transitato a piè pari nel pensiero medievale prima e rinascimentale poi³, tale per cui la donna doveva essere pensata come un *maschio mancato*⁴.

Con questa credenza si accorda Aristotele, che chiama la donna “maschio mancato”, e altri dicono “mostro”. Ma siano essi mostri e figli di mostri, coloro che in questo modo calunniano e irridono una creatura di Dio, nella quale lo stesso Dio si è compiaciuto, come in un'opera nobilissima. Infatti la vediamo creata per un singolare disegno di Dio⁵.

2. La donna, al pari dell'uomo, è per Lutero creata da Dio “a sua immagine e somiglianza”. Quest'assunto, immediatamente riconducibile al dettato genesiaco, era stato oggetto, nel corso dei

¹ Da una parte, v'è chi sostiene che l'enfasi accordata al matrimonio avrebbe dato vita ad una nuova relazione fra i sessi, improntata ad una vera e propria teologia della *partnership* (cfr., ad esempio: Paul R. HINLICKY, *Luther against the contempt of women*, in “Lutheran Quarterly” 2 (1989) 515-530). D'altro canto, v'è chi rintraccia una certa ambivalenza nel dettato luterano, animato da un orizzonte storico-culturale di stampo patriarcale e da un'antropologia non sempre rispondente alle innovative istanze teologiche (cfr., in questo senso, Else Marie WIBERG PEDERSEN, *A man caught between bad anthropology and good theology? Martin Luther's view of women generally and of Mary specifically*, in “Dialog. A journal of theology”, 3 (2010) 191-201). Per una prima ricostruzione del tema, si veda Susanna PEYRONEL RAMBALDI, *Per una storia delle donne nella Riforma*, in Roland Herbert BAINTON, *Donne della Riforma in Germania, in Italia e in Francia*, Claudiana, Torino 1992, pp. 9-45, in particolare pp. 11-12.

² Stando all'embriologia aristotelica, l'uomo e la donna sono i principi (*archai*) del processo riproduttivo, ma lo sono ciascuno a suo modo. L'uno, il maschio, generando in altro; l'altra, la donna, generando in sé ciò che ha il suo principio in altro. La differenza delle parti genitali, che oppone i due nel processo generativo, è il termine a partire dal quale occorre distinguere i sessi. A quanto detto si aggiunga la tesi secondo la quale la donna offrirebbe al nascituro la “materia”, mentre il maschio l'“anima”. Così facendo, uomo e donna divengono icona di quel dualismo che oppone fra loro materia e forma, corpo e anima (*sōma* e *psychē*). In questo senso, l'uomo, il maschio, è genitore in senso proprio e attivo, la donna, invece, svolge un ruolo meramente passivo e infecondo.

³ Si veda, in merito, il celebre studio di Ian Maclean (*The renaissance notion of woman. A study in the fortunes of scholasticism and medical science in european intellectual life*, Cambridge University Press, Cambridge 2001).

⁴ In un celebre passaggio del *De gen. an.* (II, 3, 737A) Aristotele afferma: «la femmina è come un maschio menomato [esti pepērōmenon]» (trad. it., *Opere*, II, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 903). Più avanti, *De gen. an.*, IV, 6, 775A, sostiene qualcosa di analogo: «si deve supporre che la natura femminile sia come una menomazione» (trad. it., *op. cit.*, II, p. 992). La sue versioni latine più frequenti sono: “[*Quasi*]mas laesus” e “[*animal occasionatum*]”.

⁵ Martin LUTHER, *Vorlesungen über I. Mose*, 1,27 (WA 42, p. 53; trad. it., mia).

secoli, di un'ampia e variegata interpretazione. Nel tentativo di armonizzare Gen 1,27 («E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò») con 1Cor 11,7 («L'uomo non deve coprirsi il capo, perché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo»), i Padri, prima, e i teologi medioevali, poi, avevano affermato la creazione della donna “ad immagine di Dio”, introducendo tutta una serie di distinguo, legati alla lettera del testo paolino. Il Padre della Riforma protestante, invece, in modo inequivocabile — forse anche alla luce della nota *Querelle des femmes* — sottolinea la creazione di Eva “ad immagine di Dio” — pur con tutti gli stereotipi tipici dalla cultura del suo tempo⁶. Nelle sue *Lezioni sulla Genesi (Vorlesungen über 1. Mose)*, così commenta la creazione dell'uomo e della donna “ad immagine e somiglianza di Dio”:

Affinché non apparisse che la donna fosse esclusa da tutta la gloria della vita futura, Mosè include entrambi i sessi [*utrumque sexum*]; la donna sembra essere, infatti, un animale in qualcosa diverso dall'uomo, poiché ha membra differenti e una natura più debole. Sebbene Eva fosse una creatura straordinaria – simile ad Adamo, per quanto attiene all'immagine di Dio, che è nella giustizia, nella sapienza e nella salvezza – tuttavia era una donna. Come il sole è più straordinario della luna (sebbene la luna sia una realtà straordinaria), allo stesso modo la donna è una bellissima opera di Dio, sebbene non eguagli l'uomo in gloria e prestigio [*Sicut enim sol praestantior est luna (quanquam luna quoque sit praestantissimum corpus), ita mulier esset pulcherrimum opus Dei, tamen non aequabat gloriam et dignitatem masculi*]⁷.

E prosegue, in modo ancor più chiaro ed esplicito:

Per questo, infatti, Mosè congiunge qui [*sc.* Gen 1,27] entrambi i sessi e afferma che Dio ha creato il maschio e la femmina, per indicare che anche Eva era stata fatta da Dio, partecipe dell'immagine e della somiglianza divina, così come del dominio su tutte le cose. Così, fin da questo momento la moglie è partecipe della vita divina, come sostiene Pietro, poiché sono coeredi della medesima grazia. Anche nell'ordine terreno la moglie è compartecipe del Signore ed ha un comune possesso della prole e delle sostanze; tuttavia grande è la differenza di sesso. Il maschio è come il sole nel cielo, la donna come la luna, gli animali sono come le stelle, sulle quali dominano il sole e la luna. In questo modo osserviamo in primo luogo quella sentenza, poiché è scritta, che quel sesso non debba essere escluso da alcuna gloria dell'umana natura, per quanto sia inferiore a quello maschile⁸.

3. Alla luce di queste premesse, l'uno e l'altra divengono partner nell'economia salvifica e nella santificazione della vita terrena. Santificazione che passa per il matrimonio — che non inerisce alla sfera sacrale/sacramentale, ma a quella domestica⁹ — e per una vera e propria teologia della *partnership*¹⁰. Costituiti in una comunità di vita, l'uomo e la donna condividono, nella loro diversa individualità credente, il compito di custodire *in solido* la realtà creata. Questo tema ricorre ampiamente nell'opera di Lutero. Si pensi, solo per fare un esempio, al commento di Gen 2,23

⁶ La *Querelle des femmes* si presenta come un ampio e variegato dibattito letterario, originatosi in epoca rinascimentale, sulla natura e la condizione della donna. Opera prima di questo vivace confronto culturale fu il *Livre de la Cité des dames* di Christine de Pizan (1364-1430).

Stando a Douglass: «Poiché, come già detto, la questione della natura delle donne era molto viva nella cultura rinascimentale dalla fine del Medioevo e per tutto il periodo della Riforma, occorre cogliere ogni indizio denotante che Lutero e Calvino ne erano al corrente quando essi trattano dell'immagine di Dio» (Jane Dempsey DOUGLASS, *L'immagine di Dio nelle donne nel pensiero di Lutero e di Calvino*, in AA. VV. (a cura di Kari Elisabeth Børresen), *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, Carocci, Roma 2001, p. 221).

⁷ Martin LUTHER, *Vorlesungen über 1. Mose*, 1,27 (WA 42, pp. 51-52; trad. it., mia).

⁸ Martin LUTHER, *Vorlesungen über 1. Mose*, 1,27 (WA 42, p. 52; trad. it., mia).

⁹ Il matrimonio, inoltre, è visto in antitesi alla pratica celibataria, oggetto di un giudizio negativo da parte di Lutero. Dal canto suo la Chiesa Cattolica, nel Concilio di Trento (1545-1563), affermò, in opposizione al dettato luterano la sacramentalità del matrimonio, accordando, altresì, un ruolo di primo piano alla verginità e al celibato (cfr. Sessione 24^a, in particolare, per il rapporto fra verginità-matrimonio, si veda il can. 10).

¹⁰ Si veda, in particolare, Jeanene P. REESE, *Co-workers in the Lord. A biblical theology of the partnership*, in “Restoration quarterly”, 1-2 (2003) 106-114.

(«Allora l'uomo disse: "Questa volta è osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne. La si chiamerà donna, perché dall'uomo è stata tolta»):

Tutto ciò che il marito ha, tutto questo la moglie ha e possiede [*Quicquid enim maritus habet, hoc totum habet et possidet coniux*]. Sono comuni non solo la ricchezza, ma i figli, il cibo, il letto e il domicilio; anche i loro propositi sono gli stessi. Infatti, il marito in nessuna cosa differisce dalla moglie se non per il sesso, altrimenti la donna sarebbe in tutto identica al marito. Tutto ciò, dunque, che l'uomo in casa ha ed è, questo la donna ha ed è, distinguendosi solo per il sesso [*nullam aliam rem differat, quam secundum sexum*]. Di conseguenza, Paolo osserva in 1Tm 2, che è l'origine della donna [*virago*], poiché la donna discende dall'uomo e non l'uomo dalla donna¹¹.

D'altro canto, è lo stesso Lutero a riconoscere delle differenze fra l'uno, l'uomo, e l'altra, la donna. Differenze che ineriscono all'ordine sociale, all'amministrazione della realtà creata — differenze che sono, di certo, il riflesso d'un'epoca contraddistinta da una rigida struttura gerarchica. Si pensi, in questo senso, al commento di Gal 3,28:

Nel mondo e secondo la carne ci sono tra le persone grandi differenze e disparità, che devono venire osservate con molta cura, perché se la donna volesse comportarsi come l'uomo e il figlio come il padre, se lo scolaro volesse fare da maestro e il servo da padrone, e se un suddito volesse fare da magistrato, ci sarebbe uno scompiglio e una confusione di tutti gli strati sociali e di tutto. Invece, in Cristo, dove non esiste la Legge, non esistono neppure distinzioni tra le persone¹².

4. Alla luce di queste premesse, la storia degli effetti del dettato luterano appare contraddistinta da due elementi ben precisi: l'affermazione della reale alterità fra i sessi e la loro contestuale e strutturale relazione in ordine all'amministrazione della realtà creata. In questo senso, la dinamica che intercorre fra i due appare segnata, prima ancora che dall'appartenenza all'umano¹³, da una dialettica di relazione nell'opposizione/distinzione. In questi termini possiamo leggere e comprendere questo passaggio dell'*Antropologia in prospettiva teologica* del teologo luterano contemporaneo Wolfhart Pannenberg (1928-2014):

La schematizzazione dei ruoli sessuali, secondo il principio dell'opposizione-complementarietà, si presta ottimamente allo scopo [sc. d'una rappresentazione di sessualità, matrimonio e famiglia], dato che qui ogni individuo cerca, nell'altro sesso, l'integrazione piena della propria esistenza e può anche trovarla, con gli inevitabili limiti che l'imperfezione umana comporta. A motivo di questa schematizzazione dei ruoli sessuali, il riferimento di un essere umano ad altri suoi simili, il suo bisogno di essere amato ed accettato dagli altri, possono concentrarsi nel rapporto con un altro suo simile di sesso opposto. E ciò spiega perché la vocazione sociale dell'uomo possa trovare, in un modo peraltro estremamente imperfetto, proprio nel rapporto con un altro simile di diverso sesso la sua realizzazione esemplare, ed anche perché il cristianesimo delle origini abbia inteso il matrimonio come modo di esprimere la comunione tra esseri umani rinnovata ad opera di Gesù Cristo¹⁴.

Così facendo, i principi della distinzione e della relazione coesistono. O, per dirla con le parole del teologo calvinista Karl Barth (1886-1968), la *e* della *relazione* (maschio e femmina) e la *o* della *distinzione* (maschio o femmina) si esigono a vicenda¹⁵. Un esempio mirabile di questa teologia a due voci (distinzione/relazione – maschio/femmina) lo ritroviamo in un'opera scritta insieme dai

¹¹ Martin LUTHER, *Vorlesungen über 1. Mose*, 2,23 (WA 42, p. 103; trad. it., mia).

¹² Martin LUTHER, *In epistolam S. Pauli ad Galatas*, 3,28 (WA 40, pp. 544-545; trad. it., mia).

¹³ Uno degli elementi che lega Lutero all'avvento dell'*era moderna* è proprio la definizione dell'uomo come di un individuo concreto capace di relazioni. Così Bouwsma: «In addition man was defined as a social being; [...] his membership as a concrete individual in the particular human community in which he lived, now an essential rather than an accidental condition of his existence» (William J. BOUWSMA, *Renaissance and Reformation. An Essay in Their Affinities and Connections*, in AA. VV., *Luther and the Dawn of the Modern Era: Papers for the Fourth International Congress for Luther Research*, E. J. Brill, Leiden 1974, p. 134).

¹⁴ Wolfhart PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987, p. 507.

¹⁵ Si veda, in merito, lo splendido passaggio del volume III/4 della *Kirchliche Dogmatik* (EVZ-Verlag, Zürich 1958, pp. 127 sgg.), dedicato al tema uomo-donna, interamente tradotto in italiano (*Uomo e donna*, Gribaudi, Torino 1969).

coniugi Wendel-Moltmann, dal titolo *Passione per Dio* e dall'emblematico sottotitolo: *Teologia a due voci*. Qui la coppia di coniugi protestanti affronta tematiche diverse, non ultima quella corporeità maschile/femminile e della sua relazione con la sfera della fede. In un passaggio del testo che ha per titolo «Le donne credono in maniera diversa?», la teologa sottolinea il ruolo dirompente della corporeità, quale termine a partire dal quale comprendere l'integrità dell'umano e l'orizzonte ultimo della fede, pur nella consapevolezza che le stesse immagini maschili e/o femminili di Dio non sono sufficienti a coglierne il mistero¹⁶.

5. L'individualità sessuale — che ha il suo fondamento ultimo nel riconoscimento dell'individualità credente — postulata da Lutero è, pertanto, all'origine di una vera e propria rivoluzione culturale e sociale. I due, realmente distinti, ancorché realmente in relazione, sono all'origine d'una vera e propria *teologia della partnership*. Le figure di Adamo ed Eva divengono il prototipo dell'umanità ferita dalla colpa¹⁷ — un'umanità bisognosa della salvezza divina concessa gratuitamente (*sola gratia*), in virtù della *sola fide* —, ma anche il termine per affermare tre principi fondamentali: l'importanza della famiglia, la santità della vita familiare¹⁸, così come la legittimazione e la necessità di un ordine sociale¹⁹. Non è un caso, in questo senso, che nella Germania del sedicesimo secolo, con l'avvento della Riforma Protestante, fioriscano diverse rappresentazioni della storia dei progenitori. Le loro vicende, rilette alla luce di un nuovo paradigma antropologico e tradotte in opere d'arte di varia natura (testi devozionali, sermoni, commentari biblici, stampe, quadri, etc.)²⁰, ci presentano la coppia archetipica con toni di estremo realismo. Le figure di Adamo ed Eva, in prima istanza. Sono nella loro staticità e nella loro reale paradigmaticità. Sono, come nella celebre rappresentazione di Lucas Cranach il Vecchio²¹, un dittico. Non più, dunque, anche a livello iconografico, l'immagine di una donna, Eva, tratta dall'uomo, Adamo, ma quella di una donna altra rispetto all'uomo — una donna reale, concreta, che accoglie e raccoglie in sé un variegato immaginario: da moglie e madre premurosa ad avvenente tentatrice, da vergine innocente a donna frivola e imprudente²². Così, l'una, la donna-Eva, e l'altro, l'uomo-Adamo, divengono, nella teologia protestante, *partner* nel governo e nella custodia del creato²³.

¹⁶ «Non può essere limitato [*sc. l'eros* divino] ad una sola immagine di Dio, né a quella del padre né a quella della madre. Dio è di più; Dio può essere percepito anche in immagini del mondo naturale, non solo in immagini sociali. Dio ha molti volti — luce, sorgente, albero, acqua — e tutti donano vita agli esseri umani e li rendono liberi di credere con tutti i sensi» (Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL, *Le donne credono in maniera diversa?*, in EAD.-Jürgen MOLTSMANN, *Passione per Dio. Teologia a due voci*, Claudiana Torino 2005, p. 42).

¹⁷ Un evento, quello della colpa, variamente letto e interpretato dal Riformatore di Eisleben nel corso della sua produzione teologica — si pensi, relativamente al tema in parola, al diverso modo di intendere il ruolo della donna prima (*supralapsario*) e dopo la colpa (*infralapsario*) nel Lutero de *In Genesis Declamationes* (opera giovanile) e delle *Vorlesungen über 1. Mose* (opera della maturità). In merito alla diversa interpretazione del dettato genesiaco e, in specie, alle vicende di Eva nel primo Lutero, cfr. Mickey Leland MATTOX, *Luther on Eve, women and the Church*, in "Lutheran Quarterly", 4 (2003) 459-466 e Else Marie WIBERG PEDERSEN, *op. cit.*, p. 194.

¹⁸ Cfr., in merito, Joel F. HARRINGTON, *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

¹⁹ Si veda, a tal proposito, Suzanne OZMENT, *When fathers ruled. Family life in reformation Europe*, Harvard University Press, Cambridge 1983.

²⁰ Cfr., in merito, Kathleen M. CROWTHER, *Adam and Eve in the Protestant Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 2.

²¹ Mi riferisco al doppio dipinto (olio su tavola) *Adamo ed Eva* del "pittore della Riforma" Lucas Cranach il Vecchio (1528), che recupera lo schema di Albrecht Dürer (1507). Relativamente alla rappresentazione di Adamo ed Eva in queste opere, si vedano: Caroline CAMPBELL, ed., *Temptation in Eden. Lucas Cranach's Adam and Eve (London, the Courtauld Institute of Art Gallery, Somerset House, 21 June - 23 September 2007)*, the Courtauld Institute of Art Gallery (in association with Paul Holberton Publishing), London 2007; Christian SCHOEN, *Albrecht Durer: Adam und Eva; die Gemälde, ihre Geschichte und Rezeption bei Lucas Cranach d. Ä. und Hans Baldung Grien*, Reimer, Berlin 2001.

²² Cfr., in questo senso, Kathleen M. CROWTHER, *op. cit.*, p.7.

²³ Commentando l'*una caro* di Gen 2,24, così Lutero scrive nel 1527: «'Erunt' igitur 'una caro', id est: una erit possessio, una domus, una familia, agri, conversatio, educatio puerorum, pecuniae, paupertas, gloria et omnia communia, quicquid ad carnem attinet, nisi quod vir dominare debet in uxorem» (M. LUTHER, *In Genesis Declamationes*, 2,24: WA 24, p. 161). Rimane, comunque, come si evince dal testo, un ruolo "gerarchico" del marito.

2. Il principio cattolico contemporaneo della reciprocità

Una riflessione sistematica sul contributo precipuo dell'uomo e della donna nell'ordine secolare ha fatto il suo ingresso, in ambito cattolico, nel magistero contemporaneo. Un ruolo di primo piano, in quest'opera di sistematizzazione, è da attribuire alla Dottrina Sociale della Chiesa. Al fine di ricostruirne le istanze, ripercorreremo brevemente le linee d'indirizzo del discorso "cattolico" sulla relazione uomo-donna, per giungere alla sua traduzione contemporanea.

1. Una visione d'insieme del discorso sull'uomo e sulla donna in ambito ecclesiale non può che prendere le mosse dai due referenti che hanno animato la riflessione teologica: la Scrittura e il contesto storico-filosofico di riferimento. Quanto alla Scrittura, un punto di non ritorno in ordine alla comprensione della dialettica uomo-donna è dato da Gen 1,26-27 («E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò»). Se da una parte, l'aver individuato l'*immagine* di Dio nella dimensione spirituale/intellettuale dell'uomo, aveva portato ad una scarsa valorizzazione della corporeità e della distinzione sessuale²⁴, dall'altra, il tentativo di armonizzare Gen 1,26-27 con 1Cor 11,7 («L'uomo non deve coprirsi il capo, perché egli è immagine e gloria di Dio; la donna invece è gloria dell'uomo»), portò numerosi padri e teologi ad affermare una *secondità* biologica e sociale della donna rispetto all'uomo²⁵. Da un punto di vista filosofico, il referente principale del pensiero cristiano in epoca medievale, l'aristotelismo, spinse diversi teologi ad affermare l'appartenenza dell'uomo e della donna al medesimo genere, quello umano (= identità di genere), e, contestualmente, a scorgere nella dialettica sessuale una realizzazione dell'opposizione fra materia e forma, principio attivo e passivo. Così, nel concepimento è l'uomo a rivestire un ruolo attivo e la donna diviene, in tal senso, un *mas occasionatus*. Lo stesso Tommaso d'Aquino muoverà in questa direzione²⁶, pur riconoscendo chiaramente, per l'uomo e per la donna, un medesimo orizzonte salvifico²⁷.

In questa peculiare temperie storico-teologica e culturale, dell'uomo e della donna si parla o partendo dal loro comune sostrato ontologico (*l'essere umano*)²⁸, o partendo dalla distinzione biologica, letta alla luce del dettato aristotelico.

2. Fin dalle origini dall'epoca contemporanea comincia ad emergere, nel mondo cattolico, un nuovo modo di concepire la relazione uomo-donna. Partendo dal dinamismo *sponsale-relazionale*, i teologi rileggono la diade sessuale alla luce dei concetti di reciprocità e complementarietà²⁹. In tal

²⁴ «L'antropologia teologica ha trascurato sovente di assumere nel proprio orizzonte la domanda sulla realtà umana, nella sua differenza di maschio e femmina. La ragione principale, anche se forse non l'unica, è che l'antropologia cristiana, legata al tema dell'*imago Dei*, ha indicato [...] l'immagine in una qualità presente *nell'uomo*, la sua spiritualità (o una facoltà dell'anima). Ha ritenuto tutto sommato marginale il fatto che nel parallelismo progressivo di Gen 1,26-27 la decisione di creare *'ādām* a sua 'immagine' sia poi variata in modo sinonimico con "maschio e femmina li creò"» (Franco Giulio BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, p. 401).

²⁵ In merito al tema si veda la già citata miscellanea *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e cristiana*, curata da Kari Elisabeth Børresen, o la dettagliata ricognizione della Agacinski (Sylviane AGACINSKI, *Métaphysique des sexes. Masculin/Féminin aux sources du christianisme*, Éditions du Seuil, Paris 2007).

²⁶ Si pensi, ad esempio, a *S. Th.*, I, q. 92, a. 1, ad 1: «Rispetto alla natura particolare la femmina è un essere difettoso e manchevole [*Per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum*]. Infatti la virtù attiva racchiusa nel seme del maschio tende a produrre un essere perfetto, simile a sé, di sesso maschile. Il fatto che ne derivi una femmina può dipendere dalla debolezza della virtù attiva, o da una indisposizione della materia, o da una trasmutazione causata dal fuori, p. es., dai venti australi che sono umidi, come dice il Filosofo» (trad. it., *La Somma teologica*, I-XXXV, Salani, Firenze 1950-1974, vol. VI, p. 194).

²⁷ In questo senso, v'è chi riconosce nel dettato tommasiano una sorta di *femminismo antropocentrico*. Così Hartel, il quale sottolinea come la donna, nel pensiero di Tommaso d'Aquino, possieda, al pari dell'uomo e con lui, una natura personale e un'identità chiamata alla salvezza (cfr. Joseph Francis HARTEL, *Femina ut imago Dei. The Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993).

²⁸ Così, ad esempio, nel Concilio di Trento, in cui i principali asserti antropologici hanno ad oggetto l'*homo*.

²⁹ I termini "complementarietà" e "reciprocità" non sono esattamente sinonimi. Così, se il primo per certi versi ci rinvia allo schema classico della separazione delle funzioni maschili e femminili, il secondo meglio traduce l'esistenza e la co-esistenza del maschile e del femminile. Per ulteriori approfondimenti, si vedano: Kari VOGT, *La dignità specifica della donna nel Cattolicesimo e nell'Islam*, in AA. VV., *Le donne secondo Wojtyła. Ventinove chiavi di lettura della Mulieris Dignitatem* (a cura di M.A. Macciocchi), Paoline, Milano 1992, p. 344; Kari Elisabeth BØRRESEN, *Immagine*

sensu, una prima sistematizzazione della reciprocità uomo-donna è rinvenibile nell'opera del teologo Joseph Matthias Scheeben (1835-1888). Un tema, quello della reciprocità, che in Scheeben è da ricondurre, in primo luogo, all'associazione Spirito Santo-Maria-femminile — un'associazione recuperata anche da Mühlen, dalla Scuola francese, dalla spiritualità di p. Kolbe e, in ambito teologico-orientale, da Evdokimov³⁰ —, ma che raggiunge anche altri aspetti della sua riflessione, non ultimo quello antropo-teologico.

3. Il magistero sociale della Chiesa ha ampiamente ripreso e sottolineato questi concetti della complementarità e della reciprocità uomo-donna e li ha applicati al discorso "secolare". Volendo sintetizzarne il contributo, ritengo di poter far leva su cinque punti:

a. il discorso sociale è sempre e contestualmente un discorso rivolto all'uomo e alla donna — non, genericamente, all'essere umano³¹;

b. fin dalle sue origini (*Rerum novarum*), il magistero sociale s'interroga sul dinamismo esistente fra lavoro, uomo e donna ed economia domestica³²;

c. le encicliche sociali non trascurano di affrontare direttamente il tema della donna, ovvero il tema del "posto" della donna, in un mutato paradigma sociale³³;

d. il magistero sociale afferma con chiarezza non solo l'uguaglianza, ma anche la reciprocità dell'uomo e della donna nella vita sociale, familiare e lavorativa³⁴;

e. infine, il magistero della Chiesa, trattando dell'uomo e della donna e del loro contributo alla realtà secolare, ci rimanda ad una ancor più profonda dinamica antropologica e storico-salvifica: «Gli uomini e le donne, infatti, che per procurarsi il sostentamento per sé e per la famiglia, esercitano le proprie attività così da prestare anche conveniente servizio alla società, possono a buon diritto ritenere che col loro lavoro essi prolungano l'opera del Creatore, si rendono utili ai propri fratelli e danno un contributo personale alla realizzazione del piano provvidenziale di Dio nella storia»³⁵.

aggiornata tipologia arretrata, *Ibid.*, p. 201; Blanca CASTILLA Y CORTÁZAR, *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*, Ediciones Rialp, Madrid 2004, pp. 15-24.

³⁰ Cfr., Severino DIANICH, *Donna*, in AA. VV. (a cura di G. Barbaglio e Id.), *Nuovo dizionario di teologia. Supplemento 1* (1982), Paoline, Alba 1982³, p. 1970.

³¹ Il linguaggio della Dottrina Sociale della Chiesa è, in questo senso, un linguaggio inclusivo, nella misura in cui gli asseriti sull'essere umano sono ordinariamente declinati al maschile e al femminile ("l'uomo e la donna", "gli uomini e le donne"). Un passaggio fondamentale, in tal senso, mi sembra quello di *Sollicitudo Rei Socialis*, 29, in cui questo linguaggio inclusivo è esplicitamente connesso a Gen 1,27: «Ecco la realtà trascendente dell'essere umano, la quale appare partecipata fin dall'origine ad una coppia di uomo e donna (*Gen* 1,27) ed è quindi fondamentalmente sociale».

³² Dalla diversa distribuzione del lavoro per uomini e donne (*Rerum novarum*, 33), alla questione del salario familiare, connessa ad una peculiare economia domestica (*Quadragesimo anno*, 72), fino alla più recente *Laborem Exercens*, 19, nella quale si dichiara: «La vera promozione della donna esige che il lavoro sia strutturato in tal modo che essa non debba pagare la sua promozione con l'abbandono della propria specificità e a danno della famiglia, nella quale ha come madre un ruolo insostituibile».

³³ Si pensi, in tal senso, ad *Octogesima adveniens*, 13, aperta dall'interrogativo: «Vita urbana e mutazione industriale mettono d'altronde in viva luce delle questioni finora mal percepite. Quale sarà, per esempio, il posto della donna e quello dei giovani in questo mondo in gestazione?». E prosegue sottolineando come «l'evoluzione delle legislazioni deve andare nel senso della protezione della vocazione propria della donna stessa e, insieme, del riconoscimento della sua indipendenza in quanto persona, dell'uguaglianza dei suoi diritti in ordine alla partecipazione alla vita culturale, economica, sociale e politica».

³⁴ Il tema dell'uguaglianza, così per come viene affrontato nella Dottrina Sociale della Chiesa, è sovente connesso alla strutturale reciprocità esistente fra uomo e donna. Si pensi, solo per fare qualche esempio, ai testi prima citati di *Octogesima adveniens*, 13, o a *Laborem exercens*, 19, per giungere al *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, che al numero 111 recita: «L'uomo e la donna hanno la stessa dignità e sono di eguale valore, non solo perché ambedue, nella loro diversità sono immagine di Dio, ma ancor più profondamente perché è immagine di Dio il dinamismo di reciprocità che anima il noi della coppia umana».

³⁵ *Gaudium et spes*, 34. Questo passaggio della *Gaudium et spes* si presenta come un punto di non ritorno in ordine alla comprensione della modalità precipua con cui deve essere intesa e compresa la dinamica della reciprocità uomo-donna, nella realtà secolare, e non. Relativamente al tema, si veda anche la recente *Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella chiesa e nel mondo* della Congregazione per la Dottrina della Fede (2004).

3. Una sinossi conclusiva

I paradigmi fin qui delineati, pur nella loro diversità, ci pongono dinanzi a due aspetti imprescindibili della dinamica uomo-donna, in generale, e lavorativa, in particolare: l'alterità e la costitutiva reciprocità. Questi aspetti, emersi in peculiari contesti storico-sociali (evo moderno, il primo, mondo contemporaneo, il secondo) e tradotti dalle due diverse confessioni cristiane, hanno un'importante ricaduta nella concezione del lavoro e della santificazione della vita. Se il primo paradigma, partendo dalla distinzione, sottolinea il ruolo del singolo uomo in un orizzonte di compartecipazione (una *partnership*) al governo della realtà creata — l'alleanza fra i due, l'uomo e la donna, in ordine al governo del mondo è icona dell'alleanza fra l'essere umano e Dio —, il secondo ci rimanda al dato previo della complementarità uomo-donna (nelle sue diverse componenti: fisica, psicologica, ontologica), per comprendere il contributo della dimensione sociale dell'uomo all'edificazione del mondo.

In quest'ottica, l'economia della realtà terrena appare *in solido* costituita da un lavoro che vive di due componenti: il contributo personale — che si dà a partire dalla propria dimensione individuale e incomunicabile — e l'orizzonte sociale — nella sua prima e originaria forma di reciprocità e complementarità fra individui.

Prof. Ignazio Genovese

(Docente Incaricato - Pontificia Università Gregoriana, Roma)

TESTO PROVVISORIO
PROTETTO DA COPYRIGHT