

Laici oggi

Collana di studi

a cura del Pontificio Consiglio per i Laici

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS

DONNA E UOMO

l'humanum nella sua interezza

A venti anni
dalla lettera apostolica *Mulieris dignitatem*
(1988-2008)

Convegno internazionale
Roma, 7-9 febbraio 2008



LIBRERIA EDITRICE VATICANA
2009

In copertina: M.I. Rupnik – Atelier Centro Aletti, *La discesa agli inferi*
Chiesa di San Michele, Grosuplje – Slovenia

© Copyright 2009 - Libreria Editrice Vaticana

00120 CITTÀ DEL VATICANO

Tel. 06.698.85003 - Fax 06.698.84716

ISBN 978-88-209-8267-6

www.libreriaeditricevaticana.com

TIPOGRAFIA VATICANA

PREFAZIONE

La crescente sensibilità in tutti gli ambiti della vita sociale, economica, culturale e politica per l'effettivo riconoscimento della dignità e dei diritti della donna che dalla seconda metà del ventesimo secolo ha visto trasformarsi profondamente il suo ruolo tradizionale e i rapporti uomo-donna, pur positiva, ha generato derive che oggi assumono la forma di un preoccupante mutamento degli stessi modelli di identità femminile e maschile.

Due, ai nostri giorni, le tendenze dominanti nell'approccio della questione femminile, entrambe nate nell'alveo del femminismo radicale.¹ La prima rivendica la difesa dell'identità femminile ponendola in competizione col ruolo maschile, spingendo la donna a lottare per il potere (*empowerment*) e facendone l'antagonista e la rivale dell'uomo. La seconda, per evitare supremazie dell'uno o dell'altro sesso, tende a cancellare le loro differenze, attribuite esclusivamente a condizionamenti storico-culturali. È l' "ideologia" del *genere*, secondo la quale la differenza corporea non avrebbe alcun significato nella definizione dell'identità sessuale, che ognuno è libero di scegliersi arbitrariamente a prescindere dalle evidenze biologiche. Questo nostro tempo – soggiogato dal relativismo, senza punti fermi di riferimento, senza valori condivisi e che lasciando ogni discrezione alla soggettività contraddittoria delle scelte individuali pretende di sostituire la verità con le opinioni² – si va popolando così di identità maschili e femminili sempre più diluite, confuse. Un fenomeno che, mettendo in discussione e minacciando di spa-

¹ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, n. 2.

² Cfr. Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Bari 2003.

rizzazione la figura del padre e della madre, l'istituzione del matrimonio eterosessuale e della famiglia biparentale, spalanca le porte all'avvento di una società asessuata, neutra.

Questi nuovi paradigmi culturali sono il risultato di strategie e programmi accuratamente studiati e messi in atto in modo capillare e vincolante a livello globale con il concorso di importanti agenzie internazionali, a cominciare dalle grandi conferenze indette dall'Onu al Cairo nel 1994 e a Pechino nel 1995. C'è chi parla di una vera e propria rivoluzione culturale che punta a "de-costruire" (Jacques Derrida) tutto ciò che è dato – in primo luogo la persona umana in quanto uomo e donna –, per "costruire" non solo un "nuovo ordine mondiale" ma pure un "uomo nuovo", decisamente in antitesi con l'antropologia scaturita dalla tradizione giudeo-cristiana.³ Un fatto è certo: la grande battaglia in corso per la persona umana, la sua dignità e la sua vocazione trascendentale oggi si combatte attorno alla donna, attorno al concetto di femminilità. E la sfida più impegnativa che la Chiesa, "esperta in umanità" (Paolo VI) e "buona samaritana dell'uomo" (Giovanni Paolo II), deve raccogliere è una sfida antropologica.

Consapevole di questo il Pontificio Consiglio per i Laici segue ormai da anni con grande interesse tutto ciò che accade nel vasto mondo femminile a livello culturale, sociale e politico, adoperandosi al contempo per approfondire la riflessione sul rapporto uomo-donna nella rispettiva specificità, reciprocità e complementarità, punto centrale della questione antropologica. Basti qui citare l'Incontro internazionale organizzato nel 1996 sul tema: "Un impegno rinnovato di tutti per il bene delle donne di tutto il mondo" e il Seminario di studio "Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità" che si è svolto nel 2004.⁴ Il

³ Cfr. M.A. PEETERS, *La nuova etica globale: sfide per la Chiesa*, Institute for Intercultural Dialogue Dynamics 2006, 1-6.

⁴ Cfr. *La logica del dono*, Incontro internazionale "Donne" Roma '96, a cura del Pontificio Consiglio per i Laici, Città del Vaticano 1997; anche *Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità*, a cura del Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 2005.

tema del Convegno internazionale “Donna e uomo: l'*humanum* nella sua interezza”, del quale il presente volume raccoglie gli atti, richiama proprio alla necessità di fondare su solidi e sani principi antropologici e teologici ogni riflessione che punti alla vera promozione della donna nella società e nella Chiesa. «Si tratta di comprendere la ragione e le conseguenze della decisione del Creatore che l'essere umano esista sempre e solo come femmina e come maschio»,⁵ ha scritto in proposito il servo di Dio Giovanni Paolo II che in un'altra occasione ha esplicitato così questo pensiero: «Femminilità e mascolinità sono tra loro complementari non solo dal punto di vista fisico e psichico, ma ontologico. È soltanto grazie alla dualità del “maschile” e del “femminile” che l'“umano” si realizza appieno [...] La donna e l'uomo non riflettono un'uguaglianza statica e omologante, ma nemmeno una differenza abissale e inesorabilmente conflittuale: il loro rapporto più naturale, rispondente al disegno di Dio, è l'“unità dei due”, ossia una “unidualità” relazionale, che consente a ciascuno di sentire il rapporto interpersonale e reciproco come un dono arricchente e responsabilizzante».⁶ Una verità carica di conseguenze per l'umanità intera e che tocca da vicino ogni uomo e ogni donna. Una verità della quale uomini e donne sono chiamati a riscoprire la bellezza, per farne insieme ogni giorno un programma di vita.

Il Convegno è stato organizzato per ricordare il ventennale della lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, il primo documento del magistero pontificio interamente dedicato alla donna. Uno scritto che ha aperto nuovi e affascinanti orizzonti al dibattito teologico e antropologico sulla condizione femminile nella Chiesa e nella società, e del quale il cardinale Joseph Ratzinger nella conferenza stampa di presentazione diceva: «Chi accetta la fatica di immergersi più profondamente in questo documento riconoscerà che esso, oltre alla sua ricchezza teologica, è anche

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 1.

⁶ ID., *Lettera alle donne*, nn. 7 e 8.

un testo di grande qualità umana, che ci trasmette un messaggio, che ci riguarda tutti».⁷

Scaturita dall'ardente passione di Giovanni Paolo II per la dignità della persona – che “ esiste sempre e solo come maschio e femmina ” – la *Mulieris dignitatem* ha providenzialmente dato alla Chiesa un'auto-revole parola di guida e di incoraggiamento in un tempo di gravi sfide e di grande smarrimento esistenziale e culturale. A vent'anni di distanza, essa continua a rivelarsi miniera preziosa di ispirazioni e insegnamenti sui quali tornare costantemente, per rileggerli e rimeditarli in tutto il loro dispiegarsi: dalle pagine della Genesi dove Dio crea l'uomo a sua immagine, maschio e femmina, fino alla “ novità evangelica ” manifestata nella Persona di Cristo, nella sua parola e nello stile del suo atteggiamento verso le donne.

Molto significativa pure la genesi del documento che, in certo senso, è frutto del Sinodo dei Vescovi del 1987 sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo.⁸ Nel corso del dibattito, infatti, numerosi Padri sinodali fecero presente la necessità di una parola forte del Magistero sulla dignità e la vocazione della donna nella Chiesa e nella società. La risposta del Papa a questa preoccupazione fu la *Mulieris dignitatem*, pubblicata nella solennità dell'Assunzione di Maria Santissima del 1988. Il servo di Dio Giovanni Paolo II attribuiva estrema importanza all'antropologia teologica fondata sul disegno originario di Dio per l'uomo “ maschio e femmina ”. « Solo partendo da questi fondamenti, che consentono di cogliere la profondità della dignità e della vocazione della donna – scriveva –, è possibile parlare della sua presenza attiva nella Chiesa e nella società ».⁹ Nel suo pensiero, dunque, la sfida antropologica insita nella cultura postmoderna deve costituire una

⁷ J. RATZINGER, *La donna, custode dell'essere umano*, in: “ L'Osservatore Romano ”, 1° ottobre 1988, 11.

⁸ Cfr. J. SCHOTTE, *Un cammino intrecciato con il Sinodo '87*, in: “ L'Osservatore Romano ”, 1° ottobre 1988, 1 e 11.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 1.

vera priorità per l'impegno e l'apostolato dei fedeli laici, uomini e donne, chiamati come sono a vivere consapevolmente e responsabilmente tutte le ricchezze della propria femminilità e mascolinità – in special modo come sposi e come madri e padri di famiglia –, e ad annunciare con gioia l'affascinante bellezza del piano di Dio creatore e redentore per la persona umana.

Oggi bisogna denunciare con forza l'emarginazione della donna, le ingiustizie e gli abusi di cui essa è fatta oggetto nei diversi contesti sociali e culturali, nonché la pericolosità di nuovi paradigmi culturali come il *gender*. È necessario che i laici cattolici impegnati in politica, in piena coerenza con il magistero della Chiesa, si facciano promotori di leggi giuste, rispettose della dignità e vocazione della donna.¹⁰ Ma a tutto questo si deve accompagnare la testimonianza convincente di uomini e donne che vivono secondo il disegno di Dio e con appagamento la propria identità. Non per caso Giovanni Paolo II esortava i fedeli laici a propugnare la causa di un "nuovo femminismo" che «senza cadere nella tentazione di rincorrere modelli "maschilisti", sappia riconoscere ed esprimere il vero genio femminile in tutte le manifestazioni della convivenza civile, operando per il superamento di ogni forma di discriminazione, di violenza e di sfruttamento».¹¹

Anche agli uomini e alle donne dei nostri giorni Cristo continua a ricordare: «Voi siete il sale della terra [...] Voi siete la luce del mondo» (Mt 5, 13-16). La "novità di vita" che ci è donata nel Battesimo deve riguardare anche il modo di intendere e vivere – nella Chiesa e nella società – la nostra identità, femminile o maschile. La profonda crisi culturale di questo tempo interpella i cristiani a dare risposte chiare e persuasive, con lo stile, il linguaggio e il metodo del Vangelo, senza lasciarsi influenzare dal *diktat* di modelli mondani, come purtroppo

¹⁰ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 99.

talvolta accade: si pensi ad esempio all'impiego all'interno della Chiesa di termini impropri, quali la parola *empowerment* che è tipica del lessico della nuova etica globale.¹² Oggi dai suoi discepoli il Signore esige che vadano controcorrente rispetto al pensiero " politicamente corretto ", con la coscienza di difendere qualcosa di cui il mondo non può fare a meno. L'essenza della persona umana e due istituzioni fondamentali per l'umanità: il matrimonio e la famiglia. Scriveva Giovanni Paolo II: «La forza morale della donna, la sua forza spirituale si unisce con la consapevolezza che Dio le affida in un modo speciale l'uomo, l'essere umano. Naturalmente, Dio affida ogni uomo a tutti e a ciascuno. Tuttavia, questo affidamento riguarda in modo speciale la donna – proprio a motivo della sua femminilità – ed esso decide in particolare della sua vocazione [...] I nostri giorni attendono la manifestazione di quel " genio " della donna che assicuri la sensibilità per l'uomo in ogni circostanza: per il fatto che è uomo!».¹³

Conviene qui richiamare due asserzioni del Concilio Vaticano II riproposte da Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem* come risposta alla sfida antropologica che ci viene dalla postmodernità. La prima suona: «La Chiesa afferma che al di sotto di tutti i mutamenti ci sono molte cose che non cambiano; esse trovano il loro ultimo fondamento in Cristo, che è sempre lo stesso: ieri, oggi e nei secoli».¹⁴ E la seconda: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo [...] Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione».¹⁵ La chiave di lettura definitiva della «eterna verità sull'uomo, uomo e donna»¹⁶ è

¹² Cfr. M.A. PEETERS, *Lo stato attuale delle proposte e del dibattito*, in: *Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità*, cit., 89-90.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 30.

¹⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 10.

¹⁵ *Ibid.*, n. 22.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 2.

dunque Cristo. Senza di lui, la persona umana sarebbe un enigma indecifrabile.

Con la sua straordinaria capacità di cogliere il nucleo delle questioni, Benedetto XVI spiega: «Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e la sua voglia. Noi, invece, abbiamo un'altra misura: il Figlio di Dio, il vero uomo. È Lui la misura del vero umanesimo». ¹⁷ Lo diceva appena qualche giorno prima della sua elezione al soglio pontificio, dal quale continua a indicare nell'assenza di Dio dalla vita dell'uomo – nella “strana dimenticanza di Dio” che caratterizza il mondo postmoderno – la vera radice dei mali che affliggono l'umanità. Puntualizza: «Si tratta della centralità di Dio, e precisamente non di un dio qualunque, bensì del Dio che ha il volto di Gesù Cristo. Questo, oggi, è importante. Ci sono tanti problemi che si possono elencare, che devono essere risolti, ma che – tutti – non vengono risolti se Dio non viene messo al centro, se Dio non diventa nuovamente visibile nel mondo, se non diventa determinante nella nostra vita e se non entra anche attraverso di noi in modo determinante nel mondo». ¹⁸

Sono state queste coordinate a guidare i lavori del Convegno internazionale “Donna e uomo, l'*humanum* nella sua interezza” che nei giorni 7-9 febbraio 2008 ha riunito a Roma duecentottanta delegate provenienti da quarantanove Paesi dei cinque continenti, in rappresentanza di trentasette conferenze episcopali, ventotto movimenti ecclesiali e nuove comunità, sedici associazioni femminili e nove istituti religiosi. Di alto profilo scientifico, il Convegno non ha trascurato tematiche scottanti dell'attualità. Cinque le relazioni principali, la prima delle quali affidata al cardinale Antonio Cañizares che ha aperto l'assise con un

¹⁷ J. RATZINGER, *Omelia della Santa Messa “pro eligendo Romano Pontifice”*, in: “L'Osservatore Romano”, 19 aprile 2005, 6-7.

¹⁸ BENEDETTO XVI, *Omelia durante la Santa Messa con i vescovi della Svizzera*, in: “L'Osservatore Romano”, 8 novembre 2006, 5.

bilancio del dibattito sulla questione femminile a vent'anni dalla *Mulieris dignitatem*, la lettera apostolica che, come ha affermato il primate di Spagna, «proclama una verità luminosa sulla donna, una proposta gioiosa per la Chiesa e per l'umanità». La novità introdotta nella considerazione della donna da Gesù di Nazaret, “Maschio e femmina li creò” (*Gen* 1, 27), l'antropologia uniduale, responsabilità e partecipazione della donna all'edificazione della Chiesa e della società, le questioni al centro delle altre quattro relazioni, seguite da dibattiti di grande interesse. Tavole rotonde sono state dedicate a cristianesimo e promozione della donna, problematiche e tendenze culturali contemporanee, ruolo e missione della donna, priorità nei diversi contesti geografici. All'interno di questi giri d'orizzonte, interventi di forte impatto, quali la riduzione della femminilità a oggetto di consumo, l'ideologia del *gender*, il rifiuto della maternità e della famiglia, la donna di fronte a fondamentalismi e violenza.

Severo, ma non acrimonioso il giudizio sul mondo postmoderno. Piuttosto, il frutto di un confronto con la realtà che si è svolto nella verità e senza mai dimenticare che, come cristiani, è proprio a questo mondo che per mandato del Maestro siamo chiamati ad annunciare il Vangelo, il grande “sì” di Dio all'uomo e alla donna sigillato con il sangue di Gesù Cristo, il Figlio di Dio morto per noi e risorto. Dal Convegno è emerso un comune sentire che dice di una maturità nuova nell'approccio della questione femminile e di una nuova stagione che si apre per la riflessione di uomini e donne. Un cammino di crescita emblematicamente significato dalle parole di una delle partecipanti al Convegno: «Sono fiera di essere cattolica, di appartenere alla Chiesa». A coronamento dei lavori, l'incontro con Sua Santità Benedetto XVI. Nel suo discorso – riportato integralmente nelle pagine seguenti –, il Papa ha richiamato con grande vigore alla concezione cattolica dell'identità dell'essere umano, alla necessità di una ricerca antropologica che insieme all'identità femminile approfondisca anche quella maschile, essa pure oggetto di riflessioni parziali e ideologiche, all'urgenza dell'impegno dei

Prefazione

cristiani per portare la novità del cristianesimo nei luoghi e culture dove ancora persiste una mentalità maschilista che discrimina o sottovaluta la donna per il solo fatto di essere donna. I cattolici devono dunque inserirsi attivamente in associazioni, movimenti ecclesiali e nuove comunità, oltreché nelle parrocchie, mobilitandosi per cercare tutte le sinergie possibili con persone che condividono gli stessi ideali. Solo così la loro presenza acquisterà la forza necessaria per dare vita a una cultura nuova, che restituisca valore all'unità duale dell'uomo e della donna basata «sul fondamento della dignità di ogni persona, creata a immagine e somiglianza di Dio, il quale “maschio e femmina li creò” (*Gen* 1, 27) [e che] porta con sé, iscritta nei corpi e nelle anime, la relazione con l'altro, l'amore per l'altro, la comunione inter-personale». Una verità che i discepoli di Gesù Cristo devono tutelare con coraggio, senza complessi d'inferiorità, in un mondo e in un tempo in cui è in gioco l'essenza stessa della persona umana come voluta dal Creatore.

Card. STANISŁAW RYŁKO
Presidente
del Pontificio Consiglio per i Laici

Discorso di Sua Santità Benedetto XVI

ai partecipanti al convegno
ricevuti in udienza sabato 9 febbraio 2008

Cari fratelli e sorelle!

Con vero piacere accolgo e saluto tutti voi, che prendete parte al Convegno internazionale sul tema: “ Donna e uomo, l'*humanum* nella sua interezza ”, organizzato in occasione del XX anniversario della pubblicazione della lettera apostolica *Mulieris dignitatem*. Saluto il Signor Cardinale Stanisław Rylko, Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici, e gli sono grato per essersi fatto interprete dei comuni sentimenti. Saluto il Segretario, Mons. Josef Clemens, i membri e i collaboratori del Dicastero. In particolare, saluto le donne, che sono la grande maggioranza dei presenti, e che hanno arricchito con la loro esperienza e competenza i lavori congressuali.

L'argomento sul quale state riflettendo è di grande attualità: dalla seconda metà del XX secolo sino ad oggi, il movimento di valorizzazione della donna nelle varie istanze della vita sociale ha suscitato innumerevoli riflessioni e dibattiti, e ha visto il moltiplicarsi di tante iniziative che la Chiesa cattolica ha seguito e spesso accompagnato con attento interesse. Il rapporto uomo-donna nella rispettiva specificità, reciprocità e complementarità costituisce senz'altro un punto centrale della “ questione antropologica ”, così decisiva nella cultura contemporanea. Numerosi gli interventi e i documenti pontifici che hanno toccato la realtà emergente della questione femminile. Mi limito a ricordare quelli dell'amato mio predecessore Giovanni Paolo II, il quale, nel giugno del 1995, volle scrivere una *Lettera alle donne*, mentre il 15 agosto del 1988, esattamente venti anni or sono, pubblicò la lettera apostolica *Mulieris digni-*

tatem. Questo testo sulla vocazione e dignità della donna, di grande ricchezza teologica, spirituale e culturale, a sua volta ha ispirato la *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.

Nella *Mulieris dignitatem*, Giovanni Paolo II ha voluto approfondire le verità antropologiche fondamentali dell'uomo e della donna, l'uguaglianza in dignità e l'unità dei due, la radicata e profonda diversità tra il maschile e il femminile e la loro vocazione alla reciprocità e alla complementarità, alla collaborazione e alla comunione (cfr. n. 6). Questa unità-duale dell'uomo e della donna si basa sul fondamento della dignità di ogni persona, creata a immagine e somiglianza di Dio, il quale "maschio e femmina li creò" (*Gen 1, 27*), evitando tanto una uniformità indistinta e una uguaglianza appiattita e impoverente quanto una differenza abissale e conflittuale (cfr. Giovanni Paolo II, *Lettera alle donne*, 8). Questa unità duale porta con sé, iscritta nei corpi e nelle anime, la relazione con l'altro, l'amore per l'altro, la comunione interpersonale che indica "che nella creazione dell'uomo è stata iscritta anche una certa somiglianza della comunione divina" (n. 7). Quando, pertanto, l'uomo o la donna pretendono di essere autonomi e totalmente autosufficienti, rischiano di restare rinchiusi in un'auto-realizzazione che considera come conquista di libertà il superamento di ogni vincolo naturale, sociale o religioso, ma che di fatto li riduce a una solitudine opprimente. Per favorire e sostenere la reale promozione della donna e dell'uomo non si può non tener conto di questa realtà.

Occorre certamente una rinnovata ricerca antropologica che, sulla base della grande tradizione cristiana, incorpori i nuovi progressi della scienza e il dato delle odierne sensibilità culturali, contribuendo in tal modo ad approfondire non solo l'identità femminile ma anche quella maschile, essa pure oggetto non raramente di riflessioni parziali e ideologiche. Di fronte a correnti culturali e politiche che cercano di eliminare, o almeno di offuscare e confondere, le differenze sessuali iscritte nel-

la natura umana considerandole una costruzione culturale, è necessario richiamare il disegno di Dio che ha creato l'essere umano maschio e femmina, con un'unità e allo stesso tempo una differenza originaria e complementare. La natura umana e la dimensione culturale si integrano in un processo ampio e complesso che costituisce la formazione della propria identità, dove entrambe le dimensioni, quella femminile e quella maschile, si corrispondono e si completano.

Apprendo i lavori della *V Conferenza Generale dell'Episcopato Latino-Americano e dei Caraibi*, nel maggio dello scorso anno in Brasile, ho avuto modo di ricordare come persista ancora una mentalità maschilista, che ignora la novità del cristianesimo, il quale riconosce e proclama l'uguale dignità e responsabilità della donna rispetto all'uomo. Ci sono luoghi e culture dove la donna viene discriminata o sottovalutata per il solo fatto di essere donna, dove si fa ricorso persino ad argomenti religiosi e a pressioni familiari, sociali e culturali per sostenere la disparità dei sessi, dove si consumano atti di violenza nei confronti della donna rendendola oggetto di maltrattamenti e di sfruttamento nella pubblicità e nell'industria del consumo e del divertimento. Dinanzi a fenomeni così gravi e persistenti ancor più urgente appare l'impegno dei cristiani perché diventino dovunque promotori di una cultura che riconosca alla donna, nel diritto e nella realtà dei fatti, la dignità che le compete.

Dio affida alla donna e all'uomo, secondo le proprie peculiarità, una specifica vocazione e missione nella Chiesa e nel mondo. Penso qui alla famiglia, comunità di amore aperto alla vita, cellula fondamentale della società. In essa la donna e l'uomo, grazie al dono della maternità e della paternità, svolgono insieme un ruolo insostituibile nei confronti della vita. Sin dal loro concepimento i figli hanno il diritto di poter contare sul padre e sulla madre che si prendano cura di loro e li accompagnino nella loro crescita. Lo Stato, da parte sua, deve appoggiare con adeguate politiche sociali tutto ciò che promuove la stabilità e l'unità del matrimonio, la dignità e la responsabilità dei coniugi, il loro diritto e compito insostituibile di educatori dei figli. Inoltre, è necessario che anche alla

Discorso di Sua Santità Benedetto XVI

donna sia reso possibile collaborare alla costruzione della società, valorizzando il suo tipico “genio femminile”.

Cari fratelli e sorelle, vi ringrazio ancora una volta per questa vostra visita e, mentre auspico pieno successo ai lavori del Convegno, vi assicuro un ricordo nella preghiera, invocando la materna intercessione di Maria, perché aiuti le donne del nostro tempo a realizzare la loro vocazione e la loro missione nella comunità ecclesiale e civile. Con tali voti, imparto a voi qui presenti e alle persone a voi care una speciale Benedizione Apostolica.

S. S. Benedetto XVI

I. RELAZIONI

Bilancio e prospettive della riflessione sulla donna a vent'anni dalla lettera apostolica *Mulieris dignitatem*

Card. ANTONIO CAÑIZARES LLOVERA*

1. INTRODUZIONE

Nel giorno della solennità dell'Assunzione di Maria Santissima di venti anni fa, venne pubblicata la lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, del servo di Dio Giovanni Paolo II. Ci trovavamo al culmine dell'Anno mariano che in qualche modo ci preparava al grande Giubileo dell'anno 2000. La cornice teologica e pastorale di quell'Anno mariano venne delineata in due importanti documenti di Giovanni Paolo II: la sesta lettera enciclica *Redemptoris Mater* (25 marzo 1987) e la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988).

La figura della Santissima Vergine Maria, Madre di Dio e Madre della Chiesa, offriva l'opportunità non solo per sottolineare il "principio mariano" della Chiesa, ma anche per proiettare luce sulla grande questione della donna e, al tempo stesso, sul femminismo contemporaneo. Giovanni Paolo II sostiene in entrambi i testi che Maria «proietta luce sulla donna in quanto tale per il fatto stesso che Dio, nel sublime evento dell'Incarnazione del Figlio, si è affidato al ministero, libero e attivo, di una donna», ogni donna «trova in lei il segreto per vivere degnamente la sua femminilità e attuare la sua vera promozione».¹

La figura di Maria, infatti, è importantissima per l'attuale questione femminile. Questo è quanto riconosce proprio Giovanni Paolo II nel libro-intervista *Varcare la soglia della speranza*, quando afferma che il

* Arcivescovo di Toledo e Primate di Spagna.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris Mater*, n. 46.

culto mariano: «non è solo una forma di devozione o di pietà, ma anche un atteggiamento. Un atteggiamento nei riguardi della donna come tale». E continuando, aggiunge: «Se il nostro secolo è, nelle società liberali, caratterizzato da un crescente femminismo, si può supporre che questo orientamento sia una reazione alla mancanza del rispetto dovuto a ogni donna». Subito dopo confessa: «Tutto ciò che scrissi sul tema nella *Mulieris dignitatem*, lo portavo in me sin da molto giovane, in un certo senso dall'infanzia. Forse influi su di me anche il clima dell'epoca in cui venni educato, caratterizzato da grande rispetto e considerazione per la donna, specialmente per la donna-madre».²

Questa è dunque la cornice nella quale si colloca la lettera apostolica sulla “dignità della donna”, del nostro sempre amato e ricordato Giovanni Paolo II: da una parte, la figura di Maria che illumina la verità, la grandezza e la dignità della donna, dall'altra, il rispetto autentico e squisito che tale verità, grandezza e dignità reclama ed esige. «Forse un certo tipo di femminismo contemporaneo affonda le proprie radici precisamente lì, nell'assenza di un autentico rispetto per la donna. La verità rivelata sulla donna è un'altra. Il rispetto per la donna, la meraviglia per il mistero della femminilità, e infine l'amore sponsale di Dio stesso e di Cristo come si rivela nella Redenzione, sono tutti elementi della fede e della vita della Chiesa che non sono mai stati assenti. Lo testimonia una ricca tradizione di usi e costumi che oggi è assai ben sottomessa a una degradazione».³

Il Papa, nello scrivere questa lettera apostolica, non ignorava né la situazione della donna in molte parti del mondo, né come è vista dalla mentalità liberale dei Paesi più progrediti e dai movimenti femministi del nostro tempo, né tantomeno quali sono solitamente le relazioni reciproche fra uomo e donna. Ugualmente, non gli era estranea l'attuale problematica relativa alla donna, come pure i movimenti femministi o

² Id., *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, 237.

³ *Ibid.*

gli odierni movimenti cosiddetti di “liberazione” della donna. Proprio perché aveva di fronte a sé questo panorama, la sua “meditazione”, come egli stesso chiama la sua lettera apostolica, non è un’elucubrazione astratta né una pura riflessione teorica. Per la medesima ragione Giovanni Paolo II va alla radice, ai fondamenti antropologici in cui si colloca e si rafforza una considerazione autentica della donna, con tutte le conseguenze che questa comporta riguardo al rispetto reale della sua dignità e della sua grandezza che le spetta in un rapporto paritario con l’uomo. Tale realtà, che certamente egli contempla, si vedrà riflessa in tanti discorsi, allocuzioni, omelie e visite pastorali in vari Paesi del mondo, e, in maniera molto particolare, nella sua *Lettera a tutte le donne del mondo* in occasione dell’Anno mariano internazionale della donna e della Conferenza di Pechino nel 1995.⁴

Prima di procedere, voglio richiamare la vostra attenzione su un aspetto che per Giovanni Paolo II è stato un impegno primario ed essenziale, oltre che un insegnamento fondamentale: la sua preoccupazione per l’essere umano, vincolato sempre al Verbo di Dio incarnato, Gesù Cristo. Il Papa, a partire dalla sua prima enciclica, ci ha parlato del fatto che l’uomo, «questo uomo», l’uomo concreto – maschio e femmina –, «l’uomo, nella piena verità della sua esistenza [...] è la prima e fondamentale via della Chiesa, via tracciata da Cristo stesso».⁵ Durante il suo pontificato egli si adoperò con attenta sollecitudine e solerte impegno pastorale per l’affermazione del valore e della dignità dell’essere umano che – uomo e donna –, motivo di stupore collegato a Cristo,⁶ si realizza pienamente in quanto “voluto” da Dio.⁷ L’indimenticabile Papa, come la Chiesa, non rimase insensibile a tutto ciò che la minacciava e la minaccia ancora oggi;⁸ egli ha vissuto, come pochi, la sollecitudine

⁴ Cfr. ID., *Lettera alle donne*.

⁵ ID., Lettera enciclica *Redemptor hominis*, n. 14.

⁶ Cfr. *ibid.*, n. 10.

⁷ Cfr. *ibid.*, n. 13.

⁸ Cfr. *ibid.*

della Chiesa che « riguarda l'uomo intero » – uomo e donna – « nella sua unica e irripetibile realtà umana, in cui permane intatta l'immagine e la somiglianza con Dio stesso », ⁹ la sua sollecitudine era incentrata in modo del tutto particolare sull'essere umano – uomo e donna –. Per questo motivo, non possiamo considerare la sua lettera apostolica sulla dignità della donna separatamente da tale preoccupazione o sollecitudine primaria e fondamentale.

Il tema della dignità della donna, in cui è interamente implicata la realtà di ciascun essere umano – uomo e donna –, è una questione imprescindibile da Gesù Cristo: in lui si rivela la Verità piena su di noi e sul nostro destino trascendentale. L'uomo non può realizzarsi da solo, deve poggiarsi su questo fondamento: « Cristo, Redentore del mondo, è Colui che è penetrato, in modo unico e irripetibile, nel mistero dell'uomo ed è entrato nel suo “ cuore ” ». ¹⁰ « Cristo sa “ cosa è dentro l'uomo ”. Solo lui lo sa! ». ¹¹ Il Concilio Vaticano II ha sottolineato che: « In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo [...] Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a sé stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione ». ¹² Nel mistero di Cristo, nella persona di Cristo, nell'evento dell'Incarnazione e della Redenzione, l'essere umano – uomo e donna – « ritrova la grandezza, la dignità e il valore propri della sua umanità », ed è « “ espresso ” e, in qualche modo, è nuovamente creato ». Pertanto, l'essere umano – uomo e donna – « che vuol comprendere sé stesso fino in fondo – non soltanto secondo immediati, parziali, spesso superficiali, e perfino apparenti criteri e misure del proprio essere – deve, con la sua inquietudine e incertezza e anche con la sua debolezza e pecca-

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, n. 8.

¹¹ *Id.*, “ *Spalancate le porte a Cristo!* ”, Omelia all'inizio del pontificato, in: “ *Insegnamenti* ” I (1978), 38.

¹² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 22.

minosità, con la sua vita e morte, avvicinarsi a Cristo. Egli deve, per così dire, entrare in Lui con tutto sé stesso, deve “appropriarsi” e assimilare tutta la realtà dell’Incarnazione e della Redenzione per ritrovare sé stesso»,¹³ uomo o donna che sia.

La relazione di Cristo redentore, Verbo di Dio incarnato, con l’uomo, non è una relazione astratta, con l’uomo in astratto o generico, ma con tutto l’essere umano concreto – uomo e donna –. Egli è Redentore di tutti e di ciascuno degli uomini nella loro individualità: «si è unito in certo modo a ogni uomo». ¹⁴ Per questo, Cristo è l’unica via per ciascun uomo, per l’*humanum* nella sua interezza: «c’è un’unica via: è la via sperimentata da secoli, ed è, insieme, la via del futuro». ¹⁵ Per la medesima ragione Giovanni Paolo II, nel considerare la donna, la sua grandezza e la sua dignità, fissa il proprio sguardo su Gesù Cristo e in lui trova la luce che illumina la verità dell’uomo e della donna nell’interezza dell’*humanum*.

Oggi, vent’anni dopo, nel rileggere la *Mulieris dignitatem*, ci troviamo immersi in una vasta problematica sulla donna, nuova sotto certi aspetti e tuttavia non in contrasto, sulla quale continua a gettare luce questa lettera apostolica che si colloca nei punti chiave e nella linea dei principi antropologici fondamentali, in grado di offrire la risposta adeguata a tale problematica.

A tutti noi sono ben note sia l’evoluzione seguita dai movimenti femministi sia le differenze che esistono fra di loro, a volte molto sostanziali. Oggi si va diffondendo con forza brutale, tuttavia in maniera silenziosa, il femminismo radicale o femminismo di genere. Quest’ultimo nacque nel secolo scorso alla fine degli anni Sessanta, in piena “rivoluzione sessuale”, a favore dell’uguaglianza dei sessi. Alla base di questo femminismo si nasconde un’ideologia che pretende di

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, n. 10.

¹⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 22.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, n. 13.

eliminare il concetto secondo il quale gli essere umani si dividono in due sessi. Questa ideologia intende affermare che le ovvie differenze anatomiche, non corrispondono a una natura fissa, ma sono prodotti della cultura di un determinato luogo o di un'epoca ben precisa. Tale ideologia afferma che la differenza tra i sessi è qualcosa di convenzionalmente attribuito dalla società, e che ciascuno può "inventare" sé stesso. Questo femminismo «si fonda su un'analisi della storia come lotta di classe degli oppressori contro gli oppressi, essendo quello tra l'uomo e la donna nel matrimonio monogamico il primo antagonismo. Le "femministe del genere" denunciano l'urgenza di "decostruire" i "ruoli socialmente costruiti" dell'uomo e della donna, perché questa socializzazione, dicono, colpisce la donna negativamente e ingiustamente. [...] Le "femministe del genere" considerano come parte essenziale della loro agenda la promozione della "libera scelta" in questioni relative alla riproduzione e allo stile di vita. "Libera scelta nella riproduzione" è per loro l'espressione chiave per riferirsi all'aborto procurato, mentre "stile di vita" mira a promuovere l'omosessualità, il lesbismo e tutte le altre forme di sessualità al di fuori del matrimonio».¹⁶

Questo femminismo radicale si sta trasformando in una vera rivoluzione: quella dell'ideologia di genere. Si tratta di una rivoluzione culturale in piena regola, una delle più insidiose e delle più distruttive che si possano immaginare. Questa rivoluzione conta su ingenti mezzi e risorse posti al servizio di coloro che la promuovono e su alleanze di potere molto influenti. All'interno di tale movimento sono presenti alcune potenti lobby. La promozione di certe leggi, in singole nazioni e anche in organismi sovranazionali, costituisce un altro strumento. Alcuni centri di potere mediatico manifestano molto chiaramente quello che si sta tentando di fare.

¹⁶ O. ALZAMORA, *Ideologia di genere: pericoli e portata*, in: PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Lexicon*, Bologna 2006², 545.

La sessualità, secondo questa ideologia, come ho sottolineato prima, non è vista propriamente come “costitutiva” dell'uomo; l'essere umano sarebbe il risultato di una libera scelta. Qualunque sia il suo sesso fisico, l'essere umano – uomo o donna – potrebbe scegliere il proprio genere, potrebbe optare in qualsiasi momento – e di conseguenza cambiare la propria decisione quando vuole – per l'eterosessualità, per l'omosessualità, per il lesbismo, per la transessualità... A nessuno può sfuggire cosa implichi tutto ciò e le questioni di fondo correlate.

Al di là dell'ideologia femminista radicale, o di una nuova versione della “lotta di classe” e del marxismo, che all'origine e nel suo successivo sviluppo motiva questa ideologia, il cambiamento sociale e culturale che tale movimento comporta è di vasta portata. Per realizzare questa rivoluzione culturale si nega il concetto di natura e la verità stessa dell'uomo, e si ammette solamente una libertà illimitata. Non c'è niente di costitutivo, niente che ci preceda, che ci venga dato o di cui non possiamo disporre. Tutto è libertà. Non c'è un ordine morale valido in sé e per sé, tutto dipende da quello che si decide. Non esiste un ordine morale unico e universale. L'unico ordine che dovremmo stabilire, sarebbe l'ordine che dà libertà a tutti, sarebbe la libertà che ci rende autentici, non la verità che ci rende liberi. Il nesso individuo-famiglia-società, nell'ambito di questa rivoluzione, si perde e la persona si riduce a semplice individuo. Non esiste verità, natura e creazione, solamente cultura. In questa distinzione fra sesso e genere, o fra natura e cultura, la dimensione personale dell'essere umano, che è ridotto a semplice individualità, non conta, e quindi viene distrutta. La teoria di genere – o meglio l'ideologia da cui deriva una visione globale distorta della realtà – comporta la messa in discussione radicale della famiglia e della sua verità – il matrimonio fra uomo e donna aperto alla vita – e, di conseguenza, lo svilimento dell'intera società (la famiglia, invero, scompare, ed è forse questo il vero scopo).

Tale ideologia presuppone anche il rigetto di tutto ciò che significa e comporta “tradizione” e identità. Questa rivoluzione, inoltre, esclu-

dendo dalle fondamenta ogni riferimento alla dimensione trascendente dell'uomo e della società, escludendo Dio, Creatore dell'uomo e che ama ciascun uomo per sé stesso, comporta una dimensione laicista della vita in cui non vi è né Dio né alcuna verità oggettiva. Il relativismo radicale costituisce un altro elemento di sostegno, e il dar adito alla menzogna è un compagno inevitabile.

Ci troviamo di fronte, quindi, a un capovolgimento in piena regola, a un'autentica rivoluzione culturale con conseguenze distruttive di vastissima portata per il futuro dell'uomo e della società. È necessario proporre la forza della verità di fronte a tale situazione. Troviamo luce e risposta a questa ideologia nella lettera apostolica *Mulieris dignitatem* e in altri insegnamenti della Chiesa, come ad esempio in vari scritti posteriori del Magistero: oltre alla già citata *Lettera alle donne* (1995) di Giovanni Paolo II, la *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, del 31 maggio 2004. Ugualmente illuminanti, sempre di Giovanni Paolo II, l'esortazione apostolica *Familiaris consortio* (1982) e la *Lettera alle famiglie* (1994), le *Catechesi sull'amore umano* (1979-1984), gli *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale* (1983) della Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, il documento del Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia* (1995), e la prima enciclica di Benedetto XVI, *Deus caritas est* (2006). Non possiamo tralasciare testi fondamentali quale il *Catechismo della Chiesa cattolica*, insieme al *Compendio* del medesimo, nonché il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. In tutti questi documenti non assumiamo una posizione o un atteggiamento polemico, ma proclamiamo la luminosa verità sulla donna, conforme alla Rivelazione, e tanto più conforme alla retta ragione umana che indaga sulla verità. Tutti questi documenti costituiscono una proposta gioiosa, bella e positiva offerta alla Chiesa e a tutta l'umanità.

2. FONDAMENTI FILOSOFICI E TEOLOGICI DELLA *MULIERIS DIGNITATEM*.
ANDARE AL “PRINCIPIO”, ALLA CREAZIONE

Secondo Giovanni Paolo II, l'impostare una teologia conforme alla dignità della donna e la ricerca contemporanea dell'uguaglianza significano ritornare al “principio” e al mistero dell'umanità incarnata nel maschio e nella femmina.¹⁷ L'essere stati creati maschio e femmina a immagine e somiglianza di Dio è l'“eredità fondamentale” trasmessa nel corso della storia. L'essere stati redenti da Cristo come maschi e femmine è il messaggio della Chiesa.¹⁸

2.1. «Maschio e femmina li creò». *Dignità. Persona. Uguaglianza*

Il magistero della Chiesa ci colloca nel contesto di quel “principio”, di cui parla Gesù – il momento originario della creazione – secondo il quale la verità rivelata sull'uomo in quanto “immagine e somiglianza di Dio”, il suo Creatore, costituisce la base immutabile dell'antropologia cristiana: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (*Gen* 1, 27).¹⁹ Questo breve versetto del libro della *Genesi* contiene le verità antropologiche fondamentali: l'essere umano – maschio e femmina – è stato creato, non si è fatto da sé; è stato Dio, con la sua Parola, che lo ha fatto. Nel mondo visibile l'uomo è l'apice di tutto il creato, il culmine di quella creazione che Dio vide essere cosa buona, mentre l'uomo – maschio e femmina – era cosa molto buona; il genere umano, che prende inizio dalla chiamata all'esistenza dell'uomo e della donna, corona tutta l'opera della creazione; ambedue sono esseri umani in egual grado, tanto l'uomo quanto la donna; l'essere umano, l'apice delle creature, si differenzia: è creato

¹⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 1.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, n. 2.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, n. 6.

uomo e donna: uguaglianza dell'uomo differenziata nel maschio e nella femmina; ambedue furono creati a immagine di Dio unendo il mondo spirituale e materiale; Dio stabilì con loro un legame di amicizia assegnando loro un posto unico all'interno della creazione.²⁰

L'essere umano – sia uomo che donna – è persona in egual misura; ambedue sono stati creati a immagine e somiglianza del Dio personale. Ciò che rende l'uomo simile a Dio è il fatto che – diversamente dal mondo degli esseri viventi, compresi gli esseri dotati di sensi, gli animali – è un essere razionale e un essere creato per la comunione. Grazie a questa proprietà l'uomo e la donna possono “dominare” sulle altre creature del mondo visibile²¹ e potranno entrare in una relazione di comunione. Proprio per essere stato creato da Dio a sua immagine, l'essere umano – uomo e donna – possiede la dignità di persona, comune ad entrambi: non è una cosa, non è solamente qualcosa, ma qualcuno, capace di conoscersi, di possedersi e di darsi liberamente ed entrare in comunione con altre persone; l'uomo è chiamato, attraverso la grazia, a un'alleanza con il proprio Creatore, «a dargli una risposta di fede e di amore che nessun altro può dare in sua sostituzione».²²

2.2. «Carne della sua carne». Unità dell'uomo e della donna

Nella seconda descrizione della *Genesi* (2, 18-25), Giovanni Paolo II affermerà: «la donna viene creata da Dio “dalla costola” dell'uomo ed è posta come un altro “io”, come un interlocutore accanto all'uomo, il quale nel mondo circostante delle creature animate è solo e non trova in nessuna di esse un “aiuto” adatto a sé. La donna, chiamata in tal modo all'esistenza, è immediatamente riconosciuta dall'uomo come “carne della sua carne e osso delle sue ossa” (cfr. *Gen* 2, 23) e appunto per que-

²⁰ Cfr. *ibid.* Cfr. anche *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 289 e 355.

²¹ Cfr. *Gen* 1, 28; cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 6.

²² *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 357.

sto è chiamata “donna”. Nella lingua biblica questo nome indica l’essenziale identità nei riguardi dell’uomo: *’is – ’issab*, cosa che in generale le lingue moderne non possono purtroppo esprimere. “La si chiamerà donna (*’issab*), perché dall’uomo (*’is*) è stata tolta” (*Gen 2, 23*). Il testo biblico fornisce sufficienti basi per ravvisare l’essenziale uguaglianza dell’uomo e della donna dal punto di vista dell’umanità. Ambedue sin dall’inizio sono persone, a differenza degli altri esseri viventi del mondo che li circonda. La donna è un altro “io” nella comune umanità. Sin dall’inizio essi appaiono come “unità dei due”, e ciò significa il superamento dell’originaria solitudine, nella quale l’uomo non trova “un aiuto che gli sia simile” (*Gen 2, 20*). [...] Certamente si tratta della compagna della vita, con la quale, come con una moglie, l’uomo può unirsi divenendo con lei “una sola carne” e abbandonando per questo “suo padre e sua madre” (cfr. *Gen 2, 24*). La descrizione biblica, dunque, parla dell’istituzione, da parte di Dio, del matrimonio contestualmente con la creazione dell’uomo e della donna, come condizione indispensabile della trasmissione della vita alle nuove generazioni degli uomini, alla quale il matrimonio e l’amore coniugale per loro natura sono ordinati: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra, soggiogatela” (*Gen 1, 28*)». ²³

L’uomo, inoltre, non può esistere da solo, può esistere solamente come unità dei due e, di conseguenza, in relazione con un’altra persona umana: si tratta di una relazione reciproca, dell’uomo con la donna e della donna con l’uomo. Essere persona, a immagine di Dio, comporta anche esistere in relazione a un altro “io”. L’uomo e la donna sono amati entrambi da Dio: da una parte nella loro perfetta uguaglianza in quanto persone umane, e dall’altra, nel loro essere rispettivamente uomo e donna. “Essere uomo”, “essere donna” è una realtà voluta da Dio, nella loro uguaglianza e nella loro differenza: l’uno e l’altra hanno una comune dignità distinta. ²⁴

²³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 6.

²⁴ Cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 369 e 370.

2.3. *Comunione. Amore*

Il Papa, nella *Mulieris dignitatem*, fa un passo avanti e aggiunge che: «Dio, che si lascia conoscere dagli uomini per mezzo di Cristo, è unità nella Trinità: è unità nella comunione. In tal modo è gettata una nuova luce anche su quella somiglianza e immagine di Dio nell'uomo [...] Il fatto che l'uomo, creato come uomo e donna, sia immagine di Dio [...] significa anche che l'uomo e la donna, creati come "unità dei due" nella comune umanità, sono chiamati a vivere una comunione d'amore e in tal modo a rispecchiare nel mondo la comunione d'amore che è in Dio». ²⁵ Sono creati, come persone a immagine di Dio amore, per vivere in comunione. Nella creazione dell'uomo è stata inscritta anche una certa somiglianza con la comunione divina e il suo collocamento nell'amore. Questa somiglianza è stata inscritta come qualità dell'essere personale di entrambi, dell'uomo e della donna e, al tempo stesso, come una chiamata e un compito: sin dal principio, sono chiamati all'amore, fondamento di tutto l'*ethos* umano. «Nell'"unità dei due" l'uomo e la donna sono chiamati sin dall'inizio non solo ad esistere "uno accanto all'altra" oppure "insieme", ma sono anche chiamati ad esistere reciprocamente "l'uno per l'altro". [...] Dire che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di questo Dio vuol dire anche che l'uomo è chiamato ad esistere "per" gli altri, a diventare un dono. Ciò riguarda ogni essere umano, sia donna che uomo, i quali lo attuano nella peculiarità propria dell'una e dell'altro». ²⁶ Umanità significa chiamata alla comunione interpersonale: «l'uomo e la donna sono fatti "l'uno per l'altro": non già che Dio li abbia creati "a metà" e "incompleti"; li ha creati per una comunione di persone, nella quale ognuno può essere "aiuto" per l'altro, perché sono ad un tempo uguali in quanto persone ("osso dalle mie ossa") e complementari in quanto maschio e femmina. Nel matrimonio,

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 7.

²⁶ *Ibid.*

Dio li unisce in modo che, formando “una sola carne”, possano trasmettere la vita umana: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra”. Trasmettendo ai loro figli la vita umana, l’uomo e la donna, come sposi e genitori, cooperano in un modo unico all’opera del Creatore». ²⁷

Tutto questo illumina “sin dal principio” la verità dell’essere umano – uomo e donna – e del matrimonio, comunità di persone nell’amore: «il “Noi” divino costituisce il modello eterno del “noi” umano; di quel “noi” innanzitutto che è formato dall’uomo e dalla donna, creati ad immagine e somiglianza divina». ²⁸ La verità dell’uomo – uomo e donna –, l’essenza e l’impegno del matrimonio e della famiglia sono definiti, in ultima istanza, dall’amore. Per questo la famiglia riceve la missione di vivere, custodire, rivelare e comunicare l’amore come riflesso vivo di Dio che è amore, che è comunione nell’amore di persone. Qui si radica il fondamento di tutto l’uomo e della famiglia, e vi si trova, in ultima analisi, la radice o la fonte di tutto l’*ethos* umano.

Se, secondo quanto stiamo affermando e secondo il magistero della Chiesa espresso da Giovanni Paolo II, la chiave più profonda di tutta l’antropologia cristiana, sulla quale si fonda l’intera morale, è radicata nel fatto che l’uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, e nel fatto, inoltre, che l’uomo è amato e affermato da Dio in una maniera unica e personale, allora «l’uomo [...] in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per sé stesso». ²⁹ Dalla sua condizione di “immagine e somiglianza di Dio” scaturisce la radice della sua dignità come uomo e del rispetto che gli è dovuto. Fatto a immagine del suo Creatore, l’uomo vive davanti al suo Signore come un soggetto personale chiamato da lui, affinché lo conosca e lo ami. Pertanto l’uomo, ogni uomo, ciascun uomo e ciascuna donna, è una realtà sacra, che non si può ignorare, irripetibile, unica, da amare e rispettare interamente in sé e per sé.

²⁷ *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 372.

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 6.

²⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 24.

Tuttavia, occorre anche dire che l'uomo assomiglia a Dio prima di tutto perché «il Creatore lo ha fatto secondo il modello del suo Figlio Gesù Cristo, che è la vera e originale immagine di Dio, per il quale Dio Padre ha creato tutte le cose [...]. Gesù Cristo è, effettivamente, il cuore e il centro, il principio e il fine del disegno amoroso di Dio sull'uomo e la creazione».³⁰ Dio in Cristo si mostra a noi reale e salvatore. La sua gloria risplende per noi sul volto di Cristo. Dio non esiste senza Cristo, vale a dire senza l'uomo. E l'uomo, per questo motivo, non è comprensibile senza questa massima realizzazione delle proprie capacità e necessità, compiuta in Cristo. Gesù Cristo instaura un nuovo modo per realizzare la vita umana. Questo è caratterizzato dal desistere dal sé, dall'apertura all'Altro e agli altri, dall'affermazione assoluta del sé mediante la rinuncia all'affermazione in una chiusura egoista e mediante la donazione incondizionata. La vita si consegue non difendendola, ma donandola. Gesù realizza l'intera sua vita come proesistenza, come donazione per gli altri e a favore degli altri.

Il cristianesimo inizia dove si afferma ogni uomo come persona, come essere voluto per sé da Dio, meritevole di tutto l'amore, come prossimo e come fratello. Infatti, in Cristo ci siamo scoperti vicini a Dio, amati da lui come figli suoi, confermati senza condizioni fino alla solidarietà nella morte. Sappiamo già che cosa è, cosa esige, cosa rende possibile, quale è la verità della relazione fra l'uomo e la donna, fra gli sposi, fra i genitori e i figli e tra i figli stessi, perché abbiamo appreso quello che Dio ha fatto per gli uomini nella vita, nella morte e nella resurrezione di Gesù. È in questa vita, morte e resurrezione di Gesù, che abbiamo il paradigma di quello che concretamente significa amore. Questo riferimento a Dio e a Cristo nel suo destino concreto stabilisce una relazione fra i membri della famiglia: sposa-sposo, genitori-figli, fratello-sorella, e li lega tutti fra loro in un ordine sacro, in cui l'elemento determinante

³⁰ CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Catecismo "Esta es nuestra fe!"*, Madrid 1986, 120-121 [nostra traduzione].

non è il dominio o la sottomissione, la superiorità o l'inferiorità, la provenienza o la priorità, ma l'inserimento nella vita divina comune, nell'amore di Dio che ci rende tutti membri di una famiglia fondamentale, il che non elimina le differenze, però sicuramente le relativizza ponendole alla luce di quell'origine.

Tale origine non è altro che l'amore di Dio, secondo quanto esprime papa Giovanni Paolo II in maniera così splendida e profonda nella sua *Lettera alle famiglie*: «La genesi dell'uomo non risponde soltanto alle leggi della biologia, bensì direttamente alla volontà creatrice di Dio: è la volontà che riguarda la genealogia dei figli e delle figlie delle famiglie umane. Dio "ha voluto" l'uomo sin dal principio – e Dio lo "vuole" in ogni concepimento e nascita umana. Dio "vuole" l'uomo come un essere simile a sé, come persona. Quest'uomo, ogni uomo, è creato da Dio "per sé stesso". Ciò riguarda tutti, anche coloro che nascono con malattie o minorazioni. Nella costituzione personale di ognuno è inscritta la volontà di Dio, che vuole l'uomo finalizzato in un certo senso a sé stesso. Dio consegna l'uomo a sé stesso, affidandolo contemporaneamente alla famiglia e alla società, come loro compito. I genitori, davanti ad un nuovo essere umano, hanno, o dovrebbero avere, piena consapevolezza del fatto che Dio "vuole" quest'uomo "per sé stesso". [...] Nel disegno di Dio, tuttavia, la vocazione della persona va oltre i confini del tempo. Va incontro alla volontà del Padre, rivelata nel Verbo incarnato: Dio vuole elargire all'uomo la partecipazione alla sua stessa vita divina. Cristo dice: "Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza" (*Gv* 10, 10). [...] Il contenuto di tale realizzazione [dell'uomo] è la pienezza della Vita in Dio, quella di cui parla Cristo (cfr. *Gv* 6, 37-40), che proprio per introdurci in essa ci ha redenti».³¹

Pertanto, la famiglia, fondata sul matrimonio fra un uomo e una donna, è l'ambito della realizzazione personale, e della realizzazione personale dell'amore, la sua espressione suprema. Secondo quanto ag-

³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 9.

giunge il Papa: «I coniugi desiderano i figli per sé, e in essi vedono il coronamento del loro reciproco amore. Li desiderano per la famiglia, quale preziosissimo dono. [...] nell'amore coniugale e in quello paterno e materno deve iscriversi la verità sull'uomo, che è stata espressa in maniera sintetica e precisa dal Concilio con l'affermazione che Dio "vuole l'uomo per sé stesso". Occorre, perciò, che al volere di Dio si armonizzi quello dei genitori: in tal senso, essi devono volere la nuova creatura umana come la vuole il Creatore: "per sé stessa". Il volere umano è sempre e inevitabilmente sottoposto alla legge del tempo e della caducità. Quello divino invece è eterno. [...] La genealogia della persona è pertanto unita innanzitutto con l'eternità di Dio, e solo dopo con la paternità e maternità umana che si attuano nel tempo. Nel momento stesso del concepimento l'uomo è già ordinato all'eternità in Dio».³²

A tutti è palese quello che l'alleanza sponsale del matrimonio fra un uomo e una donna, fondata e vivificata dall'amore, comporta: «è una comunità di persone, dell'uomo e della donna sposi, dei genitori e dei figli, dei parenti. Suo primo compito è di vivere fedelmente la realtà della comunione nell'impegno costante di sviluppare un'autentica comunità di persone. Il principio interiore, la forza permanente e la meta ultima di tale compito è l'amore: come, senza l'amore, la famiglia non è una comunità di persone, così senza l'amore, la famiglia non può vivere, crescere e perfezionarsi come comunità di persone».³³

È che l'uomo «non può vivere senza amore. Egli rimane per sé stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente».³⁴ Tale Rivelazione dell'amore ha un nome, una forma nella storia dell'uomo: Gesù Cristo, redentore dell'uomo, che in tal maniera rivela pienamente l'uomo al-

³² *Ibid.*

³³ ID., Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 18.

³⁴ ID., Lettera enciclica *Redemptor hominis*, n. 10.

l'uomo. È l'amore l'anima della famiglia: l'amore di Cristo redentore presente nel matrimonio, nella famiglia, vissuto e rivelato nelle relazioni familiari. Questo amore di Cristo è operante e si manifesta nella famiglia: «L'amore tra l'uomo e la donna nel matrimonio e, in forma derivata e allargata, l'amore tra i membri della stessa famiglia – tra genitori e figli tra fratelli e sorelle, tra parenti e familiari – è animato e sospinto da un interiore e incessante dinamismo, che conduce la famiglia ad una comunione sempre più profonda e intensa, fondamento e anima della comunità coniugale e familiare».³⁵ La famiglia è, innanzitutto, «una comunità di persone, per le quali il modo proprio di esistere e di vivere insieme è la comunione [...] Solo le persone sono capaci di esistere “in comunione”. La famiglia prende inizio dalla comunione coniugale, che il Concilio Vaticano II qualifica come “alleanza” nella quale l'uomo e la donna “mutuamente si danno e si ricevono”».³⁶ Questo è il progetto di Dio “dal principio”, il contenuto normativo di una realtà che esiste “dal principio”: «Così che non sono più due, ma una carne sola. Quello dunque che Dio ha congiunto, l'uomo non lo separi» (*Mt* 19, 6).

La famiglia, fondata sull'unione o alleanza matrimoniale dell'uomo e della donna, è l'ambito di cui ha bisogno la vita personale, perché si realizzi in forma suprema la relazione e la comunione fra le persone. È l'ambito nel quale l'amore consegue la sua massima consistenza e dove la relazione fra il tu e l'io trabocca in un'altra vita personale. Nella famiglia si dà, si deve dare il vero scambio interpersonale, base dello sviluppo personale e sociale nel quale ciascuno dà e riceve: «la famiglia, comunità di persone, è [...] la prima “società” umana. Essa sorge allorché si attua il patto del matrimonio, che apre i coniugi ad una perenne comunione di amore e di vita e si completa pienamente e in modo specifico con la generazione dei figli: la “comunione” dei coniugi dà inizio alla “comunità” familiare. La “comunità” familiare è pervasa

³⁵ ID., Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 18.

³⁶ ID., *Lettera alle famiglie*, n. 7.

fino in fondo da ciò che costituisce l'essenza propria della "comunione"»,³⁷ vale a dire l'amore concreto fra persone.

Per tale ragione la famiglia è, deve essere, il nucleo e il luogo d'incontro di un'esistenza personale e di una società, giacché in essa si incontrano i dinamismi più profondi e primordiali, all'interno dei quali scaturiscono la libertà e l'iniziativa, la fiducia o il sospetto di fronte alla realtà, l'inserimento nel mondo in maniera gioiosa oppure rabbiosa e priva di speranza. La fede che fonda la famiglia cristiana dà significato e consistenza a tutto ciò. La Rivelazione di Gesù Cristo mette in chiaro che la relazione fra persone è una relazione di prossimità. Questa relazione si instaura a partire dal riconoscimento dell'altro per sé stesso e non come realizzazione del proprio io, considerato come mero aiuto, come complemento o come appendice per la mia personale utilità, per il mio personale beneficio o piacere. Dio, Creatore e Redentore, in Cristo ama ciascun uomo per sé stesso. Pertanto il tu non è un prolungamento o un complemento dell'io, ma una presenza incondizionata. Ogni volto è una presenza assoluta e una Rivelazione dell'Assoluto, di Dio che ama ciascun uomo per sé stesso. La negazione del tu è la negazione di Dio, e la negazione di Dio comporta che si finisca con il negare il tu o con il sottrargli l'ultimo fondamento necessario per la sua affermazione.

Ridurre l'amore al sesso, non curandosi di altre dimensioni profonde che l'amore presuppone e suscita, è una delle cause della crisi della famiglia. Solamente quando nell'incontro, nel dono di sé e nella fedeltà dello sposo e della sposa si guarda innanzi tutto alla persona, si ha la capacità di accettare la realtà, le difficoltà e le speranze di altro ordine. La felicità reale richiede fiducia assoluta, fedeltà salda e irremovibile tutti i giorni della vita, come pure il dono di sé alla persona: da ciò nasce la gioia, ben al di là del piacere. È l'esistenza unita e vissuta nella solidarietà, o meglio nell'amore incondizionato, reso più profondo dall'Amore

³⁷ *Ibid.*

(con la maiuscola) donato dallo Spirito; è questa esistenza che rende stabile la famiglia, le dà consistenza e la fa resistere di fronte alle difficoltà. Senza fedeltà assoluta non c'è solidità affettiva, non c'è fiducia di fondo, non c'è gioia durevole. Una famiglia fondata su tale fedeltà all'altro, su tale comunione di amore di persone, è la sintesi dell'affetto e crea la possibilità di addentrarsi nel mondo con gioia. I figli trovano la base di una realtà solida e comprendono che vivere è un'occasione gioiosa e una grazia, non una disgrazia o un destino rischioso e incerto. Non si può evitare il rischio e non ci si può sostituire alla libertà dei figli, però sicuramente si può rendere possibile questa libertà. Libertà resa possibile solamente dall'amore e dalla fedeltà. Solamente così è possibile educare i figli alla libertà e aiutarli a maturare nei diversi aspetti della loro realtà personale in un clima di amore fedele, di stabile compromesso, di reciprocità affettiva.

Nel terminare questo punto, insisto sul fatto che, come segnalato da papa Giovanni Paolo II nella *Lettera alle famiglie*: «soltanto le “persone” [...] sono capaci di vivere “in comunione” sulla base della reciproca scelta, che è, o dovrebbe essere, pienamente consapevole e libera».³⁸ Questa scelta reciproca si deduce da «la piena verità della persona», la quale comporta «una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nell'amore».³⁹ Tale affermazione «conferma ciò che decide dell'intima identità di ogni uomo e di ogni donna. Tale identità consiste nella capacità di vivere nella verità e nell'amore; anzi, e ancor più, consiste nel bisogno di verità e di amore quale dimensione costitutiva della vita della persona. Tale bisogno di verità e di amore apre l'uomo sia a Dio che alle creature: lo apre alle altre persone, alla vita “in comunione”, in particolare al matrimonio e alla famiglia. Nelle parole del Concilio la “comunione” delle persone è,

³⁸ *Ibid.*, n. 8.

³⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 24.

in un certo senso, dedotta dal mistero del “Noi” trinitario e quindi anche la “comunione coniugale” viene riferita a tale mistero. La famiglia, che prende inizio dall’amore dell’uomo e della donna, scaturisce radicalmente dal mistero di Dio. Ciò corrisponde all’essenza più intima dell’uomo e della donna, alla loro nativa e autentica dignità di persone. [...] Questa capacità [di vivere nella verità e nell’amore], caratteristica dell’essere umano in quanto persona, ha una dimensione spirituale e corporea insieme. È anche attraverso il corpo che l’uomo e la donna sono predisposti a formare una “comunione di persone” nel matrimonio. Quando, in virtù del patto coniugale, essi si uniscono così da diventare “una sola carne” (*Gen 2, 24*), la loro unione si deve attuare “nella verità e nell’amore” mettendo in luce in tal modo la maturità propria delle persone create ad immagine e somiglianza di Dio. [...] [La famiglia] attinge la propria natura comunitaria, anzi, le sue caratteristiche di “comunione”, da quella fondamentale comunione dei coniugi che si prolunga nei figli. [...] La loro unità, tuttavia, anziché chiuderli in sé stessi, li apre ad una nuova vita, ad una nuova persona».⁴⁰

2.4. *Il peccato deforma la verità dell’uomo e della donna e la loro relazione*

La Rivelazione cristiana, secondo quanto ricorda Giovanni Paolo II, è profondamente realista, in quanto non dimentica la realtà del peccato, che sin dal principio entrò nella storia dell’umanità causando l’offuscamento della verità dell’uomo e della donna, come pure della loro relazione. Il peccato è la negazione di ciò che Dio rappresenta – in quanto Creatore – nella relazione con l’uomo, e di ciò che Dio vuole sin dal principio e per sempre nei confronti dell’uomo: «la descrizione biblica del libro della *Genesi* delinea la verità circa le conseguenze del peccato dell’uomo, come indica, altresì, il turbamento di quell’originaria *relazione tra l’uomo e la donna* che corrisponde alla di-

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 8.

gnità personale di ciascuno di essi. [...] Quando dunque leggiamo nella descrizione biblica le parole rivolte alla donna: “Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà” (*Gen 3, 16*), scopriamo una rottura e una costante minaccia proprio nei riguardi di questa “unità dei due”, che corrisponde alla dignità dell’immagine e della somiglianza di Dio in ambedue. [...] Infatti, all’essere un dono sincero, e perciò al vivere “per” l’altro, subentra il dominio: “Egli ti dominerà”. Questo “dominio” indica il turbamento e la perdita della stabilità di quella fondamentale eguaglianza, che nell’“unità dei due” possiedono l’uomo e la donna: e ciò è soprattutto a sfavore della donna, mentre soltanto l’eguaglianza, risultante dalla dignità di ambedue come persone, può dare ai reciproci rapporti il carattere di un’autentica “*communio personarum*” [...]. La donna non può diventare “oggetto” di “dominio” e di “possesso” maschile. [...] Quelle stesse parole si riferiscono direttamente al matrimonio, ma indirettamente raggiungono i diversi campi della convivenza sociale: le situazioni in cui la donna rimane svantaggiata o discriminata per il fatto di essere donna. La verità rivelata sulla creazione dell’uomo come maschio e femmina costituisce il principale argomento contro tutte le situazioni, che, essendo oggettivamente dannose, cioè ingiuste, contengono ed esprimono l’eredità del peccato che tutti gli esseri umani portano in sé. I libri della Sacra Scrittura confermano in diversi punti l’effettiva esistenza di tali situazioni e insieme proclamano la necessità di convertirsi, cioè di purificarsi dal male e di liberarsi dal peccato: da ciò che reca offesa all’altro, che “sminuisce” l’uomo, non solo colui a cui viene fatta offesa, ma anche colui che la reca. Tale è l’immutabile messaggio della Parola rivelata da Dio». ⁴¹

Le relazioni distorte fra uomini e donne, compresa quella basata sul dominio, dove si nega che le donne possiedano la medesima dignità degli uomini, costituiscono un problema al quale una parte del

⁴¹ ID., Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 10.

movimento femminile contemporaneo dedica il proprio impegno. Giovanni Paolo II condivide pienamente la diagnosi che qualcosa non va, tuttavia insiste sul fatto che la radice di questo dominio non è la cultura (sebbene sia sicuramente responsabile della trasmissione di questo concetto), ma il peccato. Il peccato rompe la comunità delle persone che Dio ha voluto “dal principio” e che costituisce la base dell’uguaglianza fra uomini e donne, in quanto immagini di Dio. L’azione capace di liberare le donne da questi modelli di dominio non potrà mai “essere contro”, ma “per”. Dovrà essere una liberazione che protegga la vocazione caratteristica degli uomini e delle donne, quale risultato di quello che Giovanni Paolo II definisce la loro “originalità personale” e il loro destino. Afferma il Papa: «La donna – nel nome della liberazione dal “dominio” dell’uomo – non può tendere ad appropriarsi delle caratteristiche maschili, contro la sua propria “originalità” femminile». ⁴² La liberazione favorisce il ripristino della comunità, del dono di sé libero e paritario: l’“unità originale” dell’uomo e della donna che Dio ha voluto. Unità e uguaglianza nella diversità, né dominio né androgenismo: è questo ciò che è stato iscritto nella natura dell’uomo “dal principio”.

Tuttavia questa situazione non è irrimediabile. Dove il peccato ha abbondato, ha sovrabbondato la grazia. E proprio lì Dio promette e assicura la salvezza che sarebbe venuta con l’intervento di una donna, Maria.

2.5. Il disegno della salvezza

Il messaggio rivelato contiene una verità fondamentale che risponde ai disegni di Dio: la presenza di una donna «al centro dell’evento salvifico», che è la Rivelazione che Dio fa di sé stesso al mondo. Il “sì” di Maria portò un essere umano, una donna, a un’«unione che supera tut-

⁴² *Ibid.*

te le attese dello spirito umano». Così, il posto in cui Maria si colloca, «nel servizio messianico di Cristo», conferma che l'essenza della dignità umana consiste nel dono radicale di sé, non nell'affermazione dell'io o nelle pretese di autonomia.

La riflessione di Giovanni Paolo II su Gesù Cristo e le donne⁴³ è uno dei capitoli più belli della *Mulieris dignitatem*, da rendere tutto l'insieme di estrema bellezza e speranza. Approfondendo i rapporti di Cristo con le donne, Giovanni Paolo II insiste sul suo atteggiamento controcorrente, rivelando una certa predilezione per il racconto della donna sorpresa in adulterio e abbandonata dal mondo maschile dei giudici pronti a lapidarla, fin quando non interviene Gesù (cfr. *Gv* 8, 3-11). Il Papa evidenzia la contemporaneità dell'episodio. Quando Cristo propone che l'uomo senza peccato scagli la prima pietra, «Gesù sembra dire agli accusatori: questa donna con tutto il suo peccato non è forse anche, e prima di tutto, una conferma delle vostre trasgressioni, della vostra ingiustizia “maschile”, dei vostri abusi?». ⁴⁴

Giovanni Paolo II sottolinea che il Vangelo cristiano è «una protesta contro qualsiasi cosa offenda la dignità della donna». La verità che Cristo insegna, la verità dell'amore come dono di sé, fu vissuta come verità liberatrice dalle donne che egli incontrò nel proprio cammino. Questo è uno dei motivi per cui le donne gli sono state fedeli dall'inizio alla fine del suo ministero e sono state con lui durante il calvario quando quasi tutti i suoi discepoli erano fuggiti. La loro fedeltà conferma il fatto che gli uomini e le donne sono radicalmente uguali nella loro capacità di accogliere la verità divina e l'amore nello Spirito Santo. ⁴⁵

⁴³ Cfr. *ibid.*, nn. 12-16.

⁴⁴ *Ibid.*, n. 14.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, nn. 15 e 16.

3. CONCLUSIONE

Nella *Mulieris dignitatem* Giovanni Paolo II ha affrontato direttamente molti altri temi, e altrettanto numerose sono le indicazioni e le suggestioni implicite su altri argomenti. Di sicuro, la lettera possiede nel suo insieme forza e attualità, e a volte al presente risulta ancor più illuminante. In ogni caso quella luce ha guidato molti documenti e dichiarazioni del successivo magistero della Chiesa come ad esempio troviamo nel *Catechismo della Chiesa cattolica* o nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*. Difficilmente incontriamo nel mondo contemporaneo un testo che implichi un maggior riconoscimento della verità, della dignità e della grandezza della donna, come pure una difesa più appassionata. Spero che questo Congresso ci aiuti a penetrare sempre di più nei suoi contenuti, per dare alla donna, secondo giustizia, tutto quello che le dobbiamo: e le dobbiamo tutto.

Gesù di Nazaret, Maria e le donne nel Vangelo e nelle prime comunità

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ*

1. PROLEGOMENA: L'ANTROPOLOGIA PRIMA DI CRISTO

1.1. *I principi fondamentali dell'antropologia nell'antichità*

L'ebraismo e il cristianesimo presentano alcune strutture antropologiche che tipiche dell'epoca storica precedente del vicino Oriente e dell'Europa. Per quanto riguarda la donna, essa veniva presa in considerazione principalmente per due aspetti, uno legato alla maternità e l'altro in quanto oggetto erotico, unendo in tal modo la fertilità alla bellezza e all'attrazione. La donna rappresentava pertanto l'interiorità della vita e ancor più la vita stessa. A tale riguardo l'essere donna comportava un potere; non però un potere inteso come facoltà individuale, ma in quanto portatrice della vita, una rappresentazione di "madre natura" nel suo aspetto ambivalente di dare la vita agli esseri umani e di portare questi ultimi di nuovo alla morte secondo un ciclo dinamico. Al contrario, l'uomo e il suo ruolo erano determinati dalle azioni legate alle necessità "esteriori", particolarmente per quanto riguardava gli obblighi patriarcali di "padre" – simbolicamente, non nella realtà effettiva – sulla base di quattro funzioni:¹ come soggetto di diritto (men-

* Docente di Filosofia delle religioni e di Scienza della religioni comparate all'Università Tecnica di Dresda.

¹ Non ogni uomo all'interno di una società patriarcale è il "patriarca", ma soltanto il capo di un gruppo o di una famiglia; anche in questi sistemi vi sono molti uomini oppressi. La loro posizione dipende dal loro rapporto con il capo principale.

tre la donna era oggetto di diritto), come “ proprietario ” della sua famiglia o del gruppo (compresa la terra, gli animali, le donne, i figli...), come mediatore religioso degli dei, come pensatore dedito allo spirito, alla mente, alle arti e alle scienze (la filosofia, il pensiero logico e la tecnica venivano sviluppati esclusivamente dall’uomo). Laddove si è sviluppata una teoria antropologica, come per esempio nell’antica Grecia, questa si riferiva all’uomo inteso come essere libero, dotato di mente versatile e di inventiva.

Ricapitolando: nella mitologia, così come nella storia, i due sessi erano estremamente differenti nelle loro funzioni; in parecchie lingue non esiste nessun termine comune per uomo e per donna in quanto esseri umani (*Mensch* in tedesco). Inoltre *les droits de l’homme* sono prima di tutto i diritti *dell’uomo*.² La mentalità giudeo-cristiana cambierà questa tradizione, trasformandola in personalizzazione dei sessi, il che significherà umanizzazione degli stessi, dove Dio è presente in maniera peculiare.

1.2. *Memorie necessarie. Le donne nell’Antico Testamento*

I fondamenti dell’umanità, uguali per l’uomo e per la donna, si trovano già nella *Genesi* (1, 26ss): ambedue i sessi possiedono lo stesso dono, che diviene persino un comando di diventare immagine del Creatore. Israele considera addirittura blasfemo correlare Dio a un determinato sesso o anche all’atto sessuale nella sua *ekstasis* – mentre molte religioni arcaiche identificavano l’*ekstasis* sessuale con il divino stesso – e identifica questo atteggiamento come idolatria. Baal, il “ signore ” che rendeva fertile la “ madre terra ” durante la pioggia di primavera tramite una cerimonia nuziale sacra, detta *hierogamos*, è un idolo, come pure Astarte, la dea dai molteplici nomi o le dee della fertilità, contro cui i

² Già durante la Rivoluzione francese Olympe de Gouges attaccava questa connotazione maschile, includendo anche nella sua polemica il motto “*liberté, égalité, fraternité*”.

profeti gridano i loro “ guai ”. La *Genesi* spiega, in contrasto con questi miti, che entrambi i sessi possiedono molto di più della sola qualità sessuale, vale a dire una qualità divina originale. Sulla base di tale convinzione l'ebraismo si distingue sin dall'inizio dalle religioni circostanti di Canaan, della Mesopotamia e dell'Egitto.

Naturalmente il ruolo sociale principale della donna ebrea sta nella maternità; per la maggior parte delle donne dell'Antico Testamento avere figli e sostenere la vita della tribù con una prole numerosa costituisce la regola indiscussa. Tuttavia, emerge un particolare sorprendente: accade continuamente, nella storia dell'elezione d'Israele da parte di Dio, che alcune donne importanti rimangano sterili, e in seguito concepiscano un figlio contro qualsiasi aspettativa, oltre i limiti della natura, per diretta promessa di Dio. Pensiamo a Sara, Rachele, Anna, e anche a Elisabetta all'inizio del Nuovo Testamento. In questo modo la maternità cambia: da processo misterioso e magico che la donna stessa doveva realizzare tramite preghiere e persino pratiche magiche, diventa un atto di Dio al quale corrisponde un atto di fede (non più un semplice atto di natura). Il figlio non è più “ proprietà ” della madre, ma le è dato (*nicht Habe, sondern Gabe*); diventa il figlio della promessa e appartiene a Dio, il che significa che diventa libero (dagli intenti e dagli scopi del gruppo o dei genitori). Questo vale persino per Agar, la schiava di Sara, che Sara maltratta per gelosia: Dio per due volte risparmia dalla morte suo figlio Ismaele e lei stessa, perché entrambi sono destinatari della sua promessa. Per quanto riguarda Rut, la moabita, la scelta di Dio cade anche su una donna straniera e pagana, che riesce a prendere marito e ad avere un figlio al di là di ogni speranza riconoscendo Dio come il solo e l'unico. Rut entra persino nella genealogia di Davide e quindi del Messia stesso – una di quelle storie incredibili che si realizzano contro ogni aspettativa e possibilità, contro le circostanze biologiche e culturali, persino contro la propria religione. In questo senso la maternità è considerata ben oltre l'evento biologico o naturale: è una benedizione del Dio vivente dona-

ta a donne sterili o anziane o da lui prescelte. La maternità diventa un evento personale; i figli diventano i segni della sua grazia. I figli della promessa sono coloro che arrivano in tarda età, inattesi.

Nella figura del giudice Debora, come in Giuditta, Ester e nelle profetesse Maria e Culda – a parte la questione relativa al loro significato storico o propriamente simbolico – possiamo riconoscere le caratteristiche della donna politicamente e socialmente attiva, caratteristiche che vanno al di là della maternità. Pertanto, nell'ambito dell'ebraismo alle donne è già riconosciuto un carattere più spirituale: sono giudici, capi politici, profeti, madri di coloro che sono attesi, tutte pienamente ispirate e guidate da Dio, in grado di agire per fede in situazioni disperate e di disorientamento; e non esiste invece la prostituzione nel tempio. Nella prostituzione "sacra", tipica dei riti delle dee della fertilità (esercitata ancor oggi in alcune sette induiste) la donna veniva identificata con la dea, cioè con un idolo sessuale, e non intesa come una persona; la donna era trattata in maniera impersonale ed era usata soltanto come esemplificazione del suo sesso.

In sintesi: la *Genesi* (1, 26ss) fa un grande passo avanti nel concepire la donna e l'uomo in modo nuovo, nel vedere in entrambi la stessa origine divina. E, secondo Edith Stein, l'essere a immagine e somiglianza di Dio non è solo un dono, ma un comando. Dio non è presente negli idoli dei templi, è presente soltanto nei volti viventi dell'uomo e della donna: è questa, in definitiva, la ragione essenziale del divieto di farsi delle immagini di Dio. Questa rivoluzione produce non una teologia antropomorfa, ma un'antropologia teomorfa.³ L'uomo e la donna sono l'immagine più prossima di Dio, non un'immagine distante come se ne vedono nei templi, dove le figure degli dei d'argilla risplendono ricoperte d'oro.

³ Il sospetto di Feuerbach – giusto sotto certi aspetti – che Dio sia soltanto una proiezione delle immagini umane antropomorfe deve essere invertito: gli esseri umani sono la sua immagine e non viceversa.

2. NUOVE EMANCIPAZIONI

Gesù e le donne nel Nuovo Testamento

Quando nacque Gesù, Israele era una provincia romana, il che significa che era un territorio governato secondo il diritto giudaico e romano, di tipo patriarcale, e secondo una miriade di leggi religiose che in parte marcavano la distinzione tra i sessi: per esempio, le leggi di purificazione delle donne, la loro ammissione ai riti, la loro subordinazione agli uomini ecc. Se leggiamo i quattro Vangeli come semplici documenti storici, allora si può affermare che Gesù ha vissuto e insegnato in modo tale da non tenere in considerazione, fino a contraddire, l'uso comune. Tuttavia, occorre evidenziare che schematizzare Gesù come l'amico esclusivo delle donne è una seduzione intellettuale tipicamente moderna, attuale. Le donne non sono trattate come le uniche destinatarie del Vangelo. Gesù instilla le sue parole nell'"orecchio che ascolta", e un tale orecchio si può trovare in ognuno, indipendentemente dal sesso, dall'istruzione, dalle origini. Invece, negli insegnamenti delle religioni asiatiche sulla rinascita, la donna è soltanto la reincarnazione a un livello inferiore; per poter uscire definitivamente dalla vita terrena, ella deve rinascere come uomo. Anche Buddha originariamente non volle includere le donne nel suo gruppo. Nelle religioni patriarcali la donna non ha alcuna pretesa di avvicinarsi al potere divino; è solitamente mediata dall'uomo (marito, padre, figlio).

Completamente differente è il tono del Vangelo che si rivolge alle donne non in base al loro sesso, ma in base al loro essere persona. Se si considerano con attenzione le opere di Gesù con gli occhi della storia (non ancora con gli occhi della fede), è possibile individuare sette situazioni in cui le leggi tipiche del suo tempo vengono disattese o persino violate.

1. La chiamata alla *metanoia* vale per entrambi i sessi; il regno di Dio è vicino a entrambi, senza distinzione. Uomini e donne, fin dall'ini-

zio della predicazione di Gesù, lo circondano (cfr. *Lc 8*) e lo accompagnano, il che per le donne è alquanto insolito.

2. I tabù di tipo religioso, come l'“impurità” mensile delle donne, non sono più un ostacolo, come si nota nell'incontro con l'emorroissa che viene guarita, nonostante avesse toccato Gesù e lo avesse conseguentemente reso “impuro”, senza essere rimproverata.

3. I peccati specifici non sono più associati a un sesso determinato. In particolare i peccati sessuali non sono più necessariamente correlati alle donne; si veda il brano della donna adultera, dove Gesù provoca gli stessi uomini a considerare i propri peccati (*Gv 8*), o l'incontro con la donna samaritana al pozzo di Giacobbe, dove Gesù è interessato più alla sua “sete” che al suo peccato (*Gv 4*). I peccati della carne e del corpo, come vediamo, pesano meno di quelli invisibili di un cuore malvagio e, in particolare, meno di quelli contro lo Spirito Santo.

4. Il potere tipico, particolarmente concepito come autorità maschile o persino violenza, viene abbattuto. Nell'ultima cena Gesù lava i piedi ai suoi discepoli come farebbe un servo prima di dare loro il proprio potere: l'autorità è vissuta come servizio, sovvertendo l'ordine dell'“alto” e “basso”. Il titolo più elevato di Pietro e dei suoi successori è *servus servorum Dei*. La gerarchia deve essere intesa come dono agli altri, se non addirittura come totale servizio al popolo di Dio.

5. Per un certo periodo di tempo tutto ciò che si possiede viene lasciato alle spalle: la famiglia, la casa, la pesca, la sepoltura del proprio padre: tutto quanto può ostacolare la venuta del regno di Dio. Ogni bene sarà restituito cento volte tanto secondo la promessa di Gesù. Di conseguenza i legami tradizionali vengono interrotti, anche per le donne. Effettivamente Gesù è accompagnato anche da alcune donne sposate, come ad esempio Giovanna moglie di Cusa, un amministratore di Erode (*Lc 8*), la quale lascia la famiglia e porta con sé i propri beni.

6. Durante i tre anni di predicazione di Gesù, le mansioni e i doveri consueti delle donne discepole sono sospesi: né la famiglia, né i figli, né

altri obblighi all'interno della famiglia costituiscono la priorità. Di conseguenza la Chiesa primitiva ha sviluppato due nuove tipologie di stato femminile: da un lato la vergine e la vedova, e dall'altro la donna sposata che però non è più vista come "possesso" del marito. San Paolo chiama marito e moglie "l'uno possesso dell'altra". Contemporaneamente l'educazione cristiana dell'uomo (non solo della donna) ha sviluppato la figura dell'uomo celibe ("per il regno dei cieli") e lo stile di vita dell'*imitatio Christi* secondo i tre consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza, che sono ugualmente validi per entrambi i sessi. Negli ordini monastici, seguendo il Cristo, si è raggiunta l'uguaglianza dell'uomo e della donna senza alcuna distinzione.

7. Infine nei Vangeli, specialmente in Giovanni e in Marco, sono fortemente sottolineate le qualità delle donne testimoni, anche se secondo il *Levitico* la validità della loro testimonianza era minore. Ma le donne sono testimoni specifiche ed eccezionali della morte e della sepoltura di Gesù, e in maniera esclusiva le prime testimoni della sua resurrezione. In particolare la figura di Maria Maddalena, il "proto-apostolo" o il "proto-testimone", è ritratta a forti tinte. Marta di Betania ha pronunciato il primo atto di fede nel "Messia, figlio di Dio" persino prima di Pietro, e il discorso di Gesù con la samaritana al pozzo di Giacobbe contiene perle teologiche mai udite, mai prima pronunciate da Gesù, sull'adorazione in spirito e la salvezza che viene dai Giudei. È Giovanni che, in maniera specifica nel suo Vangelo, pone l'accento sulle parole e sulle azioni delle donne, gettando luce sull'innovazione apportata da Gesù nelle metafore di genere femminile: la rinascita dall'acqua e dallo spirito. È ancora Giovanni che mostra la madre di Gesù come la persona che prende l'iniziativa durante le nozze di Cana, che spinge Gesù a dare inizio ai suoi miracoli. È Giovanni che la mostra come propria madre e di conseguenza madre della Chiesa, secondo le parole pronunciate da Gesù sulla croce. In Luca, Maria è l'erede dell'Antico Testamento già nel Magnificat (*Lc 2*), testo costruito sull'esempio del cantico di An-

na dopo il concepimento di Samuele (nel concepimento di Gesù oltre i limiti della natura vediamo la continuazione dell'Antico Testamento). È inoltre Maria che condivide la difficile strada del Figlio e sarà insieme agli apostoli quando pregano per la venuta dello Spirito. Ancora in lei appare con chiara evidenza il legame fra donna e spirito, madre e spirito, vergine e spirito.

3. GRAZIA E LIBERTÀ: MARIA

Avvicinandoci a Maria, dobbiamo sempre considerare che le parole del Vangelo a lei riferite non sono molte, e tuttavia offrono ampia possibilità di riflessione. Il Vangelo pone l'accento su due elementi che condurranno a un nuovo modo di essere donna.

La storia della maternità di Maria è la storia di una scelta da parte del Dio unico. Questa storia tocca immediatamente quell'affermazione che è sempre l'affermazione della Rivelazione: il Dio personale ci interpella personalmente. Tale contesto implica chiara consapevolezza e profonda gioia, e si distingue da quello della mitologia greca in cui le divinità violano una donna inconsapevole di ciò che le sta accadendo, come avviene ad esempio con la pioggia dorata che cade su Danae, o con il cigno che gioca con Leda. In tutto questo l'intera natura è considerata come fonte di stimolo sessuale e di fecondazione. Ovunque, nella mitologia greca, regna sovrana la sessualità cieca e amorale all'interno di un processo necessario e non libero – come la pioggia – guidato da una manovra affettiva impersonale, che causa un cambiamento permanente in chi vi partecipa. Zeus è il simbolo della virilità più sfrenata. Nella mitologia tutti questi processi sono rappresentati all'interno dei cicli della natura, nella fertilità ciclica delle stagioni; queste storie mostrano l'unione del maschile con il femminile in maniera semplicemente ed esclusivamente biologica. Il padre e la madre, persino i figli possono essere scambiati: fanno soltanto parte di un piano divino di moltiplicazione

anonima. Quel tipo di proliferazione naturale appartiene proprio a Baal, come lo chiamava Israele anticamente: la fecondità senza scopo, il cui frutto è destinato a morire. Nel corso dei secoli, il popolo eletto ha imparato, tramite i ripetuti ammonimenti profetici, a distinguere Dio dalle numerose divinità simili a Baal, a distinguere Dio dalla sessualità e dalla violenza.

In confronto, la storia biblica dell'annunciazione in Luca appare più che mai discreta e fatta di consapevolezza: non vi è la celebrazione dell'inganno e della natura, viene chiesto invece il libero consenso di una donna, non direttamente ma tramite un messaggero, un *angelos*. Questo genere di mediazione è un principio della Rivelazione; la sovranità di Dio non si impone in maniera violenta e non è opprimente. Al contrario, l'epifania dell'unico Dio è casta – le orecchie sentono e non sentono, gli occhi vedono e non vedono: nel roveto ardente del deserto, nella figura di Gesù stesso, sotto le vesti paradossali di servo, apparentemente figlio di un falegname. Dio non violenta la sua creazione, è sempre presente, ma non in maniera distruttiva, differenziandosi da quanto accade nell'unione magica e nel monismo panteistico. È presente nella “presenza nascosta” (Agostino). Nell'annunciazione a Maria il Sovrano vuole chiedere e dipende dalla risposta di lei. In Maria si condensa tutto ciò che la libertà umana implica: lei può rispondere e non è ingannata; prende una vera e propria decisione su quanto le viene proposto. Soltanto chi è libero non ricusa di diventare servo; soltanto una mente regale è pronta a obbedire volentieri. Tutte le altre spiegazioni non sono degne; la domanda dell'angelo, le due contro-domande di Maria sono completamente estranee a una recitazione meccanica.

Si deve ammettere che questa scena è raccontata da uno sguardo esterno. Ciò che accade all'interno dell'anima, come in ogni vera decisione, è nascosto agli occhi degli altri; la Bibbia mantiene i segreti dell'intimità, della castità e della libertà di tale incontro.

Le parole del Magnificat indicano l'importante processo di apprendimento fatto con il cuore e con lo spirito di cui Israele è capace; l'inno

di lode di Maria elogia le azioni di Dio nel loro paradosso. Nel canto di Maria, Dio opera cose inattese e indicibili, come per esempio il sovvertimento reale (non artefatto) di tutti i valori: i poveri e i ricchi, il servizio e il regno, avere fame ed essere nutriti, umano e divino, tutto è cambiato. Il canto di Maria mostra la più alta teologia, non quella studiata sui libri, ma quella nata da una lunga esperienza e tuttavia incredibile. Dio appare non come la proiezione delle nostre proprie idee, ma come il Sovrano mai compreso. E chiunque entrerà nel suo regno, diventerà sovrano egli stesso, perché solo chi è libero può tollerare altre persone libere intorno a sé (Tommaso d'Aquino): il suo servo Abramo, la sua serva Maria, il suo servo Israele. Questa chiarezza di intuizione pone fine ai sogni e alle scene della mitologia, alle azioni non responsabili: Dio ha scelto un popolo concreto, una precisa tribù, una persona specifica per madre.

Tipica dello spirito biblico è la chiarezza di intuizione, una caratteristica dell'ambiente culturale e religioso da cui proviene l'inno di Maria.

4. LA CHIESA PRIMITIVA

Molti secoli di storia hanno cercato di imitare l'esempio inimitabile di Gesù, di cogliere il *logos* nelle parole e nelle azioni. E infatti nel cristianesimo è presente una specie di miracolo storico e oggettivo. San Paolo fu il primo a formulare tale concetto; forse la citazione è fin troppo conosciuta, ma non si è ancora esaurita del tutto nel suo contenuto rivoluzionario: «Non c'è giudeo né greco; non c'è schiavo né libero; non c'è maschio e femmina perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal 3, 28*). Il mondo delle differenze più evidenti (fra le etnie, fra le classi sociali, fra i sessi) è soppresso. Nessun filosofo delle scuole antiche aveva mai pronunciato tali parole. Se si riflette su questo messaggio immortale e mai udito sino ad allora (mai, neanche da Socrate), allora si comprende come anche la famosa dichiarazione dei diritti dell'uomo

non sia altro che una nuova intonazione di questa melodia paleocristiana. La melodia inaudita è il concetto di persona libera, indipendentemente dal sesso, dall'istruzione, dalla condizione sociale, dal popolo e dalla razza, dalle potenzialità e dalle non potenzialità. Questa frase ha guidato il cristianesimo assai avanti rispetto a tutte le religioni dell'antichità e lo ha collocato nella storia come una specie di dinamite: una dinamite nei confronti dei pregiudizi religiosi legati al culto degli dei (come ad esempio il culto di Mitra, a cui soltanto gli uomini erano ammessi) quando essi stessi venivano considerati umani. Ogni volta che la Grecia parlava di libertà, *eleutheria*, intendeva la libertà di pochi uomini, appartenenti al ceto sociale più elevato della *polis*, e che non erano né schiavi, né donne, né barbari. Soltanto l'uomo proveniente da tale classe sociale veniva considerato essere umano; gli altri, e costituivano la maggioranza, erano non-umani. Quando invece san Paolo parla di libertà, in quell'espressione viene incluso ogni essere umano. La Redenzione implica esattamente la liberazione dall'ineguaglianza e dalla discriminazione.

Furono proprio le donne a percepire di più la fine della schiavitù, anche religiosa, venendo così liberate dal ruolo specifico solitamente attribuito al loro corpo e al suo conseguente uso e abuso: la loro utilità come oggetto sessuale, come oggetto di fascino, come grembo fertile in grado di generare figli, come strega magica che controlla i poteri vitali e mortali del subcosciente, come serva e soggetto senza volontà, come simbolo del culto della grande dea anonima (come nei riti della fertilità) – in ogni caso, come essere privo di individualità propria e privo della libertà di essere sé stessa. Alla personalità distinta della donna cristiana non appartenevano solo ed esclusivamente la maternità, le capacità erotiche o il lavoro domestico, ma il “nome nuovo”, come indicato nell'*Apocalisse* e di cui parla chiaramente san Paolo definendolo “la libertà dei figli di Dio”.

Una tale concezione è stata preparata dall'Antico Testamento e può essere rintracciata storicamente. Migliaia di donne pagane del mondo

ellenico si erano già convertite alla religione ebraica. E ancora: nell'Antico Testamento non vi era nessuna dea della fertilità, non vi era la prostituzione sacra, ma vi erano donne giudici, profetesse, madri della fede. La religione cristiana ha iniziato la sua vittoriosa ascesa partendo dalle nuove comunità ebraiche nelle regioni che erano sotto l'Impero Romano in Oriente. Nelle comunità di religione cristiana le donne costituivano la parte più numerosa; il loro ruolo fu eccezionale nel fondare e nel diffondere il cristianesimo ed è testimoniato dal famoso elenco dei nomi presenti nella *Lettera ai Romani* di san Paolo, fra i quali appare la diaconessa Febe. È certamente innegabile che nei primi secoli la Chiesa primitiva ricevesse un enorme flusso di adesioni da parte delle donne: questo avvenne perché essa aveva sviluppato una cultura in cui le donne potevano essere indipendenti, sia come vergini sia come vedove, a differenza della cultura allora imperante che negava alle mogli numerosi diritti, per non parlare delle donne in condizione di schiavitù. Il famoso filosofo Celso, criticamente polemico nei confronti del cristianesimo, scrive nel secondo secolo con pieno disprezzo: «La vita cristiana è vissuta soltanto nelle cantine della società: nelle stanze delle donne, nei negozi dei calzolai e nelle botteghe degli artigiani», e suggeriva di non prestare alcuna attenzione a questa nuova setta che non riteneva pericolosa, commettendo un grave errore. Già nel primo secolo il flusso straordinario verso la Chiesa primitiva di donne che avevano preso coscienza della propria identità, comportò che le giovani comunità apparentemente non avessero un alto tasso di natalità ed è forse per questo che si legge in *1 Tim 2, 15*: «essa potrà essere salvata partorendo figli». Da questo si comprende quanto le donne cristiane fin dall'inizio avessero compreso questo nuovo modo di intendere la loro personalità indipendentemente dalla casa e dal marito: un bene essenzialmente e indipendentemente appartenente a Dio. Grandi nomi appaiono dalla notte dei tempi, nomi di diverse donne che appartengono alla storia delle idee: Tecla, la discepolo di san Paolo, le grandi martiri Felicità e Perpetua, con quest'ultima che affidò ad altri il proprio figlio appena nato,

per non rinnegare la propria fede; Macrina, sorella di Basilio e Gregorio di Nazianzo, che scrisse delle bellissime lettere sulla vita spirituale; Paola, che assistette san Girolamo nella traduzione della Bibbia, e molte altre di cui sono rimasti solo scritti parziali. Non vi sono solo padri della Chiesa, ma anche madri della Chiesa.

Queste grandi caratteristiche spirituali appartengono a duemila anni di cristianesimo e si sono espresse in diverse forme, come per esempio nella diffusione delle madri eremite nel deserto egiziano: la maternità diventava un compito spirituale, accanto al nuovo modo di concepire la maternità normale, che acquisiva un carattere chiaramente personale. E riguardo alla concezione della donna come fonte di mero erotismo, il perfezionamento del matrimonio inteso come atto di amore e di fedeltà di entrambe le parti, e in modo particolare il postulato della monogamia e del suo rafforzamento nel sacramento, accrebbero il rispetto per la donna. Il culto della dama, della signora, della *frouwe* iniziato in Provenza nel dodicesimo secolo, è segno di una cultura completamente nuova fra i sessi, e il culto della verginità, specialmente della Madre di Dio, si diffuse negli ordini monastici che sorgevano con strutture differenziate. Naturalmente non esiste un'età dell'oro alle nostre spalle, ma una dinamica sociale fino ad allora impensabile diede vita a una "storia cristiana femminile" che non è stata ancora realmente scritta o quanto meno non è ancora sufficientemente presente nell'odierna coscienza. Nei secoli di storia dell'Europa appaiono donne (si pensi alla grande Caterina da Siena) che hanno contato soltanto sull'ispirazione proveniente dallo Spirito di Dio e sulla loro missione individuale. Particolarmente vivaci e produttivi furono i monasteri dove nacquero forme di vita di donne autonome e colte, persino artiste; nell'ambito della vita monastica furono creati programmi di istruzione femminile. È proprio nei monasteri, come mostrano le ricerche storiche, che avviene una maggiore "realizzazione di sé" da parte della donna, molto più di quanto la visione ristretta del diciannovesimo e ventesimo secolo possa identificare. L'abolizione degli ordini monastici e della verginità consa-

crata in ambito protestante, per esempio, può essere considerata come un'involuzione.

5. PROBLEMI E COMPITI

Di fatto, però, un'antropologia vissuta, la vita di tutti i giorni e la prassi giuridica si differenziano dal fondamento teoretico dell'Antico e del Nuovo Testamento. Le ondate di cristianizzazione avvenute in primo luogo nella cultura mediterranea, in seguito nel mondo germanico e poi in quello slavo, dovettero integrarsi in civiltà sempre nuove e basate sulla preesistente differenza e disuguaglianza dei sessi. Pertanto solo attraverso un'opera lunga secoli fu possibile eliminare le discriminazioni fra i sessi. Il diciannovesimo secolo accordò la vittoria finale del raggiungimento dell'uguaglianza dei diritti e delle medesime opportunità per le donne, concludendosi nella libertà giuridica e politica delle persone, indipendentemente dal sesso. Questa battaglia fu condotta non per motivi religiosi ma "illuminati", e la Chiesa non fu sempre dalla parte razionale della discussione (sebbene la razionalità faccia parte dell'eredità della Chiesa). Da qualche decennio il sospetto ha minato il sentimento e l'emotività di molte donne devote riguardo al fatto che la tradizione giudeo-cristiana possa essere di ostacolo alla nuova relazione "illuminata" fra i sessi.

Inoltre la fede è sotto pressione anche a causa del nuovo interesse per le culture antiche: lo studio delle culture matriarcali e di altre civiltà ha aperto un nuovo campo di ricerca, dove le divinità femminili e le loro sacerdotesse sono autonome e indipendenti, attirando sempre più l'interesse in modo esotico e stravagante. I molti gruppi femministi oggi esistenti credono che guardare indietro a queste madri dell'antichità possa condurre alla creazione di un nuovo *pantheon*, regno del "potere femminile". Il femminismo cristiano degli anni Ottanta e Novanta dello scorso secolo è particolarmente carico di teorie relative a un Dio materno e a uno Spirito Santo femminile.

Queste pressioni sul cristianesimo provenienti dall'interno, ma anche dall'esterno, devono essere seriamente prese in considerazione. Come mai, nel sedicesimo secolo, Teresa d'Avila insegnava alle sue consorelle a ringraziare Dio per aver dato loro la vocazione all'ordine monastico e non al matrimonio, dove avrebbero dovuto subire solo maltrattamenti? Perché Tertulliano aveva dichiarato la donna "porta del diavolo"? Perché nel diciassettesimo secolo Mary Ward fu così tanto avversata nel suo geniale progetto educativo per le ragazze, con l'unica obiezione che si trattava "solo di una donna"? Nel diciannovesimo secolo, dalla netta distinzione che tutte le confessioni cristiane facevano dei doveri dell'uomo e della donna, traspariva una subordinazione della donna che era ritenuta normale.

La memoria di questi fatti è impressa nella sensibilità della generazione attuale. Tuttavia, la verità principale è offuscata proprio da tale sensibilità: soltanto all'interno della cultura giudeo-cristiana sorse l'umanizzazione della donna. Da san Paolo, che interpreta le parole e le azioni di Gesù, si può apprendere il concetto di essere persona, prima e al di là della biologia, prima e al di là di ogni appiattimento del concetto divino di umanità e del relativo progetto. Soltanto nel contesto giudeo-cristiano sorse un femminismo cristiano inteso come umanesimo. Soltanto nel contesto giudeo-cristiano si è sviluppata una *querelle des femmes* (a partire dal quattordicesimo secolo) sulla spinta dell'impulso evangelico.

Non ha senso alludere alla cultura delle dee-madri: sono soltanto simbolo di fertilità anonima, di riproduzione impersonale. E tali divinità non si pronunciano sul ceto sociale delle donne, all'occorrenza ne sono avverse. Invero, la ricerca delle culture matriarcali ha svelato una serie di sorprese "fuori moda", come ad esempio l'esclusione delle donne dalla gerarchia giuridica e politica. Naturalmente vi è il potere della fertilità femminile, l'incantesimo del potere erotico, ma in ogni caso la donna è considerata soltanto in funzione della propria biologia. Molte delle statue antiche delle dee-madri mostrano un corpo procace e generoso, ma

per lo più senza testa e quasi tutte le denominazioni di donna (*gyne, femina, Weib, bab*) derivano dal nome degli organi genitali. Nel mondo classico della Cina vi era una donna responsabile dei figli, una seconda dedita alle tecniche erotiche più raffinate e una terza che, per bellezza e intelligenza, accompagnava l'uomo nella società. Tale triplice considerazione della donna nelle sue funzionalità non è affatto desiderabile, e tuttavia è piuttosto consueta nelle civiltà che accettano la poligamia.

Dopo tutta la lunga storia dell'umanità e i cambiamenti contemporanei orientati verso un femminismo agnostico, di cui l'ultima novità è l'ideologia del *gender* – che significa l'abolizione della sessualità biologica e la pura “costruzione” del sesso – è tempo di recuperare e reinstaurare l'antica e sempre nuova verità dell'Incarnazione e del significato del corpo e della carne. Il cristianesimo dovrebbe trasformarsi in un baluardo solido e stabile per la donna del futuro: mantenere saldo il significato della maternità personale e della maternità spirituale come nei primi secoli, della verginità intesa come libertà e appartenenza distinta a Dio, di essere persona retta e autonoma. Se nella Chiesa primitiva era necessario liberare la donna dal suo valore solamente biologico e dalle connotazioni sessuali, oggi e domani appare necessario porre in evidenza il dono che essa possiede riguardo ai figli, alla vita, alla fedeltà monogama, alla sensibilità sociale, il tutto con l'accento e l'intonazione di una volontà personale e consapevole. La Chiesa è flessibile nelle argomentazioni, stabile nei contenuti. La flessibilità è segno di giovinezza.

Dovremmo recuperare la grande eredità e la dinamica della Rivelazione per orientarci nella molteplicità delle ideologie odierne, ponendoci come una città in cima a un monte. Dovremmo essere – secondo le parole di Euclides da Cunha – splendidi come un sì nel circostante mare dei no.

**« Dio creò l'uomo a sua immagine,
a immagine di Dio lo creò,
maschio e femmina li creò » (Gen 1, 27).
Persona, natura e cultura**

BLANCA CASTILLA DE CORTÁZAR*

Chiarire la differenza della condizione sessuata è uno dei temi più attuali e problematici del panorama odierno. Il compito non è semplice perché necessita di porre le basi di una nuova visione del cosmo che, superando il prestigio dell'Uno, dinanzi a cui tutto il resto deve essere subordinato, accolga la coesistenza pacifica della diade umana – immagine della Triade divina –, dove con diversità di risorse della stessa categoria, uomo e donna sono chiamati al co-protagonismo e alla corresponsabilità che, come risultato di una reciproca cooperazione, è fonte di fecondità in tutti i campi.

Di fronte all'ampiezza del tema ricco di implicazioni di notevole spessore, mi limiterò a vagliarne il contenuto, seguendo la linea dei fondamenti piuttosto che le questioni concrete. Tanto meno rientra nelle mie intenzioni soffermarmi sull'abbondante bibliografia a riguardo. Mi dedicherò piuttosto all'approfondimento delle nuove e promettenti linee di chiarimento e progresso tracciate da Giovanni Paolo II.

Affronterò in primo luogo questioni di antropologia teologica e filosofica sull'immagine di Dio, per poi collegarle brevemente ad alcuni dati della cultura contemporanea. Concluderò indicando questioni a mio parere ancora in sospeso, e segnalando alcune proposte.

* Dottore in Teologia e Filosofia, è stata docente di Antropologia ed Etica e attualmente insegna presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II di Madrid. È autrice di numerose pubblicazioni.

1. “LO CREÒ” – “LI CREÒ”, CHIAVE DELL’“UNITÀ DEI DUE” NELL’ESEGESI DI GIOVANNI PAOLO II

Nell’orizzonte intellettuale di Karol Wojtyła, guidato dall’esperienza esistenziale e incentrato sulla persona, sull’amore e sulla famiglia, emerge con chiarezza la convinzione che l’essere umano si realizza nella doppia modalità uomo e donna. Prima, nella lettera stessa e dopo la *Mulieris dignitatem*, egli ha saputo riconsiderare questa verità con singolare acutezza, eludendo pregiudizi difficili da sradicare, reinterpretando passaggi biblici in cui la mentalità “antica” non lascia affiorare con chiarezza la novità evangelica, e riaprendo porte – già socchiuse nella Scrittura e nella patristica – chiuse nella tradizione posteriore.

Consapevole della ricchezza antropologica del piano del Creatore, rinnovato dalla Redenzione,¹ e avvalendosi di un’antropologia personalistica, Giovanni Paolo II ripropone la questione, aprendo un nuovo orizzonte che richiede di essere esplorato, approfondito e portato fino alle sue estreme conseguenze. Il suo punto di partenza è la rilettura dei testi della *Genesi*, dove si chiarisce che la creazione dell’essere umano fu pensata da Dio in modo particolare: «Facciamo l’uomo a nostra immagine», si afferma in *Gen* 1, 26. Sembra un dialogo nell’intimità delle tre Persone divine che, come atto libero e fecondo del proprio essere e della propria felicità, pensano e vogliono che esista nel mondo visibile un’espressione della loro vita, con un loro stile proprio. E una volta realizzata la sua opera, il Creatore si compiace nel contemplarla, quando afferma: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (*Gen* 1, 31).

È significativo che nel versetto centrale della creazione, di cui ci occupiamo noi oggi (*Gen* 1, 27), si parli dell’uomo al singolare e al plurale allo stesso tempo. Prima, al singolare, si afferma che Dio crea un uomo e poi usa il plurale quando si riferisce alla dualità iniziale dell’uomo e

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor hominis*, nn. 8-10.

della donna. In questa breve precisazione, è già possibile riscontrare un'immagine del Creatore. In effetti, la Trinità rivelata nel Nuovo Testamento trova delle prefigurazioni nell'Antico Testamento, che emergono nella lettura dell'uno alla luce dell'altro. Pertanto, quando Dio Uno afferma: “facciamo” è perché nella sua intimità non è un essere solitario. In lui esistono tre Persone distinte sullo stesso livello ontologico. La Rivelazione ha svelato all'interno della divinità una differenza che non altera l'uguaglianza. Secondo l'opinione di Scola,² soltanto il riconoscimento di una differenza di queste caratteristiche permette di riconoscere l'originalità della diversità della condizione sessuata³ dell'essere umano. Come si evidenzia nel testo della *Genesi*, in “un” uomo che allo stesso tempo è “due” sembra riflettersi lo stesso mistero di Dio. Sia l'“uno” che il “due” nell'uomo è originario, ineducibile, e la “unità dei due” – “unidualità” – di cui parla Giovanni Paolo II, sarebbe un'immagine della “Tri-unità” divina.

L'immagine divina nell'essere umano racchiude caratteristiche dell'intimità divina come sono, fra l'altro, l'unità e la pluralità congiuntamente, e la differenza legata all'uguaglianza.

1.1. *Un nuovo punto di partenza per la teologia dell'immagine Dei*

La questione dell'immagine di Dio come «immutabile base di tutta l'antropologia cristiana»,⁴ tuttavia, non è riuscita ancora a occupare una posizione centrale nell'antropologia teologica.⁵ La sua concettualizza-

² Cfr. A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Genova-Milano 2003.

³ Utilizzo intenzionalmente il termine “sessuato” e non il termine “sessuale”, seguendo l'esempio del pensatore spagnolo Julián Marías, perché, essendo più ampio, racchiude tutte le dimensioni della persona, evitando la confusione della parte specifica con tutto l'insieme, come accade nelle impostazioni freudiane (cfr. J. MARIAS, *Antropología metafísica*, Madrid 1970, 160).

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 6.

⁵ Cfr. L.F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Casale Monferrato 1992.

zione si è fatta strada lentamente e con difficoltà, in diversi contesti culturali.⁶ In questo senso è importante rimarcare come Giovanni Paolo II abbia rinnovato e ampliato la teologia dell'immagine collocandola su nuove coordinate.⁷ La prima e fondamentale nuova coordinata consiste nella scoperta che, nella lettura del testo sacro, la *imago Dei* è una *imago Trinitatis*. Il secondo asse è invece rappresentato dall'antropologia personalistica, su cui Karol Wojtyła concentrò la sua opera filosofica.

L'immagine trinitaria e l'antropologia personalistica sono strettamente correlate, tuttavia resta ancora da misurare la portata che deriva dalla loro coniugazione, che inizia con la trasformazione sia della nozione stessa di persona sia della teologia dell'immagine. Di seguito indicherò i presupposti e le implicazioni di questa nuova impostazione.

1.2. Ampliamento della nozione di persona

Il primo presupposto è rappresentato dai progressi relativi alla nozione di persona acquisiti nel corso del ventesimo secolo. Da questa nozione emerge in primo luogo l'unicità⁸ di ciascuna persona, che possie-

⁶ Børresen ha esaminato l'evoluzione di tale questione (cfr. K.E. BØRRESEN, *Immagine di Dio e modelli di genere nella Tradizione cristiana*, in: *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, Milano 1990, 113-125).

⁷ Il Concilio Vaticano II, con la costituzione pastorale *Gaudium et spes* (12, 22), apportò un primo cambiamento in questo senso che indicò il percorso della teologia della *imago Dei*, mettendo in relazione antropologia e cristologia e ricollegandosi ai primi sviluppi patristici (cfr. L.F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, cit., 63-66). Giovanni Paolo II compie un altro passo in questa direzione mettendo in relazione l'antropologia con la Trinità mediante il mistero della creazione, separando nettamente quest'ultima dal successivo peccato. Questa è la struttura della sua opera principale su cui svilupperà la "teologia del corpo" (cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città del Vaticano 1992).

⁸ Hannah Arendt parla in termini sublimi dell'unicità umana: l'unicità fa emergere il nuovo, ciò che prima non era, l'irripetibile: «Il nuovo quindi appare sempre alla stregua di un miracolo. Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di

de qualcosa di assoluto, e che la rende sempre fine e mai mezzo, ragion per cui questa deve essere sempre amata per sé stessa.

Sicuramente la nozione di persona – che i greci classici non ebbero mai modo di conoscere – rappresenta il contributo del cristianesimo alla filosofia, ed è nata nell'intento di penetrare nel mistero della Trinità e dell'Incarnazione, indicando con la stessa una realtà più profonda e distinta dall'essenza, sostanza o natura che permetteva di approfondire la conoscenza dell'essere.

La differenza in Dio si è concettualizzata come persona ed è stata descritta come « relazione sussistente ».⁹ La relazione, un termine di origine categoriale collocato in un contesto diverso, amplia il proprio significato per esprimere la differenza personale in Dio, in maniera simile a come la sussistenza non ha lo stesso significato di sostanza. Tuttavia, il primo intento di applicare la nozione di persona all'essere umano – la celebre e secolarmente reiterata definizione di Boezio¹⁰ – si allontanò da questa descrizione in un doppio senso, perché smise di parlare di sussistenza per ricadere nuovamente nel termine sostanza senza coglierne l'aspetto relazionale. Sono dovuti passare diversi secoli prima di recuperare la dimensione trascendentale della persona,¹¹ ancora poco divulgata, e la prospettiva della *imago Trinitatis* permette di integrare l'aspetto relazionale tramite due sviluppi consecutivi.

Il primo è stato forgiato dalla mano del personalismo contemporaneo che, basandosi sull'esperienza – una persona sola sarebbe una

nuovo nella sua unicità. Di questo qualcuno che è unico si può fondatamente dire che prima di lui non c'era nessuno. Se l'azione come cominciamento corrisponde al fatto della nascita [...] allora il discorso corrisponde al fatto della distinzione, ed è la realizzazione della condizione umana della pluralità, cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali» (H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano 1989², 129).

⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, qq. 29-30.

¹⁰ «Sostanza individuale di natura razionale» (S. BOEZIO, *De duabus naturis*, 3: PL 64, 1343 C: *individua substantia rationalis naturae*).

¹¹ Già Tommaso d'Aquino, alla fine della propria vita, avvertì che la differenza radicale della persona risiede non tanto nella differenza specifica bensì nell'ordine trascendentale (cfr. E. FORMENT, *Ser y persona*, 20, Barcelona 1983, 61-69).

disgrazia, perché quanto di più propriamente umano come il linguaggio o l'amore, richiede un destinatario –, ha incorporato la dimensione di apertura all'altro,¹² come costitutiva della persona. Lo sviluppo è stato riassunto nella celebre frase della *Gaudium et spes* che Giovanni Paolo II non si stancò mai di ripetere: «l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per sé stessa, non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé».¹³ Il paragrafo si riferisce tanto al valore assoluto di ciascuna persona quanto all'enclave relazionale che a partire da sé stessa rende possibile la sua chiamata alla comunione. La *Mulieris dignitatem* è esplicita a riguardo: «essere persona a immagine e somiglianza di Dio comporta anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro "io"».¹⁴ Successivamente, in altri documenti, si parla dell'umanità come realtà relazionale¹⁵ e si descrive la persona come soggettività relazionale.¹⁶ Questo primo ampliamento della nozione di persona umana, includendo in essa l'aspetto relazionale, rende possibile approfondire l'immagine di Dio, poiché, citando Giovanni Paolo II, «ciò prelude alla definitiva autorivelazione di Dio Uno e Trino: unità vivente nella comunione».¹⁷

1.3. Esegese di Genesi 2 alla luce di Genesi 1

Un altro presupposto importante apportato da Giovanni Paolo II è il superamento della nota e secolare difficoltà esegetica che le due

¹² Ciò presuppone che la dimensione sociale dell'essere umano sia anzitutto un'esigenza del suo essere personale, prima che della sua natura. Sono sempre più gli autori orientati in questa direzione.

¹³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 24.

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 7.

¹⁵ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, n. 6.

¹⁶ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004, n. 149.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 7.

narrazioni della creazione hanno presentato: risulterebbero infatti contraddittorie se venissero interpretate letteralmente. L'ermeneutica di Giovanni Paolo II, che ammette la diversità dei generi letterari, propone di interpretare il testo oscuro e arcaico di *Genesi 2* alla luce di quanto già narrato in *Genesi 1*. In uno si parla dell'immagine, nell'altro, la metafora jahvista della costola di Adamo diviene una spiegazione della stessa.¹⁸

Nel primo testo si avverte che l'uomo e la donna appaiono insieme "sin dal principio", frutto di un unico atto creatore.¹⁹ La simultaneità dell'origine, nessuno è anteriore all'altro, risulta essere una lettura trinitaria, poiché in Dio nessuna delle Persone, co-eterni, è anteriore o posteriore, né maggiore o minore delle altre.²⁰

Di conseguenza, la narrazione di *Genesi 2* non espone la creazione umana in modo cronologico. Si tratta di una parabola biblica che mira a spiegare in modo inesauribile quanto di più profondo riguarda l'immagine trinitaria. Il linguaggio simbolico, mitico e poetico, si rivela il più appropriato per esprimere ciò che è difficile da oggettivare, come nel caso della struttura dell'intimità umana. L'Adamo generico afferma non tanto la propria esistenza reale, ma piuttosto i due aspetti intrinseci della persona: la conoscenza di sé nel riconoscersi superiore al mondo naturale, primo significato della solitudine originaria, e la chiamata a vivere per l'altro, in comunione, quale seconda dimensione della persona, che può formarsi soltanto sulla base di queste due solitudini. La parabola esplica altresì la ragione per cui furono due "sin dal principio", perché «non è bene che l'uomo sia solo» (*Gen 2, 18*). In questo senso afferma la *Gaudium et spes* che «Dio non creò l'uomo lasciandolo solo; dal principio "maschio e femmina li creò" (*Gen 1, 27*), e la loro unione

¹⁸ Cfr. *ibid.*

¹⁹ Cfr. il mio studio: *¿Fue creado el varón antes que la mujer? Consideraciones en torno a la antropología de la Creación*, Madrid 2005.

²⁰ Cfr. *Symbolum Quicumque*, in: H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Bologna 1995, n. 75, 45.

costituisce la prima forma di comunione di persone». ²¹ Giovanni Paolo II aggiunge: «L'uomo non può esistere “solo” (cfr. *Gen* 2, 18); può esistere soltanto come “unità dei due”, e dunque in relazione ad un'altra persona umana. [...] Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta, quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro “io”». ²²

Una lettura congiunta di entrambi i passaggi ottiene come notevole risultato quello di introdurre un andamento sorprendentemente nuovo, che supera una interpretazione millenaria apportatrice di reiterati errori, divenuti ostacoli ancor oggi difficilmente recuperabili, nel misurare la differenza uomo-donna. L'esegesi di Giovanni Paolo II, accettando i risultati dell'ermeneutica moderna, presuppone un cambio di rotta che introduce nel discorso dell'antropologia teologica un nuovo e luminoso punto di partenza.

1.4. *Superamento del mito dell'androgino a partire dall'«unità dei due»*

Mediante questa nuova interpretazione della *Genesi* vengono chiariti dibattiti durati secoli. Tra questi è importante ricordare il mito dell'androgino. L'esegesi letterale che la tradizione di Israele fece di *Genesi* 2, si unì al concetto dell'inizio del genere umano enucleato da Platone nel *Simposio* ²³ e l'Adamo solitario fu interpretato alla luce dell'androgino del mito di Aristofane. L'androgino, originariamente uno, fu diviso per punizione divina, costringendo ciascuna parte sofferente a cercare l'altra metà per recuperare la propria identità. Anche se nella Rivelazione biblica si sottolinea che la differenza sessuale non è relazionata né al peccato né alla punizione, si è però compreso che, dopo il sogno dell'Eden, il primo Adamo si trasformò in maschio e femmina – entrambi incompleti – ciascuno

²¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 12.

²² GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 7.

²³ PLATONE, *Il simposio*, 189c-193d.

una metà dell'umanità. Questa impostazione complica la concezione già erronea della complementarità che derivava dalla comprensione letterale di *Genesi 2* in cui la donna era soltanto complemento, al punto che ancora oggi questa categoria continua ad essere messa in discussione.²⁴

Giovanni Paolo II, da un punto di vista personalistico, suggerisce una diversa impostazione. La donna appare nella creazione come l'«altro "io" nella comune umanità».²⁵ Altro "io" è un modo di dire altra persona. E una persona è già un "tutto", con valore per sé stesso, padrone di sé, libero e responsabile, indipendente dagli altri. Ciò che appare comune è l'umanità.

Le due persone, tuttavia, hanno una caratteristica: sono orientate l'una verso l'altra, chiamate all'unità, cui corrisponde l'espressione "unità dei due", che non elimina l'unicità personale di ciascuno bensì la presuppone. Pertanto, per una corretta antropologia bisognerebbe distinguere due livelli di unità: quella personale (momento di solitudine, dinanzi a Dio e dinanzi al cosmo), e l'"unità dei due" che andando al di là delle persone, si pone in un ordine che accoglie la differenza.

Dunque, l'interpretazione dell'origine umana che deriva dalla "unità dei due" permette di superare in maniera netta e chiara – definitivamente – l'influenza dell'androgino senza difficoltà. Non è solo un'impostazione diversa da quella dell'androgino, ma esattamente il contrario: non è uno che diventa due, bensì due che diventano uno. Considerando al contrario il punto di partenza, il punto di arrivo si esplica in un crescendo che raggiunge un'altra dimensione ontologica. L'unità dei due permette di accedere a un altro ordine trascendentale, insospettato e irraggiungibile secondo l'impostazione greca.

²⁴ Scola omette questo termine per separarsi dall'androgino e parla soltanto di "reciprocità asimmetrica", intendendo per asimmetria la rosa di diverse relazioni che sorgono dalla "unità dei due", quasi tutte derivate dai legami familiari: sponsalità, paternità, maternità, filiazione, fratellanza, amicizia (cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-donna*, Roma 2005, 100-102 e *passim*).

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 6.

1.5. L'ímago Trinitatis e la missione comune

Per sviscerare le implicazioni dell'*ímago Trinitatis* è imprescindibile cogliere anche il contenuto di *Genesi* 1, 28: «E Dio li benedisse e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela”». Si tratta della missione da realizzare in comune, e che è duplice a sua volta: la famiglia – mediante la cui fecondità si riempirà la terra – e il lavoro per accudire e dominare il mondo.²⁶

Il compito affidato acquista un significato peculiare poiché l'immagine trinitaria sembra indicare che dovrebbe consistere in una unità di tre. La domanda sorge immediata: perché unità di due e non di tre? La risposta si trova se si considera che l'immagine non consiste nell'essere il modello, bensì nel rifletterlo. Il fatto che la creatura non sia Dio si esprime nel fatto che non è tre sin dal principio. Tuttavia l'*ímago Trinitatis* si manifesta nel fatto che la benedizione apre il due al tre mediante il dinamismo dell'azione,²⁷ che si fonda sulla reciproca donazione disinteressata nell'amore. La dualità non si chiude in sé stessa e, trascendendola, dall'«unità dei due» germoglia fecondità.

Missione comune significa, d'altra parte, che il tre non è il risultato dell'azione dell'uno o dell'altra separatamente, ma dell'unità dei due. Sotto questo aspetto, si può dire che ciascuno apporta una metà. Quello che

²⁶ Una prima considerazione sulla missione indicherebbe che nessuna delle realtà create, tanto la dualità sessuata quanto la missione comandata, sia in alcun modo collegata al peccato. Allo stesso modo, non è possibile confondere la chiamata al lavoro con la fatica che ne consegue dopo il peccato. Ancora, né l'unità duale né la procreazione sono direttamente collegate alla morte – che sarà una punizione – bensì alla missione di riempire la terra e al tempo, anch'esso realtà creata, che di fatto spiega che il matrimonio è una struttura della temporalità. Coloro che mettono in relazione la condizione sessuata alla morte, intendono probabilmente esprimere qualcos'altro (cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale*, cit., 88).

²⁷ Questa peculiare *ímago Trinitatis* presuppone una certa priorità dell'etica nella conoscenza dell'umano, che giunge all'esistenza con svariate virtualità che diventano realtà soltanto mediante l'esercizio della propria libertà. Hannah Arendt ha sottolineato l'importanza dell'azione nell'essere umano, sebbene si riferisca esclusivamente all'azione nella vita pubblica (cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, cit.).

risulta evidente nella trasmissione della vita è anche necessario nella cura e nella trasformazione della terra. Similmente a come senza l'apporto differenziale dei due alla famiglia, non ci sarebbe fecondità, così, senza le risorse della femminilità o della mascolinità, non sarebbe possibile uno sviluppo sostenibile nell'ambito sociale, economico e culturale. Giovanni Paolo II lo constata: «Il testo di *Genesi* 2, 18-25 indica che il matrimonio è la prima e, in un certo senso, la fondamentale dimensione di questa chiamata [ad esistere reciprocamente]. Però non è l'unica. Tutta la storia dell'uomo sulla terra si realizza [...] [nel]l'integrazione nell'umanità stessa, voluta da Dio, di ciò che è "maschile" e di ciò che è "femminile"». ²⁸

Nella procreazione la struttura del dono dell'uomo e della donna si trasforma in paternità e maternità e nella famiglia appare la triade: padre-madre e figlio, che evidenzia un'immagine trinitaria. L'unità nell'azione non riflette «un'uguaglianza statica e omologante, ma nemmeno una differenza abissale e inesorabilmente conflittuale», bensì una relazione vissuta come «un dono arricchente e responsabilizzante». ²⁹ E la specificità di ciascuno non consiste nella diversità delle funzioni, ma piuttosto nel modo di realizzare una funzione, nelle sfumature che la condizione di ciascuno trova per la soluzione dei problemi che si incontrano, nonché nella scoperta e nell'impostazione stessa di questi problemi. ³⁰

In definitiva il tre, che non è dato dall'inizio, si presenta come compito. Tuttavia, giacché l'azione in definitiva affonda le sue radici nell'ontologia personale, il tre umano continua a portare il segno della dualità, il che si manifesta nella famiglia in cui il figlio tornerà a essere anche uomo o donna. ³¹ La differenza triadica radicale si manifesta soltanto nell'intimità di Dio.

²⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 7.

²⁹ Cfr. ID., *Lettera alle donne*, n. 8.

³⁰ Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Colloqui con Monsignor Escrivá de Balaguer*, Milano 1973. Quanto si afferma riguardo alla donna può essere ugualmente applicato all'uomo.

³¹ Giovanni Paolo II lo evidenzia: «L'uomo è creato sin "dal principio" come maschio e femmina: la vita dell'umana collettività – delle piccole comunità come dell'intera società – porta il segno di questa dualità originaria» (GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 6).

1.6. La «comunione delle persone», pienezza dell'immagine

Una volta affermata l'“unità dei due” che si trascende nel tre, continuiamo a interrogarci sul contenuto dell'immagine. Nell'evoluzione dottrinale della *imago Dei*, per gli ebrei solo Adamo era immagine, Eva era derivata. Nella tradizione cristiana, al fine di accogliere la donna all'interno dell'immagine, si arrivò all'interpretazione – in sé stessa un progresso – secondo cui l'immagine risiedeva nell'anima e che quest'ultima era asessuata. Allo stesso tempo, l'uomo continuava a essere immagine, mentre la donna lo era unicamente in quanto unita all'uomo, ma mai da sola. Alla fine, la donna in quanto tale viene anche ammessa all'interno dell'immagine.³² Occorre evidenziare che la *Mulieris dignitatem*, per la prima volta nel Magistero, afferma esplicitamente che la donna, in quanto donna, è immagine di Dio.³³ È un'affermazione reiterata, come se si volesse riaffermare una verità precedentemente assente.³⁴

Nel successivo sviluppo dell'immagine, Giovanni Paolo II passa dalla persona alla comunione. «L'uomo diventa immagine di Dio – afferma – non tanto nel momento della solitudine quanto nel momento della comunione. Egli, infatti, è fin “da principio” non soltanto immagine in cui si rispecchia la solitudine di una Persona che regge il mondo, ma anche, ed essenzialmente, immagine di una imperscrutabile divina comunione di Persone».³⁵

Sicuramente ciascuna persona è immagine in quanto essere razionale e libero, capace di conoscere e amare Dio. Da qui si è sviluppata la

³² Cfr. K.E. BØRRESEN, *Imagen actualizada, tipología anticuada*, in: M.A. MACCIOCCHI, *Las mujeres según Wojtyła*, Madrid 1992, 181-188.

³³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 6 (tre volte), 7, 10 e *passim*.

³⁴ Il *Catechismo della Chiesa cattolica* raccoglierà, in seguito, tale verità in diversi numeri: 355, 369-70, 2335. Il numero 1605 risulta particolarmente esplicito: qui si afferma che la donna è creata per l'uomo come un «aiuto» (*Gen 2, 18*), rappresentando in questo modo Dio che è nostro «aiuto» (*Sal 121, 2*).

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Anche attraverso la comunione delle persone l'uomo diventa immagine di Dio*, in: “Insegnamenti” II, 2 (1979), 1155.

teologia dell'immagine nella tradizione occidentale. Per opera di sant'Agostino, la cui influenza è stata decisiva per secoli, mediante la cosiddetta " analogia psicologica " l'immagine trinitaria si riflette in ciascuna persona attraverso le differenze delle sue potenzialità: memoria, intelligenza e volontà. Tale ingegnosa analogia presenta un inconveniente, per cui, qualora essa escludesse altre potenzialità, lascerebbe fuori dall'immagine le relazioni interpersonali,³⁶ il che implicherebbe una esclusione importante dalla realtà umana, secondo quanto segnala Ratzinger,³⁷ fra altri autori.³⁸ Difatti, Agostino d'Ippona considerò concetto errato quello dell'analogia familiare, così come era formulata al suo tempo.³⁹ Dopo di lui, tuttavia, la porta rimase chiusa.⁴⁰

A cavallo dei due secoli Giovanni Paolo II torna a constatare che non solo la persona da sola non esaurisce l'immagine trinitaria, ma non ne costituisce nemmeno la pienezza. L'"unità dei due", segno della comunione interpersonale, è parte, e parte importante, dell'*imago Dei*. Questa idea sviluppata nella *Mulieris dignitatem*⁴¹ implica un significativo avanzamento, nonché il superamento di una deviazione antropologica e teologica.

³⁶ Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, XII, 7, 9; XII, 8, 13.

³⁷ « Agostino [...] ha espressamente iniziato il trasferimento di queste affermazioni teologiche [che la persona in Dio è relazione] nell'antropologia, cercando di descrivere l'uomo come immagine della Trinità e di capirlo partendo da questo concetto di Dio. Ma nel far questo egli ha operato purtroppo una decisiva riduzione [...] in quanto egli introduce le persone divine nell'intimo dell'uomo, assume come analogie di esse alcune facoltà psichiche interiori e pone l'uomo nel suo insieme come corrispondente della sostanza di Dio, di modo che il concetto trinitario di persona non viene trasferito nell'umano con la sua carica immediata » (J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 181-182).

³⁸ Cfr. anche B. DE MARGERIE, *L'analogia familiare de la Trinité*, in: " Science et Esprit ", 24 (1972), 78-80.

³⁹ Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, XII, 5, 5.

⁴⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 6.

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 7. Nella *Lettera alle famiglie*, al n. 6, Giovanni Paolo II scrive: « Il "Noi" divino costituisce il modello eterno del "noi" umano; di quel "noi" innanzitutto che è formato dall'uomo e dalla donna, creati a immagine e somiglianza divina. Le parole del libro della *Genesis* contengono quella verità sull'uomo a cui corrisponde l'esperienza stessa dell'umanità ».

Per Scola è una tesi chiave, non esplorata completamente dalla teologia, nella quale «si può notare uno degli apporti dottrinali più significativi del magistero papale, la cui portata interessa tutto il campo della teologia dogmatica»,⁴² che richiede una peculiare ontologia per l'antropologia.

Dunque, approfondire la ricchezza antropologica in essa racchiusa, richiede diversi punti di vista. Di seguito sottolineeremo come la comunione frutto dell'amore nasca nella reciprocità.

1.7. *La reciprocità, requisito dell'uguaglianza*

Se essere persona significa vivere in relazione con il prossimo, vivere "per" l'altro genera reciprocità, il che è, soprattutto, un'affermazione della persona e suppone anche un riconoscimento dell'appartenenza di entrambi allo stesso livello ontologico. Il fatto che l'Adamo del paradiso non trovasse compagnia fino a quando non apparve davanti ai suoi occhi colei che era «carne della sua carne e osso delle sue ossa» (*Gen* 2, 18), segna un livello di uguaglianza che giammai può essere perso di vista.⁴³ In questo senso la *Mulieris dignitatem* non lascia spazio ad alcuna ambiguità: «soltanto l'uguaglianza, risultante dalla dignità di ambedue come persone, può dare ai reciproci rapporti il carattere di un'autentica *communio personarum*».⁴⁴

⁴² A. SCOLA, *I fondamenti antropologici e teologici della dignità e della missione della donna nel magistero di Giovanni Paolo II*, in: *La logica del dono*, Incontro internazionale "Donne" Roma '96, a cura del Pontificio Consiglio per i Laici, Città del Vaticano 1997, 65. Cfr. anche: ID., *L'esperienza elementare*, cit., 142.

⁴³ Lo scopo dell'"aiuto che gli sia simile" di cui parla *Genesi* 2, interpretato come aiuto corrispondente e reciproco, è quello di permettere che la persona umana «non si inabissi in un confronto sterile e, alla fine, mortale solamente con sé stesso. È necessario che entri in relazione con un altro essere che sia al suo livello. Soltanto la donna, creata dalla stessa "carne" ed avvolta dallo stesso mistero, dà alla vita dell'uomo un avvenire. Ciò si verifica a livello ontologico, nel senso che la creazione della donna da parte di Dio caratterizza l'umanità come realtà relazionale» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, n. 6).

⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 10.

Riguardo a tale questione ciò che più risalta è il fatto che alcuni testi biblici sembrano esprimere la sottomissione unilaterale della donna, motivo per cui, ancora una volta, acquisisce singolare importanza il chiarimento di Giovanni Paolo II. Almeno due domande esigono una risposta: perché tale ambivalenza dei testi sacri fra reciprocità e unilateralità? E inoltre, quale delle due relazioni risponde al messaggio biblico?

Nel paragrafo intitolato “La novità evangelica” Giovanni Paolo II, proseguendo nell’analisi, fornisce alcune precisazioni sull’analogia dell’amore sponsale Cristo-Chiesa della *Lettera agli Efesini*, utilizzando le chiavi ermeneutiche precedentemente riferite: l’*imago Trinitatis* e l’antropologia personalistica. La prima difficoltà si presenta nel riconoscere che mentre l’*imago Trinitatis* si basa sull’analogia tra l’intimità di Dio e quella umana, con pluralità di persone a ciascun livello, il binomio Cristo-Chiesa non è collocato sullo stesso piano.

L’esegesi comincia mettendo in relazione l’amore sponsale di *Efesini* 5, 31 con l’istituzione matrimoniale di *Genesi* 2, 24: «in questo amore si dà una affermazione fondamentale della donna come persona» nella quale tanto la donna quanto l’uomo raggiungono la propria pienezza mediante il «dono sincero di sé agli altri». Da questo punto di partenza si ricolloca la sottomissione della donna nel contesto di «una sottomissione reciproca nel timore di Cristo» definita dallo stesso testo paolino (cfr. *Ef* 5, 21). Parallelamente a tale passaggio, in cui il motivo per giustificare l’apparente unilateralità è stato il presunto ruolo del marito di essere capo come Cristo lo è della Chiesa, Giovanni Paolo II ci illumina sulla differenza che esiste tra le due realtà, affermando che «mentre nella relazione Cristo-Chiesa la sottomissione è solo nella Chiesa, nella relazione marito-moglie la sottomissione non è unilaterale bensì reciproca».

In questo modo egli chiarisce il fatto che un’interpretazione unilaterale dei testi non risponde al messaggio evangelico e, a tale riguardo, presenta la reciprocità come una “novità”: «in relazione all’“antico”, questo è evidentemente “nuovo”: è la novità evangelica». E conclude affermando: «La sfida dell’“*ethos*” della Redenzione è chiara e definiti-

va. Tutte le ragioni in favore della “sottomissione” della donna all’uomo nel matrimonio debbono essere interpretate nel senso di una “reciproca sottomissione” di ambedue».

Dunque, dopo aver risposto alla seconda domanda, come risolvere l’apparente ambivalenza della Scrittura e il fatto che la sua letteralità sembri opporsi al suo senso reale? Giovanni Paolo II ne constata la difficoltà: «Incontriamo diversi testi in cui gli scritti apostolici esprimono questa novità, seppure in essi si percepisce ancora l’“antico”, cioè, tutto quanto è radicato nella tradizione religiosa di Israele, nel suo modo di comprendere e di spiegare i testi sacri come, per esempio, quello della *Genesi* al capitolo 2». Come si nota, una corretta interpretazione di *Genesi 2* è fondamentale per scoprire una differenza che non pregiudichi l’uguaglianza.

Giunti a questo punto, mi permetto di richiamare la vostra attenzione su una questione che è necessario resti chiara: è doveroso ripetere, accanto a Giovanni Paolo II, che tutte le interpretazioni che pregiudichino la reciprocità, non appartengono alla novità evangelica né al messaggio biblico, ma al giudizio del contesto culturale che le condiziona. Come sottolineato da Giovanni Paolo II, questa novità evangelica deve farsi strada per cambiare le menti e i cuori, sradicando una mentalità che risulta più difficile e lenta da superare dell’arduo cammino che portò all’abolizione della schiavitù.⁴⁵

1.8. *La complementarità ontologica, chiave della differenza*

Dopo aver precisato il concetto della reciprocità nelle relazioni sessuali, quale primo passo fondamentale, è doveroso proseguire. Per questo partirò da quanto affermato in un altro documento ecclesiale, in cui si sostiene che la diversità sessuata determina l’identità propria della persona e tale distinzione è «direttamente ordinata sia alla comunione

⁴⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 24.

delle persone che alla generazione degli uomini». ⁴⁶ In essa si intravede che la *communio personarum* intratrinitaria e quella che si verifica tra uomo e donna si assomigliano per il fatto di essere una comunione tra persone relazionalmente distinte.

La categoria per esprimere la differenza, utilizzata da Giovanni Paolo II, è quella della complementarità. Mediante questa nuova chiave di lettura, si inizia a parlare di “ complementarità reciproca ”, correggendo così l’interpretazione secondo cui soltanto la donna era complemento, e tale nozione, risolti gli inconvenienti precedenti, amplia il proprio significato acquisendo maggiore rilevanza. Così nel 1995 si affermava che la complementarità non è solo biologica e psicologica, ma anche ontologica. ⁴⁷

Riferendosi alla complementarità ontologica si spiega che « quando la Genesi parla di “ aiuto ”, non si riferisce soltanto all’ambito dell’agire, ma anche a quello dell’essere ». ⁴⁸ Ci troviamo al livello costitutivo, che spiega l’ordine operativo. Giovanni Paolo II spiega inoltre che il significato della “ unità dei due ” consiste in una « unidualità relazionale ». ⁴⁹ La relazione, pertanto, appare come la chiave per spiegare l’unità di uguali nella differenza, in maniera analoga a quanto avviene in Dio: « Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, un solo Dio per l’unità della divinità, esistono come Persone [distinte] per le imperscrutabili relazioni divine ». ⁵⁰

Dunque, la questione che si pone è scoprire la differenza nelle relazioni. Tornando al passaggio di *Genesi 2* – una volta stabilita la simultaneità dell’origine –, in Adamo si scopre una certa ragione di principio – origine – e in Eva una certa ragione di fine. Si potrebbe concludere che il significato più profondo della parabola jahvista – Eva che deriva dalla

⁴⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Inter insigniores*, V, in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, Bologna 1982, 1417.

⁴⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*.

⁴⁸ *Ibid.*, n. 7.

⁴⁹ *Ibid.*, n. 8.

⁵⁰ ID., Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 7.

costola di Adamo – consisterebbe nel fatto che riveli una relazione di derivazione dall'origine analoga a quelle esistenti in seno alla Trinità, che li configura come persone distinte. È questo l'unico esempio di derivazione diversa dalla filiazione che i Padri del quarto secolo trovarono nella Scrittura, una derivazione che comunica la stessa natura; per questo vedevano nell'origine di Eva un'immagine della processione dello Spirito.⁵¹

Nell'ambito antropologico, le relazioni si conoscono mediante la descrizione fenomenologica dell'agire che permette di risalire all'essere. Il modo di procreare presenta in maniera plastica la maternità come relazione diversa da quella della paternità. L'uomo, donandosi, esce da sé stesso e uscendo da sé si dona alla donna, e il suo dono rimane in lei. La donna si dona ma senza uscire da sé stessa, accogliendo dentro di sé. Questi due modi diversi di donarsi l'uno all'altra sono complementari, perché senza la donna l'uomo non sa dove andare, e a sua volta la donna, senza l'uomo, non avrebbe chi accogliere. La differenza tra questi due rapporti è l'essere orientati l'uno verso l'altro. È questo che permette l'“unità dei due”, perché se le singole unità fossero entrambe aperte nella stessa direzione, procederebbero parallelamente senza incontrarsi.

Esprimere ontologicamente tali differenze richiede un secondo ampliamento della nozione di persona per accogliere la complementarità che dà luogo all'unità all'interno dell'apertura relazionale. Si tratta della struttura sponsale della persona. Nella *Mulieris dignitatem* Giovanni Paolo II afferma che le relazioni umane hanno un carattere sponsale,⁵² questione che egli sviluppa nella teologia del corpo sostenendo che il corpo stesso possiede un significato sponsale.

Tenendo conto che alle relazioni non si applica il nome di natura, i termini grammaticali appropriati per esprimerle non sono i sostantivi,

⁵¹ Padre Antonio Orbe ha riscontrato una lunga tradizione nella patristica orientale. Cfr. A. ORBE, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, in: “Gregorianum” 45 (1964) 103-118.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 7.

né tanto meno i pronomi che si riferiscono alle persone, bensì le preposizioni. Tra queste, all'uomo spetterebbe la preposizione "da", perché parte da sé per donarsi agli altri, e alla donna la preposizione "in" perché si apre dando accoglienza in sé. Integrata nell'apertura relazionale generale, la persona uomo si potrebbe descrivere, quindi, come "essere-con-da" o "essere-per-da", e la persona donna come "essere-con-in" o "essere-per-in". In questo modo, l'atto dell'essere umano, descritto in maniera generale come "essere-con" o "essere-per", accoglierebbe la diade.⁵³

Osservata nell'ottica dell'*imago Trinitatis*, la struttura sponsale è una manifestazione di ricchezza ontologica,⁵⁴ giacché costituisce la base che spiega perché la pienezza umana si trovi soltanto nel dono di sé. Questa nuova visione implica una svolta che permette di superare l'autosufficienza come modello di eccellenza e rende possibile progressi antropologici, poiché chi considera la dualità sessuata come una manifestazione di contingenza creaturale,⁵⁵ arriva a valutarla come qualcosa di

⁵³ Tale struttura relazionale ha le proprie conseguenze nell'azione: «L'antropologia biblica suggerisce di affrontare con un approccio *relazionale*, non concorrenziale né di rivalità, quei problemi che a livello pubblico o privato coinvolgono la differenza di sesso» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, n. 8).

⁵⁴ «Contrariamente a quello che pensava Platone, la diade ha un valore trascendentale ed è, come tale, un vantaggio: è superiore al *monon*. Il monismo è un concetto ingombrante derivato dalla metafisica che in antropologia è necessario riesaminare. Soltanto a questa condizione si può affrontare l'antropologia trascendentale. La coesistenza implica la dualità. Se, partendo dal monismo, si ammette la supremazia dell'uno, la dualità non è che imperfezione. Bisogna farla derivare dal *monon*. In Plotino la pluralità è concepita come frammentazione o dispersione dell'Uno» (L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Madrid 1993, 161 [nostra traduzione]).

⁵⁵ A. SCOLA, *I fondamenti antropologici e teologici della dignità e della missione della donna nel magistero di Giovanni Paolo II*, in: *La logica del dono*, cit., 59: «Nessun uomo (o nessuna donna) può essere per sé solo tutto l'uomo, egli ha sempre davanti a sé l'altro modo, a lui inaccessibile, di esserlo. Così, nel rapporto uomo-donna possiamo scoprire il carattere contingente dell'umana creatura: l'io ha bisogno dell'altro, dipende dall'altro in vista del suo compimento» (cfr. anche ID., *Il mistero nuziale. Uomo-donna*, cit.).

positivo nonostante sia un limite,⁵⁶ fino a riconoscere in essa un segno dell'assoluto,⁵⁷ a immagine di Dio, nel quale, somma perfezione, nemmeno ciascuna Persona da sola esaurisce la propria natura.

1.9. *L'imago Trinitatis e l'analogia familiare*

Si è già evidenziato che padre-madre-figlio, in quanto relazione triadica, diventa un'*imago Trinitatis*. Lo sostiene Von Balthasar⁵⁸ e lo affermarono i Padri della Chiesa prima di sant'Agostino.⁵⁹ Giovanni Paolo II riscopre l'analogia familiare attraverso un altro percorso. Pensando all'intimità di Dio, ne constata i legami con la famiglia. Già nel 1979 affermava: «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».⁶⁰ E nel 1994, sulla base di *Ef* 3, 14-15: «Per questo, piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra trae nome», egli spiega che «alla luce del Nuovo Testamento, è possibi-

⁵⁶ ID., *I fondamenti antropologici e teologici della dignità e della missione della donna nel magistero di Giovanni Paolo II*, cit., 60: «Questa contingenza non individua solo il limite dell'uomo, ma anche la sua capacità di autotrascendenza nella scoperta dell'altro da sé come positivo per sé».

⁵⁷ Oltre ad affermare che le contraddizioni emerse dalle possibilità scientifico-tecniche obbligano a ridefinire radicalmente le nozioni di coppia, famiglia e paternità, riconosce che la differenza sessuale in unione con l'amore e la procreazione, di cui sono missione o scopo, non è un fatto contingente ma che possiede un valore assoluto (cfr. ID., *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Venezia 2007, 111-112).

⁵⁸ «Il perfetto amore creaturale è una autentica *imago Trinitatis*» (H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. III: *Lo Spirito della verità*, traduzione italiana di G. Sommavilla, Milano 1992, 131).

⁵⁹ Oltre all'articolo del padre Orbe di cui sopra, si può consultare il mio contributo: *La Trinidad como Familia. Analogía humana de las procesiones divinas*, in: "Annales Teologici" 10 (1996), 381-416.

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Promozione e difesa della famiglia*, Omelia alla Santa Messa al Seminario Palafoxiano di Puebla de Los Angeles (Messico), in: "L'Osservatore Romano", 29-30 gennaio 1979, 5 [versione italiana in: www.vatican.va].

le scoprire che il modello originario della famiglia va cercato in Dio stesso, nel mistero trinitario di vita». ⁶¹

La cosa certa è che, nel mistero trinitario, le relazioni sussistenti in cui consistono le Persone hanno un carattere “familiare” come manifestato dal nome delle due espressamente rivelate: paternità e filiazione. Partendo da queste, si potrebbe dire che, come nella famiglia è evidente che nel padre, nella madre e nel figlio ciascuna relazione nella propria distinzione rende possibile le altre due, a maggior ragione sarebbe logico che nella Trinità – dove la Triade è radicale – la terza Persona renda possibile che il Padre sia Padre e che il Figlio sia Figlio. ⁶² Sebbene ci sia bisogno di ripensare questa Persona, poco conosciuta, ciò che risulta chiarificatore è la percezione che l’interdipendenza di tali relazioni familiari renda plausibile l’unità dei tre.

Tornando alla considerazione secondo cui il tre, a cui è aperta, deve rientrare in qualche modo nella diade come potenzialità, si pone la domanda relativa al passaggio ontologico dal tre al due. In altre parole, se padre-madre-figlio, in quanto relazione triadica, è un’*imago Trinitatis*, in che modo paternità, maternità e filiazione si contraggono nella dualità maschio-femmina? La risposta potrebbe risiedere nel fatto che la filiazione – rispetto ai propri progenitori e a Dio – è una relazione costitutiva tanto nell’uomo quanto nella donna. In quanto figli, l’uomo e la donna non si differenziano ma piuttosto sono identici, per cui si potreb-

⁶¹ ID., *Lettera alle famiglie*, n. 6. Poco più avanti, continua: «La famiglia, che prende inizio dall’amore dell’uomo e della donna, scaturisce radicalmente dal mistero di Dio. Ciò corrisponde all’essenza più intima dell’uomo e della donna, alla loro nativa ed autentica dignità di persone» (*ibid.*, n. 8).

⁶² La questione richiede di riconsiderare nuovamente il *Filioque*, come si è iniziato a fare, per espresso incarico di Giovanni Paolo II; cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL’UNITÀ DEI CRISTIANI, *Le tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo*, in: “L’Osservatore Romano”, 13 settembre 1995, 5, dove si chiarifica ciò che la Chiesa cattolica intende a riguardo. Ciascuna persona potrebbe essere vista, per così dire, come determinata dalle altre due, cfr. G. LEBLOND, *Point de vue sur la procession du Saint-Esprit*, in: “Revue tomiste”, t. 78, 86 (1978), 293-302 ivi citato.

be sostenere che la loro differenza risieda nella presenza in ciascuno di loro della paternità o in quella della maternità (intese queste ultime come potenzialità e modo di contribuire al bene degli altri). Essere persona uomo co-implicherebbe allo stesso tempo filiazione e paternità ed essere donna, filiazione e maternità. In conclusione, l'apertura della persona umana non sarebbe semplice come quella di ciascuna Persona divina, ma la somma di due relazioni costitutive. Ad ogni modo, si può affermare che anche la struttura sponsale (uomo-donna) possiede, in definitiva, un carattere familiare.

1.10. *Persona, corpo e sesso*

Le affermazioni più innovative della teologia del corpo di Giovanni Paolo II, che indicherò a seguire, derivano dalle stesse chiavi interpretative che strutturano l'intero suo pensiero e che lo inducono a non separare il corpo dalla persona. La prima è che «il corpo umano [...] è [...] espressione della persona»,⁶³ convinzione filosofica che poi diverrà un *leit motiv* delle sue udienze. Seguendo la tradizione orientale egli afferma che ciò che è più interiore si esprime nel visibile. Il che significa anche che se si cambiasse il corpo, la persona non sarebbe più la stessa, come anche Habermas riconosce.⁶⁴ Quando egli afferma che il corpo possiede significato sacramentale, intende dire che il corpo rende visibile l'invisibile.

Se il corpo è espressione della persona, le caratteristiche proprie della stessa – unicità e apertura relazionale – devono esprimersi nella corporeità. Il DNA, l'iride o le impronte digitali esprimono l'irripetibilità, mentre l'apertura potrebbe essere impressa proprio nella condizio-

⁶³ K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, in: ID., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano 2005³, 1091.

⁶⁴ «Una persona è uomo o donna, ha questo sesso oppure l'altro, né potrebbe assumere l'altro sesso senza con ciò diventare un'altra persona» (J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, traduzione italiana di L. Ceppa, Torino 2002, 88).

ne sessuale. Potrebbe essere questa la spiegazione della sua affermazione, secondo la quale il sesso è costitutivo della persona,⁶⁵ il che equivale a dire che le manifestazioni sessuate del corpo esprimono qualcosa di più profondo, che configura la persona stessa. E quando sostiene che il corpo possiede un «significato sponsale»⁶⁶ intende dire che la chiamata all'amore della persona si riflette nel corpo, materialmente capace di esprimere l'amore in due modi diversi.

Dalla stessa radice nasce la sua considerazione sul fatto che il corpo e il sesso – la mascolinità e la femminilità una di fronte all'altra – formino parte della *imago Dei*,⁶⁷ perché ciascun corpo si concede all'altro, esprimendo la propria chiamata all'amore e alla comunione.⁶⁸ La condizione sessuata del corpo è una manifestazione di qualcosa di interiore, apertura relazionale in due direzioni complementari della persona, cosa che costituisce il significato profondo della sessualità. Perciò il sesso co-

⁶⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Valore del matrimonio uno e indissolubile alla luce dei primi capitoli della Genesi*, in: "Insegnamenti" II, 2 (1979), 1212-1213.

⁶⁶ L'espressione ritorna frequentemente a partire dall'udienza del 9 gennaio 1980. Nell'udienza generale del 16 gennaio 1980, n. 4, afferma: «Il corpo umano, orientato interiormente dal " dono sincero " della persona, rivela non soltanto la sua mascolinità o femminilità sul piano fisico, ma rivela anche un tale *valore* e una tale *bellezza da oltrepassare la dimensione semplicemente fisica della " sessualità "*. [...] In questo modo si completa in un certo senso la coscienza del significato sponsale del corpo, collegato alla mascolinità-femminilità dell'uomo. Da una parte, questo significato indica una particolare capacità di esprimere l'amore, in cui l'uomo diventa dono; dall'altra, gli corrisponde la capacità e la profonda disponibilità all'" affermazione della persona » (GIOVANNI PAOLO II, *L'uomo persona diventa dono nella libertà dell'amore*, in: "Insegnamenti" III, 1 [1980], 150-151).

⁶⁷ «L'uomo, che Dio ha creato " maschio e femmina "», reca l'immagine divina impressa nel corpo " da principio "; uomo e donna costituiscono quasi due diversi modi dell'umano " esser corpo " nell'unità di quell'immagine» (GIOVANNI PAOLO II, *La creazione come dono fondamentale e originario*, in: "Insegnamenti" III, 1 [1980], 13). Egli recupera pertanto un'antica tradizione, perché già nel secondo secolo sant'Ireneo con chiarezza sostiene che: «l'uomo è immagine di Dio anche nella sua corporeità» (IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 6, 1; V, 9, 1-2).

⁶⁸ «Il corpo, che esprime la femminilità " per " la mascolinità e viceversa la mascolinità " per " la femminilità, manifesta la reciprocità e la comunione delle persone» (GIOVANNI PAOLO II, *La rivelazione e la scoperta del significato sponsale del corpo*, in: "Insegnamenti" III, 1 [1980], 90).

stituisce la persona e non è soltanto un suo attributo, e la differenza sessuale è una realtà originaria, indeducibile, dalla quale non si può prescindere, che partecipa del valore assoluto e della dignità intrinseche alla persona.

2. PERSONA, NATURA E CULTURA

A partire dai principi stabiliti, si potrebbe intraprendere il dibattito su natura e cultura ma, per l'eccessivo spessore dell'argomento e il poco tempo a disposizione, mi limiterò a esporre alcune brevi osservazioni per collegarlo all'attuale discussione sesso-genere che, avendo parametri simili, è in relazione con il tema di cui ci occupiamo oggi.

2.1. *Natura, cultura e categoria di gender*

Finora, in diverse occasioni, è ricorso più volte il termine “ natura ”, giacché risulta alquanto difficile prescindere da questa nozione che, in una delle sue accezioni, significa unità dell'umanità. Tuttavia ci troviamo dinanzi a oltre un secolo di polemiche che contrappongono natura e cultura, per cui risulta particolarmente arduo chiarire il termine,⁶⁹ anche solo per il fatto che i dizionari di filosofia segnalano la presenza di centinaia di significati, distinguendo fra quelli di ambito filosofico e scientifico. In filosofia la sua accezione principale designa l'essenza o il modo di essere di una realtà considerata come principio di operazioni, ma il concetto di *physis*, applicato tanto al mondo fisico quanto all'uomo, fu polisemico già per gli antichi greci. I moderni distinguono fra natura – che implica necessità – e libertà, mentre tra le scienze che operano in entrambi gli ambiti e dopo l'ambiguo momento del giusnaturalismo degli ultimi decenni, la nozione di natura umana è stata rimossa

⁶⁹ Cfr. J. M. BURGOS, *Repensar la naturaleza humana*, Madrid 2007.

dalla filosofia postmoderna nonché dalle scienze sociali, in particolare dal diritto. Attualmente persiste in ambito scientifico all'interno di posizioni biologiciste per coloro secondo i quali l'uomo continua ad essere un animale particolarmente complesso.

Anche il termine "cultura" possiede svariati significati, e quello strettamente legato alla sua etimologia (da *cult*: coltura, per esempio: agri-coltura) non si allontana più di tanto da quello di natura; tuttavia la cultura non si associa alla necessità ma piuttosto alla libertà. Tale termine assunse particolare rilevanza con la nascita dell'antropologia culturale e oggi il suo significato proviene da questa prospettiva scientifica. C'è chi la descrive come l'informazione non geneticamente ricevuta⁷⁰ perché in essa sono inglobate l'eredità e le possibilità che apporta l'ambiente, come punto di partenza per l'apporto personale.

È noto che la natura e la cultura partono dallo stesso principio della vita umana, giacché l'uomo nasce indifeso e bisognoso della cultura per svilupparsi e progredire, in modo che quanto dato biologicamente e quanto ricevuto culturalmente si uniscono in modo inseparabile. D'altro canto, nel quadro teorico, entrambe le nozioni coesistono in una stretta relazione, dove un termine tende ad assorbire l'altro, il che si deve, secondo la diagnosi di Scola, ad una impostazione dualista.⁷¹ Non manca chi difende il fatto che l'uomo è soltanto natura o soltanto cultura, puro determinismo o pura libertà; inoltre, la differenza uomo-donna è stata anche osservata considerando la donna come natura e l'uomo come cultura.⁷²

In questa cornice scientifica, nel 1975 apparvero gli schemi di sesso-genere⁷³ allo scopo di ordinare i molteplici dati che studiavano la ses-

⁷⁰ Cfr. J. MOSTERÍN, *Filosofía de la cultura*, Madrid 1993, 68.

⁷¹ Cfr. A. SCOLA, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, cit., 113-114.

⁷² Cfr. SH. ORTNER, *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*, in: O. HARRIS - K. YOUNG (ed.), *Antropología y feminismo*, Barcelona 1979, 109-131.

⁷³ Cfr. G. RUBIN, *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex*, in: R. REITER (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, New York/London, 1975.

sualità umana. Lo schema del sesso per raccogliere i dati delle scienze biologiche e la categoria *gender* per raccogliere i dati delle categorie sociologiche e culturali (le identità, i ruoli e le diverse costruzioni di relazioni tra i sessi, includendo la rosa di credenze, preferenze, attitudini e attività⁷⁴). Il termine genere, pertanto, non è sinonimo di sesso né ha motivo di essere ideologizzato. Si tratta di una categoria necessaria per l'analisi sociale e culturale che distingue diversi modelli al proprio interno⁷⁵ e, dal punto di vista giuridico, ha rappresentato uno strumento per arbitrare politiche di uguaglianza⁷⁶ ma, come anche la categoria del sesso, così come sono impiegate oggi, sono nozioni scientifiche che non esauriscono né portano a compimento la spiegazione della realtà umana.

Il progressivo potere dei mezzi tecnico-scientifici, unito alle ideologie che rendono assoluto il *gender* – facendo un uso improprio di tale nozione –, lascia filtrare l'utopia secondo la quale cambiare o persino annullare il sesso sarebbe un traguardo per la libertà umana, il che paradossalmente condurrebbe a una nuova tappa evolutiva dove il corpo si trasforma in un *cyborg*.⁷⁷ La presente oscillazione tra un naturalismo fissa e un culturalismo in continuo divenire spinge il buon senso a trovare un proprio cammino sicuro tra posizioni opposte. E accade che tra varie proposte parziali, la via d'uscita definitiva richiede la traslazione dei termini in contrasto ad un contesto che li trascenda e che permetta di recuperare il contenuto filosofico di natura collegandola a quello di cultura.

⁷⁴ Cfr. P. DONATI, *La famiglia come relazione di gender: morfogenesi e nuove strategie*, in: ID. (a cura di), *Uomo e donna in famiglia*, Cinisello Balsamo 1997, 25-91.

⁷⁵ Cfr. M. ELÓSEGUI, *Diez temas de género*, Madrid 2002, 45-92.

⁷⁶ Cfr. DURÁN Y LALAGUNA, *Sobre el género y su tratamiento en las Organizaciones internacionales*, Madrid 2007.

⁷⁷ Cfr. D. J. HARAWAY, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*, Madrid 1995. Titolo originale: *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London 1991.

2.2. *La persona, enclave radicale dell'umano*

È impossibile prescindere da qualcosa di comune e immutabile che raccolga ciò che ciascun uomo riceve. Allo scopo di designarlo si è tentato di usare il vocabolo meno discusso di “condizione” umana. Ma la questione consiste nel sapere se la dimensione perenne e nucleare dell'essere umano si trovi soltanto nel sesso biologico o piuttosto, andando oltre alcune leggi fisico-chimiche, anche in strutture psichiche e spirituali universali. A prescindere dalla discussione al riguardo, chi può negare che genoma, intelligenza e mani, intimità o capacità di linguaggio, non rappresentino segni evidenti di qualcosa in comune a tutti gli esseri umani? La cultura realizza nella storia lo sviluppo – con diverse varianti – di tali capacità comuni. Ma c'è qualcos'altro: l'unicità della persona. Attraverso l'esperienza umana, si scopre il concetto di persona individualizzato dalla natura e, pur essendo ciascuna persona irripetibile, tutti gli esseri umani coincidono nel possedere tale unicità. A partire dalla persona in quanto enclave più radicale dell'umano, tanto la natura quanto la cultura potrebbero trovare diversa collocazione, perché questo concetto permette di articolare in maniera diversa libertà e necessità o, meglio, libertà e verità.

A partire dalla persona, ciò che si ridefinisce è anzitutto la libertà. L'uomo è libero perché è persona⁷⁸ ed è questa libertà – caratteristica primordiale dell'umano – che fa sì che la persona non sia imprigionata in una potenza della natura. Tuttavia la libertà non è l'unico valore, perché la persona esprime anche una dignità intrinseca da cui derivano alcuni diritti inalienabili che reclamano di articolare la libertà con la responsabilità, nel momento in cui si stabiliscono le leggi che richiedono rispetto e discernono la legittimità nell'esercizio della libertà. Dalla persona e dalla sua intrinseca dignità, la libertà perde quel valore esclusivo che giustifica tutto e richiede di coniugarsi alla verità della persona, fon-

⁷⁸ Cfr. L. POLO, *Persona y libertad*, Pamplona 2007.

te della coscienza morale. La libertà umana, secondo l'espressione di Zubiri, è un assoluto relativo che trova il suo orientamento, la sua guida all'interno della persona, in cui essa stessa è radicata. La libertà ha le proprie leggi che, essendo leggi di amore e di rispetto, appartengono a un ordine diverso dalle leggi che reggono il cosmo.

Esiste un altro significato del concetto di natura umana, uno dei più importanti: quello che apporta un significato, una missione alla libertà, che oggi si recupera quando si parla della dignità della persona. La dignità della persona, estendibile al suo corpo e al suo sesso, è la categoria che nel linguaggio attuale potrebbe coniugare natura e libertà riconoscendo all'uomo non soltanto la libertà ma anche la dignità come altra faccia della libertà, suo compito e traguardo. Rispettare la propria dignità e quella del prossimo non è tanto il limite, quanto il successo della libertà. Di conseguenza, si trasforma il significato di cultura che non è soltanto un'eredità che si riceve tramite mezzi extragenetici ma anzitutto il risultato libero e creativo dell'agire che modifica l'esteriore e il soggetto stesso che la realizza, sempre attento al richiamo della dignità. Le strutture culturali create dalla libertà possono essere strutture di peccato che vanno contro la dignità della persona. In questo senso, i modelli di genere, nel passato e nel presente, mostrano diverse volte questa discordanza, mentre la legittimità delle cosiddette politiche di uguaglianza si deve basare sul loro accordo con la dignità.

D'altra parte, il corpo e il sesso che si inseriscono nel cosmo condividendo in un certo modo la necessità delle sue leggi, essendo radicalmente espressioni della persona, rappresentano l'ambito in cui si uniscono con la dignità personale. Il corpo e il sesso biologico sono parte del valore assoluto e della dignità che la persona possiede, ed è su questi concetti che i modelli di *gender*, costruiti dalla libertà, si dovrebbero basare.

3. COMPITI RIMASTI IN SOSPESO

Fin qui ho voluto riassumere e superare, con l'aiuto di Giovanni Paolo II, gli ostacoli che hanno impedito il progresso nella ricerca di risorse con cui affrontare l'attuale insufficienza per esprimere la realtà della differenza sessuata. Ho anche illustrato il nuovo panorama aperto dal Pontefice. Di seguito, mi permetto di suggerire altre proposte per tentare di risolvere questioni in sospeso. La prima riguarda i limiti della simbologia biblica, le altre mirano a superare il predominio dell'“ uno ” indifferenziato.

3.1. Nuove soluzioni dinanzi ai limiti dell'analogia sponsale

Kari E. Børresen ha scritto che la *Mulieris dignitatem* presenta una *imago Dei* attuale e una tipologia antiquata,⁷⁹ riferendosi a una delle difficoltà che l'ermeneutica della simbologia biblica presenta, al fine di articolare la differenza antropologica. In questa si percepisce che lo Sposo e la sposa rappresentano livelli ontologici gerarchizzati perché lo Sposo è sempre Dio o Cristo e la sposa l'umanità, e dalla sua lettura letterale deriva che essere sposa è sinonimo di essere creatura. Tale conseguenza, che appare inevitabile, rivestendosi della visione cosmica del prestigio dell'uno con la subordinazione che ne consegue, sembra giustificare il fatto che si parli del principio (ma anche del diritto) del ruolo di capo dell'uomo come segno di preminenza. La stessa gerarchizzazione si percepisce nella elaborazione teologica di Maria come la nuova Eva, al cospetto di Cristo nuovo Adamo. Il primo limite della dimensione simbolica è, pertanto, quello della reciprocità che svanisce nell'uguaglianza.

Esiste, inoltre, una seconda obiezione non meno importante giacché nella sposa sono compresi tanto gli uomini quanto le donne, impedendo la percezione di una differenza che si presenta radicale. La tesi mistica –

⁷⁹ Cfr. K. E. BØRRESEN, *Imagen actualizada, tipología anticuada*, cit., 181-195.

particolarmente presente in san Giovanni della Croce – secondo cui l'uomo si colloca dinanzi a Dio come sposa, possiede un significato spirituale, che sarebbe forzato trasferire all'antropologia, secondo la quale Cristo sposo è il modello degli uomini, anche nel modo di trattare le donne. Tuttavia, nel suo discorso, Giovanni Paolo II, forse per influsso di quella mistica, non definisce nessuna delle due affermazioni, che risultano antropologicamente incompatibili rappresentando ciascuna un termine opposto della stessa relazione. Ad ogni modo, nel suo pensiero troviamo la vera soluzione per riuscire a superare tali limiti, che non è altra che quella di continuare a utilizzare la stessa strategia ermeneutica impiegata nel rifacimento dell'esegesi dei passaggi della *Genesi*, allo scopo di reinterpretare l'analogia sponsale. Come già detto, Giovanni Paolo II impiega il *nexus mysteriorum*, contemplando il resto alla luce della Trinità.

La proposta nasce con Von Balthasar che, convinto del fatto che la distinzione uomo-donna sia parte dell'*imago Dei*, segnala: «Se le cose non stessero così, Cristo non potrebbe [...] rifarsi al rapporto tra i due sessi per presentare il mistero di Sé nei confronti della Chiesa».⁸⁰

Partendo dall'*imago Dei* come *imago Trinitatis*, se essere donna in quanto tale significa essere immagine di Dio, essere sposa – altro modo per dire donna – non dovrebbe significare un'esclusione dall'immagine divina. D'altra parte, non mancano testi nella Sacra Scrittura in cui Dio, nella personificazione della Sapienza, si presenta anche come sposa e madre,⁸¹ per cui sarebbe legittimo chiedersi da quale archetipo divino, a immagine di chi, è creata la donna. E per quanto concerne l'uomo, si potrebbe mettere in relazione l'insegnamento paolino, secondo cui Dio Padre è il principio di ogni paternità nei cieli e sulla terra (cfr. *Ef* 3, 14-16), con la base del principio che nel testo jahvista si svela nell'uomo, ricollocando così tutte le interpretazioni gerarchiche intorno al suo ruolo di capo, perché il fatto che in Dio Padre prenda inizio la divinità non im-

⁸⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, trad. di E. Babini, Milano 1985, 92.

⁸¹ Cfr. tra gli altri: *Sap* 8, 2; 8, 9; *Sir* 14, 26-27; 15, 1-6; 24, 18-21.

plica che sia antecedente o che abbia maggiore dignità rispetto alle altre Persone della Trinità.

La *Mulieris dignitatem* introduce una dissertazione sulla linea trinitaria quando parla dell'«ordine dell'amore», in un certo modo parallelo all'ordine – *taxis* – delle Persone presenti in Dio, che non è temporale. «L'ordine dell'amore – afferma – appartiene [...] alla vita trinitaria. Nella vita intima di Dio, lo Spirito Santo è l'ipostasi personale dell'amore. Mediante lo Spirito, Dono increato, l'amore diventa un dono per le persone create». ⁸² Giovanni Paolo II continua su questa linea facendo un parallelismo tra lo Spirito Santo e la donna: «La chiamata all'esistenza della donna accanto all'uomo [...] offre nel mondo visibile delle creature condizioni particolari affinché l'amore di Dio si diffonda negli esseri creati a sua immagine». ⁸³ E sebbene non indichi quali siano queste condizioni particolari, il Pontefice conclude facendo distinzione tra il modo di amare dello sposo e della sposa, secondo un preciso ordine: lo sposo è colui che ama per essere amato e la sposa è colei che riceve l'amore per amare a sua volta. Sulla base di queste premesse, sarebbe opportuno supporre che, se il mistero di Dio è un mistero di amore tra Persone distinte, probabilmente non tutte queste amano allo stesso modo, perché neanche l'ordine dell'amore sponsale possiede carattere temporale ma piuttosto relazionale. Se il dono dello sposo è il suo amare per primo, il dono della sposa sarà il corrispettivo. Da tutto ciò si può dedurre che se essere sposa è immagine di Dio, il dono della sposa consisterà, anche e soprattutto, nell'amare come ama Dio. ⁸⁴

⁸² GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 29.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Questa conclusione è quella che in definitiva si evince dalla *Mulieris dignitatem*, nella quale Giovanni Paolo II «ha svolto considerazioni illuminanti sulla centralità del ruolo della donna in questa nuova evangelizzazione del mondo attuale. La donna, egli afferma, è posta da Dio come testimone privilegiata dell'«ordine dell'amore». A lei il Signore «affida in un modo speciale l'essere umano», affinché essa sia per l'umanità quasi la rivelazione vivente dell'amore con cui Dio ama ciascuno» (Á. DEL PORTILLO, *Omelia* del 14 febbraio 1990, in: «Romana», Bollettino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei, Anno VI, n. 10, Gennaio-Giugno 1990, 75-76).

D'altra parte, sviluppare l'ecclesiologia partendo dall'*imago Trinitatis* potrebbe condurre a risultati sorprendenti raccogliendo dati dispersi nella patristica. Secondo sant'Ireneo, il Verbo e lo Spirito Santo sono le mani di Dio,⁸⁵ quindi sono gli attori della storia, si potrebbe dire, entrambi allo stesso livello. Secondo san Metodio, dal costato aperto di Cristo sarebbe sgorgata non tanto la Chiesa quanto lo Spirito che, frutto della Croce, formerebbe la Chiesa.⁸⁶ Congar⁸⁷ denominò la terza Persona "cofondatrice" della Chiesa, perché fino alla Pentecoste non fu definitivamente costituita. L'analogia sponsale, interpretata secondo la reciprocità, completerebbe Cristo-Capo con lo Spirito Santo-Anima della Chiesa, mentre a livello umano bisognerebbe approfondire la dimensione mariana e apostolico-petrina per incontrare alla fine il parallelismo tra entrambi i livelli, giacché non a caso, secondo l'*Apocalisse*, la sposa e lo Spirito si rivolgono nella stessa direzione (cfr. *Ap* 22, 20).

Attualmente è incoraggiante la nuova svolta che Angelo Scola apporta all'ermeneutica sponsale in merito alla spiegazione della famiglia. Egli preferisce parlare di nuzialità piuttosto che di sponsalità perché è un concetto più ampio e avverte che il "mistero nuziale" racchiude un'esperienza antropologica originaria, che tutti conosciamo, della quale tutti sappiamo sebbene, come tutto ciò che è relazionato al fondamento, resiste ad essere oggettivato. Tale esperienza si struttura in tre momenti: differenza sessuale, donazione sincera di ciascuno e fecondità,⁸⁸ dove il primo elemento acquisisce pienezza di significato solo se unito agli altri due.

In definitiva, la proposta consiste nel riconsiderare l'analogia sponsale partendo dall'*imago Trinitatis*, che implicherebbe anche riconside-

⁸⁵ Cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* IV, Praef. 4; 20, 1; V, 1; 6, 1; e anche AMBROGIO, *Exp. Sal* 118, 10, 17.

⁸⁶ METODIO DI OLIMPO, *Symposium*, III, c. 8, 72-73, SCH, n. 95, 108-109, in cui denomina lo Spirito "Costa Verbi": «Perché Egli merita con proprietà dirsi costola del Verbo, (ovvero) lo Spirito settiforme della Verità a cui allude il profeta (cfr. *Is* 11, 2)».

⁸⁷ Cfr. Y.M.J. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris 1980.

⁸⁸ Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale: Uomo-Donna*, Pontificia Università Lateranense, 1998-2000. Una sintesi più divulgativa in: *Uomo-Donna. Il "caso serio" dell'amore*, Milano 2002.

rare la differenza in Dio, e al cui scopo tornerebbe utile l'analogia familiare, incorporando all'ermeneutica di *Genesi 2* le intuizioni della patristica precedente a sant'Agostino e chiarendo l'archetipo della maternità in Dio. E dato che l'analogia è un binario che funziona in entrambe le direzioni, un'alternativa sarebbe quella di pensare la famiglia umana – filiazione e paternità-maternità, due modi diversi di dare la vita – tenendo in considerazione la differenza delle Persone divine.

3.2. Proposte per il superamento del predominanza dell'Uno indifferenziato

La filosofia dell'“uno” monolitico, versione ontologica della struttura del cosmo, è il principale scoglio per la considerazione della differenza. In filosofia non è mai stata riconosciuta una differenza intrecciata con l'uguaglianza. Utile alla comprensione è notare che quando gli uomini hanno preso in considerazione le donne, o le hanno sublimato, collocandole più in alto, o le hanno subordinate, collocandole più in basso. Altre volte le hanno collocate indietro, o magari avanti, ma mai “accanto”. E quando le donne hanno voluto affermare la propria identità, le alternative esaminate sono state: imitare l'uomo, oppure competere con lui o soppiantarlo, oppure ridurre la differenza ai minimi termini o annullarla del tutto. La causa per cui non si è riusciti a trovare una risposta adeguata è l'assenza di una filosofia che faccia spazio al “due” differente sullo stesso piano. In tal caso, resta solo da disprezzare, imitare, rivaleggiare, negare l'uno per poter affermare l'altra.

Sebbene la differenza sia sempre stata presente nelle questioni filosofiche, al momento proseguirne lo studio richiede il superamento del *mònon* e un ampliamento della metafisica che spieghi l'antropologia – in una cornice interdisciplinare accanto alle prove scientifiche che facciano nettamente cadere i pregiudizi secolari – fino ad ottenere l'impalcatura concettuale necessaria per poter pensare la struttura sponsale nella cornice della struttura familiare della persona.

Dopo lo sviluppo della differenza delle forme, elaborata dalla filoso-

fia greca, se si cerca la differenza mediante polarità contrapposte, si sfocia nel nichilismo, giacché l'opposto dell'essere è la sua negazione, il niente. Questo scoglio si evita se si accetta la *distinctio realis* tra le forme e l'atto di essere, la quale mette in luce un altro tipo di differenza con la scoperta dell'ordine trascendentale. L'originalità del pensiero tomista, persa e recuperata solo qualche decennio fa, nonostante non spieghi tutto, costituisce un punto di svolta decisivo.

La differenza ontologica di Heidegger ha comportato un ulteriore progresso in ordine all'approfondimento dell'insistenza, da parte dei personalisti, sulla distinzione tra le cose e le persone, che mostra una differenza tra il cosmo e le persone e un'altra tra le persone stesse, essendo ciascuna unica e irripetibile.⁸⁹ Secondo i dialogici, essere persona significa, inoltre, che essa non può essere sola ma che è un essere "con-l'altro" o "per-qualcuno", relazionalmente aperto. Tuttavia, questi sviluppi ottenuti dall'esperienza non sono ancora concettualmente consolidati. Accogliendo i suggerimenti che sono stati avanzati durante l'esposizione, i tentativi di sviluppo si potrebbero articolare in altri tre passi: far conoscere l'antropologia trascendentale, la necessità di una filosofia della diade e un concretizzarsi delle relazioni triadiche. Esporrò brevemente ciascuno dei tre punti:

a) La proposta di un'antropologia trascendentale

L'antropologia trascendentale di Leonardo Polo,⁹⁰ recentemente pubblicata, propone e sviluppa un'ontologia propria e peculiare della persona, diversa da quella del cosmo, che amplia la metafisica classica e articola simultaneamente la *distinctio realis* e la differenza heideggeriana.

⁸⁹ Hannah Arendt distingue tra alterità, distinzione e unicità come un qualcosa di esclusivo dell'essere umano: «Nell'uomo, l'alterità, che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità, e la pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici» (H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, cit., 128).

⁹⁰ Cfr. L. POLO, *Antropología transcendental*, I e II, Pamplona 1999 e 2003.

Essa afferma che il cosmo nel suo complesso possiede un unico atto d'essere e che la persona è irripetibile perché ciascuna possiede il proprio atto d'essere. La persona si distingue dal cosmo tanto nel suo atto d'essere, che è libero, quanto nella sua essenza, che è capace di esperienze. Così, in modo simile a come la filosofia classica distinse una serie di proprietà trascendentali dell'essere, l'atto d'essere persona avrebbe i suoi propri trascendentali: la libertà, l'intelligenza e l'amore. Acquisisce singolare rilevanza lo sviluppo della libertà trascendentale e appare necessario che elaborazioni teoriche come questa, ancora poco divulgate ma che consolidano le scoperte personaliste, si diffondano. Tuttavia, nonostante Polo enfatizzi l'apertura personale e l'importanza della dualità, non include la relazione nella costituzione della persona, né giunge a sviluppare la differenza nell'ordine trascendentale.

b) Necessità di una filosofia della “ diade ”

Individuato il cambiamento del livello ontologico e dopo l'inclusione dell'apertura relazionale nella descrizione della persona, l'articolazione di una differenza che non danneggi l'uguaglianza richiede un secondo ampliamento della nozione di persona che renda conto della struttura sponsale. Stabilito il livello dell'unità personale, resta da articolare un'ontologia che spieghi l'unità includendo la differenza sullo stesso piano trascendentale, una differenza di carattere relazionale. L'ontologia peculiare dell'“ unità dei due ” richiede una filosofia della “ diade ” mediante la quale si raggiungerebbe l'ultimo strato della struttura della persona per riuscire a inquadrare l'identità maschile come diversa dall'identità femminile, come due persone diverse. Questo potrebbe essere il livello ontologico tipico di un'antropologia che non resti esclusa dalla differenza sessuata che rappresenta l'umanità completa.

c) Concretizzarsi delle relazioni “ triadiche ”

Tuttavia, non si può finire con l'intendere l'essere umano soltanto a partire dalla sua dualità perché essendo questa aperta al tre, richiede

altresì uno sviluppo delle relazioni triadiche, necessarie per pensare la famiglia e la struttura familiare della persona, e per ripensare la differenza in Dio.

Finora, l'intento hegeliano, fondandosi sul principio di non-contraddizione, si è rivelato un tentativo fallimentare, dove teoricamente la differenza diventa nichilista e apofatica o belligerante e dalle conseguenze amare se applicata alla prassi sociale, come dimostra altresì l'influenza marxista in taluni movimenti femministi. Restano da esplorare altri nuovi saggi come quello della filosofia analitica e quelli che si occupano della comunicazione informatica, riconsiderando le strutture triadiche che si trovano nel mondo. Compito, questo, che resta ancora aperto per l'antropologia.

4. MARIA E GIUSEPPE, LA SECONDA CREAZIONE

Non vorrei concludere senza fare un'ultima considerazione sulla relazione tra l'identità sessuata e la cristologia. Il Figlio di Dio, unico Mediatore e Salvatore di tutti gli uomini, assume un'umanità. Possedendo questa struttura diadica personale, con conseguente "modalizzazione" della natura, la sua persona divina assume una umanità maschile. Come spiegare, partendo dal Figlio di Dio, la struttura sponsale completa?

Partendo dal principio che ciò che è assunto è redento, non si può dimenticare che Cristo assume la propria umanità nel seno di una donna. Cristo ha una madre verginale e in lei assume la maternità, e ha altresì un padre verginale e in lui assume la paternità umana. L'Incarnazione, pertanto, si realizza nel seno di una famiglia dove un uomo e una donna realizzano «in piena "libertà" il "dono sponsale di sé", nell'accogliere ed esprimere un tale amore»,⁹¹ il cui frutto è addirittura il Figlio di Dio. Giuseppe e Maria, padre e madre verginali, sono assunti

⁹¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Redemptoris Custos*, n. 7.

dal loro Figlio in ordine alla Redenzione, come sottolineano le parole di Paolo VI: «alle soglie del Nuovo Testamento, come già all'inizio dell'Antico, c'è una coppia. Ma, mentre quella di Adamo ed Eva era stata sorgente del male che ha inondato il mondo, quella di Giuseppe e di Maria costituisce il vertice, dal quale la santità si espande su tutta la terra. Il Salvatore ha iniziato l'opera della salvezza con questa unione verginale e santa, nella quale si manifesta la sua onnipotente volontà di purificare e santificare la famiglia, questo santuario dell'amore e questa culla della vita».⁹²

Giuseppe e Maria sono parte della nuova creazione che realizza la pienezza dell'identità maschile e femminile nella reciprocità. Il Figlio di Dio assume la diade umana per ricollocarla a partire dal Tre. Egli stesso ricolloca le sue relazioni nella logica della donazione sincera, dove ciascuno si pone al servizio dell'altro e i due al servizio della missione comune. E lo fa in modo particolare perché la paternità si nasconde dietro la maternità, come per rimediare visibilmente alla profezia divina di *Genesi* 3: «Egli ti dominerà». In Maria e Giuseppe è come se Dio ricominciasse daccapo per dare una seconda opportunità all'umanità. In essi, redenti in modo peculiare, si potrebbe vedere una nuova versione di Adamo ed Eva, dove suo Figlio è il nuovo Adamo in un altro senso, in quanto Redentore. La famiglia di Nazaret diventa una singolarissima *imago* della famiglia della Trinità, giacché una delle persone, il Figlio, forma parte delle due.

⁹² PAOLO VI, *Allocutio ad Motum "Equipas Notre-Dame"*, 7, in: "Insegnamenti di Paolo VI", VIII [1970] 428, citato da GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Redemptoris Custos*, n. 7. Gli studi condotti su Maria e Giuseppe stanno portando alla luce un'altra tipologia di Adamo ed Eva, anch'essa di origine patristica, costituita da Maria e Giuseppe che realizzano in sé la nuova Eva e il nuovo Adamo (cfr. J.F. ARELLANO, *La Hija de Sión*, in: *Actas del Congreso Mariológico de Barcelona*, 2007).

Donna e uomo: creati l'uno per l'altra

GIULIA PAOLA DI NICOLA e ATTILIO DANESE*

1. UNIDUALITÀ MASCHILE E FEMMINILE

Ogni essere umano è un *unicum* dotato di risorse specifiche, di talenti e limiti che costituiscono il suo DNA, non solo in senso genetico ma anche psichico, intellettuale e spirituale. La maturità consiste nel prendere coscienza di tali risorse e gestirle, ossia nell'orientare il proprio comportamento tenendo conto della dotazione di cui si dispone e facendola fruttare al meglio. La differenza sessuale rientra in questa dotazione di base che costituisce una persona sin dalle prime settimane di vita come maschio o come femmina.¹

Ciascuno dà senso maturo e personale alla sua esistenza non tanto in virtù dell'obbedienza ai genitori, ad un qualche capo, ai dettati della scuola e dello Stato, neanche ad autoimposizioni frutto di uno sforzo di volontà coercitivo sul proprio corpo e sulla propria psiche, ma assecondando e sviluppando creativamente determinati obiettivi, in accordo con la dotazione naturale di cui dispone. Questo ha a che fare con il senso "laico" universale della vocazione: la differenza uomo e donna si colloca nel cuore dell'antropologia, qualificandola come uniduale, ossia come nello stesso tempo e senza contraddizione, intrinsecamente plurale e unitaria.

* Condirettori della rivista "Prospettiva Persona" (www.prospettivapersona.it); docenti di Sociologia della famiglia e Sociologia dell'educazione, Università "G. D'Annunzio" di Chieti e Università telematica "L. da Vinci".

¹ Questo testo si comprende a partire dai seguenti studi: G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza la reciprocità uomo-donna*, Roma 1988; ID., *Il linguaggio della madre*, Roma 1994; A. DANESE – G.P. DI NICOLA, *Il papa scrive. Le donne rispondono*, Bologna 1996; ID., *Lei & Lui. Comunicazione e reciprocità*, Torino 2001.

Parzialità e relazione sono esperienze ineludibili di ogni persona. L'uomo è fatto per essere superato, sosteneva Nietzsche, in qualche modo intuendo che i limiti della persona possono essere visti come la sua risorsa, perché rendono ontologicamente realizzabile il superamento di sé, sia nella relazione interpersonale che in quella verticale con Dio. La disponibilità ad accogliere serenamente la propria realtà e "lavorarla" a fini ottimali costituisce la differenza fondamentale tra personalismo di ispirazione cristiana ed esistenzialismo, come pure tra personalismo comunitario e quei falsi personalismi che pongono al centro la pienezza dell'esistenza in quanto affermazione di sé e dei propri diritti, sottovalutando le obbligazioni.

Una persona non può avere il fine in sé stessa, né in un'altra, né tanto meno nelle cose create, ma si caratterizza per quel dialogo, esplicito o implicito, che è chiamata ad instaurare col suo Creatore. In questa luce va letto il versetto biblico: «A immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (*Gen 1, 27*), a cui rimanda un cristianesimo del "principio", che voglia andare alla fonte, per una migliore comprensione antropologica dell'uomo e della donna nella relazione che li rimanda, ciascuno e insieme, al Creatore, oltre che l'uno all'altro.² L'altro, la donna per l'uomo e l'uomo per la donna, benché "carne dalla carne" e "ossa dalle ossa", non può essere l'altra metà della mela, senza cui la prima resta monca; non può essere il mezzo per realizzare la propria completezza; neanche può essere confuso con quella fondamentale nostalgia ontologica di unità, appagabile solo da Dio. Eppure resta il necessario *tu* del riconoscimento, alla cui presenza l'io si risveglia, di cui gioisce, che rende possibile l'esperienza fondamentale della comunicazione e della donazione di sé, nell'integralità della psiche e del corpo, che dà concretezza e visibilità alla stessa esperienza di Dio.

² Su questi aspetti si veda P. VANZAN, *Introduzione* a G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza*, cit.; ID., *Genere letterario e linee biblico-teologiche della "Mulieris dignitatem" di Giovanni Paolo II*, in AA.VV., *Donna: genio e missione*, Milano 1990, 59-94; ID. - A. AU-LETTA, *L'essere e l'agire della donna in Giovanni Paolo II*, Roma 1996.

L'ideale relazione tra i sessi, schizzata nel versetto biblico, stenta a realizzarsi nella storia, se non a tratti e in trasparenza. Il travaglio della realtà rispecchia quello del pensiero, che fa fatica a declinare la differenza uomo-donna senza incappare nelle trappole dell'uguaglianza e della differenza assolutizzate. La tendenza è piuttosto quella di ridurre *ad unum* l'uniduale originario.³ La categoria antropologica di *uomo* riassume tutte le differenze, con l'inevitabile occultamento della donna.⁴ La pluralità viene riassunta dalla ragione entro categorie generali e sintetiche, la differenza viene organizzata gerarchicamente, status e ruoli prevalgono sulla comunicazione, le definizioni sulla reciprocità, la sintesi sulle relazioni, l'astrazione sulla ricchezza del reale.

Se non ci fosse il rimando al Creatore la differenza non sarebbe che un differire dal modello universale e la femminilità verrebbe a delinarsi in negativo, tutta ritagliata a misura dell'uomo (il quale la definisce specularmente in rapporto a sé: Eva *in funzione* di Adamo, come in Rousseau, Sofia *in funzione* di Emilio⁵). Verrebbe dunque occultata tutta la dimensione umana della storia e della società, compresa l'alterità originaria e paritaria della donna e dell'uomo; in particolare la donna risulterebbe "immagine" dell'uomo.

Oggi, nel pensiero cattolico, al monismo teistico si va sempre più sostituendo una antro-po-teologia trinitaria, che impedisce di scindere il piano antropologico da quello teologico, attribuendo al primo la pluralità e al secondo l'unità indivisibile, giacché, in tal caso, la molteplicità sarebbe solo tollerata come imperfezione della realtà creata. Solo una antropologia trinitaria può dare fondamento alla uni-dualità delle persone ad immagine di un Dio, comunitario e non solitario, che qualifica

³ Cfr. A. DANESE, *Riferimenti teorici dell'unidualità antropologica*, in: "Intams review", 2 (1996), 174-186 e il nostro *Unidualità antropologica e coniugalità*, in: "Intams review", 1 (1998), 7-19.

⁴ Il processo dialettico hegeliano, col suo negare e conservare, (*aufheben*) è esemplare di un procedimento che dissolve la dualità, e dunque l'originalità della differenza, nell'idea.

⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, Roma 1969, 550.

sé stesso come Amore (*pericoresi*). Infatti l'importanza di un tu-altro per l'io è in diretta correlazione con la Rivelazione di Dio unità di tre Persone in comunione tra loro, che illumina il rapporto uomo-donna come una relazione tra eguali e distinti. Le differenze risultano intrinsecamente relazionali: ciascuno può essere pienamente sé stesso se si mette in gioco nella relazione dinamica che costituisce l'io e il tu in alterità reciproca.

La reciprocità, sullo sfondo della teologia trinitaria, appare come la molla che sollecita la qualità delle relazioni verso modelli ottimali, facendosi largo in una storia bisognosa di conversione e di ri-nascita dal passato maschilista, come pure dalle più esacerbate reazioni femministe.⁶

2. LA DIFFERENZA SESSUALE E L'INDIFFERENZA PER LA DIFFERENZA

La cultura contemporanea mette in questione l'identità di genere: c'è chi pensa che la differenza sessuale non abbia in sé alcun valore oggettivo e diffonde la convinzione che ogni individuo possa stabilire a piacimento la propria identità dichiarandola poi alla pubblica ammini-

⁶ Ha scritto Ricoeur: «La struttura dialogica che presiede, a tutti i livelli cui può giungere il pensiero, ai rapporti tra l'uno e il molteplice [...] è la stessa struttura dialogica, la stessa energia comunicativa che si lascia percepire a diversi livelli [...] a livello teologico nella dottrina trinitaria, mediante la quale il cristianesimo si distingue da un monoteismo semplice, distinguendo in Dio stesso un aspetto societario, ossia insieme una *kenosi* nella seconda persona e una ricapitolazione d'amore nella terza persona; la stessa dialettica tra l'uno e il molteplice si ripete analogicamente al livello antropologico, dove la persona sembra costituita dal duplice sforzo di sfuggire alla frammentazione individualista e alla fusione totalitaria; una ripresa analogica della logica trinitaria si delinea attraverso una relazione ritmata dalla assunzione di responsabilità, l'annullarsi di fronte all'alterità dell'altro e la ricerca di una comunità che sia persona di persone; è lo stesso ritmo dialettico che si lascia scoprire a livello sociologico, nella misura in cui l'impegno politico, attraverso le lotte sociali, sembra essere la ricerca di un equilibrio mai raggiunto tra la rivendicazione della vita privata, le costrizioni inevitabili nella costruzione di una società più giusta e l'utopia comunitaria, analogo lontano dello Spirito Santo nell'economia del Dio uno e trino» (P. RICOEUR, Pref. a A. DANESE, *Unità e pluralità, Mounier e il ritorno alla persona*, Roma 1984, 14).

strazione. *L'orientamento sessuale* sarebbe una variabile dipendente dai gusti soggettivi, dai contesti, dalle necessità.

Glissando sui termini sessualità, genere (*gender*) e orientamento sessuale (*sexual orientation*) e affidando l'identità sessuale ad una opzione, si promuove il principio della "neutralità della crescita" nella educazione di bambini e bambine. In altri termini, si nega l'esistenza dei due generi nella loro naturale connotazione, come se il corpo e la natura non esercitassero alcun condizionamento sul nostro modo di essere persone.

Un tempo – che non rimpiangiamo – ad una data conformazione fisica corrispondevano modelli comportamentali precisi e rigidi del maschile e del femminile, riproposti dall'ambiente circostante: un modello maschile ispirato alla forza, all'autorità e alla razionalità e uno femminile alla emotività, all'obbedienza e all'intuizione. Il superamento di quegli stereotipi rigidi, che oggi cedono di fronte al mutamento del profilo maschile e al protagonismo delle donne, genera una controreazione pendolare: l'annullamento delle differenze, la rivendicazione della indipendenza assoluta dalla natura e la libertà di scegliere tra identità equipollenti. Ci troviamo così nel mezzo dell'annosa contrapposizione tra naturalismo e culturalismo.

A fronte delle approssimazioni attorno a questo tema, occorre prendere in seria considerazione i risultati degli studi delle diverse scienze umane, che approfondiscono i processi di accettazione della sessualità, in gran parte dipendenti dalle esperienze della prima infanzia e dalla qualità del rapporto che il bambino vede tra i genitori. Ciascun essere che viene al mondo, nello sviluppare la propria identità, recepisce i modelli trasmessi dall'educazione, adotta comportamenti e valori acquisiti dalla frequentazione di ambienti diversi con cui viene a contatto, cerca di conformarsi alle sue aspirazioni ideali, ma non può fare ciò senza partire da e attraverso un confronto con – o se si vuole una ermeneutica – il proprio corpo, con tutte le sue specificità morfogeniche, ormonali, fisiologiche.

Da una parte un'antropologia rispettosa della persona si dissocia dalla posizione determinista e biologica, secondo cui tutti i ruoli e le relazio-

ni tra i sessi sarebbero fissati in uno statico modello determinato dalla natura; d'altra parte però, l'essere umano, non essendo idealisticamente soltanto cultura, non può costruire la sua storia se non in un confronto dialettico con la natura e con tutti i suoi condizionamenti. Bisognerebbe interrogarsi sulle possibili conseguenze di una violenza esercitata contro la natura, prima di liquidare il pensiero "della tradizione" come "tradizionalista", e domandarsi se la natura violentata si vendicherà, violentandoci a sua volta, come hanno ben capito gli antichi: "*Natura non facit sal-tus*" (Linneo) e "*Natura enim non nisi parendo vincitur*" (Bacone).

La confusione delle identità è rischiosa soprattutto nel periodo dell'adolescenza che, come si sa, è effervescente, ma fragile. Non è sempre agevole riconoscersi fisiologicamente femmina o maschio. Si può concludere per questo che i problemi d'identità vanno risolti incoraggiando la libera scelta del proprio orientamento sessuale? Una ragazza potrebbe voler occultare la propria femminilità, dimenticando (ma come fa?) le mestruazioni, il seno, l'orientamento materno di tutto il suo corpo e optare per il modello di una maschilità che le appare "vincente". D'altra parte non pochi maschi, associando maschilità con aggressività, competitività, obbligazioni della vita pubblica, possono maturare il rifiuto dell'appartenenza al proprio sesso. Per tutti potrebbe apparire accattivante, in via ipotetica e almeno in certe fasi della vita, sognare di assumere un'identità diversa dalla propria.

Una folla di domande si accavallano. Non c'è il rischio di passare dal rispetto delle minoranze alla loro esaltazione e infine alla ghettizzazione delle maggioranze? Come si può scambiare l'eccezione con la norma e dare per scontato che esistano cinque possibili *sexual orientations*, tutte equivalenti? Si potrà ancora ragionare liberamente di questi temi, oppure con la guerra all'omofobia, sarà persino vietato parlare di differenza sessuale naturale? Le ideologie che vorrebbero scardinare le differenze naturali non contraddicono forse decenni di *Women's studies* del femminismo, centrati proprio sulla consapevole originale differenza? Perché rivendichiamo l'ecologia dell'ambiente solo quando si tratta del-

la natura da proteggere, delle specie in estinzione, dell'inquinamento, mentre ci facciamo paladini di una libertà astratta quando si tratta del nostro corpo? Come mai si punisce severamente chi ferisce o mutila un cane e invece non si supporta la "ego-sintonia" che ogni persona dovrebbe stabilire col proprio corpo? Perché si difende il principio della biodiversità per la natura mentre per l'essere umano si considera una conquista l'indifferenza della differenza?

In realtà i fautori dell'unisex, transex, omosex, intaccando l'originaria e originale differenza della natura, colpiscono il cuore dell'antropologia relazionale: l'identità originaria maschio-femmina, che si ritrova in tutti i racconti delle origini, come pure nella Bibbia. Fomentando la libera scelta, si colpisce l'eterosessualità, che consente il "buon essere" della persona con il proprio corpo, il matrimonio e la procreazione. La famiglia naturale appare di conseguenza come una opzione dipendente da soggetti propensi a costumi di vita "tradizionale" rispetto a forme di convivenza moderne e "aperte".

Non ci pare fuori luogo l'allarme del magistero cattolico sul rischio della confusione e del boomerang che queste tesi possono provocare. Valga per tutti il parere del "*Van Thuan Observatory*": «Si eccede nel separare il sesso dal genere, sostenendo che il primo è un dato fisiologico e il secondo è un dato culturale e storico. È vero che la differenza sessuale viene anche gestita e vissuta in modo diverso dentro la cultura e la storia, tuttavia non è giusto separare il genere dal sesso, perché quest'ultimo è un dato antropologico fondamentale per la persona».⁷

3. MASCHILE E FEMMINILE TRA IDEALE E REALTÀ

L'analisi dei rischi delle culture che hanno fatto la storia del Novecento, come quella delle diverse tappe del femminismo, ci conferma che

⁷ *I tre silenzi dell'Unicef*, in: "Van Thuan Observatory Newsletter" n. 67, Verona, 15 marzo 2007.

siamo molto poco attrezzati per comprendere la complessità antropologica dell'essere uomini e donne. Questa consapevolezza non può comportare una resa all'afasia, ma piuttosto sollecitare l'individuazione di qualche tratto caratterizzante i due generi, pur riservando alla persona che abbiamo di fronte la facoltà di dire la sua parola unica, libera da precomprensioni e da steccati ideologici.

Esponiamo di seguito quelli che ci paiono i tratti principali relativi al femminile e al maschile (appena accennati per l'economia del presente lavoro), sia nel loro significato positivo che nella loro possibile corruzione.⁸

3.1.a. *La relazionalità* dell'essere umano si manifesta più marcatamente nel corpo della donna. Il processo generativo femminile contiene infatti – come inscritti nella natura – significati paradigmatici della relazionalità della persona in quanto tale. Soprattutto la maternità esalta questa dimensione antropologica, per il modello di rapporto unico, due in uno, che si stabilisce tra madre e feto. Il dato fisiologico materno invita a frenare l'egocentrismo, l'individualismo, il prometeismo, il delirio di onnipotenza dell'io. Le donne possono avere un maggiore o minore senso materno: tante volte donano la vita per il figli, ma alcune volte li abbandonano nei cassonetti. Se si va al di là dei confini naturali, la maternità appare indicativa della capacità della persona di fare spazio, di accogliere un'altra persona, di dedicarsi ad essa e poi via via lasciarla vivere nella sua autonomia e anche aiutarla a distaccarsi da sé.

La corruzione di questo tratto consiste nella tendenza ad impossessarsi dell'altro, a catturarlo nel proprio amplesso e fagocitarlo.

3.1.b. *Affermazione di sé*. Si riferisce alla tendenza a rendere visibili e far valere le proprie potenzialità (*assertiveness*). Si comprende bene come anche questo tratto non sia automaticamente attribuibile a tutti

⁸ Per una più ampia trattazione, riamandiamo a A. DANESE – G.P. DI NICOLA, *Lei & Lui. Comunicazione e reciprocità*, cit.

gli uomini, giacché la bassa autostima è un problema che attanaglia indifferentemente uomini e donne. Tuttavia, nel tentativo di individuare il corrispettivo della relazionalità femminile, ci pare più evidente nel maschio una tendenza ad affermare il proprio io. Non si tratta affatto di una tendenza egoistico-negativa; la stima di sé, la fiducia nelle proprie potenzialità e la capacità di farle valere sono premessa valida a suggellare la maturità personale e a dare spessore alla stessa capacità relazionale di una persona, facendo da perfetto integratore della relazionalità femminile. Non si può nemmeno amare l'altro se non si ama sé stessi: *Caritas bene ordinata incipit a se ipso*. L'affermazione di sé è supporto prezioso per il rapporto con la moglie e con i figli, in quanto offre sensazioni di protezione e di sicurezza.

Corruzioni di questo aspetto, spinto all'eccesso, sono l'alterigia, l'egoismo, il narcisismo, la tendenza a sottovalutare e strumentalizzare l'altro ai propri fini.

3.2.a. *Una più accentuata coscienza del limite* riflette il vissuto delle donne, particolarmente condizionato dalla sintonia con la natura, il che la lega ai fenomeni fisiologici ma anche impedisce di volare troppo in alto come Icaro, facendo poi disastrose cadute. È necessaria una dinamica veloce di accettazione dell'imprevisto (spostamenti del ciclo, gravidanze inattese) e quindi conseguentemente, una maggiore consapevolezza di non essere in grado di padroneggiare il proprio corpo, pilotare la propria vita. La coscienza del limite implica inoltre la consapevolezza dell'infrangersi di tutti i sistemi di pensiero, di tutte le costruzioni umane di fronte alla morte e quindi della sostanziale dipendenza umana.

La corruzione di questo tratto sta nella tendenza a adagiarsi sulla realtà di fatto e non sforzarsi di superarla, a delegare ad altri le proprie responsabilità sociali rinchiudendosi nel piccolo mondo della casa, nella rinuncia ad affrontare la realtà. Una certa passività ha connotato in effetti una grande fetta di popolazione femminile nella storia.

3.2.b. *La lotta contro il limite*, tratto più tipicamente maschile, sollecita ad avventurarsi nell'ignoto, a combattere gli ostacoli, nella fiducia di potercela fare. Fa parte dell'immaginario sul maschile il modello di combattente ostinato di fronte a ciò che gli si oppone, pronto alla guerra per difendere il territorio e i propri cari. Egli si sente sollecitato ad affrontare le sfide della vita, a non indietreggiare di fronte all'opposizione della natura, degli altri, degli eventi, facendo il possibile per spuntarla anche in condizioni avverse.

La lotta in sé non ha un carattere negativo; possiede anzi la forza e la caparbieta nello sconfiggere il male e conquistare nuove frontiere alla vita. Mounier chiamava *affrontement* l'impegno attivo con cui un essere umano si dà a una causa, anche a costo del sacrificio e della effusione di sangue e raccomandava questo atteggiamento coraggioso e combattivo anche alle donne.

La corruzione di questo tratto consiste nella tendenza a modulare i rapporti sul registro della competizione, con tutte le derive possibili, come la concorrenza esasperata, l'invidia, l'uso di mezzi illegittimi per raggiungere gli obiettivi desiderati.

3.3.a. *Cura della vita*. Connessa alla maternità è la cura della vita, che si manifesta nelle sue diverse forme come attitudine a nutrire, dall'allattamento in poi, a proteggere, anche a scapito della propria persona, a lenire le ferite e alleviare la sofferenza nelle malattie, sino ad accompagnare i propri cari alla morte, nella fase terminale della malattia.

La presa di cura caratterizza sia la donna che l'uomo responsabili, ma è un dato universale che la propensione a stare vicini a chi è più fragile si fa sentire in modo più forte nella donna, sino a spingerla ad atti eroici in modo quasi naturale. Lo attesta il famoso episodio di Salomone, indicativo dell'intuizione che il re ebbe della logica della maternità nel dirimere la contesa tra due donne, di cui ciascuna rivendicava per sé il bambino nato vivo e attribuiva all'altra quello nato morto. Egli chiese di dividere in due il bambino, perché sapeva che la madre vera avrebbe

preferito l'alienazione della propria maternità, l'accusa di spergiuro, la condanna sociale e penale, alla morte del figlio (1Re 3, 16-27).

Il lato debole di questo tratto sta nell'ossessione dell'altro sino ad annullare la propria dignità, nella cura pedissequa e materiale dei bisogni altrui senza prendersi cura della propria vocazione, nell'amare troppo e male, vivendo una prodigalità non sapiente e alla fine insoddisfatta e ricattatoria.

3.3.b. *Dinamismo vitale*. Fa parte forse in modo più accentuato della maschilità la tendenza a stare di fronte all'alterità (gli altri e la natura) in un atteggiamento dinamico, scombinando e ricombinando le carte, prendendo gusto all'avventura e incuriosendosi di ogni cosa. Ciò si collega al peso minore che la natura gli attribuisce in relazione alla vita. La presenza nella famiglia del padre, che si inserisce come persona fidata e amata nella simbiosi madre-figlio, rappresenta la chiamata a mettersi a servizio della vita e della sua fragilità, il canale privilegiato di comunicazione con l'esterno, portando all'interno della diade ciò che si trova al di fuori e portando fuori il calore umano del nucleo vitale della famiglia. Egli si trova di fatto nella condizione di facilitare la vita della famiglia sostenendone le necessità e aprendo varchi inattesi, promuovendo sentieri ignoti, affidandosi al caso o al fiuto o alla Provvidenza.

In senso più generale, questa attitudine, risvegliata dalla differenza femminile, mette in moto una risorsa di intraprendenza. Heidegger, delineando questo tratto a partire da Sofocle, che nell'*Antigone* scriveva: « Molte sono le cose prodigiose del mondo, ma l'uomo le supera tutte », ⁹ così traduce: « Di molte specie è l'inquietante, nulla tuttavia di più inquietante dell'uomo s'aderge ». « Inquietante » (*das Unheimlichste*) sostituisce così « prodigioso », « meraviglioso », per caratterizzare più propriamente il gusto di mettere in questione, conquistare, scoprire.

⁹ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Milano 1966, 154ss., con riferimento ai vv. 332-33.

L'essere umano, ma particolarmente il maschio, appare come colui che sfugge ai limiti, porta violenza alla natura, pur di esplorare tutte le possibilità che essa racchiude. I due aspetti, quello più classico che accenna al prodigioso e quello heideggeriano che si riferisce all'inquietante, sono riconducibili allo stupore di Adamo di fronte ad Eva, come un risveglio provocato in lui dalla scoperta di una differenza che mette in moto dinamismi sino ad allora inesplosi e accende il gusto dell'avventura. Meraviglia e inquietudine sono in questo senso correlati.

La corruzione di questo tratto consiste nella fragilità della tenuta del proprio impegno, nella labilità dei legami, nella tendenza a intraprendere percorsi individuali anche senza e contro l'unità con la partner.

3.4.a. *Trasgressione e ironia.* Se una certa mentalità androcentrica ha attribuito all'uomo il carattere della trascendenza rispetto al dato, in contrasto con la maggiore dipendenza della donna dalla natura (si pensi a Kierkegaard), è possibile vedere invece nella femminilità un'accentuata capacità di vivere dentro le strutture, in una attitudine flessibilmente adattativa, e nello stesso tempo, al momento opportuno, relativizzarle e oltrepassarle. Qualora siano in gioco affetti e valori considerati irrinunciabili, la trasgressione è vista come legittima e necessaria e nasce il coraggio di agire in contrasto con ciò che è fissato nelle regole, nelle istituzioni, in tutto ciò che è sistematizzato e sistematizzabile. Tale trasgressione richiama la felice intuizione hegeliana, ricavata dalla interpretazione dell'Antigone di Sofocle, della donna come "eterna ironia della comunità".¹⁰

Vi si collega anche quel necessario distacco dalle strutture che consente di adattarsi a vivere dentro di esse senza lasciarsene schiacciare. Ciò vale anche per comprendere il diverso rapporto della donna con la fede, nella quale è meno orientata alle regole, alle istituzioni e più fortemente attenta al rapporto spirituale, affettivo e mistico con Dio. Entro

¹⁰ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, Firenze 1970, II, 34. Su Antigone rimando a: G.P. DI NICOLA, *Nostalgia di Antigone*, Teramo 1998.

un orizzonte escatologico, grazie alla capacità di vivere dentro e fuori le strutture istituzionali, di stare nella Chiesa visibile con l'anima rivolta a quella invisibile, si rende più comprensibile il compimento del sacerdozio regale degli uomini e delle donne in Dio e il coronamento della verità nella carità (« più grande è la carità »¹¹).

La corruzione di questo tratto consiste nell'incapacità di fare i conti con l'oggettività e quindi con la tendenza a bypassare le istituzioni aggirandole a fini particolaristici. Il sentimento della legalità si indebolisce e si tenta di piegare il bene comune a fini familistici, indebolendo il valore universale e impersonale della giustizia retributiva, che passa necessariamente attraverso i canali istituzionali.

3.4.b. *Normatività*, ossia tessitura delle regole, sia nel senso di produrne di nuove per orientare i comportamenti e valutarli entro schemi di coerenza e razionalità, sia nel senso di conservarle come suggello e tenuta del legame sociale. Questo tratto, di cui è figura tipo il giudice, ha la sua conferma negli studi di Gilligan, la quale provò che l'identità femminile è orientata maggiormente allo stare con gli altri (*mitsein*), e l'identità maschile all'organizzazione dei rapporti secondo un'etica più attenta alla moralità normativa.

Questo tratto non può essere superficialmente considerato come una sorta di "fissazione" precettistica. Implica al contrario la capacità di superare la prospettiva soggettiva nella tensione a stabilire quell'equidistanza che è fonte della giustizia distributiva. Paul Ricoeur considera l'attenzione a costruire istituzioni giuste una condizione essenziale della triade etica (" stima di sé, sollecitudine per l'altro e istituzioni giuste ").¹² Solo attraverso regole oggettive, che superano gli attaccamenti individuali, è possibile sollevarsi al di là dei legami del sangue, della ricerca di

¹¹ *1 Cor* 13, 13; cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 30.

¹² Rimandiamo a P. RICOEUR, *Persona, comunità, istituzioni* (a cura di A. DANESE), Firenze 1994.

scappatoie e furbizie per la soluzione dei problemi esistenziali e familiari. Si può raggiungere così quell'imparzialità, che da un lato impedisce il dominio dei forti e degli intelligenti, e dall'altro imita il comportamento di un Dio che distribuisce a tutti i frutti del suo amore: «siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. [...] Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5, 45.48).

La corruzione di questo tratto consiste nel burocraticismo, nell'impersonalità di un comportamento obiettivo e freddo, valido per raggiungere tutti, ma penalizzante per chi non rientra nei canoni stabiliti e se ne sente schiacciato. La regola evangelica fa qui da riferimento: «E diceva loro: "Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!"» (Mc 2, 27), «perché il Figlio dell'uomo è signore del sabato» (Mt 12, 8).

3.5.a. *Il volto positivo del dolore.* Se si pensa alla sofferenza fisica dell'uomo come a un inizio di decadenza e preannuncio di morte, nella donna c'è un segno particolare, nel parto, di una sofferenza fisica strettamente legata alla generazione e quindi alla dimensione positiva della vita. Nel corpo della donna è impressa l'altra faccia del negativo, a testimonianza del legame inscindibile tra dolore e amore, sofferenza e gioia, morte e risurrezione. Approfondire il senso positivo di questa differenza può essere particolarmente importante per le ragazze, poiché le predispone ad accettare – e non a subire – il ritmo non sempre facile del corpo.

La corruzione di questo tratto consiste in una rassegnazione non combattiva nei confronti del dolore, in un certo vittimismo, che esalta il proprio sacrificio e accentua scompostamente le sue manifestazioni esteriori, ponendosi al centro dell'attenzione altrui.

3.5.b. *Affrontare il rischio e la morte.* In linea generale il maschile si collega maggiormente a una idealità combattiva. Questa tendenza, attestata per secoli dalla figura dell'eroe, sollecita a versare il proprio sangue e a dare la vita, in vista della donazione totalitaria ad una causa, che si ritiene meritevole. In Hegel la capacità di affrontare la morte segna la distanza tra

il signore e il servo per il fatto che il servo si affida alla protezione dell'altro e gli offre in cambio la sua dipendenza e i suoi servizi. È una dialettica che viene applicata all'analisi del sorgere delle classi sociali come anche al rapporto uomo-donna per la dinamica di sudditanza e sopraffazione che si genera allorché il maschio, che affronta il rischio fuori della casa, acquista in ciò una signoria sulla donna. Hegel stesso però mette in evidenza come questa dialettica si capovolga, per il fatto che il padrone dipende dai servizi del suo servo, in una sorta di interdipendenza reciproca.

La corruzione di questo tratto consiste nell'irruenza incosciente, nella spavalderia (si pensi ai giochi degli adolescenti, come guidare ad alta velocità o ad occhi chiusi...) in atteggiamenti irridenti al pericolo che non valutano la proporzione tra ciò che viene messo a rischio – ossia la vita e ciò che essa rappresenta per i familiari – e l'obiettivo che si vuole raggiungere.

4. LA SAPIENTE IGNORANZA

I tratti proposti rimandano a un'antropologia personalista e comunitaria, dal momento che si tratta di caratteristiche che non possono essere applicate automaticamente a tutti gli uomini e a tutte le donne, proprio per rispettare la persona in quanto tale. I percorsi possono essere molto diversi, ma imparando a dare ascolto al muto linguaggio del corpo, che è linguaggio d'amore, l'uomo e la donna scoprono entrambi una implicita chiamata a donare la vita. Se la differenza si rende evidente a livello fisico e nelle sue implicanze fenomenologiche, i due sono uniti nella stessa chiamata a dare il proprio sangue (parto, lavoro, guerra...), a vivere l'“essere per”, come dono, a imitazione della vita trinitaria di Dio. Mantenendo fluidi i rapporti nella reciprocità vissuta, ciascuno impara dall'altro e le caratteristiche di ciascuno acquistano il loro genuino senso relazionale.

Non sarebbe possibile fissare una volta per tutte, e per tutti, i tratti indicati come fossero binari obbligatori del percorso esistenziale. Man-

cano gli elementi per qualificare in modo inconfutabile la differenza. In questo campo si registra una grande difficoltà a trovare ricerche non orientate ideologicamente.

Anche sul fronte cattolico, vi sono alcune indicazioni di rotta, ma i problemi non sono risolti. Il racconto biblico, del resto, è intriso di mistero riguardo ai tre termini della relazione presentati: sappiamo che maschio e femmina sono “ a immagine di Dio ”, ma non possiamo conoscere il termine ultimo dell’analogia: Dio. Questo rimando suggerisce piuttosto l’inopportunità di definire, per il fatto che i tre termini dell’analogia sfuggono alle idee “ chiare e distinte ”. Ci si deve continuamente confrontare con la duplice esigenza: la necessità di tenere ferma in qualche modo una differenza originaria, indispensabile per la reciprocità, e l’impossibilità di giungere a conclusioni certe sul contenuto di tale differenza, fissandolo una volta per tutte e senza cadere nel rischio di essere smentiti dalla storia (quante definizioni della donna sono ormai incompatibili con la realtà!). Del resto Adamo ed Eva non possono conoscersi adeguatamente l’un l’altro: Eva – stando al secondo e più metaforico racconto genesiaco – non può dire chi è realmente Adamo, perché la precede e Adamo non conosce Eva, perché dormiva beatamente quando la donna veniva formata da Dio. È Dio, il Creatore, che li presenta e li svela l’uno all’altra. Meglio dunque proporre indicazioni orientative, sempre aperte alla novità che ogni persona rappresenta perché da una parte non ci si può rinchiudere nell’afasia e dall’altra occorre essere pronti a ripensare le indicazioni date nel confronto con la realtà contemporanea, con la tradizione, con la storia, con la Parola.

Si deve riconoscere a Giovanni Paolo II il merito di avere sdoganato il discorso sulla differenza e di averla posta al centro della questione antropo-teologica, rispetto a una tradizione che aveva dato per scontato la definizione della femminilità e anche rispetto al femminismo che la contestava radicalmente. La sua rivalutazione della sessualità, del corpo, della donna è ancora un riferimento cardine per il magistero cattolico (*Catechesi sull’amore umano, Familiaris consortio, Mulieris dignitatem* –

che rimane una pietra miliare del riferimento magisteriale – e la *Lettera alle donne*). In particolare la *Mulieris dignitatem* ha rappresentato una rivoluzione culturale, completata poi dalla *Lettera alle donne*, che ha riconosciuto il valore dell'attività sociale e politica delle donne, aspetto poco presente nella *Mulieris dignitatem*.¹³

Il registro scelto dal Papa nell'affrontare questo tema ha la sua validità nella consapevolezza della necessità di evitare le trappole del biologismo e dell'indifferenza. La formazione filosofica di Giovanni Paolo II consentiva il pieno riconoscimento dell'importanza del corpo che condiziona l'essere uomo e donna, benché non lo determini. La fenomenologia aveva chiarito infatti che la coscienza di sé, del mondo e degli altri viene sempre mediata da una percezione corporea e dunque maschi e femmine gettano prospettive diverse sul mondo. D'altra parte, per non cadere nel determinismo biologico o genetico, si deve riconoscere che la persona non vive nel suo corpo come in una prigione, ma è chiamata a interagire con esso, a farne una ermeneutica compatibile con i propri ideali, in qualche modo a trascenderlo in una dialettica nello stesso tempo condizionata e creativa. Non è facile individuare la giusta distanza tra sopravvalutazione del corpo (biologismo) e, al contrario, sottovalutazione (spiritualismo). Giovanni Paolo II ha centrato la sua attenzione su un dato incontrovertibile: il corpo della donna appare strutturato in modo tale da poter generare la vita e pertanto non può esservi percezione di sé senza confrontarsi con questo dato, che costituisce intimamente la sua identità, indipendentemente dal realizzarsi effettivo di un concepimento lungo l'arco della sua vita.

Tuttavia, poiché sarebbe ingiusto verso gli uomini sostenere che è solo delle donne l'amore materno e donativo, la *Mulieris dignitatem* propone interpretazioni del corpo femminile in senso simbolico e personalista. Presentando le figure tipo della sposa, della madre e della vergine, chiarisce che non si tratta di determinismi di natura ma di dimensioni

¹³ Su questi temi si veda: G.P. DI NICOLA – A. DANESI, *Il papa scrive. Le donne rispondono*, cit.

simboliche dell'umano in quanto tale, legate alla persona, maschio e femmina. Il registro della *Mulieris dignitatem* è duplice: da una parte il dato corporeo risulta decisivo nel delineare l'identità e il ruolo della donna, per cui a lei si attagliano bene le figure di madre, sposa e vergine; dall'altra occorre prendere atto che tutti gli esseri umani sono spose, madri e vergini, quanto al significato etico e antropo-teologico che queste figure hanno in relazione all'amore, alla cura, alla integralità della persona di fronte a Dio.

Questo duplice binario si ritrova nell'innovativo commento a *Efesini 5*, la lettera paolina che presenta il rapporto nuziale Cristo-Chiesa come paradigmatico della relazione marito-moglie. Da una parte si assume questa analogia, dall'altra il Papa invita a leggere le raccomandazioni di san Paolo alla luce di *Ef 5, 21*, che raccomanda la «sottomissione reciproca nel timore di Cristo». Aggiunge infatti: «La consapevolezza che nel matrimonio c'è la reciproca “sottomissione dei coniugi nel timore di Cristo”, e non soltanto quella della moglie al marito, deve farsi strada nei cuori, nelle coscienze, nel comportamento, nei costumi».¹⁴

Da questo duplice registro scaturiscono alcuni nodi tuttora problematici su cui ancora ci si interroga, tra i quali: nella sposa in senso simbolico ed etico si riconoscono uomini e donne, mentre nello sposo solo i maschi; se la sottomissione della Chiesa al Cristo non ha bisogno di spiegazioni (l'asimmetria Cristo-Chiesa, come Cristo-Maria è inerente alla differenza di natura), non altrettanto si può dire della sposa e dello sposo; l'accostamento maschio-Cristo per quel che riguarda l'amare per primi sembra particolarmente legato alla dimensione sessuale.¹⁵ Que-

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 24.

¹⁵ «Se l'autore della *Lettera agli Efesini* chiama Cristo sposo e la Chiesa sposa, egli conferma indirettamente, con tale analogia, la *verità sulla donna come sposa*. Lo sposo è colui che ama. La sposa viene amata: è *colei che riceve l'amore, per amare a sua volta*. [...] Quando diciamo che la donna è colei che riceve l'amore per amare a sua volta, non intendiamo solo o anzitutto lo specifico rapporto sponsale del matrimonio. Intendiamo qualcosa di più universale, fondato sul fatto stesso di essere donna [...] nel contesto dell'analogia biblica e in base alla logica interiore del testo, è proprio la donna colei che manifesta a tutti questa verità: la sposa» (*ibid.*, n. 29).

st'ultimo assioma vacilla in una visione integrale del rapporto uomo e donna, se non altro perché la prima esperienza che ciascun essere umano fa venendo al mondo è di essere amato da una madre. Molti studi sottolineano che la madre ama per prima, molto prima che il figlio abbia la possibilità di risponderle sorridendo e chiamandola per nome.¹⁶

La vocazione della donna sembra in quest'ottica particolarmente rappresentativa della chiamata universale ad amare, come riconosce Giovanni Paolo II quando sollecita il padre a imparare in qualche modo dalla madre la sua paternità: «Bisogna [...] che l'uomo sia pienamente consapevole di contrarre [...] uno speciale debito verso la donna. Nessun programma di "parità di diritti" delle donne e degli uomini è valido, se non si tiene presente questo in un modo del tutto essenziale. [...] L'uomo – sia pure con tutta la sua partecipazione all'essere genitore – si trova sempre "all'esterno" del processo della gravidanza e della nascita del bambino, e deve per tanti aspetti imparare dalla madre la sua propria "paternità"». ¹⁷

La *Mulieris dignitatem* ci pone di fronte al riconoscimento di una asimmetria nel cuore della reciprocità, a vantaggio della madre, asimmetria confermata dalla presentazione della femminilità come archetipo dell'umanità tutta. Infatti secondo la *Mulieris dignitatem*: «La Bibbia ci convince che non si può avere una ermeneutica dell'uomo, ossia di ciò che è umano, senza un adeguato ricorso a ciò che è femminile». ¹⁸ E ancora: «Da questo punto di vista [l'elevazione spirituale come finalità dell'esistenza di ogni uomo], la "donna" è la rappresentante e l'archetipo di tutto il genere umano: rappresenta l'umanità che appartiene a tutti gli esseri umani, sia uomini che donne». ¹⁹

I grandi scenari della *Mulieris dignitatem*, che qui celebriamo, non

¹⁶ Tra i lavori su questo tema mi permetto di rimandare al mio: G.P. DI NICOLA, *Il linguaggio della madre. Aspetti sociologici e antropologici*, cit.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 18.

¹⁸ *Ibid.*, n. 22.

¹⁹ *Ibid.*, n. 4.

possono certo mettere la parola fine al mistero dell'uomo e della donna a immagine di Dio. Proprio per l'ampiezza delle problematiche e dei rischi che vi sono connessi, Giovanni Paolo II incoraggia a continuare il lavoro di elaborazione di un'antropologia uniduale, in cui il maschile e il femminile siano l'espressione concreta della struttura comunionale della persona.²⁰ È urgente sviluppare «una considerazione più penetrante e accurata dei fondamenti antropologici della condizione maschile e femminile», cercando di «precisare l'identità personale propria della donna nel suo rapporto di diversità e di reciproca complementarietà con l'uomo, non solo per quanto riguarda i ruoli da tenere e le funzioni da svolgere, ma anche e più profondamente per quanto riguarda la sua struttura e il suo significato personale».²¹ È ciò che ha fatto l'allora cardinale Ratzinger, con la sua *Lettera ai vescovi* centrata non tanto sulla donna soltanto quanto sul rapporto uomo-donna,²² è ciò che si sta facendo in questo convegno.

²⁰ Cfr. www.chiesacattolica.it/ccl_new/documenti_cei/2007-01/29-36/Relazione_Farina.doc.

²¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Christifideles laici*, n. 50.

²² Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*. Benedetto XVI è tornato sulla questione anche nel *Messaggio per la giornata della pace del 2007*: «All'origine di non poche tensioni che minacciano la pace sono sicuramente le tante ingiuste disuguaglianze ancora tragicamente presenti nel mondo. Tra esse particolarmente insidiose sono, da una parte, le disuguaglianze nell'accesso a beni essenziali, come il cibo, l'acqua, la casa, la salute; dall'altra, le persistenti disuguaglianze tra uomo e donna nell'esercizio dei diritti umani fondamentali... Anche la non sufficiente considerazione per la condizione femminile introduce fattori di instabilità nell'assetto sociale. Penso allo sfruttamento di donne trattate come oggetti e alle tante forme di mancanza di rispetto per la loro dignità; penso anche – in contesto diverso – alle visioni antropologiche persistenti in alcune culture, che riservano alla donna una collocazione ancora fortemente sottomessa all'arbitrio dell'uomo, con conseguenze lesive per la sua dignità di persona e per l'esercizio delle stesse libertà fondamentali. Non ci si può illudere che la pace sia assicurata finché non siano superate anche queste forme di discriminazione, che ledono la dignità personale, inscritta dal Creatore in ogni essere umano» (BENEDETTO XVI, *La persona umana, cuore della pace*, nn. 6-7).

Responsabilità e partecipazione della donna all'edificazione della Chiesa e della società

PAOLA BIGNARDI*

Questo mio contributo, più che allo studio, attinge all'esperienza di condivisione che ho avuto modo di fare per alcuni anni, accanto a donne che della vita hanno sperimentato soprattutto il dolore, l'esclusione, la violenza, ma al tempo stesso hanno trovato dentro di sé il desiderio di riscatto e il bisogno di dignità.

Si tratterà dunque di un intervento che attinge soprattutto alla concretezza dell'esperienza, per riflettere sulla responsabilità della donna verso la Chiesa e verso la società.

IL GENIO FEMMINILE

Se dovessi riassumere in un'espressione sintetica il senso essenziale di questo mio intervento, lo esprimerei così: la responsabilità della donna nella Chiesa e nella società, a questo punto di un cammino di emancipazione che ha visto risultati significativi, è quello di custodire l'originalità del genio femminile, in un vivo e intenso rapporto di reciprocità con l'uomo. Il cammino delle donne, che come ha affermato lo stesso Giovanni Paolo II nella *Lettera alle donne* è stato ricco e positivo, anche se non privo di errori, oggi ha davanti a sé un rischio: quello che la partecipazione della donna alla vita della Chiesa e della società avvenga secondo una logica di omologazione all'uomo. La donna rinuncia così

* Coordinatrice del Forum Internazionale di Azione Cattolica.

all'aspetto più originale della sua identità e priva il contesto ecclesiale e civile di un contributo che sarebbe, oggi, ancor più necessario.

Per questo dedico la prima riflessione di questo contributo al tema del "genio femminile", parole utilizzate da Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem* (1988). Si potrebbe pensare ad un'espressione frutto di una retorica di circostanza, ma la ripresa anche successiva di essa e la riproposta del suo contenuto induce a pensare che essa sia una categoria nuova e importante, proposta per interpretare oggi la vocazione e la missione della donna, secondo il Vangelo.

L'espressione "genio", nel linguaggio comune, sta a indicare chi ha un potere di comprensione e di intelligenza che è oltre la misura media.

Genio fa allusione alla capacità straordinaria che eleva al sopra degli altri, con un dono che è per tutti; che, se è utilizzato, va a vantaggio di tutti.

Genio è intuizione, è la capacità di vedere lontano, di intuire ciò che è al di là; è possibilità di andare oltre la razionalità e la logica.

Dunque genio è chi ha occhi per vedere anche ciò che non si vede o non si vede ancora; è chi sa vedere con gli occhi del cuore, perché l'essenziale è invisibile agli occhi di carne; è di chi sa credere anche alle ragioni del cuore e sa affidarsi ad esse: all'ineffabile, all'empatia, alla contemplazione.

Questa genialità non appartiene ai sapienti secondo il mondo, ma più facilmente appartiene ai piccoli, ai semplici, ai bambini. Appartiene alla donna perché la sua vocazione passa in modo speciale attraverso l'amore.

Il genio femminile di cui parla Giovanni Paolo II è nell'ordine dell'amore; la donna è colei che riceve l'amore per amare a sua volta; «la donna non può ritrovare sé stessa se non donando l'amore agli altri»,¹ nell'ordine dell'amore viene misurata la dignità della donna.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 30.

L'esercizio, da parte della donna, della sua vocazione, ha un particolare valore in questa nostra epoca, dominata dai successi della scienza e della tecnica, che ha favorito alcuni con un livello di benessere mai raggiunto, ma che ha svantaggiato o escluso altri.² Sempre la *Mulieris dignitatem* ci ricorda che «questo progresso unilaterale può comportare anche una graduale scomparsa della sensibilità per l'uomo, per ciò che è essenzialmente umano. In questo senso, soprattutto i nostri giorni attendono la manifestazione di quel genio della donna che assicuri la sensibilità per l'uomo in ogni circostanza: per il fatto che è uomo! ».³

Di fronte alle logiche dominanti in una società dell'efficienza, del possesso, della ricerca del benessere, quello della donna è il carisma dei piccoli secondo il Vangelo. Se vive fino in fondo la sua vocazione, la donna deve testimoniare il primato della persona; il valore delle relazioni interpersonali vissute nella gratuità, l'importanza dell'essere sull'avere, sull'apparire, sul fare. Vivere la propria femminilità significa per la donna accettare di rendere testimonianza a questi valori grandi ma non vincenti. Allora è facile la tentazione di cercare l'uguaglianza con l'uomo, che significa in definitiva assumere modelli e stili di comportamento maschili.

Eppure proprio nella debolezza evangelica dei valori che sono contenuto del carisma femminile c'è una profezia per tutti, perché si possa costruire la civiltà dell'amore.

L'esperienza della generazione, inscritta nel corpo della donna e nella sua anima, fa dell'amore che dona la vita quel tratto caratteristico che informa di sé il pensiero, le relazioni, gli atteggiamenti, il rapporto con la realtà. La maternità è amore che si dona e al tempo stesso dolore fecondo; maternità è vedere scritti nel volto del figlio i tratti del proprio stesso volto e al tempo stesso consentire che egli sia per sé stesso, generato alla libertà. È essere testimoni dell'accendersi della vita, che è una delle esperienze dell'invisibile eppure pienamente reale.

² Cfr. *ibid.*

³ *Ibid.*

Nel significato della maternità c'è un invito al superamento dell'individualismo e di tutte le tentazioni di onnipotenza legate alla nostra cultura: c'è la speranza di reintegrare la morte nella vita, accogliendo il dolore che l'uomo affronta giorno per giorno lungo tutta la sua esistenza, nella sua funzione misteriosa e positiva.

La maternità può allora costituire «il più alto simbolo che la natura ci offre da interpretare per comprendere il senso del proprio rapportarsi agli altri. [...] La donna stessa, [...] e ancor più l'uomo può apprendere, vedendolo inscritto nel corpo della donna, che la persona è sé stessa se si dona, se ama qualcuno sapendo soffrire, se sa tirarsi indietro per fargli spazio, se sta nel rapporto con l'altro in quell'atteggiamento generativo materno che è fecondo di nuove realtà intersoggettive».⁴

Allora si spiega perché il papa Giovanni Paolo II dica che la vocazione della donna è una particolare responsabilità per l'uomo, per l'umanità: «Dio le affida in modo speciale l'uomo, l'essere umano. Naturalmente Dio affida ogni uomo a tutti e a ciascuno. Tuttavia, questo affidamento riguarda in modo speciale la donna – proprio a motivo della sua femminilità – ed esso decide in particolare della sua vocazione».⁵

Mi pare che l'esperienza della generazione, sia essa fisica o spirituale, costituisca quasi il paradigma della vita della donna, del suo rapporto con la realtà, con sé stessa e con gli altri e possa racchiudere simbolicamente tutta la sua vocazione e la sua missione a favore della Chiesa e del mondo.

GENERARE UNA CHIESA MATERNA

Il rapporto tra la donna e la Chiesa potrebbe essere facilmente affrontato in termini descrittivi, evidenziando il contributo che oggi la

⁴ G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza, la reciprocità uomo-donna*, Roma 1988, 94.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 30.

donna dà alla vita della comunità cristiana, i problemi che restano aperti, le attenzioni da mostrare, le scelte da compiere. Ma mi pare che questa sarebbe un'impostazione riduttiva, che trascurerebbe il rapporto profondo che esiste tra la donna e la Chiesa in termini di sostanza, di realtà profonda.

In questo senso, mi sembra di poter affermare che oggi la donna deve poter stare nella Chiesa vivendo profondamente, interiormente, il suo compito generativo: *generare una Chiesa, a sua volta, materna.*

Alla Chiesa, le persone del nostro tempo, che sono affaticate, spesso svuotate da una vita frenetica, che ha perso i più importanti punti di riferimento, chiedono soprattutto di mostrare il suo volto di madre. La risposta alla domanda di speranza che spesso in forme implicite è presente nel cuore delle persone del nostro tempo passa attraverso un grande amore. Quando una persona si sa amata, ci si accorge che il suo modo di essere, il suo atteggiamento di fronte alla vita, è come se acquisisse una forza nuova, uno slancio, un'energia, che nasce dalla fiducia, che è generata dal sapersi amati. È papa Benedetto XVI stesso che lo dice nella sua ultima enciclica, là dove afferma che non sarà la scienza a salvare l'umanità, ma piuttosto un grande amore. Parafrasando questa affermazione della *Spe salvi*, potremmo aggiungere: non saranno il nostro benessere, le nostre strategie, le nostre diplomazie, il nostro denaro, a salvare le persone e a riempire il vuoto che si è installato nel cuore di tanti, soprattutto giovani, ma solo la certezza e l'esperienza dell'essere amati.

Il nostro è un tempo che ha bisogno di amore; che è sensibile soprattutto ad esso. Le persone si lasciano affascinare dalla forza dell'amore, molto più che da quella della ragione o dall'eroismo dei gesti grandi.

L'amore convince più dei ragionamenti; colpisce, forse perché nell'aridità dell'anima che oggi sperimentiamo, ci affascina e ci attraggono gesti, parole, atteggiamenti che hanno la fecondità di chi non sta ripiegato a contemplare sé stesso e conosce la straordinaria ricchezza che possiede solo chi si dona.

Non può non colpire il fatto che Benedetto XVI abbia dedicato la sua prima enciclica al tema dell'amore: Dio è amore, ma anche la vita dell'uomo è percorsa da un'attrazione, da una ricerca, da una forza che la spinge a uscire da sé, a farsi dono all'altro, senza fine, fino a quando questa tensione non giungerà a Dio.

Dio è amore, e così dà pienezza alla vita dell'uomo, che ha creato per amore; il Vangelo nel quale si è comunicato non è che una parola d'amore. Dio è amore, e ci insegna che questa è la strada che conquista coloro che sono alla ricerca di un senso per la loro vita. Credo che oggi sia necessaria la testimonianza di una Chiesa che attraverso i suoi figli ama gli altri con misericordia, con bontà, con mitezza, testimoniando in questo modo che Dio è Amore.

Una Chiesa materna sa esprimere in tutte le modulazioni possibili la sinfonia di un amore che dà un orizzonte di senso alla vita, che fa percepire l'esistenza umana come preziosa per qualcuno/Qualcuno; e questo genera nel cuore una fiducia nel bene che costituisce una forza per l'esistenza tutta.

La Chiesa sarà il buon samaritano che versa sulle ferite della vita il balsamo della speranza, se saprà accostarsi a ciascuno con cuore di madre, disposta sempre ad ascoltare, a capire, a perdonare, a dare energie per ricominciare, a mostrare i grandi orizzonti che vanno al di là del piccolo cabotaggio di ogni giorno, quello che rischia di bastare a sé stesso e di non avere un Oltre.

Credo che oggi la donna sia chiamata a generare questa Chiesa, a farla nascere umanamente dal suo cuore, così come nello Spirito essa nasce da Cristo. Può farlo portando nella comunità cristiana uno stile di ascolto, di attenzione alle persone, di comprensione, di dialogo.

La Chiesa generata da questo stile sarà una Chiesa attenta a tutta la persona: alla sua storia, alle sue difficoltà, al suo cammino. Il suo modo di comunicare la fede non sarà quello di un maestro distaccato che si limita a trasmettere una dottrina impersonale. Essa saprà mettere accanto a chi cerca e a chi cresce qualcuno che con la vicinanza e con l'esempio,

con la parola e con la testimonianza insegni a distinguere il bene dal male; a riconoscere quali sono le cose che effettivamente contano; sostenga in un percorso di fede che sappia cambiare l'esistenza, soprattutto aiutando a intravedere e ad acquisire i tratti di una intensa e profonda umanità: libera e gratuita, forte e appassionata come quella che il Signore Gesù ci fa vedere nei racconti evangelici. L'educazione fa parte della maternità della Chiesa: in questo modo cade la falsa alternativa tra una Chiesa madre o maestra: la Chiesa è maestra perché è madre, e, da madre, educa perché ama e in quanto ama, e non può tacere la verità perché verrebbe meno al suo stesso cuore materno. Quando insegna, lo fa con le caratteristiche della madre, che sa che non basta una verità conosciuta per cambiare la vita e per farla ricca del desiderio del bene.

Sarà una Chiesa capace di apprezzare il valore delle relazioni, prima e dentro le sue attività e iniziative. Una Chiesa così, non si percepisce innanzitutto come organizzazione, né come struttura, né come fucina di iniziative per le persone, ma come famiglia, come casa di tutti aperta a tutti, come luogo in cui le persone possono sperimentare uno stile fraterno, quello stesso che essi dovrebbero testimoniare nel mondo.

C'è bisogno oggi di comunità cristiane che si decidano a curare le relazioni con cordialità e calore, con delicatezza, con umanità, con fantasia. Bastino alcuni esempi. La qualità dell'incontro con la Chiesa da parte dei ragazzi che vanno in parrocchia è diverso se essi incontrano lì solo delle strutture, oppure delle persone che si fermano a parlare con loro, che si interessano della loro vita, che sono disposti a diventare un po' amici e referenti del loro cammino esistenziale. Oppure il percorso di preparazione al matrimonio di due fidanzati può avere una diversa efficacia se in parrocchia essi trovano un ambiente freddo e distaccato oppure delle persone che sanno stabilire con loro delle relazioni cordiali, accoglienti, calde, che durano oltre questa circostanza, che li fanno sentire parte della famiglia della parrocchia.

La Chiesa ha bisogno anche di riscoprire dentro il suo percorso ordinario il senso di esperienze che le appartengono, come la contempla-

zione e la cultura, correggendo quella tendenza al pragmatismo che caratterizza sempre di più anche la vita delle comunità cristiane. Il fervore attivistico, che vuole giungere ovunque e che pretende di pianificare tutto, è crescente, e talvolta non fa che accrescere il senso di una desolante fatica della fede. La donna, che conosce la pazienza dell'attesa e fa anche dentro di sé e persino nel suo corpo l'esperienza del mistero, deve aiutare oggi le comunità cristiane a ritrovare dimensioni *altre*, quelle che ci fanno vivere la Chiesa come esperienza di accoglienza e di attesa; e la fede come esperienza di ascolto, aperta all'imprevedibile azione di Dio, e non frutto della nostra personale regìa.

La Chiesa ha bisogno anche dell'originale fede delle donne, perché il suo cammino verso la verità e il mistero di Dio avvenga anche attraverso quell'approccio che passa dal cuore e attraverso le espressioni della mistica. C'è una specificità femminile anche nel vivere l'esperienza della fede? Credo di sì.

Se appartiene all'originale modo d'essere della donna il senso della persona, nell'esperienza di fede questo diviene la percezione, particolarmente viva e tipica, della relazione con la persona del Signore Gesù.

Le donne di cui parla il Vangelo mostrano non solo l'intensità della loro fede, ma anche l'intelligenza che esse hanno del mistero del Signore. A cominciare dalla Madre, la cui immagine, ai piedi della croce, parla non solo del dolore per la morte del Figlio, ma anche del compiersi di quel cammino di silenzio e di attesa iniziato con l'annuncio dell'Angelo. Ai piedi della croce, dove tutto paradossalmente si svela, dove si manifesta la verità anche della vita dei discepoli, Maria accoglie tra le sue braccia, nel corpo esanime del Figlio, la Vita del mondo. Lei, da donna, sa che cosa significhi generare passando attraverso la morte. Ma lo sanno anche le altre donne, quelle che sono rimaste nei pressi del Calvario. Durante la missione di Gesù esse hanno seguito il Signore con l'intensa semplicità della loro fede. Lo hanno ascoltato anche con il cuore, e hanno ricevuto nella loro esistenza i segni della salvezza che ri-genera a nuova vita. Poiché lo hanno seguito, amandolo, lo hanno anche capito.

Esse restano con lui fin sotto la croce perché l'amore personale che hanno avuto per Gesù ha dato loro l'intelligenza di capire che il Dio che egli rivelava era diverso da quello che loro pensavano e attendevano, e lo hanno accolto. I discepoli, che si attendevano un Dio vittorioso e potente, non possono capire questo Messia troppo lontano da quello che essi avevano in mente; nella loro delusione, se ne vanno. Le donne restano, perché sono fedeli al loro amore, ma anche perché sono in grado di capire che Dio può salvare il mondo proprio morendo su una croce.

Così, potranno ricevere il primo annuncio della risurrezione.

La Chiesa ha bisogno di una fede che creda che “ nulla è impossibile a Dio ”; che creda che i percorsi del suo entrare nella vita personale e nella storia umana sono imprevedibili, sempre *al di là*.

Giovanni Paolo II ha riconosciuto il valore di questa fede proclamando molte donne sante e beate e riconoscendo come Dottori della Chiesa donne come Teresa d'Avila, ma anche come Teresa di Lisieux.

La dimensione “ femminile ” della fede deve appartenere in un certo modo ad ogni credente. Ma la donna potrà maggiormente testimoniarla e aiutare tutta la Chiesa a non perdere questa essenziale ricchezza.

Certo la Chiesa non può fare a meno delle donne: non solo delle loro braccia e del loro tempo, ma soprattutto del loro pensiero e del loro cuore.

PER UNA CHIESA CHE MOSTRI IL VALORE DEL GENIO FEMMINILE

La Chiesa potrà continuare a dire – così come intende fare – il valore del “ genio femminile ” solo accogliendolo e valorizzandolo: la sua decisa testimonianza potrà costituire un linguaggio più efficace di quanto non siano i documenti, che pure spesso vengono ascoltati e apprezzati per le aperture che propongono.

La Chiesa, nella vita concreta delle nostre comunità e nella sua esperienza complessiva, deve esprimere una più viva attenzione alle

donne: non solo in termini culturali o di opinione, tenendo vivo l'interesse per il tema della condizione femminile, quanto per le donne concrete – con le loro concrete esperienze! –, attenta a ciò che pensano, a ciò che sperimentano, a ciò che soffrono, a ciò che chiedono di essere nel popolo di Dio e a come pensano di porsi in esso. Una Chiesa attenta alle donne è disposta e impegnata a rispettare l'originale modo d'essere della donna; il suo originale modo di vivere la fede e di interpretare l'esperienza spirituale. Si impoverirebbe di molto se dovesse chiedere alle donne di rinunciare al *loro* modo di essere nella comunità, quasi che l'esserci da donne costituisse una debolezza da correggere.

Credo che oggi la questione si giochi in primo luogo nel tessuto ordinario e popolare delle comunità cristiane, là dove si conducono nel silenzio le esperienze più generose e cariche di vita, così come le dipendenze e le umiliazioni più banali.

Per fare questo salto di qualità ritengo che la Chiesa debba affrontare alcune questioni tuttora aperte:

1. *La donna e la responsabilità.* Una Chiesa attenta alle donne esige comunità cristiane capaci/disposte a coinvolgerle nei luoghi in cui si pensa, si elabora, si valuta, si decide, accogliendo le donne nella peculiarità del loro modo d'essere, della loro sensibilità, del loro modo di leggere la realtà e senza chiedere loro di rinunciare alla loro femminilità! Certo nessuno farà mai esplicite richieste in questo senso; ma accadrà ogni volta che alla donna si chiederà di essere diversa, o di uniformarsi a stili di relazione con gli altri e con la realtà diversi da quelli che essa sente suoi congeniali. Accogliere la donna nei luoghi della responsabilità significa anche fidarsi del suo pensiero, della sua valutazione delle cose, della sua sensibilità; richiede che si faccia credito al valore di una differenza che è per la reciprocità e non per l'omologazione, e che dunque ridimensiona la pretesa di tutto uniformare ad un solo stile di decisione e di governo.

Perché tutto questo abbia qualche valore è necessario che avvenga

nei luoghi più popolari, di base, della comunità cristiana; che non si limiti al coinvolgimento di alcune donne qua e là in rappresentanza di tutte. Se il coinvolgimento di qualche laico e di qualche donna come osservatori al Concilio ha avuto, ormai quasi cinquanta anni fa, un grande valore simbolico, oggi questo non basta più; occorre che nei consigli pastorali di parrocchie e diocesi, nelle diverse commissioni, nei convegni ecclesiali, la presenza femminile sia numericamente significativa e qualitativamente rilevante.

2. *La cultura teologica e le donne.* Occorre incoraggiare le donne a esplorare spazi per loro inconsueti nella Chiesa, quali sono quelli della cultura teologica, soprattutto nell'ambito della ricerca e della esplorazione di nuovi linguaggi per dire Dio oggi. Benché sia aumentato il numero delle donne che oggi accedono agli studi teologici, tuttavia resta ancora troppo scarso il numero di coloro che possono farlo in termini di ricerca. La ricerca potrebbe invece molto guadagnare dal contributo della donna. Oggi sembrano esauriti i percorsi della ragione scientifica e la fiducia in essa; per questo il contributo culturale di un pensiero ricco dell'abitudine ad attingere alla concretezza e che conosce anche le ragioni del cuore, senza rinunciare al rigore del metodo potrebbe dare nuova linfa alla ricerca stessa, rendendole più difficile essere autoreferenziale e portando in essa la provocazione delle ambiguità e della ricchezza dell'esistenza concreta. Certo non è una strada facile da percorrere per una donna, che non solo deve trovare dentro di sé l'interesse culturale per questa attività, ma deve trovare anche accoglienza nei luoghi consacrati tradizionalmente alla ricerca teologica e risolvere il non piccolo problema di conciliare questa attività con la necessità di guadagnarsi da vivere.

3. *La questione dei ministeri.* Sono stata incerta se mettere in questo elenco la questione dei ministeri. Per taluni, il conferimento di essi alle donne sarebbe un passo necessario per una piena valorizzazione delle donne nella Chiesa e per il riconoscimento ad esse di una condizione

non subalterna nella comunità. Ma sarebbe ricadere in una visione clericale pensare che si sia valorizzati nella Chiesa solo se si accede ai ministeri ordinati.

Personalmente ritengo che sia meglio che la donna rimanga estranea all'istituzionalizzazione che il ministero comporta; più libera in questo modo di esprimere una dimensione profetica e di dono. Ritengo che l'estraneità della donna dai ministeri non costituisca un'esclusione, ma apra la strada ad una valorizzazione di un aspetto del suo dono, di cui la Chiesa ha particolarmente bisogno per parlare al nostro tempo.

GENERARE UN MONDO NUOVO

La condizione delle donne nel mondo non smette di essere problematica. Eppure non smette di recare segni inattesi di speranza.

Vorrei introdurre questa parte della mia riflessione citando tre storie che possono dire bene come la donna, con la sua iniziativa, la sua concretezza, la sua capacità di riconoscere il valore delle scelte umili e dei piccoli gesti possa contribuire a generare un mondo nuovo, a partire dalle situazioni umanamente più disperate, prive di mezzi e di futuro.

Oana è arrivata in Italia dieci anni fa dalla Romania; non aveva nulla se non il desiderio di sfuggire alla miseria. Ma la vita non è facile per una donna sola e straniera. Dopo pochi mesi Oana si accorge di essere incinta; è posta di fronte all'alternativa di abortire o di iniziare un percorso che diventerà ancora più in salita. Incontra alcune persone che le offrono aiuto in un comunità in cui potrà prendersi cura di sé e del proprio figlio. Non è facile, da adulti abituati ad una vita libera, sottoporsi allo stile di un contesto che assomiglia più a un collegio che a una famiglia, ma Oana accetta questa fatica, decide di far nascere la figlia che porta in grembo e che oggi, a dieci anni, parla della bellezza della vita e dell'amore di una madre che da adulta ha accettato di ricominciare a crescere, diventando veramente madre.

Suzana vive in Kosovo; è vedova di guerra e madre di quattro figli. Oggi è presidente di “Besimi”, un'associazione che si occupa di offrire alle donne la possibilità di lavorare e di mantenere sé stesse e la propria famiglia. Offre alle donne – tutte hanno almeno una mucca – la possibilità di un reddito costante, garantito attraverso le strutture dell'associazione. Ora, ogni giorno, più di settecento persone raccolgono e vendono novecento litri di latte. E in questo modo, intere famiglie danno vita ad un nuovo tessuto sociale, tenuto insieme dalla concretezza di legami generati dal perdono e dall'iniziativa.

Marisa vive in Perù, nella zona che il 15 agosto scorso è stata devastata dal terremoto. Dopo aver perso tutto, la sua scelta è stata quella di essere forte e di andare avanti, per amore dei bambini che devono mangiare ogni giorno. Così Marisa ha organizzato la pentola comune, per coloro che non hanno più nulla. Ora la pentola comune di Marisa e delle trenta mamme che si sono unite a lei sfama intere famiglie.

Tre storie che parlano di donne che con la loro umile e concreta dedizione costruiscono piccoli angoli di un mondo rigenerato nel bene. I loro passi delineano la strada che porterà un giorno alla civiltà dell'amore. Sembra un'utopia, o un sogno. Ma noi crediamo che il futuro vada pensato con il coraggio del sogno. Conferma questa sensibilità il fatto che di civiltà dell'amore continui a parlare il magistero della Chiesa, che ci invita in questo modo a non smettere di pensare che non è un'illusione ma una responsabilità, e che essa, come il sogno della pace, si basa su una promessa. La civiltà dell'amore sarà il frutto dell'intelligenza e del cuore di uomini e donne, ma non si costruirà senza il contributo decisivo delle donne, che credono all'amore e ne conoscono l'efficacia, la concretezza e la forza.

Attraverso quali percorsi la donna può contribuire nel mondo di oggi a generare un mondo nuovo?

Vorrei indicare il primo di essi nel custodire e difendere il senso del primato della persona umana e del suo valore.

La persona è la creatura che il Creatore «ha voluto per sé stessa»,⁶ dunque essa non è in funzione di nulla: né dell'efficienza, né del profitto. Non può essere strumentalizzata, nemmeno quando la “causa” ci sembrasse di valore. Avere il senso della persona e del suo primato significa riconoscere il valore di essa, anche quando si presenta nelle forme più compromesse, umiliate o degradate; e credere che non è tempo perso quello dedicato a far emergere o ri-emergere la dignità di ciascuno. Il senso della persona contribuisce anche a ridimensionare il peso – riemergente in forme nuove – di un pensiero ideologico che rischia di perdere il senso delle proporzioni tra i fatti, tra le opinioni, tra le visioni della vita.

Senso della persona dunque è anche senso dell'essenziale; in definitiva, un buon senso!

In una società in cui è vivo il senso della persona, cambia il mondo del lavoro; il pensiero si fa più aperto e più umile; cambiano le strutture di assistenza e c'è spazio umano per i più deboli, siano essi i bambini o i malati; gli anziani o gli stranieri. Dove vi sia il senso della persona, c'è accoglienza consapevole della vita e impegno a difenderne i valori, a promuoverne le migliori condizioni di crescita e di sviluppo.

Altro percorso è custodire il senso della maternità e il valore della vita. La maternità sta vivendo una crisi profonda: ne è segno, da una parte, la crisi della natalità nei Paesi europei, così come ne è segno la volontà di avere un figlio ad ogni costo, ricorrendo alle pratiche della fecondazione assistita. Due situazioni di segno opposto che, insieme, dicono come l'esperienza della maternità sia stata travolta dai cambiamenti antropologici in atto. Non si affronterà questa situazione attraverso l'esaltazione della bellezza di essere madre, anche se non è inutile che vi sia chi, senza retorica, sappia narrare l'intensità umana di questa esperienza; non si affronterà nemmeno – qualora questo potesse avvenire – garantendo a tutte le donne un assegno e dei servizi

⁶ *Ibid.*, n. 7.

adeguati, benché siano necessarie politiche familiari a sostegno della famiglia.

Forse abbiamo davanti un lungo periodo in cui la donna potrà custodire la maternità nel suo valore umano e sociale se saprà affrontare la fatica di tenere insieme casa e lavoro; una vita di corsa, con l'orologio in mano e con il cuore spesso altrove. Al tempo stesso, la donna dovrà continuare a riflettere sul valore della maternità, trovando dentro di sé quei percorsi etici preliminari alla sua accoglienza. Potrà fare questo percorso – vitale per l'umanità tutta – se saprà coinvolgere l'uomo, in modo da impegnarsi insieme a far sì che famiglia e carriera non siano alternativi; che maternità biologica e maternità spirituale non vengano reciprocamente assolutizzate; insieme, a custodire e a proteggere un'esperienza che li coinvolge entrambi.

Ultimo percorso che voglio indicare è ridare valore all'educazione. L'affievolirsi del senso della persona – sia esso a vantaggio della produzione, del potere o dell'organizzazione – porta spesso con sé il venir meno dell'attenzione educativa, come esperienza di cura della persona e della sua crescita in umanità.

Nessuna società, che non voglia condannarsi al proprio declino umano, può fare a meno dell'educazione. Dunque deve suscitare in noi preoccupazione il fatto che con sempre maggiore insistenza si parli oggi dell'educazione come di un'emergenza della nostra società. Emergenza, o crisi, l'educazione oggi porta i segni di una fase di trapasso nel sistema di valori e di riferimenti che caratterizzano questo nostro tempo. E ad essa è urgente dedicarsi.

Educare è una particolare forma di generazione: quella fisica genera la vita, l'educazione genera al senso di essa e alla sua crescita in umanità. L'educazione è una generazione spirituale.

Come il generare, l'educare conosce le stesse dinamiche di dolore/vita: comincia con l'accoglienza verso quanti oggi devono crescere e costruire la loro personalità in un deserto di valori e di significati; si sviluppa attraverso un'azione di proposta e di accompagnamento, che

spesso sperimenta una dialettica (materna) di morte/vita; vicinanza/lon-tananza; proposta/silenzi; accompagnamento/abbandono.

Educare significa prendersi cura della persona, sentirsi responsabili – nel rispetto e nella libertà – della maturazione, della crescita, del cam-mino di quanti ci sono affidati. Essere educatori e educatrici in questo tempo confuso e travagliato è un compito che richiede certamente co-raggio; quasi un'attitudine materna a passare attraverso il travaglio che è di un'epoca, che è di una cultura, che è di tante coscienze, credendo che quello di questo momento è un dolore che genera vita.

Molti altri sarebbero i percorsi da prendere in esame, e tra essi quel-lo della politica, della salvaguardia del creato e della pace; ma il discor-so andrebbe troppo lontano.

Nell'indicare quelli che sono stati proposti, ho presente quante sia-no le donne che già oggi cercano spesso con fatica di mettere a disposi-zione della società le loro risorse nella professione, nella politica, nell'at-tività economica e che devono fare i conti con modelli di organizzazione all'insegna spesso esclusiva dell'efficienza, del profitto, dell'affermazio-ne di sé; e che sperimentano la fatica di realizzare e di esprimere la loro femminilità.

So che generare un mondo nuovo non potrà realizzarsi se non at-traverso un'azione concorde di uomini e donne, portato avanti nella solidarietà di due che fanno di essere uno, nello sforzo continuo di costruire rapporti di stima reciproca, di rispetto, di fiducia, di reci-proca valorizzazione. Ma sono anche convinta che è compito della donna oggi assumere l'impegno di elaborare stili di vita nei quali si esprima il "genio femminile"; contribuire a elaborare una cultura che con l'apporto della sensibilità femminile sappia superare la par-zialità di schemi esclusivamente razionali per attingere anche alla ric-chezza del sentimento e dell'emozione come risorse per la conoscenza della realtà; assumere con maggiore decisione la solidarietà verso le donne più sole e umiliate, dando voce al loro silenzio e lottando per la loro dignità.

CONCLUSIONE

Generare una Chiesa materna; generare un mondo umano. Ho riassunto in queste due espressioni la responsabilità della donna verso la vita della Chiesa e della società.

Come ogni esperienza di generazione, anche questa avrà la sua fecondità nella sofferenza: quella di tirare avanti anche a denti stretti; quella dell'incomprensione, generata da quanti ritengono una debolezza prestare attenzione ai linguaggi del cuore; quella del giudizio talora ironico di quanti ritengono che dedicarsi alle relazioni sia una perdita di tempo rispetto alle più importanti questioni di strategia, di progetto, di decisioni; quella del compatimento di chi riconosce nell'approccio complesso della donna alla realtà il segno di una complicazione psicologica che sarebbe debolezza e che rallenta il passo.

Come ogni generazione, anche questa conosce l'attesa – persino quella che a volte appare interminabile e senza speranza – e il silenzio di chi custodisce nell'anima intuizioni, promesse, sogni... certa però di custodire un mistero.

II. GIRI D'ORIZZONTE

II.1. Il cristianesimo e la promozione della donna

Introduzione

MARÍA ANTONIA BEL BRAVO*

Abbiamo celebrato da poco i duemila anni della nascita di Cristo. Non è stata semplicemente la commemorazione di un anniversario: iniziava allora l'era cristiana e a partire da quel momento si sarebbero contati gli anni. Si è constatato, ancora una volta, come il cristianesimo abbia impregnato la vita in modo universale. Ciò nonostante, è ancora molto comune sentir dire che il cristianesimo, e più concretamente la Chiesa cattolica, si sono opposti e si oppongono al progresso della civiltà. Di solito, infatti, non si trova il cristianesimo tra le forze progressiste anzi, al contrario, si accusa la Chiesa di oscurantismo e medievalismo, indicando quest'ultimo come qualcosa di repressivo e nemico del progresso dei tempi moderni. Questa idea, molto diffusa, continua a essere un pregiudizio fondato sull'ignoranza dei fatti storici. È vero proprio il contrario.¹

In questo senso, il Concilio Vaticano II – l'evento più importante del ventesimo secolo – non è stato indetto al fine di esaminare o condannare dottrine, bensì per lanciare un messaggio fondamentale per il terzo millennio: la Chiesa è l'unica realtà che ha risposto alle domande del mondo e dell'uomo. Il Concilio ha anche indicato Cristo come Signore e centro della storia, in quanto le più importanti conquiste dell'umanità, lungo il corso della storia, sono state favorite dal cristianesimo. A titolo di esempio, e prima di trattare concretamente il nostro tema, vediamo alcune di queste conquiste.

* Docente di Storia moderna presso l'Università di Jaén, Spagna.

¹ Recentemente è stato pubblicato un libro che chiarisce bene tali questioni: T.E. WOODS JR., *Cómo la Iglesia construyó la Civilización Occidental*, Madrid 2007. Si può anche consultare R. STARK, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, Baylor 2005.

UN PO' DI STORIA

La schiavitù, che ancora persiste in alcune parti del mondo, era comune nelle antiche civiltà precristiane. La sua origine, come sappiamo, può essere dovuta a ragioni di guerra, eredità, debiti, ecc. Nessuno nell'antichità la considerava un male deprecabile. Era un fatto comune, accettato da tutti. La comparsa del cristianesimo, che proclamava l'uguaglianza di tutti gli uomini, richiese un cambio di mentalità totale che diede frutti poco per volta. Si può dire che quando le idee cristiane iniziarono a predominare, la schiavitù iniziò a cessare. È stata ripristinata solo in epoche dove c'è stata una certa dimenticanza del cristianesimo. Già nella predicazione apostolica si attacca il male alla radice, togliendogli, cioè, il fondamento, insegnando l'uguaglianza originaria e radicale degli esseri umani di fronte a Dio, che invita ad amare tutti come sé stessi. Sono molteplici le prove documentali di ciò lungo il corso dei secoli.

I diritti umani, apparentemente una conquista del ventesimo secolo, sono assai più antichi. Il primo che parlò di essi nel quattordicesimo secolo fu un papa, Clemente VI, e successivamente furono sviluppati dai teologi della Scuola di Salamanca (Vitoria, Soto, ecc.). Naturalmente tutti loro riconoscevano la presenza di questi diritti già nel Vangelo.

In definitiva, è il cristianesimo che sviluppa l'idea di progresso dimostrando che progresso non vuol dire possedere di più, bensì essere migliore. In questo senso si sono pronunciati e hanno operato lungo il corso dei secoli tutti i movimenti religiosi, e con questo stesso spirito lavorano i movimenti laicali del ventesimo secolo. Non bisogna aspettare il ventesimo secolo per vedere grandi salti di qualità nel campo del progresso umano. Eccone alcuni:

– San Benedetto nel quinto/sesto secolo, con *l'ora et labora*, nella solitudine dei campi, esaltò la dignità del lavoro.

– Gli ordini mendicanti nel tredicesimo secolo – san Francesco d'Assisi e san Domenico di Guzmán – spostarono il centro di gravità

dalle zone rurali a quelle urbane, perché lì stava crescendo una borghesia mercantile bisognosa di Dio, e insediarono i conventi al centro delle città.

– Sant’Ignazio di Loyola, nel sedicesimo secolo si trovò di fronte al problema del protestantesimo e, ciò che è ancora più rilevante, di fronte alla necessità della riforma cattolica; auspicò l’importante Concilio di Trento per un chiarimento tanto della dottrina della Chiesa quanto della disciplina. E attraverso l’educazione, la Compagnia di Gesù da lui fondata promuoverà un sostanziale approfondimento nel cristianesimo, dimostrando che è l’educazione il vero fattore del progresso umano.

– San Josemaría Escrivá de Balaguer nel ventesimo secolo ha affermato la centralità del lavoro e della vita ordinaria come mezzo di santificazione per i cristiani che non vogliono abbandonare il mondo ma, tramite il loro lavoro inteso non come una dimensione del mercato bensì come un mezzo di perfezionamento personale, desiderano farlo progredire.

Pertanto nella misura in cui l’uomo sarà capace di definire che cosa è il vero progresso, sarà anche capace di costruire un nuovo millennio. È triste constatare che nel ventesimo secolo siamo stati capaci di progredire così poco. In gran parte ciò è accaduto perché abbiamo confuso i mezzi (progressi meramente tecnici) con il fine, e i disordini sono stati tali che ci hanno portato al secolo più crudele della storia (due guerre mondiali, nazismo, bomba atomica, olocausto, innumerevoli persecuzioni contro la Chiesa cattolica ecc.). Più avanti parleremo di tutto ciò.

La sfida del ventunesimo secolo è, secondo le parole di Giovanni Paolo II, varcare la soglia della speranza.² Come? In primo luogo

² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994. Nel volume è illustrata approfonditamente una tale sfida.

con la conversione personale e l'esame di coscienza rispetto alla storia della Chiesa, tenendo conto che ciò che è positivo è molto più abbondante, infinitamente più abbondante, di ciò che è negativo; ancor di più, che l'identità europea non è comprensibile senza il cristianesimo.

In questo senso è chiarificante il documento *Memoria e riconciliazione*³ Non tratterò approfonditamente questo documento; citerò solo alcune delle questioni messe in evidenza, lasciando il compito al lettore di studiarlo personalmente. Inizialmente mi preme sottolineare che, per capire questo documento in profondità, è doveroso distinguere tra la santità *della* Chiesa e la santità *nella* Chiesa. Per correggere le colpe del passato è doveroso, innanzi tutto, individuarle. È necessario evitare tanto «un'apologetica che voglia tutto giustificare, quanto un'indebita colpevolizzazione, fondata sull'attribuzione di responsabilità storicamente insostenibili».⁴ Per questo motivo il documento si riferisce ad alcuni temi, per esempio alla violenza al servizio della verità, e più concretamente alle guerre di religione, indicando la loro origine nella divisione tra tomisti e occamisti che si verificò nel quattordicesimo secolo e che non portò al dialogo bensì alla rottura. In quei momenti fu una tentazione dei poteri politici presentare una Chiesa divisa al servizio dello Stato, strumentalizzandola. Questo processo, che darà luogo alle guerre di religione, finirà a Westfalia (1648) con l'assolutismo politico (non vi è nulla al di sopra dello Stato), problema che si protrasse fino al ventesimo secolo. Fu per questo motivo che si cercò con tanto zelo di istituire un organismo sovranazionale, quale l'ONU che, non con il potere ma con l'autorità, potesse frenare gli abusi di alcuni stati e statisti.

Un altro tema per il quale si chiede perdono nel documento è il rapporto tra cristianesimo ed ebraismo che è stato senza dubbio un

³ Cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato*, 2000.

⁴ *Ibid.*, n. 4.

rapporto tormentato lungo la storia. Ma è importante non confondere l'antigiudaismo con l'antisemitismo.⁵ Il primo è basato sull'antica credenza – erronea, ovviamente – che sono stati gli ebrei gli autori della morte di Gesù Cristo; è di carattere religioso, poiché si considerava “ perfido ” (i perfidi ebrei) chi ignorava la vera fede. Il secondo è un movimento pagano basato sulla razza e sul fatto di considerare alcune razze superiori ad altre. A partire dal 1963 la Chiesa cattolica riconobbe gli ebrei come fratelli maggiori e cominciò un dialogo fecondo, sostituendo le antiche recriminazioni con un'indagine coscienziosa riguardo alla dottrina e ai sentimenti che, in gran parte, coincidevano. Ma vediamo ora quali sono i fattori che la modernità introduce nel concetto di progresso e che lo hanno trasformato in un groviglio confuso.

IL PROGRESSO

L'ideologia del progresso non è specifica della modernità: era presente nel pensiero classico, intesa come un avanzamento graduale da ciò che è imperfetto a ciò che è perfetto, perché la natura di una cosa non è determinata tanto dalla sua situazione iniziale quanto dalla sua perfezione finale. Le cose sono quello che saranno, quando raggiungeranno la loro pienezza. La realtà dell'essere di una cosa si definisce dalla perfezione che è capace di raggiungere. Questa visione dinamica della realtà è stata sostituita nell'Illuminismo da un'impostazione meccanicistica.⁶ E questa ideologia era già presente nel pensiero classico, anche se questo progresso in determinati casi, per opera della libertà umana, poteva subire delle regressioni; vale a dire

⁵ C'è molta bibliografia su questo tema. Suggestivo al lettore il mio libro *Separad. Los judíos de España*. Madrid 2006³.

⁶ Cfr. M.A. BEL BRAVO, *La mujer en la Historia*, Madrid 1998, 34.

era reversibile. La differenza con il modello di progresso che s'impone nei tempi moderni è che questi ultimi lo considerano necessariamente irreversibile e lineare, in quanto variante politico-culturale dell'ideologia della crescita economica indefinita, dalla quale fondamentalmente dipende.

«Il futuro è la categoria fondamentale che introduce la modernità: tutto ciò che deve ancora accadere è meglio di ciò che è già accaduto, presupposto che si deduce dall'idea di progresso. Con questa certezza il futuro, che è tutto, importa poco; comunque esso sia, sarà sempre migliore del presente. Il progressista vive aperto al futuro, senza preoccuparsene realmente».⁷ Il problema è che con questa concezione si giustificano anche la violenza e la guerra perché, se tutto ciò che accade nella storia è lineare e ha una giustificazione, anche la violenza ce l'ha. L'inevitabilità del progresso storico porta all'eliminazione della distinzione tra il bene e il male come segno qualificante dell'azione umana. Ciò che conta è il risultato del progresso. Il male, in quanto storicamente necessario, si converte in bene. Osserviamo nuovamente la ragione trasformata in “mano misteriosa” che sostituisce la Provvidenza, ora in ambito politico.

Il concetto di progresso lineare ha altre spaventose conseguenze: il protagonismo appartiene sempre al mondo occidentale, “unico civilizzato” e, ovviamente, al suo interno, al genere maschile. Ciò porta inevitabilmente alla marginalizzazione e/o sfruttamento del resto del mondo, che avrà il suo apice nella Conferenza di Berlino del 1885, nella quale si portò a termine la ripartizione dell'Africa. Allo stesso modo, per Darwin e i suoi discepoli, meritano di sopravvivere solo i più adatti. Sono “inferiori” quelle razze in cui manca lo spirito di concorrenza e in cui dominano le qualità femminili dell'intuizione e della cooperazione. Per que-

⁷ I. SOTELO, *La España del año 2000*, in: “Revista de Occidente”, 77 (1987), 19, cit. da J. BALLESTEROS in: *Postmodernidad, decadencia o resistencia*, Madrid 1988 [nostra traduzione].

sto motivo si arriverà a dire che è preferibile discendere da una piccola ed eroica scimmia che dalle razze inferiori.

Questa maniera di considerare il rapporto con gli altri implica una regressione rispetto all'impostazione religiosa dei secoli precedenti e, senza dubbio, ci fornisce alcuni indizi per "capire" la situazione della donna nei secoli dominati dalla modernità. Come ha dimostrato Toynbee nello *Studio della storia*, non c'è maggior grado di inumanità che quello di considerare gli altri razze inferiori perché è loro negata irreversibilmente la condizione umana. Il nazismo non è stato l'unico sistema, né l'ultimo, che ha postulato questa teoria: alcuni anni fa, è stata denunciata da un giornale di Miami – *El Nuevo Herald* – la sterilizzazione di massa di donne in Perù, dovuta alla pianificazione della natalità imposta dal governo, che si stava realizzando contro la volontà, o senza previa autorizzazione, delle dirette interessate. In egual maniera il lento recupero del diritto romano, assieme a questo strano modo di "ragionare", è ciò che giustificherà la tratta dei neri e l'esclusione sistematica della donna dalla vita pubblica, fatti intimamente legati alla modernità.

I FEMMINISMI

È quindi urgente salvare la modernità da sé stessa; riscattare le autentiche realizzazioni umane che dobbiamo ad essa, liberandole dalla loro interpretazione modernista e dalla conseguente tendenza all'auto-annullamento. Una correzione, o meglio, un superamento della modernità verso un'autentica contemporaneità, significa percepire che è possibile differenziarla dalla sua versione ideologica e aiutarla a recuperare il "senso" che si era perso. Da questo punto di vista, come vedremo, può essere stata una vera "fortuna" che la donna sia stata esclusa, fino a pochissimo tempo fa, dall'ambito pubblico, visto che – salvo alcune eccezioni – né le sue inclinazioni né le poche possibilità di intervento di cui disponeva le hanno permesso di agire in accordo con i presupposti della modernità.

Nonostante ciò, le rivendicazioni femministe basate sui principi egemonici della modernità (soprattutto individualismo e volontarismo) sono state il detonatore del problema, ma non la sua soluzione; sono state parte di un movimento intellettuale e sociale più ampio, “ che cercava di giustificare l’eliminazione delle discriminazioni legali contro gli individui a causa della propria nascita ”. Erano stati rivendicati i diritti di borghesi, servi, ebrei, operai, schiavi ecc. Era l’ora delle donne.⁸

Agli influssi ideologici già segnalati si sono aggiunti quelli politici, economici e sociali, che hanno discriminato le donne e favorito la rivolta femminista. Le contraddizioni della filosofia illuminista, che sviluppò i moderni concetti di natura umana e di diritti dell’uomo, mentre consacrava la sottomissione pratica della donna all’uomo e soprattutto il modello di sviluppo della modernità, provocò forti tensioni.

La rivoluzione industriale e l’urbanizzazione modificarono profondamente il modo di vivere e di lavorare, favorendo una continua crescita dell’emigrazione campi-città, paesi-colonie e provocando importanti cambiamenti familiari e sociali. La famiglia pre-industriale era “ estesa ”. Diverse generazioni vivevano assieme in un’unità produttiva dove casa e lavoro erano profondamente uniti. Le donne di queste famiglie non potevano subire discriminazioni, poiché collaboravano nelle diverse attività ed erano coscienti della centralità e della necessità del loro apporto. Ma in seguito gli uomini della famiglia sono andati in fabbrica, o in città, o nelle colonie, per guadagnare il salario, e la donna è rimasta a casa con i bambini e gli anziani. Così, a differenza di ciò che era avvenuto nel Medio Evo, le donne nell’epoca moderna sono state escluse dalla partecipazione alla vita politica, economica e culturale.

Hegel giustificò teoricamente le cause di quella emarginazione indicando che «il maschio rappresenta l’obiettività e l’universalità della conoscenza, mentre la donna incarna la soggettività e l’individualità domi-

⁸ Cfr. M.A. BEL BRAVO, *El feminismo hoy: igualdad y diferencia* in: “ Anuario del Seminario Permanente de derechos humanos de la Universidad de Jaén ” 1 (1994), 84ss.

nata dal sentimento. Perciò, nei rapporti con il mondo esterno, il primo presuppone forza e attività, e la seconda debolezza e passività». ⁹ Il maschio doveva realizzarsi nelle tre attività egemoniche: scienza, stato, economia (le tre attività che Weber¹⁰ considerava patrimonio della civiltà occidentale), mentre il posto della donna si riduceva alla famiglia, ammesso che sia riduttivo «creare intorno a sé un ambiente accogliente e formativo». ¹¹ Hegel e tanti altri intellettuali e politici di allora negavano la possibilità che le donne potessero accedere a quelle tre attività, osservando che la presenza delle donne in quei compiti ne avrebbe provocato il fallimento.

In ogni modo le donne hanno potuto esercitare la loro influenza in maniera diretta e indiretta. Anche se in numero limitato, vi sono state effettivamente alcune di loro che hanno preso parte direttamente al sistema di potere, anche in epoche e regimi di monopolio maschile. Pensiamo, ad esempio, alle rivoluzionarie “tradizionali” come quelle francesi del 1789 o quelle spagnole del 1936. Ma la vera capacità di influenza della donna, nella maggior parte dei casi, si è potuta verificare – e si è verificata – in modo indiretto: donne che con i propri mezzi, anche con la “passività” come dominio su ciò che era specificamente maschile, invadevano a loro modo la sfera del potere che sembrava essere, secondo i padroni della loro epoca, a loro estranea. ¹² Abbiamo un esempio estremo negli harem degli aristocratici ottomani del diciottesimo e diciannovesimo secolo, dove si scoprono efficaci forme di cospirazione e ribellione; è anche possibile individuarle nell’Europa rurale dei nostri giorni, per esempio nella Galizia spagnola. Tutto ciò ci porterà a comprendere la politica in un modo diverso?

⁹ Citato da J. BALLESTEROS, *Postmodernidad, decadencia o resistencia*, cit., 128 [nostra traduzione].

¹⁰ Cfr. M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona 1969.

¹¹ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Colloqui con Monsignor Escrivá de Balaguer*, Milano 1973, 142.

¹² Cfr. J. ANDRÉS-GALLEGO, *Recreación del Humanismo desde la Historia*, Madrid 1994.

In questo senso, secondo Janet M. Burke e Margaret C. Jacob,¹³ una storia culturalmente veritiera dell'Illuminismo francese porrebbe al suo centro un pugno di donne. Donne che hanno dominato i salotti parigini – *salonnières* – fra il 1749 e il 1776, e che hanno potuto controllare il discorso collettivo di coloro che, come cittadini della *Repubblica delle Lettere*, non volevano che il dominio della parola delle donne diventasse la base del loro dominio sulle persone. Secondo queste due autrici, l'arte di portare avanti un salotto permetteva a quelle donne di gestire gli "ego" degli uomini senza imporre il loro. La loro tesi è che queste illuministe hanno salvato gli uomini da sé stessi e, in questo processo, hanno salvato lo stesso Illuminismo, visto che i salotti illuministi furono i luoghi dove gli uomini si misero d'accordo grazie all'intervento delle donne. Dopo la morte dell'ultima "*salonnière*", l'Illuminismo francese, incarnato nelle logge massoniche, si mascolinizzò.

D'altro canto, Julián Marías¹⁴ ha analizzato approfonditamente, in diverse sue opere, la situazione della donna nel diciannovesimo e ventesimo secolo e il suo importante contributo sociale. La donna – segnalava questo autore – era depositaria della vita privata nelle sue varie forme, influiva decisamente – con la propria femminilità – nella vita e nei costumi degli uomini, ispirava la cultura letteraria, artistica e umanistica e vi collaborava, conservava e trasmetteva i valori religiosi ed etici, educava i figli e portava avanti numerosi servizi sociali e assistenziali. Il suo ruolo più importante è stato quello della creazione, cura e conservazione di una vita familiare forte e stabile e dell'educazione dei figli. Molte di loro erano felici, poiché si sentivano utili e non erano alla ricerca di una condizione diversa. «Con il proprio impegno per creare intorno a sé un ambiente accogliente e formativo, la donna realizza l'aspetto più insostituibile della sua missione».¹⁵

¹³ Cfr. J.M. BURKE – M.C. JACOB, *French Freemasonry, Women and Feminist Scholarship*, in: "The Journal of Modern History" 68 (1996), University of Chicago, 513-549.

¹⁴ Cfr. J. MARIAS, *La mujer en el siglo XX*, Madrid 1990, 24-72.

¹⁵ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Colloqui con Monsignor Escrivá de Balaguer*, cit., 142.

In questo contesto, come già si vede, l'importanza della donna è indiscutibile. Ciò nonostante, in linea generale, l'alternativa scelta dalla donna – per non essere considerata passiva e conseguire una certa autonomia personale – è stata l'imitazione dei “modi di fare” maschili; in alcuni casi la donna ha scelto i “modi di fare” più negativi dell'uomo, come ad esempio l'uso irresponsabile della sessualità o la mancanza di attenzione alla famiglia. E la realtà è che c'è una differenza sostanziale tra imitare e “imparare da”. I miei ultimi lavori¹⁶ mi hanno avvicinato ad “altri modi di fare” della donna, in altre epoche, che dimostrano come si possa rispondere – forse con più successo e senza ricorrere all'espedito facile dell'imitazione – alle sfide del mondo di oggi. Una delle più importanti è quella di cambiare la cultura per favorire il sostegno alla vita.

Da un certo punto di vista è molto positivo che, come segnalavo prima, la donna non si allineò con certi aspetti della modernità nel corso dei secoli XV-XX. È vero che, in molti casi, ciò è stato dovuto al fatto che tale opportunità non le sia stata offerta, ma è anche vero che in altri casi è stata lei a non volerlo, perché il filtro attraverso il quale le donne osservano e diventano protagoniste degli avvenimenti sociali, politici, economici e culturali del mondo che le circonda è molto particolare e diverso da quello maschile. In ogni modo, visti i disastri che hanno accompagnato le grandi conquiste di quel periodo, possiamo dire che almeno la metà dell'umanità non è scesa a patti con essi.

Quel femminismo che invece è sceso a patti con una modernità decadente e lacerante nel ventesimo secolo, non ha fatto nessun favore alle donne perché le ha private della loro identità. Cosa questa che è, a dir poco, un misero servizio alla causa. Il principale problema di questo già vecchio femminismo è stato la carenza di una visione antropologica che

¹⁶ Cfr. il mio recente articolo *Familia y género en la Edad Moderna: pautas para su estudio*, in: “Memoria y Civilización” 9 (2006), 13-49. Si può anche consultare: *Apuntes para una Historia del cristianismo en La Nueva España a través de la literatura y la actividad educativa femenina*, in: “Hispania Sacra”, vol. LVIII, enero-junio 2006.

desse fondamento al riconoscimento della differenza tra i sessi, visto che si è limitato a rendere possibile che le donne, da un punto di vista egualitario, imitassero gli uomini.

Neanche l'attuale femminismo di "genere" aiuta le donne, poiché sostiene che tanto la mascolinità quanto la femminilità sono costruzioni sociali indipendenti. Ma pensare "donna" è qualcosa di più che un genere culturale. La donna è persona e, perciò, natura relazionale. E le relazioni interpersonali si fondano e si nutrono nella condizione sessuata, maschile e femminile, dell'essere umano. Certamente queste relazioni hanno bisogno di esprimersi nella cultura, la generano, e dentro di essa vivono. Ma la cultura è resa possibile grazie a quelle relazioni radicali, e non viceversa, nonostante la loro naturale interazione e interdipendenza. Una questione a parte sarà quella di vigilare affinché quelle relazioni siano contrassegnate dalla libertà e dall'uguaglianza, invece che dall'oppressione così frequente nella storia delle donne. In definitiva, occorre vigilare per realizzare un dialogo più ragionevole tra natura e cultura.

DONNA E CRISTIANESIMO

L'uguaglianza essenziale tra gli esseri umani è stata manifestata innanzitutto dal cristianesimo, e il matrimonio cristiano ha contribuito a dare dignità alla donna. Tratterò ora, in primo luogo, di alcune questioni metodologiche di base per l'approccio alla storia e agli storici. In secondo luogo non parlerò di uguaglianza, ma utilizzerò il concetto di dignità, abitualmente usato nel cristianesimo, perché include il concetto di uguaglianza. Per ultimo, proporrò un approccio storico per affrontare non solo ciò che la donna non ha potuto fare bensì quello che ha fatto, malgrado in molti momenti della storia le circostanze non siano state favorevoli.

Noi storici ci dedichiamo allo studio del passato, per questo dobbiamo iniziare delimitando, anche se brevemente, cos'è la storia e qual è

il mestiere dello storico e come uno storico non possa studiare la realtà al margine della realtà. Perché dico questo? Perché il problema di alcuni, che si autodefiniscono storici ma non vogliono ammettere il fatto incontestabile della promozione della donna da parte del cristianesimo, è un approccio ideologico, non scientifico, visto che nella storia c'è qualcosa di irrefutabile e quel qualcosa sono prove documentali, come ho detto, incontestabili. Anche oggi, in Paesi dove convivono diverse religioni, è la donna cristiana quella che gode di una situazione migliore, come dimostra un recente studio sull'India.

D'altra parte, quella resistenza atavica ad ammettere ciò che il cristianesimo ha fatto per la donna, è un'altra dimostrazione della persecuzione che soffriamo in quanto discepoli di Cristo. Sono gli stessi che negano ciò che la civiltà occidentale in generale (arte, scienza, economia, diritto, università ecc.) deve alla Chiesa.¹⁷

Ma, lasciando da parte il pregiudizio religioso, o meglio antireligioso, e attenendoci alla spiegazione scientifica, il problema deriva, soprattutto, dall'affrontare il tema della donna da un'ottica storiografica femminista. Ma una storiografia femminista non basta, perché lo studio dello sfruttamento della donna da parte dell'uomo – tema classico del femminismo – è riduttivo. In qualsiasi lavoro serio di storia, lo sfruttamento apparirà nella sua estensione reale, a meno che non si voglia occultare la realtà. Orbene, trattare lo sfruttamento come oggetto fondamentale di analisi sarebbe corretto solo se i rapporti umani fossero stati o fossero principalmente o esclusivamente rapporti di sfruttamento. Se non lo sono, una storia che contempi solo quei rapporti è incompleta, se non falsa. Il femminismo è stato senza dubbio il detonatore con il quale si è dato inizio all'analisi di realtà dimenticate, ma non è adeguato come strumento per analizzare quelle stesse realtà, che sono molto più ricche e complesse, come hanno dimostrato largamente diversi studi recenti.

Bisogna guardare il tema con occhi nuovi, ovvero con criteri scienti-

¹⁷ Cfr. nota n. 1.

fici, quelli che ci vengono dalla scienza storica, libera da pregiudizi e anacronismi. Bisogna aver coscienza del gravissimo errore che si compie analizzando i fatti del passato condizionati da pregiudizi o con i criteri attuali. In questo senso bisogna dare la dovuta importanza al metodo di ricerca, tenendo conto che il metodo si deve adattare all'oggetto della ricerca e non l'oggetto al metodo, perché è la realtà che norma l'accesso metodologico, non viceversa.

Attualmente, l'esperienza individuale finisce per occupare il centro della questione. Questa visione individualista emerge dal rifiuto progressivo che pesa sul trattamento seriale dei dati e sull'utilizzo di categorie collettive. Il problema centrale della storia, ora, non è quello delle circostanze che ruotano attorno all'uomo, ma quello dell'uomo, della donna, nelle loro circostanze. Così, dalle categorie di gruppo si sta passando a quelle individuali, dai modelli esplicativi del cambiamento, stratificati e mono-causali, a quelli interconnessi e pluri-causali, dalla quantificazione del gruppo all'esempio individuale.

La fine di questa crisi passa attraverso un superamento dello scientismo oggettivista. L'oggettivismo è l'attitudine che spezza l'unità culturale e storica della vita. È un razionalismo formalista che postula dogmaticamente il dualismo tra soggetto e oggetto. Se i tempi moderni – nonostante gli indubbi successi scientifici e tecnici – sono caduti in una crescente insoddisfazione, che arriva quasi all'angoscia, è perché si sono attaccati all'unilateralità di un metodo incapace di collegare l'idealismo della scienza con il campo del lavoro per il quale i temi e i metodi scientifici hanno un senso. Se la storiografia attuale pretende la rottura dell'oggettivismo è, come ho cercato di dimostrare in diversi studi,¹⁸ perché non serve come metodo di lavoro storico; è come voler studiare la realtà prescindendo dalla realtà. Non basta misurare, pesare e contare gli oggetti materiali, non basta il mero ricorso ai dati statistici, allo storico

¹⁸ Cfr. M.A. BEL BRAVO, *La mujer en la Historia*, cit.; cfr. anche: ID., *La familia en la Historia*, Madrid 2000.

interessano, soprattutto, i soggetti, e questi nella loro doppia dimensione di materia e spirito.

Nella posizione individualista di cui abbiamo parlato, l'oggetto generale della storiografia e della storia della donna in particolare, non può consistere nell'indagine delle strutture e dei supposti meccanismi che regolano le relazioni sociali. Era questa la pretesa precedente, a prescindere da qualsiasi apprezzamento soggettivo. Ma nell'attualità, il senso autoreferenziale della storia è la chiave di volta dei nuovi criteri storiografici e, soprattutto, la sottolineatura del peso dell'azione umana, con il relativo indebolimento della forza determinante, o semplicemente operativa, delle strutture. Penso che questa nuova visione possa mettere fine sia ai pregiudizi come agli anacronismi, vere patologie dello studio della storia.

Con ciò passo al secondo punto dell'intervento, relativo agli anacronismi con cui a volte si tratta la questione della donna, soprattutto in rapporto al cristianesimo. Un autentico anacronismo è, per esempio, parlare di uguaglianza in tempi in cui questo non era un concetto chiaro né preponderante e, invece, evitare il concetto di dignità, molto più ampio perché ingloba il precedente, e che è sempre stato utilizzato dalla Chiesa parlando della donna.

E in che consisteva la dignità della donna in epoche passate? Per saperlo dobbiamo penetrare rispettosamente nella mentalità dell'epoca che studiamo. E questa mentalità è quella cristiana. Il cristianesimo ha considerato sempre la donna con la stessa dignità dell'uomo, con gli stessi diritti e gli stessi obblighi. Quello che il cristianesimo non ha mai chiesto alla donna è la rinuncia alla propria identità – come invece hanno cercato di fare diversi movimenti femministi presunti difensori della donna – e in questo senso, ha valorizzato enormemente, tra l'altro, il suo ruolo di madre. La grande dignità della donna trova il suo fondamento nel fatto che Dio le affida in maniera speciale l'essere umano.¹⁹ Perché? Per l'intima unione che lei ha con la vita, non solo nel periodo

¹⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 30.

di gestazione, ma lungo tutto il ciclo vitale: dall'infanzia alla vecchiaia. A differenza di altre specie animali, la natura crea l'essere umano indifeso e incapace di occuparsi di sé stesso per un periodo relativamente lungo della sua esistenza. Questo prolungamento dell'infanzia – e dell'adolescenza e della giovinezza, in termini più ampi – esprime il fine naturale proprio di ogni individuo di “diventare uomo” e così anche il suo “diventare cittadino”. Si tratta di due processi convergenti che storicamente sono stati affidati in primissimo luogo alla donna e alla famiglia, per le loro funzioni essenziali nella socializzazione primaria e costitutiva, che scaturiscono dall'alleanza del matrimonio.

Dipende quindi da lei la prima “socializzazione” dell'essere umano, la prima educazione ai principi che reggono tutto l'ordine stabilito, e fra questi le “virtù” civiche, sociali e politiche che sostengono tutta la società civile, compreso lo Stato. I nostri antenati pensavano, e credo avessero ragione, che non si poteva pretendere una società migliore delle famiglie che la compongono.²⁰

La famiglia, intesa in questo modo, ha occupato un posto privilegiato nell'insegnamento della Chiesa dal primo al ventesimo secolo, ovvero sempre. Il cristianesimo – piaccia o no – è pertanto il riferimento migliore per comprendere pienamente il modo di pensare dell'epoca medievale, moderna e gran parte di quella contemporanea, poiché è riuscito a far sì che la famiglia prefigurasse la coesione interna e la “qualità morale” dell'intera società.

Le funzioni essenziali espletate dalla donna in seno alla famiglia non sfuggirono all'attenzione di pensatori e riformatori cattolici,²¹ che ne

²⁰ Cfr. nota n. 16.

²¹ Tanto gli umanisti quanto i riformatori spagnoli del Seicento (*arbitristas*) si sono occupati di questo tema, indicando che la crisi del diciassettesimo secolo, ad esempio, era dovuta a disordini morali prima che a problemi politici, economici, epidemici o bellici. Cfr. il mio *La Familia en los Tratadistas de época Moderna: una propuesta para nuestros días*, intervento tenuto al XII Congresso Scienza e Vita, Università di Valencia, luglio 2006, pubblicato in: www.ulia.org/ficv/docs2006.htm.

trattarono nei propri scritti, grazie ai quali non sfuggirono neppure all'attenzione dei politici. La sorte della famiglia si considerava essenziale per il benessere della società e, nel caso in cui veniva rilevato qualche problema, si adottavano misure per garantire la sua buona salute, poiché la si considerava l'unica società naturale esistente. Una famiglia, è evidente, consapevole del fatto che non basta procreare e che dimensione essenziale della maternità-paternità è l'educazione, una famiglia basata sull'uguaglianza uomo-donna, impegnata a sradicare due vizi: l'indipendenza maschile e la subordinazione femminile.

D'altra parte, bisogna sottolineare che in epoche antecedenti la nostra il popolo aveva un profondo senso religioso. Al di là di ogni divisione sociale fra ricchi e poveri, nobili e gente comune, il vero elemento fondante della società era il concetto di onore,²² di onestà, vincolato alla religione. Il luogo che un individuo occupava nella gerarchia sociale non era importante, purché svolgesse il proprio ruolo con la dovuta dignità cristiana. Si trattava di tutto un sistema di valori, uniti alla cultura, alla religione e alle condizioni di vita, capace di sostenere le relazioni fra gli individui e di servire come misura della moralità di un atto e che hanno fatto della società moderna molto di più di una semplice gerarchia di gruppi o settori uniti da alcuni tratti comuni.

Infine, perché ricorrere alla storia per constatare unicamente ciò che la donna non ha potuto fare, invece di studiare quello che ha fatto, benché i condizionamenti sociali non glielo avessero reso facile? Nonostante la solida cultura patriarcale che enfatizza il ruolo dell'uomo nella vita sociale, fino a subordinare e quasi a sopprimere in alcuni momenti il ruolo della donna, la presenza femminile segna qualitativamente il modo in cui l'umano si svela alle persone. Nella scoperta dell'importanza della donna, che non può rinnegare la sua identità neppure in circo-

²² Sarebbe esagerato enumerare qui le molteplici opere letterarie del *Siglo de Oro* spagnolo che hanno adottato questo tema come motivo centrale, proprio perché era una caratteristica importante dell'Età Moderna: Lope de Vega e Calderón sono due esponenti esemplari.

stanze difficili o contraddittorie, entrano in gioco sia i momenti della sua piena realizzazione e promozione sociale, come anche i momenti in cui la sfera femminile è occultata, ferita o azzittita.

Non vorrei che ricorressimo alla storia per cercare unicamente il maschile. Se così fosse, sarebbe un problema, perché sono convinta che una delle cause della crisi della modernità è l'enfasi unilaterale sulla sfera maschile. Per questo sarebbe necessario che lo storico in generale, e il cristiano in particolare, recuperassero la cultura femminile, l'ottica peculiare con la quale le donne affrontano i problemi.

Penso ora a un esempio: poiché Alice Moro, nel film *Un uomo per tutte le stagioni*,²³ si interessava a un tema della politica inglese di quel tempo, che stava segnando in particolar modo la vita di suo marito Tommaso e della sua famiglia, si sente rispondere da lui in tono adirato: “ donna, occupati della tua casa ”. Risposta di Alice: “ mi sto occupando della mia casa ”. È l'ottica femminile: non esistono divisioni per la donna. Sono pura teoria, non realtà. In lei tutto è unito. È molto difficile vedere contraddizioni laddove ci sono solo contrasti, come voleva la modernità. L'intelligenza femminile, più concreta di quella maschile a causa dell'ampia serie di occupazioni che si è sobbarcata lungo il corso della storia e, d'altra parte, poliedrica e relazionale, le permette di affrontare diversi problemi alla volta.

Il punto è che si sono tanto enfatizzati i grandi personaggi, le istituzioni convenzionali o gli eventi rilevanti, che molti gruppi umani, con la loro vita ed esperienza, sembra che non siano mai esistiti. Senza dubbio, anche se la donna ha influenzato, sia ufficialmente che nell'anonimato, lo svilupparsi della storia, è mancata la curiosità o l'interesse di recuperare esistenze mute o nascoste di donne eccezionali che hanno avuto grande influenza su coloro che stavano loro vicino.

“ Era il mio governo ”, commenta un personaggio di Claudio Magris nella sua opera *Microcosmi*, riferendosi a sua moglie recentemente

²³ Titolo originale: “ A Man For All Seasons ”, diretto da Fred Zinnemann nel 1966.

scomparsa. In questa breve frase è racchiusa una grande verità: l'universo maschile è perso, senza guida, quando gli manca il “genio femminile”, come amava dire Giovanni Paolo II. L'uomo forse ha comandato con le sue opinioni, ma la donna ha governato con la sua voce e, in molti casi, anche con il suo silenzio.

Mi piace finire questo intervento citando nuovamente il caro e sempre ricordato Giovanni Paolo II, che in un'udienza concessa a Maria Antonietta Macciocchi diceva: «Credo nel genio della donna. Anche nei periodi più oscuri della storia si ritrova questo genio, che è il lievito del progresso umano».²⁴ Vale a dire, il cristianesimo non ha solamente promosso la donna, ma la vede come il lievito del vero progresso: il progresso umano.

²⁴ Cit. in: M.A. MACCIOCCHI, «*Creo en el genio de la mujer*», in: “El Mundo”, Domingo, 3 de abril de 2005. Año XVII. Número: 5.591 [nostra traduzione]. Questa stessa idea si trova nella *Lettera alle donne*, scritta dal Pontefice in occasione della IV Conferenza Internazionale dell'ONU a Pechino, nel 1995.

La questione femminile in Edith Stein Lineamenti di un'antropologia duale

ANGELA ALES BELLO*

PER UN'ANTROPOLOGIA DUALE

Le donne che incontriamo si presentano nella loro singolarità; infatti, non incontriamo mai la donna o l'uomo nella sua astrattezza, ma sempre una persona con le sue caratteristiche peculiari. Questo è un dato incontrovertibile della nostra esperienza; tuttavia, anche il nostro linguaggio ci spinge a generalizzare e, quindi, a parlare della donna, ricercando proprio quell'elemento caratteristico presente in ogni donna. Questo tipo di indagine è considerato fondamentale nell'ambito della ricerca che chiamiamo filosofica; infatti, non ci accontentiamo di cogliere la singolarità, ma tendiamo sempre ad una generalità o, per meglio dire, un'universalità: l'universalità di strutture, che riconosciamo presenti, quando incontriamo una donna o più donne; perciò diciamo, riconoscendole, che sono donne. Ma che cosa in verità "riconosciamo"? Esse ci vengono incontro con una struttura fisica determinata, che già porta con sé e ci propone un grande paradosso: ognuna di loro è unica e irripetibile, eppure sono tutte donne.

Questo fatto ci spinge ad analizzare la loro corporeità e sappiamo che la cultura occidentale con l'elaborazione scientifica ha cercato di penetrare all'interno della corporeità stessa, esaminandola in molteplici prospettive sotto il profilo della fisiologia, della anatomia e della genetica, mettendo in evidenza le caratteristiche del corpo femminile, che si

* Docente di Storia della filosofia contemporanea presso la Pontificia Università Lateranense.

articolano, poi, in modo particolare in ogni donna. Su tale base, come sappiamo, opera la medicina, cogliendo le alterazioni e procedendo alla terapia.

A questo punto si pongono due questioni, la prima riguarda il fatto che la donna ha sì una particolare configurazione anatomica, ma che anche molte sue caratteristiche sono in comune con l'altro essere umano che è l'uomo, infatti, si può parlare in generale di corpo umano, che va al di là delle specificazioni del femminile e del maschile. Proprio questa constatazione ci conduce alla seconda questione: se non si può analizzare la donna senza tener conto che è un essere umano, bisogna correlativamente esaminare anche l'uomo.

Come teorizzare tutto questo da un punto di vista più ampio, che possiamo definire filosofico? Proprio l'esame del singolo ci rimanda all'universalità dell'essere umano, ma di nuovo siamo costretti a scendere verso la partizione del maschile e del femminile, prima di giungere alla singolarità. In realtà, come si è sopra accennato, è possibile percorrere anche il cammino inverso, e quindi i due cammini sono correlativi e circolari.

Tutto ciò ci fa riflettere sul fatto che non si può esaminare la donna senza esaminare l'uomo e, in termini più generali, che se si vuole procedere a un'analisi dell'essere umano che sia esaustiva, quindi a un'antropologia valida, quest'ultima deve comprendere anche un'antropologia duale. Allora, se è vero che si possono indicare alcuni elementi universali che distinguono, ad esempio, l'essere umano da quello animale o vegetale, un necessario approfondimento della struttura umana ci conduce a cogliere la dualità come elemento importante e imprescindibile. Si tratta della necessaria compresenza di universalità, dualità e singolarità.

Questa osservazione ci consente di valutare il fenomeno del femminismo, perché, pur riconoscendo l'importanza di tale fenomeno, che ha caratterizzato in particolare il Novecento nella cultura occidentale, ora possiamo denunciare l'unilateralità delle sue prese di posizione, perché esso ha, per lo più, preteso di descrivere le caratteristiche autonome del

femminile e di rivendicare i giusti diritti delle donne, senza procedere ad un'indagine radicale sul femminile e sul maschile come determinazioni dell'essere umano. Se è vero che non incontriamo l'essere umano, nella sua generalità, ma solo singoli, questi ultimi, tuttavia, sono o donne o uomini e, allora, la nostra attenzione deve muoversi dalla particolarità all'universalità, passando attraverso la dualità.

Bisogna riconoscere, però, che questo punto d'arrivo è il risultato maturo di un processo sollecitato proprio dalla nascita del movimento femminista. Infatti, è stata questa rivoluzione culturale che ha spinto a un'indagine antropologica sempre più approfondita. È necessario, pertanto, mettere in relazione l'antropologia duale con la questione femminile ed esaminare brevemente la genesi di quest'ultima per giungere alla teorizzazione di Edith Stein, che consente di stabilire il raccordo fra le due questioni.

GENESI DELLA QUESTIONE FEMMINILE

Una breve ricognizione storica può essere utile per comprendere la nascita della questione femminile e delineare il cammino di riscoperta di sé da parte delle donne.

Un punto di riferimento importante per la ricostruzione storica sono i cinque volumi della *Storia delle donne in Occidente*, curati da Georges Duby e da Michelle Perrot, pubblicati negli anni Novanta. Se si esamina il volume dedicato all'Ottocento,¹ si legge nell'introduzione che questo secolo segna la nascita del femminismo, da intendersi come quel fenomeno che produrrà importanti mutamenti strutturali, quali il lavoro salariato, la conquista di diritti civili, il diritto all'istruzione, e l'apparizione collettiva delle donne sulla scena politica, in quanto soggetti attivi,

¹ AA.VV., *Storia delle donne. L'Ottocento*, a cura di G. FRAISSE e M. PERROT, Roma-Bari 1991.

cioè cittadine a pieno titolo; tutto ciò sarà realmente ottenuto nel secolo successivo, il Novecento. Manca, però, nel volume citato e in quello precedente, dedicato all'Età Moderna, un'analisi approfondita delle ragioni che conducono le donne a richiedere, se non altro, una parità effettiva con gli uomini, ragioni che sono rintracciabili nei mutamenti che avvengono sul piano etico-religioso e, quindi, si riflettono sulla visione che l'essere umano ha di sé stesso.

Non bisogna dimenticare che l'Umanesimo italiano, attraverso pensatori come Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, ha aperto la strada a una riflessione sulla centralità dell'essere umano, approfondendo, da un punto di vista filosofico e teologico, il messaggio cristiano e considerando la dimensione religiosa come fondamentale. Tuttavia quei pensatori non si sono soffermati sulla duplicità uomo-donna, hanno solo dato indicazioni di fondo sull'essere umano. Se è stato importante porre la questione antropologica da un punto di vista filosofico, la vera rivoluzione attuata nella cultura occidentale è stata di averla posta dal punto di vista religioso.

È proprio nell'ambiente della Riforma evangelica che bisogna ricercare segni importanti, che condurranno alla rivendicazione del ruolo pubblico del femminile. Il rapporto fra le donne e le Chiese diventa più forte, come si sottolinea in un saggio contenuto nella *Storia delle donne* che esamina l'argomento, ma che non dà a tale rapporto la necessaria centralità per comprendere la questione femminile in generale. È come se si trattasse di un aspetto marginale, invece ciò che è rilevato nel corso del saggio ci indica che ci troviamo nel cuore stesso della genesi dell'autocoscienza femminile. «Le Chiese offrivano soprattutto una comunità di credenti, nella quale vi era un continuo rinvio al Creatore di tutto e di tutti, cosicché l'intera vita diventava un'esperienza essenzialmente condivisa: l'alternarsi delle stagioni, la raccolta buona e quella cattiva, nascita, malattia, educazione, matrimonio, morte».² Non essendo inserite a pie-

² E. SCHULTE VAN KASSEL, *Vergini e madri fra cielo e terra*, in: *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'Età Moderna*, a cura di N. DAVIS e A. FARGE, Roma-Bari 1991.

no titolo nella vita sociale e nelle professioni, in quel contesto le donne potevano coltivare, tuttavia, un ideale etico che «...rappresentava l'unica prestazione non legata al sesso, nella quale esse erano in grado di uguagliare, persino superare gli uomini», avendo di mira una vita dopo la morte, diversa da quella terrena, in cui si realizzava la parità fra i sessi.

Le comunità protestanti più radicali avevano teorizzato l'uguaglianza fra uomo e donna nella dimensione terrena. Una dimostrazione di ciò si ha durante la Rivoluzione inglese, in cui le idee democratiche, elaborate nelle sette religiose, sono alla base di richieste di diritti da parte delle donne e – fatto nuovo – non di quelle appartenenti alle classi dominanti, ma, piuttosto, alle classi inferiori. In tal modo, esse compivano un atto, ritenuto sorprendente, in quanto fino ad allora inaudito: chiedevano, infatti, che fosse sovvertito il diritto patriarcale; ma erano mosse dalla convinzione che «Dio era dalla loro parte: poiché Dio era sempre disposto a ricevere le richieste di tutti, senza fare differenza tra le persone e dunque il parlamento doveva comportarsi nello stesso modo».³

Come si può constatare, la giustificazione ultima è di carattere etico-religioso; si rivendica, infatti, la coerenza fra i principi enunciati – l'uguaglianza degli esseri umani di fronte a Dio – e la condotta non solo privata, ma anche pubblica. Tale giustificazione non è recepita da parte degli uomini delle comunità religiose entro le quali era nata, ma la sua centralità non è neppure colta dalle autrici della *Storia delle donne*, perché si è perduta anche la memoria della spinta religiosa che era alla base delle rivendicazioni, a causa del processo di laicizzazione che la cultura occidentale ha intrapreso. La rivendicazione dei diritti umani si è delineata in un contesto cristiano che proponeva, per lo meno a livello teorico, la dignità della persona umana. Tutto ciò è chiaramente dimostrato dall'andamento della Rivoluzione inglese, è laicizzato nella Rivoluzione francese e non bisogna dimenticare le origini puritane della Rivoluzione americana.

³ N. ZEMON DAVIS, *Donne e politica*, in: *ibid.*, 216.

Le idee e le proposte elaborate confluiscono nei movimenti dell'Ottocento, ma anche in questo secolo non tutto ciò che era stato richiesto si ottenne, pertanto era necessaria la rivendicazione del "diritto": «...data la situazione in cui si trovavano le donne nel XIX secolo, da qualunque prospettiva si guardasse il soggetto – il lavoro, i costumi, l'educazione, la coppia – [...] prima o poi si presentava la questione del diritto, un diritto da rifiutare o accordare».⁴ Questa tensione genera la nascita dei movimenti femministi.

Ripercorrendo le tappe rappresentate da alcuni momenti salienti della storia del femminismo europeo, si nota che i Paesi direttamente interessati sono l'Inghilterra, la Francia e la Germania; il femminismo si lega di volta in volta alle idee politiche elaborate nell'età post-rivoluzionaria, quindi, dapprima a quelle liberali e poi a quelle socialiste. Il tema ricorrente è l'uguaglianza dei sessi, al quale si aggiunge progressivamente la superiorità morale delle donne. La laicizzazione delle istanze di uguaglianza, la cui origine, come si è detto, è religiosa, non impedisce che alcuni gruppi femministi mantengano tale caratteristica, come i gruppi quaccheri in Inghilterra e negli Stati Uniti oppure quelli del 'Risveglio' in Svizzera e Olanda. A metà del secolo, in Germania, gli appartenenti al Libero Protestantesimo e al Movimento Cattolico Tedesco si interrogano sulla questione femminile. Anche negli Stati Uniti i movimenti di rinnovamento religioso spingono le donne verso l'impegno politico che si lega all'antischiavismo. Tutta l'Europa è in realtà interessata al fenomeno, anche se non nella stessa misura. Solo singole figure o piccoli gruppi sono presenti in Italia, in Polonia, in Cecoslovacchia.

Testimonianza dell'avanzata del femminismo è la stampa femminile e il moltiplicarsi di circoli e associazioni. Tale fenomeno si consolida nel Novecento ed è legato alle tempestose vicende politiche e militari, che conducono alle guerre mondiali e alle rivoluzioni fascista, nazista e bol-

⁴ A.L. MAUGE, "Nuova Eva e vecchio Adamo". *Identità sessuali in crisi*, in: *Storia delle donne. L'Ottocento*, cit., 524.

scevica. Questi ultimi fenomeni manifestano la loro negatività anche nei confronti della questione femminile.

È difficile dare una connotazione unitaria ai movimenti femministi del Novecento, anche perché ogni gruppo si ispira a un'antropologia particolare, dalla quale dipende una prospettiva politica. Le correnti fortemente laicizzate si dividono in quelle largamente liberali e in quelle socialiste e usano la parola femminismo; gli altri movimenti, che mantengono un legame più forte con la matrice religiosa, preferiscono definirsi – almeno fino ad un decennio fa – femminili.

Ciò che si discute è, appunto, il tema dell'uguaglianza e della differenza. Si è notato che le rivendicazioni femministe, ruotando fin dall'inizio intorno al tema del diritto, hanno in primo luogo sottolineato l'esigenza di parità con il mondo maschile. La differenza era usata, in realtà, dal potere maschile quale segno di discriminazione; pertanto da parte delle donne, in questa prima fase, la rivendicazione dell'uguaglianza era spesso portata all'estremo, fino ad invadere il piano della sessualità, con la conseguente teorizzazione della libertà sessuale. Date le resistenze – oggettivamente costatabili – del mondo maschile, tutto ciò poteva essere realizzato soltanto attraverso la lotta, in tal modo si comprende l'atteggiamento aggressivo e anche la separazione e opposizione dei sessi; il tema della superiorità morale delle donne giustificava, d'altra parte, la loro chiusura in gruppi alternativi.

La speculazione filosofica maschile – se si esclude Jacques Maritain – non aiutava in realtà a risolvere il problema.⁵ Se George Simmel vedeva nella posizione di forza degli uomini un palese atto di ingiustizia, contribuiva, però, ad affermare l'importanza della dimensione sessuale come unico luogo di liberazione della donna. D'altra parte Ortega y Gasset, dichiarando l'inferiorità costitutiva delle donne, le incoraggiava ad essere ornamento e alimento della vita degli uomini. E Max Scheler

⁵ F. COLLIN, *La disputa sulla differenza: la differenza fra i sessi e il problema delle donne in filosofia*, in: *Storia delle donne. Il Novecento*, Roma-Bari 1992.

le nomina soltanto in funzione del ruolo sociale che possono svolgere in opposizione alla strumentalità dell'età moderna. Anche per Sigmund Freud il sesso femminile è definito negativamente in rapporto a quello maschile e non possiede una sua autonomia; nella sua scuola bisogna arrivare a Melanie Klein per trovare che la femminilità ha una ricchezza parallela a quella maschile. È opportuno ricordare, tuttavia, che uno dei primi scritti su profili di donne, condotto con grande apertura e intelligenza, è quello di Abelardo Lobato, *La pregunta por la mujer*, dedicato a Simone de Beauvoir, Edith Stein e Simone Weil.

Queste brevi indicazioni ci fanno capire perché una pensatrice come Simone de Beauvoir combatta la differenza sessuale in nome dell'uguaglianza, fino ad affermare che non si nasce donna, che non ci sono differenze naturali o essenziali fra uomo e donna, ma si diventa donna per motivi culturali. La differenza è, in effetti, spesso interpretata come fonte di discriminazione, operata dagli uomini per rinchiudere le donne in uno spazio e in un ruolo separato. Differenza è sinonimo di discriminazione. Per recuperare una sana riflessione sulla differenza bisogna compiere dei passi ulteriori, come si vedrà.

L'AUTORIFLESSIONE DELLE DONNE. LA POSIZIONE DI EDITH STEIN

Con Simone de Beauvoir inizia l'indagine delle donne su sé stesse, sulla dimensione femminile, che si sviluppa sia nell'ambito cristiano, evangelico e cattolico, sia in quello laico. Dagli anni Settanta l'indirizzo egualitario è stato messo in crisi, non perché non si voglia più rivendicare l'uguaglianza dei diritti, ma perché in alcuni Paesi occidentali tali diritti – almeno formalmente – sono stati riconosciuti; è iniziata, pertanto, una riflessione sulla specificità del femminile, che non si oppone alla fondamentale uguaglianza e parità degli esseri umani, ma la presuppone, proprio per sottolineare la differenza.

Che questo tema sia squisitamente cristiano è dimostrabile esami-

nando il pensiero di Edith Stein, sul quale vale la pena soffermarsi per la completezza della sua indagine sul femminile e sul maschile.

Negli anni Trenta Edith Stein prende posizione nei confronti della condizione femminile in una serie di conferenze raccolte sotto il titolo *La donna – il suo compito secondo la natura e la grazia*.⁶ Si tratta, da un lato, di una risposta ai movimenti femministi, che ben conosce e di cui apprezza anche la funzione di rottura, e, dall'altro, di una sollecitazione rivolta ai movimenti femminili cattolici e soprattutto alle docenti cattoliche. È, infatti, dalla sua stessa attività di docente che ella attinge, per esaminare il ruolo e la funzione privata e pubblica della donna; ella si domanda quale possa essere il futuro delle sue alunne, che si preparano a diventare maestre, frequentando l'Istituto Santa Maddalena delle Domenicane di Speyer, dove ella insegna.

Le conferenze e il testo *Problemi dell'educazione della donna* coprono un arco di tempo che va dal 1928 al 1932. Le prime testimoniano la sua collaborazione al Movimento scolastico cattolico e al Movimento femminile cattolico, il secondo è il manoscritto delle lezioni tenute nell'Istituto di Pedagogia Scientifica di Münster, presso il quale era stata chiamata a insegnare nel semestre estivo del 1932. Questi scritti rimandano tutti agli studi filosofici condotti dall'autrice, in particolare sul tema antropologico.

Fin dalla sua dissertazione di laurea su *Il problema dell'empatia*, Edith Stein aveva affrontato un argomento che sarà centrale per la scuola fenomenologica, quello dell'alterità, il rapporto fra la propria soggettività e quella altrui e la conoscenza dell'altro, preliminare alla presa di posizione affettiva ed etica. All'interno di questo studio, aveva rintracciato, rispetto alla soggettività umana, la dimensione corporea come indispensabile strumento di comunicazione, ma anche la dimensione della psiche e quella dello spirito.

⁶ E. STEIN, *La donna – il suo compito secondo la natura e la grazia*, traduzione italiana di O.M. Nobile Ventura, pref. di A. Ales Bello, Roma 1987.

Movendo dall'analisi degli atti che caratterizzano l'essere umano, mettendo fra parentesi ciò che la tradizione aveva insegnato, ma non per questo negando ad essa valore, la pensatrice aveva analizzato quei fenomeni, che ci si presentano come atti specifici della psiche e dello spirito⁷ e aveva colto l'essenza di tali atti, giungendo alla conclusione secondo la quale l'essere umano è costituito dalla corporeità, psichicità e dallo spirito. L'analisi fenomenologica confermava ciò che le correnti filosofiche classiche avevano insegnato sulla struttura dell'essere umano.

La lettura delle opere dell'età antica e medievale consentivano alla fenomenologa di approfondire il tema dell'essenza, in particolare l'opuscolo di Tommaso d'Aquino *De ente et essentia*. In tal modo ella poteva conferire all'essenza stessa una consistenza metafisica, cosa che il suo maestro Husserl non aveva fatto.⁸

Tenendo presenti queste brevi indicazioni, si possono comprendere alcuni punti centrali della sua trattazione su quella che si può definire un'antropologia "duale", in quanto ella ritiene che: «...la specie uomo» – la parola tedesca *Mensch* si potrebbe tradurre meglio con *essere umano*, – «si articola in due specie: specie *virile* e specie *muliebre*, e che l'essenza dell'uomo, alla quale nell'un caso e nell'altro nessun tratto può mancare, giunga in due modi diversi ad esprimere sé stessa, e che solo l'intera struttura dell'essenza renda evidente l'impronta specifica».⁹

La differenza fra femminile e maschile è sostenuta accanto all'unità specifica dell'essere umano. Infatti, la donna e l'uomo sono esseri umani e in ciò consiste la loro uguaglianza, ma sono anche diversi nel senso che: «non solo il corpo è strutturato in modo diverso, non sono differenti solo alcune funzioni fisiologiche particolari, ma tutta la vita del corpo è diversa, il rapporto dell'anima col corpo è differente, e nell'ani-

⁷ Cfr. A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una fenomenologia al femminile*, Roma 1992.

⁸ Cfr. E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Tentativo di un'elevazione al senso dell'essere*, traduzione italiana di L. Vigone, presentazione di A. Ales Bello, Roma 1999³.

⁹ ID., *La donna*, cit., 204.

ma stessa è diverso il rapporto dello spirito alla sensibilità, come rapporto delle potenze spirituali tra loro».¹⁰

Importante è stabilire in che cosa consista tale differenza; questo è un punto centrale per indagare in quale modo la vita dell'uno e dell'altra si debba svolgere e, quindi, per intervenire dal punto di vista pedagogico. Brevemente ed efficacemente la Stein indica i momenti fondamentali della distinzione: «La specie femminile dice unità, chiusura dell'intera personalità corporeo-spirituale, sviluppo armonico delle potenze; la specie virile dice elevazione di singole energie alle loro prestazioni più intense».¹¹

Come ogni "cosa" – e il termine "cosa" (*Sache*) deve essere preso in tutta la sua ampiezza di "fatto", "evento", "realtà" – anche l'essere umano ha un'essenza, ma nel caso specifico si articola in due modi, per cui l'Autrice sottolinea che si può parlare di un'essenza della donna e di un'essenza dell'uomo. Ciò è confermato nel brano in esame dal fatto che, se è vero che in generale l'essere umano è costituito da corpo, psiche e spirito, ognuna di queste parti ha caratteristiche diverse nei due sessi e il loro rapporto reciproco è peculiare. Tale peculiarità è confermata anche da un'analisi psicologica alla quale Edith Stein dedica grande spazio; attraverso di essa è possibile non solo stabilire elementi generali di distinzione fra femminile e maschile, ma scendere a individuare tipologie e, infine, cogliere la singolarità nella sua caratteristica irripetibile.

L'analisi compiuta dall'autrice si snoda, allora, nella ricerca dei caratteri distintivi che coinvolgono la sfera conoscitiva, quella affettiva e i rapporti intersoggettivi. La donna intuisce il concreto, il vivente e il personale, ha una particolare sensibilità per conoscere l'oggetto nel suo valore specifico, fa propria la vita spirituale altrui e desidera portare alla massima perfezione l'umanità nelle sue espressioni proprie attraverso un amore pronto a servire, tende ad attuare uno sviluppo armonico di

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

tutte le energie. L'uomo ha l'impulso di conoscere, di impossessarsi dell'oggetto conosciuto per poterne godere e per plasmarlo secondo i suoi desideri. Ognuna di queste attività, però, lo coinvolge così fortemente che non può armonizzarle tutte; se ne coltiva una, deve tralasciare le altre, proprio perché ha la tendenza ad un forte dispiegamento di alcune energie.

Su questa differenza si basa Edith Stein per indicare sia il destino della donna, sia quello dell'uomo, approfondendo un'intuizione che anche Gertrud von Le Fort avrà – gli scritti della Stein precedono il libro *La donna eterna*, pubblicato nel 1934 – sulla necessità di ripensare il significato del femminile in relazione al maschile, per indicare un rapporto equilibrato fra i due.

Uno dei testi più interessanti della Stein, contenuti nel volume *La donna*, verte sul tema della *Vocazione dell'uomo e della donna*; ella sostiene che il termine *Beruf*, che nella lingua tedesca corrente significa professione, deve essere ricondotto alla sua etimologia che lo lega alla "chiamata". La chiamata non è solo di ordine sociale, ma soprattutto di carattere religioso, infatti, «chi chiama è, in fondo, Dio stesso».¹²

La chiamata, come si è notato sopra, è già impressa nella natura umana e può essere messa in evidenza attraverso una riflessione filosofica e attraverso un esame attento della storia, ma «Dio stesso ce ne parla nelle parole dell'Antico e del Nuovo Testamento».¹³

Quest'ultima riflessione ci conduce a sottolineare la molteplicità dei metodi di approccio alla questione femminile e maschile usati dalla Stein e da lei indicati nei *Problemi dell'educazione femminile*. Si tratta in particolare del metodo delle scienze naturali (psicologia speciale degli elementi), del metodo della scienza dell'anima (psicologia individuale speciale), del metodo filosofico e del metodo teologico.

L'interesse della pensatrice per molteplici ambiti del sapere e la sua

¹² *Ibid.*, 68.

¹³ *Ibid.*

competenza in ciascuno di essi è testimoniata nei suoi scritti. Si può ricordare la sua presa di posizione nei confronti della psicologia e delle scienze umane con l'intento di richiamarle alle radici filosofiche, dalle quali è pericoloso allontanarsi, come è affermato in *Psicologia e scienze dello spirito – Contributi per una fondazione filosofica*,¹⁴ la sua conoscenza delle dottrine politiche e della dottrina dello Stato, come è testimoniato in *Una ricerca sullo Stato*;¹⁵ la sua descrizione essenziale della realtà data in *Essere finito e Essere eterno*,¹⁶ un testo che può essere considerato una sorta di *Summa*, come quelle scritte dai medievali, nella quale affronta questioni metafisiche e teologiche.

Con questo bagaglio di conoscenze e di elaborazioni teoretiche, unite alla esperienza didattica vissuta quotidianamente e con un'attenzione straordinaria ai temi sociali e politici del suo tempo, la questione femminile è esaminata da Edith Stein con una completezza tale, che rappresenta un caso forse unico nella storia della riflessione antropologica cristiana sulla donna e sull'uomo.

L'ANTROPOLOGIA DUALE NEL MAGISTERO DI GIOVANNI PAOLO II

Una pietra miliare per la fondazione antropologica del femminile e del maschile è stata posta da Giovanni Paolo II nel suo magistero. L'importantissima lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, la *Lettera alle donne*, i discorsi tenuti alle udienze generali dal 1995 al 1996 sono tutte testimonianze dell'interesse pastorale nei confronti delle donne e rappresentano ormai un riferimento vincolante per il mondo cattolico.

¹⁴ Cfr. ID., *Psicologia e Scienze dello spirito – Contributi per una fondazione filosofica*, traduzione italiana di A.M. Pezzella, introduzione di A. Ales Bello, Roma 1996.

¹⁵ ID., *Una ricerca sullo Stato*, traduzione italiana e prefazione di A. Ales Bello, Roma 1993.

¹⁶ ID., *Essere finito e Essere eterno*, traduzione italiana di L. Vigone, presentazione di A. Ales Bello, Roma 1999³.

L'attenzione è rivolta, in primo luogo, alla donna, in quanto si costata che ella si presenta, ad una ricognizione storica e sociale, come il soggetto più debole e, pertanto, discriminato.

Con tale attenzione si può dire che sono stati sciolti i nodi e appianate le difficoltà che erano emerse nel corso dei secoli, sono state date risposte ai fermenti della cultura laica e dei movimenti cristiani.

Il tema della “reciprocità” fra uomo e donna è quello dominante ed è quello che conduce a una revisione antropologica definitiva. Il punto di riferimento di tale revisione è il messaggio evangelico, che è sempre stato sotto gli occhi di tutti, ma non è stato sempre adeguatamente recepito. Il riconoscimento di questo fatto è una delle novità sconvolgenti della presa di posizione di Giovanni Paolo II.¹⁷

In un breve testo dedicato alle donne in *Varcare la soglia della speranza*, il Papa muove da una constatazione sociale e da una personale. In primo luogo il femminismo è una «reazione alla mancanza di rispetto dovuta ad ogni donna».¹⁸ Una ricca testimonianza della Chiesa cattolica dimostra che la donna è stata rispettata e non poteva essere che così, dato il forte impulso verso il culto mariano. In secondo luogo, l'attenzione per il femminile non è legata soltanto al dovere del suo magistero; egli afferma che: «Tutto ciò che scrissi sul tema, nella *Mulieris dignitatem*, lo portavo in me sin da molto giovane, in un certo senso dall'infanzia. Forse influi su di me anche il clima dell'epoca in cui venni educato, caratterizzato da un grande rispetto e considerazione per la donna, specialmente per la donna-madre».¹⁹

A proposito del primo punto, il Papa si riferisce a una tradizione che abbiamo visto sempre presente nella Chiesa cristiana fino alla Riforma e poi confluita nella Chiesa cattolica, secondo la quale la donna in quanto vergine e madre aveva una speciale considerazione. Era even-

¹⁷ L. ACCATTOLI, *Quando il Papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*, Milano 1997.

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, 237.

¹⁹ *Ibid.*

tualmente lo stato matrimoniale che non veniva altrettanto valorizzato, per tale ragione fu esaltato dalle correnti evangeliche in opposizione al cattolicesimo. Tali avvenimenti conducono a un'ulteriore riflessione a proposito della nascita del femminismo nei Paesi protestanti, nei quali manca il culto mariano. Si può avanzare l'ipotesi che il venir meno di quest'ultimo avesse peggiorato la considerazione della donna nell'ambito ecclesiale e sociale. Certo non si può sostenere che la condizione femminile fosse ottimale nei Paesi cattolici a causa del rispetto per Maria, ma forse le donne si sentivano protette da questo riferimento, così importante dal punto di vista del rapporto religione-femminilità e, anche se in modo solo formale, appagate. Tutto ciò induce ad aprire un capitolo su femminilità e religione, che ho affrontato in altra sede,²⁰ ma che trova nei testi di Giovanni Paolo II uno straordinario sviluppo.

Non è possibile procedere a un'analisi puntuale della *Mulieris dignitatem*, ma mi sembra opportuno indicare alcuni aspetti, anche in funzione di quella che è indicata nella teologia femminista come una lettura della Bibbia al femminile. In particolare, significativi sono due punti dell'Antico Testamento, l'uno è il commento del libro della *Genesi* relativo alla duplice versione della creazione dell'uomo e della donna, l'altro riguarda l'antropomorfismo del linguaggio biblico.

Da Edith Stein a Jacques Maritain e alle teologhe femministe i due testi relativi alla creazione degli esseri umani (*Gen* 1, 28 e 2, 18-25) sono stati oggetto di vivaci discussioni, soprattutto nel tentativo di stabilire o meno una loro coerenza. Il Pontefice dirime la questione sottolineando che da entrambi i testi emerge che: «ambedue sono esseri umani, in egual grado l'uomo e la donna, ambedue creati a immagine di Dio»;²¹ anche nella seconda descrizione, pur essendo il linguaggio: «meno preciso, [...] – si potrebbe dire – più descrittivo e metaforico: più vicino al

²⁰ Cfr. A. ALES BELLO, *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, a cura di M. D'Ambra, Troina 2004.

²¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 6.

linguaggio dei miti allora conosciuti», è presente l'idea che: «la donna è un altro "io" nella comune umanità».²² Con ciò si è stabilito inequivocabilmente che entrambi hanno la propria dignità e che sono stati creati in relazione reciproca. In tal modo è dato un fondamento ai tre momenti che hanno scandito il percorso del pensiero femminile: l'uguaglianza, la complementarità e la reciprocità; si già visto come tutto ciò possa trovare una sua convalida dal punto di vista dell'antropologia filosofica.

Il secondo punto importante è connesso con l'antropomorfismo del linguaggio biblico. L'accusa di una scrittura e lettura della Bibbia secondo un linguaggio maschile risale ai primi movimenti femministi dell'Ottocento negli Stati Uniti, come è stato già indicato.²³ La lettera apostolica dirime anche tale questione sottolineando i limiti del linguaggio antropomorfo: Dio non è propriamente, né Padre né Madre. Anche se nella Bibbia sono presenti espressioni che attribuiscono a Dio sentimenti paterni e materni, ciò che si vuole indicare è: «il mistero dell'eterno "generare" [...] questo "generare" in sé stesso non possiede qualità "maschili" né "femminili". È di natura totalmente divina».²⁴

La situazione di tensione esistente fra l'uomo e la donna è conseguenza del peccato, quest'ultimo non si può attribuire solo alla donna, secondo una lettura superficiale, ma implica la responsabilità di entrambi. Dal peccato commesso deriva, però, la subordinazione della donna nei confronti dell'uomo che è conseguente allo squilibrio introdotto dalla scelta negativa. Tuttavia, per il cristiano c'è la grande speranza della Redenzione: l'ordine primigenio può essere restaurato ed è restaurato da Cristo dal suo insegnamento e dalle sue azioni.

Nel bellissimo paragrafo 12 della *Mulieris dignitatem*, intitolato: «Si meravigliavano che stesse a discorrere con una donna», Giovanni Paolo II fa emergere tutte le potenzialità presenti nell'operare di Cristo, non

²² *Ibid.*

²³ Si pensi al libro di E. CADY STANTON, *The Revising Committee. The Woman's Bible*, New York 1985.

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 8.

sempre viste dai suoi contemporanei e neppure dai suoi seguaci, si potrebbe dire, fino ai nostri giorni. Cristo si è: «fatto, davanti ai suoi contemporanei, promotore della vera dignità della donna e della vocazione corrispondente a questa dignità. A volte ciò provocava stupore, sorpresa, spesso al limite dello scandalo: “ Si meravigliavano che stesse a discutere con una donna ” (Gv 4, 27) ». Il Pontefice sottolinea la risposta coraggiosa che le donne hanno dato a questo atteggiamento di Cristo, fino a sfidare le autorità, rimanendo sotto la croce, mentre gli apostoli, tranne Giovanni, si sono allontanati o lo hanno rinnegato. Ancora, ad esse è affidata la testimonianza della Resurrezione, in un contesto sociale in cui la testimonianza delle donne non aveva alcun valore. Anche ad esse è affidata, infine, la profezia: «“ Profetizzare ” significa esprimere con la parola e con la vita “ le grandi opere di Dio ” (cfr. At 2, 11), conservando la verità e l'originalità di ogni persona, sia donna che uomo».²⁵

Il concetto di persona, che è qui introdotto, ci consente di avvalorare una riflessione filosofica che, muovendo da una visione diretta dell'essere umano e da un'analisi essenziale delle sue caratteristiche, evidenzia non solo la dimensione della corporeità, ma quella della psichicità e soprattutto quella dello spirito. Se è vero che la Rivelazione è il termine ultimo di confronto per l'accertamento della verità, è anche vero che l'essere umano è in grado di rendersi conto del significato delle cose che lo circondano e di sé stesso, di scoprire le sue potenzialità. Pur cogliendo i limiti del suo conoscere e del suo agire, esso si presenta, secondo l'indicazione di san Tommaso, come causa seconda; altrimenti, come potrebbe prendere in mano il suo destino, come potrebbe contribuire allo sviluppo della creazione?

Dal messaggio di Giovanni Paolo II emerge un'indispensabile indicazione anche per un'indagine filosofica sull'essere umano nella sua unità e duplicità. Come si è detto, egli insiste sul tema dell'unità dei due; che cosa ci dice, infatti, la nostra esperienza? Che l'altro è un altro

²⁵ *Ibid.*, n. 16.

“io”, ma ogni “io” è caratterizzato da una connotazione maschile e femminile che è molto importante per la comprensione della sua singolarità personale. Non è certamente indifferente essere uomo o essere donna; se lo è sotto il profilo della comune umanità, non lo è rispetto alle capacità, potenzialità, attitudini, che caratterizzano il maschile e il femminile e il modo in cui la mascolinità e la femminilità si articolano in ciascuno.

Nella sua convincente analisi antropologica, già ricordata, Edith Stein ci conduce ad accettare proprio l’“unità dei due”, per usare l’espressione della lettera apostolica, senza far prevalere l’uno sull’altro, anzi riconoscendo a ciascuno la sua autonomia personale. Solo su questa si può fondare la relazione reciproca che va oltre il motivo della complementarità, pur presente nell’“aiuto reciproco”, di cui parla il testo della *Genesis* (2, 20).

Se la maternità è l’elemento che caratterizza fortemente il femminile, la femminilità dell’anima di cui parlava la Stein consente di comprendere il valore della vita consacrata o in genere di una vita che non si esprime soltanto attraverso la maternità biologica. Ciò trova una conferma nelle pagine della lettera apostolica dedicate al rapporto maternità-verginità.

La valenza filosofica, oltre che teologica, del messaggio di Giovanni Paolo II ci consente di accogliere gli spunti più validi del pensiero femminile e femminista sulla donna integrandoli in un’analisi fondativa dell’essere umano che rende imprescindibile ormai l’elaborazione di un’antropologia duale.

Fondatrici e missionarie per le vie del mondo

GRAZIA LOPARCO, FMA*

INTRODUZIONE STORIOGRAFICA

La figura delle fondatrici di congregazioni religiose sorte tra l'Ottocento e il Novecento si iscrive sul piano sociale nella trasformazione della consapevolezza femminile provocata da molteplici fattori culturali. La comprensione della loro intraprendenza si illumina, però, solo scandagliando una motivazione più profonda, cioè la mozione interiore vissuta come vocazione personale, all'origine di una risposta autonoma e non delegabile.

Una rapida rassegna di vicende personali e istituzionali rimanda a chiedersi in primo luogo con quali categorie ermeneutiche le congregazioni religiose leggono le proprie origini e come presentano le proprie fondatrici.

La bibliografia interna ha subito un'opportuna evoluzione in seguito agli orientamenti del Concilio Vaticano II. In un primo tempo l'invito rivolto alle congregazioni di tornare alle fonti per avviare un necessario processo di aggiornamento (*Perfectae caritatis*, n. 2) provocò una ripresa di studi sulla propria spiritualità e anche le biografie risentivano di un modello agiografico volto all'edificazione, dunque a un uso selettivo delle fonti, più che di un vero interesse storico attento al contesto.

Un salto di qualità, in vari casi, è stato favorito dalle ricerche più puntuali avviate allo scopo di raccogliere documentazione per i processi di beatificazione e canonizzazione delle fondatrici, come pure dalla fonda-

* Religiosa dell'istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, professore straordinario di Storia della Chiesa alla Pontificia facoltà di Scienze dell'educazione "Auxilium" di Roma; è vice-presidente dell'Associazione culturale "Coordinamento degli storici delle religioni".

zione di alcuni centri di studio e di ricerca storica, mirati alla pubblicazione di fonti e di approfondimenti. Quest'interesse ha messo in luce la precarietà dello stato della documentazione affastellata o conservata in molti archivi, la difficoltà di ordinarla e renderla accessibile agli studiosi.¹

La celebrazione di diversi convegni scientifici con il coinvolgimento di studiosi esterni alle congregazioni ha fatto risaltare alcune figure religiose nella cornice storica ed ecclesiale, sottraendole all'isolamento a cui le relegava una rappresentazione unilaterale, preoccupata di mettere in luce l'unicità dell'apporto della fondatrice. Rispetto al numero delle fondatrici interessate e alla consistenza della loro incidenza storica, reale ma spesso non documentata, si lamenta un notevole ritardo in merito e una scarsa sensibilità nell'investimento di risorse per la qualificazione della ricerca e degli studi storici.

L'interesse da parte di studiose di storia delle donne ha fatto affiorare aspetti e abilità abbastanza trascurate da una visione tradizionale e piuttosto spiritualistica delle fondatrici, arricchendo così la comprensione della loro figura, sotto il profilo della soggettività, della *leadership*, dell'intraprendenza economica, dell'elaborazione di nuovi modelli femminili. D'altronde uno studio puramente legato agli esiti e alle conquiste delle fondatrici, svincolato dalla loro fede, ne darebbe un'immagine distorta e riduttiva. Il panorama bibliografico attuale rispecchia un'ampia gamma di esiti storiografici, sia nelle pubblicazioni interne curate dalle congregazioni, che in quelle affidate alle case editrici.²

¹ Cfr. E. BOAGA, *La tutela e la gestione degli archivi dei religiosi: dalle esperienze storiche alle esigenze attuali*, in: "Archiva Ecclesiae" 42 (1999), 25-62. Negli ultimi anni si nota un incremento delle pubblicazioni di fonti, soprattutto nell'ambito educativo. Tra gli ultimi contributi: G. ROCCA, *Fonti per la storia dell'educazione femminile negli archivi degli istituti religiosi. Le molteplici possibilità di una ricerca (sec. XVI-XIX)*, in: *Gli archivi per la storia degli Ordini religiosi. I. Fonti e problemi (secoli XVI-XIX)*, a cura di M. GIANNINI – M. SANFILIPPO (Studi di storia delle istituzioni ecclesiastiche, 1), Viterbo 2007, 239-274.

² Cfr. P. WYNANTS, *Les religieuses de vie active en Belgique et aux Pays-Bas, XIX^e et XX^e siècles*, in: "Revue d'histoire ecclésiastique" 95 (2000) 3, 238-256; R. AUBERT, *Les nouvelles frontières de l'historiographie ecclésiastique*, in: *ivi*, 757-781.

A scanso di equivoci, va ribadito che la storia delle fondatrici non può essere studiata in modo “separato” dalla componente maschile, con cui naturalmente l’interazione è continua, sicché è parte integrante della storia della Chiesa *tout court*. Nondimeno va riconosciuto che l’apporto femminile, esterno alla gerarchia, resta in buona parte misconosciuto o legato a stereotipi, per limiti d’impostazione della storiografia ecclesiastica, dovuti a ragioni abbastanza simili a quelle della storiografia generale.

D’altro canto la storia delle donne, che si riconosce come filone specifico ma non isolabile nella storia generale, si sta aprendo alla constatazione che anche le fondatrici e le religiose sono donne, segnate dal contesto di origine, con uno sviluppo particolare della soggettività motivata e fermentata dalla fede. Dopo una prima indagine su figure di spicco di età medievale e moderna, le congregazioni hanno riscosso un certo interesse in quanto gruppi consistenti di donne aggregate intorno a un progetto comune, con precise modalità di governo, di relazioni, di iniziative apostoliche e sociali.³

Sulla base di un’informazione variegata, con rapidi cenni si richiama il contesto che rese possibile la moltiplicazione di comunità religiose femminili con voti semplici, viventi senza clausura e senza rendite, operose e abili per incrementare le attività a favore dei poveri e malati, piccoli e adulti, uomini e donne. Per un intreccio di fattori si svilupparono alcuni aspetti che divennero tipici delle congregazioni religiose, conformati alle nuove esigenze dell’apostolato.

L’iniziativa delle fondatrici prendeva infatti forma come proposta

³ Una recente iniziativa di collaborazione tra studiose appartenenti a diverse università italiane e membri della Società italiana delle storiche e religiose aderenti al Coordinamento Storici Religiosi (www.storicireligiosi.it) ha consentito un avvicinamento di prospettive storiografiche. Cfr. *Per le strade del mondo. Laiche e religiose fra Otto e Novecento*, a cura di S. BARTOLONI, Bologna 2007. Gaiotti, Fattorini ed altre autrici fanno riferimento all’evoluzione storiografica in atto nel campo degli istituti religiosi femminili. I contributi di Luigi Mezzadri e Marcella Farina nella *Rivista di Scienze dell’educazione*, puntualizzano alcuni aspetti trattati nel volume.

dinamica in sintonia con un ambiente concreto di vita e non a partire da modelli prestabiliti, sicché richiese un adattamento della struttura istituzionale della vita consacrata femminile, con effetti sociali, in particolare in rapporto alla condizione delle donne contemporanee; effetti ecclesiali, per un riavvicinamento alla fede e alla pratica religiosa; effetti economici per la sperimentazione di una rete ampia di solidarietà tra le case religiose e l'offerta di servizi di utilità comune a costo molto ridotto; effetti culturali impliciti, in ordine alla concezione delle persone e alla cura dovuta a ognuno in quanto persona, con l'elaborazione di esperienze e processi di lunga durata.⁴

LA NOVITÀ DELL'APOSTOLATO FEMMINILE

Il coinvolgimento femminile nella Rivoluzione francese, sia sulle barricate che nelle opere di carità e nella difesa della pratica sacramentale dei sacerdoti “ non giurati ”, fece prendere gradualmente coscienza che le donne potevano costituire un potenziale per la conservazione delle strutture cristiane nella società. Il loro contributo poteva non limitarsi solo alla famiglia, com'era costume, ma spaziare anche in un raggio d'azione più ampio. Intanto le soppressioni e l'incameramento dei monasteri nell'età

⁴ Cfr. C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris 1984; L. SCARAFFIA, “*Il cristianesimo l'ha fatta libera, collocandola nella famiglia accanto all'uomo*” (dal 1850 alla *Mulieris dignitatem*), in: *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA – G. ZARRI, Roma-Bari 1994, 441-493; L. SCARAFFIA, *Fondatrici e imprenditrici*, in: *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione*, a cura di E. FATTORINI, Torino 1997, 479-493. Per un panorama storiografico sulla vita religiosa, dopo il pionieristico lavoro di G. MARTINA, *La situazione degli istituti religiosi in Italia intorno al 1870*, in: AA.VV., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'unità (1861-1878)*, I, Milano, “Vita e Pensiero” 1973, 194-335, cfr. G. ROCCA, *Contenuti e periodizzazione della storia della vita religiosa*, in: *Antropologia e storia delle religioni. Saggi in onore di Alfonso M. di Nola*, a cura di A. DE SPIRITO – I. BELLOTTA, Roma 2000, 147-182; sulle religiose in particolare, cfr. anche il mio volume *Le Figlie di Maria Ausiliatrice nella società italiana (1900-1922). Percorsi e problemi di ricerca*, Roma 2002.

napoleonica e nel clima liberale seguito alla Restaurazione, nonostante i disagi, avevano restituito una migliore immagine della vita consacrata, purificata dai privilegi e dall'ombra delle monacazioni coatte.⁵

Nella Chiesa, partecipe dei mutamenti a partire da ragioni proprie e non solo per inevitabile adeguamento agli eventi, si avvertì altresì che potevano cambiare i compiti delle donne in ordine a una partecipazione attiva alla sua vita e missione.⁶ Donne e Chiesa stipularono nell'Ottocento come una tacita alleanza tra perdenti, perché emarginati dalla visibilità socio-culturale e politica, in vista del compito di custodire e trasmettere i valori cristiani, mentre cresceva la secolarizzazione come affermazione di modernità, con modelli di realizzazione individuale tipicamente maschili.⁷

M. Maddalena Barat, fondatrice delle Dame del S. Cuore (ora Religiose del S. Cuore), nel 1840 intravedeva un nuovo ruolo per le donne grazie alla trasformazione operata dalla fede nella loro debolezza: «Si troverà sempre di più, nel sesso debole, la speranza della salvezza. Gli uomini del nostro secolo diventano donne; trasformate dalla fede, le donne possono diventare uomini».⁸

In una temperie culturale europea più attenta alla soggettività, la consacrazione come risposta a una chiamata personale costituì per le

⁵ Cfr. G. ROCCA, *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, Roma 1992.

⁶ Cfr. Y. TURIN, *Femmes et religieuses au XIX^e siècle. Le féminisme « en religion »*, Paris 1989.

⁷ Cfr. M. CAFFIERO, *Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale (1650-1850)*, in: SCARAFFIA-ZARRI, *Donne e fede*, 327-373. P. GAIOTTI DE BIASE, *Vissuto religioso e secolarizzazione. Le donne nella "rivoluzione più lunga"*, Roma 2006; ID., *Da una cittadinanza all'altra. Il duplice protagonismo delle donne cattoliche*, in G. BONACCHI – A. GROPPI, *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Roma-Bari 1993, 128-165; P. GAIOTTI DE BIASE, *Donne, fede e modernità. L'asimmetria di genere nei processi della secolarizzazione*, in: "Bailamme. Rivista di spiritualità e politica" 27/5 (2001), 83-109; ID., *Protagonismo religioso ed emancipazione delle donne: una storia di lungo periodo*, in: *Per le strade del mondo. Laiche e religiose fra Otto e Novecento*, a cura di S. BARTOLONI, Bologna 2007, 25-52.

⁸ Citazione tratta da: J. RIVAUX, *Vie de la Révérende Mère Saint-Jean, née Jeanne Fontbonne*, s.l., 310 [nostra traduzione].

donne un'occasione di maturazione nell'autonomia rispetto alle consuetudini sociali ancorate alla soggezione e alla tutela familiare.⁹ Davanti alla propria coscienza, le donne disposte a giocare per la fede impararono a rispondere in prima persona con decisioni cariche anche di risvolti pubblici, talora non comprese dalle famiglie, mentre le scelte matrimoniali restavano ancora spesso appannaggio di calcoli e interessi familiari, con pochi margini di libertà.

La vita spirituale fu il motore propulsore per la missione di molte donne, fino a diventare intraprendenti, risolutive, adottando modalità anche originali, talora al di sopra delle attese dei loro contesti, secondo il modello cristiano della "donna forte". Difatti la chiamata a operare in un ambiente sempre più secolarizzato implicava la disponibilità a un certo adattamento alle esigenze concrete, senza fissarsi sull'atteggiamento nostalgico, o polemico e apologetico, tipico degli intransigenti.

Molti parroci, confessori, direttori spirituali favorirono l'investimento di energie nei campi più differenti della carità, spinti dalla sensibilità pastorale, talora sconsigliando la clausura. La scarsa preparazione culturale e ancor più teologica delle religiose, che era un limite di fronte alle esigenze della modernità emergente, in un certo senso forse appianò la strada per un impegno più flessibile, a favore delle persone riconosciute nella loro dignità, a prescindere dai motivi teorici che contrapponevano gli schieramenti ideali e culturali.

Mentre diminuiva la pratica religiosa maschile soprattutto nei contesti urbani e industrializzati, le religiose si inserirono con immediatezza tra la gente, nei luoghi della vita quotidiana, in cui maturavano le trasformazioni sociali, economiche e culturali. Staccandosi dall'antico modello monastico con i voti solenni e la clausura, le fondatrici avviarono un diretto coinvolgimento nell'apostolato, nella consapevolezza sempre

⁹ Cfr. M. FARINA, *Percorsi femminili di spiritualità nella storia del cristianesimo cattolico*, in: L. BORRIELLO – E. CARUANA – M.R. DEL GENIO – M. TIRABOSCHI, *La donna: memoria e attualità*. II. *Donna ed esperienza di Dio nei solchi della storia*, parte seconda, Città del Vaticano 2000, 5-146.

più chiara che alcuni ambienti erano preclusi al clero in modo pregiudiziale, mentre vi potevano arrivare le donne in modo più informale, nella declinazione operosa e disarmata della carità, incidendo nella qualità dei legami familiari, con la palese identità mediata dall'abito religioso.

La prevenzione, la cura o il recupero delle ragazze o donne “pericolanti” o “cadute” divennero difatti temi sociali di attualità nel corso dell'Ottocento che le religiose tentarono di tradurre con la sensibilità e i mezzi di cui disponevano, non di rado anticipando gli interventi pubblici e arrivando in modo più capillare nei luoghi più periferici e trascurati. Nel vivo della questione sociale legata all'impatto industriale, l'apostolato femminile incise negli interstizi delle nuove e vecchie povertà che sfuggivano agli Stati liberali, pure intenzionati a istituzionalizzare l'assistenza e l'educazione, a migliorare la professionalità di servizi sino ad allora legati alla beneficenza e alla carità.¹⁰ La competizione crescente con altre iniziative spinse anche le congregazioni a rinnovare e migliorare le proprie attività, per non cedere il campo alle sole istituzioni filantropiche della massoneria, o legate al socialismo, che presentavano un'offerta formativa spesso simile a quella religiosa ma con maggiori mezzi economici a disposizione.

Di fronte a diversi disagi, colti come appelli a intervenire, molte donne, lontane da un senso di estraneità sociale e legale, pervennero alla consacrazione come soluzione adatta a un apostolato a tempo pieno, in cui fu riletta la tradizionale categoria della santificazione personale.¹¹ Nella creazione degli istituti, la collaborazione e l'elaborazione di un'esperienza comunitaria consentivano di valorizzare la capacità femminile di “vedere” le necessità altrui, di lasciarsi interpellare fino ad affrontare i condizionamenti dell'ambiente, assumendo la missione ecclesiale, ispi-

¹⁰ Si evitano qui citazioni bibliografiche specifiche, che si possono rintracciare negli studi già menzionati e nella storiografia più recente dei vari Paesi.

¹¹ È emblematico il caso di Maddalena di Canossa che pervenne alla fondazione delle Figlie della carità dopo un travagliato discernimento concernente la scelta della vita claustrale. Cfr., tra altre biografie, M. AIROLDI – D. TUNIZ, *Maddalena di Canossa. La carità è un fuoco che sempre più si dilata*, Cinisello Balsamo 2007.

randosi a Maria e alla sua maternità spirituale per un'azione caritativa esterna e sociale, dunque più esposta.¹²

Gli “occhi bassi” restavano l'icona della modestia, ma di fronte a donne, bambine, ragazze, orfani, malati, emigranti, occorreva ormai avere gli occhi aperti e ricomprendere le modalità in cui esercitare l'ascesi e favorire un'elevazione morale e sociale dall'interno delle coscienze e della preparazione all'inserimento sociale. L'iniziativa femminile rispose con una certa audacia a nuove istanze, rinnovando i mezzi e stimolando anche cambiamenti canonici, dato che il modello religioso d'*ancien régime* non teneva più. Con l'impegno in opere soggette alle leggi statali, le fondatrici si accorsero che occorreva migliorare la preparazione del personale, sia sotto il profilo professionale che spirituale, dal momento che cambiavano le occasioni e le esigenze.

I CAMBIAMENTI ISTITUZIONALI

La professione dei voti in modo compatibile con la legislazione degli Stati liberali richiese delle innovazioni sancite nelle Costituzioni, specialmente per il voto di povertà; la professione di voti semplici invece che solenni, la loro temporaneità più consona al clima d'incertezza. Le fondazioni ottocentesche furono appoggiate dalla Santa Sede come congregazioni di donne secolari viventi *more religiosarum*, ma la loro varietà d'impostazione trovò risonanza nel tipo di approvazione concessa.¹³

¹² Cfr. E. FATTORINI, *La religiosità femminile nel pontificato di Leone XIII*, in: *Per le strade del mondo. Laiche e religiose fra Otto e Novecento*, cit., 61-62; cfr. anche il mio contributo: *Cenni storici sull'ispirazione mariana in istituzioni educative del XIX secolo*, in: «Io ti darò la Maestra...». *Il coraggio di educare alla scuola di Maria*, a cura di M. DOSIO – M. GANNON – M.P. MANELLO – M. MARCHI, Roma 2005, 241-262.

¹³ Il *Dizionario degli istituti di perfezione (DIP)* offre in molte voci la descrizione dei cambi istituzionali e l'articolazione delle esperienze. Ad esempio cfr. la voce *Congregazione religiosa*, in: *DIP II*, col. 1563. L'approvazione di una congregazione si serviva di formule specifiche legate alle caratteristiche dell'istituzione e, attraverso la tipologia differenziata dei documenti prodotti in un *iter* prestabilito, rispecchiava lo stato del riconoscimento uff-

Col *Methodus* del 1854 la S. Congregazione dei Vescovi e Regolari stabiliva la modalità di approvazione dei nuovi istituti da parte della Santa Sede, superando il livello diocesano.¹⁴ Era correlato il riconoscimento della figura della superiora generale con prerogative di governo su persone e cose, il tipo di giurisdizione dei vescovi o di altri ecclesiastici. Le concrete esigenze delle opere fecero pensare all'eventualità di religiose esterne, più libere nei movimenti; alla necessità di contatti e collaborazione con persone secolari; al graduale abbandono della netta separazione anche per le educande, concedendo le vacanze in famiglia; ai destinatari dell'assistenza, specialmente malati uomini e allievi nelle scuole oltre l'età infantile.

Le fondatrici ottennero un cambiamento istituzionale, insistendo sulle intuizioni maturate nella preghiera che suggerivano l'organizzazione dell'apostolato, secondo le esigenze dei tempi. Le religiose, d'altronde, venivano dal tessuto sociale, lo conoscevano senza la mediazione della formazione in un seminario o le prerogative di una tradizione da difendere, sicché erano anche più disponibili all'adattamento. L'apostolato divenne movente della consacrazione, nel superamento di una visione intimistica della perfezione, per spendersi a tempo pieno nel favorire l'adesione alla vita cristiana attraverso la carità concreta e gesti di cura comprensibili a tutti.¹⁵

ciale in rapporto allo stadio di sviluppo dell'istituto. Per cogliere le variabili nella storia delle approvazioni diocesane e pontificie delle congregazioni, cfr. J. TORRES, *Approvazione delle Religioni*, in: *DIP I*, col. 765-773, e anche J.P. MÜLLER – J. TORRES, *Documenti pontifici di approvazione*, in: *DIP III*, col. 751-777, in particolare 773-774 sul passaggio dalla lettera apostolica al più modesto decreto di lode.

¹⁴ Cfr. *Methodus*, in: *Collectanea in usum Secretariae Sacrae Congregationis Episcoporum et Regularium cura A. Bizzarri Archiepiscopi Philippensis Secretarii edita*, Romae, Ex Typographia Rev. Camerae Apostolicae 1863, 828-829. Uno studio specifico mette in luce vari aspetti canonici: E. SASTRE SANTOS, *L'emancipazione della donna nei "novelli istituti": la creazione della superiora generale, il Methodus 1854* (Institutum Iuridicum Claretianum), Studi 5, Roma 2006. Lo stesso autore ha approfondito vari aspetti dell'evoluzione soprattutto giuridica della vita religiosa: *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Milano 1997.

¹⁵ Cfr. B. MISNER, "Highly Respectable and Accomplished Ladies": *Catholic women religious in America 1790-1850*, New York – London 1988; R. MEIWES, «Arbeiterinnen des

La prima generazione di fondatrici nell'Europa occidentale, al tempo della Restaurazione, proveniva per lo più dalle classi sociali più agiate, con reti sociali qualificate e culturalmente attrezzate: così la marchesa Maddalena di Canossa,¹⁶ Leopoldina Naudet,¹⁷ Giulia Colbert, marchesa Falletti di Barolo, fondatrice delle Suore di S. Anna, di altre comunità assistenziali a favore delle giovani e delle donne che presero la denominazione di Figlie di Gesù Buon Pastore e di Suore di S. Giuseppe; Teresa Eustochio Verzeri, fondatrice delle Figlie del S. Cuore, la marchesa Maria Maddalena Frescobaldi Capponi, fondatrice delle suore Passioniste, Rosa Gattorno fondatrice delle Figlie di S. Anna e tante altre. Alcune di esse restarono laiche, altre divennero religiose e superiore delle comunità, inaugurando percorsi diversi di guida, di collaborazione e di formazione.

In concomitanza con il passaggio a una certa mobilità sociale, divennero fondatrici anche maestre e donne del ceto medio e popolare, spesso legate a gruppi di terziarie o ad associazioni parrocchiali mariane, manifestando l'intraprendenza dei ceti sociali di provenienza o, se legate a contesti paesani e rurali, mostrando l'apertura a interessi più larghi. E qui si evitano nomi perché sarebbe una lunghissima lista, differenziata per periodi e per aree geografiche ed economiche.¹⁸

Herrns». *Katholische Frauenkongregationen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt/NewYork 2000; M. EWENS, *The Role of the Nun in Nineteenth Century America*, New York 1978; M. EWENS, *Removing the Veil: the Liberated American Nun*, in: R.R. RUETHER – E. McLAUGHLIN [eds.], *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1979, 255-278.

¹⁶ Oltre la bibliografia già nota, si vedano le recenti pubblicazioni: *I duecento anni della famiglia religiosa canossiana. Figlie della carità Serve dei poveri a servizio della Chiesa e del mondo intero 1808-2008*, Cuneo 2007-2008, 2 voll.

¹⁷ Cfr. A. VALERIO, *Da donna a donne: Leopoldina Naudet e l'educazione femminile agli inizi dell'Ottocento*, in: *Santi, culti e simboli*, a cura di E. FATTORINI, 515ss.

¹⁸ In Italia le fondazioni furono anteriori e più numerose nelle regioni settentrionali, mentre verso la fine del secolo si diffusero al Sud, particolarmente in Sicilia: cfr. M.T. FALZONE, *Le Congregazioni religiose nella Sicilia dell'Ottocento*, Caltanissetta-Roma 2002.

Allo stesso modo delle fondatrici, i membri delle congregazioni rispecchiarono sempre più una forma di “democratizzazione”,¹⁹ pur mantenendo in vari istituti la doppia classe di religiose, che da una parte rappresentava un retaggio del modello monastico, d'altra parte rispondeva alle esigenze dell'apostolato, talora vincolato all'istruzione e alla preparazione dei membri, senza escludere altre meno dotate intellettualmente, ma abili in altri campi.

Negli istituti in cui invece non era prevista la distinzione, la sostituzione non rara della dote con le “doti equipollenti” riferite ad abilità professionali o a titoli di studio, manifestava l'assimilazione al cambio sociale in atto, che puntava sulle capacità e risorse personali più che sulle rendite, tanto più evidente dal momento che i nuovi istituti erano di vita attiva e le comunità si mantenevano col proprio lavoro.

DAI LUOGHI D'ORIGINE ALLE MISSIONI

Con la centralizzazione e le comunicazioni, crebbe nell'Ottocento la consapevolezza dell'universalità della Chiesa e della sua missione; così, varie fondatrici nel giro di alcuni anni si spinsero lontano dal luogo d'origine, nonostante disponessero di poche risorse. Questo comportò delle perplessità sulla possibilità e talvolta sulla pretesa di controllo da parte dei vescovi, così che esse cercarono presto l'approvazione pontificia, ovvero la diretta dipendenza dalla Santa Sede. Essa, da parte sua, mise in atto delle misure di cautela tramite i cardinali protettori,²⁰ fissò la durata delle cariche di governo, mentre i superiori generali avevano spesso l'incarico a vita; precisò l'ausilio di consigli generali e provinciali, la richiesta di relazioni periodiche da presentare alla S. Congregazione su persone e cose, dati economici e strutturali.

¹⁹ Cfr. C. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris 1984.

²⁰ Cfr. *Cardinale protettore*, in *DIP II*, 276-280.

Una certa collegialità di governo per opere estese in una rete internazionale era impensabile a livello pubblico per sole donne, mentre per l'autorità ecclesiastica fu un modo per garantire il buon governo femminile, tutelando le congregazioni dalla temuta inadeguatezza di un'unica superiora. Di fatto si realizzò talora un governo più partecipativo, che attenuò parzialmente la visione verticistica facilitata dalla centralizzazione dei nuovi istituti che prevedevano i trasferimenti di personale e la solidarietà economica, a favore di un ambiente più corresponsabile della missione.

All'inizio del Novecento, con la costituzione *Conditae a Christo*²¹ (1900) e le *Normae*²² applicative (1901) che riconoscevano le religiose con voti semplici come vere religiose, si impose la professione perpetua dopo un periodo di voti temporanei, la separazione giuridica degli istituti femminili dal ramo maschile corrispondente. Questo favorì l'intraprendenza e lo sviluppo economico, se le superiori riuscivano a schivare i rischi di un'amministrazione incauta, l'incertezza sotto il profilo della formazione spirituale, le insidie legislative per la fondazione e la conduzione delle opere. Il Codice di diritto canonico del 1917 disciplinò poi la vita religiosa come prezzo del riconoscimento, come si avvertì dal tono giuridico delle Costituzioni che le congregazioni dovettero uniformare dopo il 1901. Un effetto probabilmente collegato a quest'evoluzione fu anche l'irrigidimento di diverse superiori generali nel loro ruolo di responsabilità, sicché varie religiose si rivolsero alla Santa Sede lamentando che talora si comportavano da "tiranne" autoritarie invece che da madri.

Le comunità, sulla base del lavoro, delle entrate relative alle rette, degli stipendi contrattati con le convenzioni e soprattutto con il conte-

²¹ Cfr. LEONE XIII, Costituzione apostolica *Conditae a Christo*, 8 dicembre 1900, in: "Acta Sanctae Sedis" XXXIII (1900-1901), 341-347.

²² Cfr. SACRA CONGREGATIO EPISCOPORUM ET REGULARIUM, *Normae secundum quas*, 28 giugno 1901, in: L. RAVASI, *De regulis et constitutionibus religiosorum*, Roma-Tournai-Paris 1958, 188-226.

nimento delle spese effettuato adottando uno stile di vita austero, crearono reali possibilità di elevazione sociale e morale a molte persone a cui rivolsero le cure, non solo di assistenza immediata.²³ Si riconobbe infatti nell'analfabetismo e nella mancanza di educazione una causa decisiva del degrado e della miseria materiale e morale. La vera rivoluzione si attuava per le donne tramite l'istruzione resa realmente accessibile anche ai ceti popolari.²⁴

Antida Thouret fondatrice delle Suore della Carità, e poi Marina Videmari con le Marcelline, Vincenza Gerosa e Bartolomea Capitano a Lovere con la fondazione delle Suore della Carità note come "di Maria Bambina", Maria Domenica Brun Barbantini a Lucca, Paola Frassinetti fondatrice delle Dorotee e Maria Domenica Mazzarello co-fondatrice delle Figlie di Maria Ausiliatrice; Caterina Volpicelli con le Ancelle della carità a Napoli, rappresentano alcune iniziatrici di esperienze autorevoli, attente alla dimensione educativa dei ceti popolari attraverso iniziative formali e informali, differenziate per categorie di allieve e ragazze, per ambienti e consuetudini sociali.

Le religiose vinsero con umile fermezza inveterati pregiudizi sull'inopportunità di far accedere le donne alla scrittura e alla cultura, diffusi tra i liberali come tra gli ecclesiastici. La missione, non la rivendicazione, divenne un nucleo propulsore per porsi all'avanguardia femminile in alcuni campi, come l'insegnamento, la mobilità di luoghi e di occupazioni, il dialogo con funzionari, attività con valenza economica, l'estensione del raggio d'interesse e d'azione oltre il livello locale e domestico.

²³ Sulle soluzioni economiche adottate dalle congregazioni, si cominciano a trovare delle pubblicazioni significative. Cfr. G. ROCCA, *Le strategie anticongregazioni degli istituti religiosi in Italia dall'Unità al Concordato del 1929: appunti per una storia*, in: *Clero, economia e contabilità in Europa. Tra Medioevo ed Età contemporanea*, a cura di R. DI PIETRA – F. LANZI, Roma 2007, 226-247.

²⁴ Cfr. il mio saggio su *Gli istituti religiosi femminili e l'educazione delle donne in Italia tra Otto e Novecento*, in: "Seminarium" 44 (2004), 1-2: *Gli Istituti religiosi e la scuola cattolica nella storia*, 209-258. Tutto il volume esamina l'argomento nelle diverse aree geografiche e periodi storici.

La maggiore consapevolezza di sé manifestò che l'elevazione della condizione femminile comportava dei doveri nei confronti delle famiglie, della società, della Chiesa, e dunque impegnava a un miglioramento personale per un vantaggio comune, così che l'esercizio virtuoso vincesses la fragilità e la debolezza temute.

Mentre lo Stato istituzionalizzava l'assistenza, l'apostolato socialmente "utile" si avvale del lavoro delle religiose, più che della beneficenza e delle antiche tutele che non incrinavano lo *status quo*. Le religiose agirono con proposte che talora coinvolsero altre persone, laici e laiche, sacerdoti. Allo stesso tempo specie all'inizio del Novecento seppero accogliere l'invito di associazioni femminili, patronati, enti che chiedevano la loro collaborazione per dare stabilità e continuità alle iniziative da loro organizzate. Vissero così da dipendenti, legate da convenzioni in cui si sottoscrivevano reciproci doveri e diritti, prevedevano controlli e talvolta non scongiurarono incomprensioni e conflitti.

Così il modello religioso non fu più la separazione dal mondo, talvolta vagheggiata come possibilità di raccoglimento, quanto piuttosto la spinta alla "penetrazione" negli ambienti in cui la pratica religiosa era disattesa ed erano decaduti i mezzi coercitivi. La carità attenta alle persone, la cura previdente e provvidente, diventava il linguaggio privilegiato per parlare di Dio in modo particolare, non tanto dottrinale quanto concreto, sicché la giustizia temuta per la predicazione dei Novissimi faceva spazio alla misericordia sperimentata nei gesti più umani.

Si affermava una nuova autorevolezza nella fede, con le sfumature femminili della testimonianza che guardava al modello della donna forte per acquisire credibilità, invece di fermarsi ai pregiudizi presenti nelle stesse donne sulle loro potenzialità.

L'impegno ecclesiale divenne movente di apertura all'universalismo, sicché i movimenti migratori trovarono le religiose disponibili a recarsi in Paesi lontani per assistere i connazionali emigranti, dei quali si diceva che nell'oceano perdevano la fede: Maria Mazzarello voleva

imparare lo spagnolo e scrutava la carta geografica per individuare le missioni dell'America del Sud; Francesca Cabrini solcò molte volte l'oceano, utilizzò i più moderni mezzi di comunicazione e si servì di una mentalità manageriale consona alle missioni statunitensi,²⁵ solo per citare alcuni esempi.

Le fondatrici furono attente alle necessità dei vicini, ma anche dei lontani, per cui posero in atto reti capillari di solidarietà tra le comunità, come pure si industriarono a raccogliere denaro per sostenere la propagazione della fede nei territori di missione.

Il governo centralizzato comportò l'impegno di escogitare mezzi di comunicazione per assicurare l'unità dell'istituto e il senso di appartenenza superando la distanza tra le case. Così crebbero i viaggi per visitare le comunità, le opere, i benefattori e le autorità locali; le lettere circolari come occasione per "prendere la parola" su temi organizzativi, di spiritualità e ascetica, oltre la corrispondenza personale; si curò la condivisione degli stessi regolamenti, pratiche di pietà e libri di lettura spirituale, fino al modello degli edifici per rispecchiare uno spirito in modo omogeneo.

La centralizzazione economica, riflettendo l'idea dell'istituto come di una grande famiglia da amministrare, favorì espressioni di solidarietà tra case e province al fine di rafforzare le opere in difficoltà o potenziare la costruzione di edifici propri, a completamento delle moltissime opere gestite su incarico di enti e amministrazioni locali, che condizionavano l'assunzione del numero di religiose e talvolta il loro apostolato.

Nell'ottica della mobilità e delle competenze professionali da acquisire, lo studio, i trasferimenti di comunità e di occupazione diventavano motivo di ascesi personale per servire il progetto dell'Istituto, ma in realtà furono anche leve di apertura mentale e culturale, di acquisizione di competenze e abilità relazionali; di efficienza delle opere valorizzando l'esperienza; di interscambio di gran lunga superiore a

²⁵ Cfr. L. SCARAFFIA, *Francesca Cabrini. Tra terra e cielo*, Cinisello Balsamo 2003.

quello presente nella società e nei ceti di provenienza della maggioranza delle religiose. In particolare, la responsabilità costituì un'opportunità di crescita, colta in modo differenziato, rafforzata dalla necessità della preparazione culturale per gestire opere all'altezza delle esigenze dei tempi.

PER CONCLUDERE

La nascita delle congregazioni religiose segnò una nuova stagione di intraprendenza femminile nella Chiesa e nella società, per l'iniziativa che le religiose presero di immergersi direttamente nelle pieghe del disagio sociale e femminile, e dunque cambiando l'immagine della vita religiosa propriamente detta. Le prime *élites* di femministe iniziarono le battaglie rivendicative nei confronti della sottomissione maschile, cercando a lungo il riconoscimento della parità. Nella Chiesa le religiose sperimentarono di fatto una forma di emancipazione che le portò in vari campi all'avanguardia rispetto alle altre donne, senza passare per la rivendicazione, bensì attraverso l'assunzione di responsabilità e di servizio alle persone, con un senso civile maturato attraverso i canali della fede, più che della legge da cui erano emarginate.

Grazie al superamento dell'isolamento sociale delle religiose, proprio quando la separazione avveniva tra Chiesa e Stati conquistati dal liberalismo, la scelta di "essere presenti" spinse le fondatrici a stipulare convenzioni e ad aprire comunità con un numero di religiose inferiore al minimo di sei richiesto dalla Santa Sede. Nella stessa linea accettarono anche la collaborazione con associazioni o singoli, per iniziativa delle une o degli altri, in ordine a un fine comune, ma tentando di conservare la propria identità e modalità specifiche di attuazione.

Il caso dell'intraprendenza delle fondatrici nella cornice ecclesiale non è un'eccezione a livello di principio, nel senso che il cristianesimo ha sempre riconosciuto la pari dignità della donna e dell'uomo, pur pa-

gando tutto il condizionamento dell'inculturazione nell'assunzione delle conseguenze sociali, culturali e istituzionali di tale affermazione.

A proposito delle fondatrici e delle congregazioni religiose in genere, ci si può chiedere quanto la loro esperienza abbia arricchito la Chiesa non solo nella vita quotidiana, ma più profondamente nell'espressione pubblica della sua missione nel mondo. Esse hanno ricevuto fiducia e prove, e in qualche modo si sono fatte spazio nell'apostolato, senza pretendere riconoscimenti, se non quello della coerenza con un mandato, che le rendeva coraggiose e docili insieme per rispondere in modo personale e creativo a una chiamata di amore evangelico nel servizio.

Un modo nuovo di essere Dottori della Chiesa

Teresa d'Avila, Caterina da Siena, Teresa di Lisieux

EVA CARLOTA RAVA*

1. INTRODUZIONE: UN NUOVO PASSO NELLA VITA DELLA CHIESA, IL DOTTORATO AL FEMMINILE

Nel 1970, Paolo VI insignì del titolo di Dottore della Chiesa Teresa d'Avila e Caterina da Siena, compiendo così un passo sostanzialmente nuovo nella storia della Chiesa, sebbene comunque collocabile nel solco di una costante evoluzione.

Certamente nella Chiesa primitiva alcune donne avevano pubblicamente esercitato l'insegnamento, tanto che si è potuto parlare del "ruolo apostolico della donna", ma assai presto ne furono private, non per motivi di principio,¹ ma per circostanze particolari dovute al loro ambiente storico-culturale: mancanza di preparazione di alcune di esse,

* Docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Università Lateranense di Roma. Insegna anche a Buenos Aires, presso la Pontificia Universidad Católica Argentina e presso il Seminario Arcidiocesano di Mercedes-Luján.

¹ Cipriani scrive: «La storia della Chiesa ha sempre registrato meravigliose figure di donne che, pur non avendo incarichi gerarchici, hanno compiuto opere stupende [...] perfino nel campo della dottrina: si pensi a Teresa d'Avila. C'è una parità spirituale e di dignità morale che il cristianesimo ha rivendicato fin da principio fra l'uomo e la donna: in Cristo, non c'è "schiavo né libero", ma neppure "maschio e femmina" (*Gal 3, 28*)» (S. CIPRIANI, *Le epistole di San Paolo*, Assisi 1965³, 652). Testo riportato in: Sacra pro Causis Sanctorum Congregatione. Cardinali Acadio M. Larraona. Relatore, *Urbis et Orbis Concessionis Tituli Doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam ecclesiam necnon officii et missae de communi doctorum virginum in honorem S. Teresiae Abulensis Virginis Ordinis Carmelitarum Discalceatorum Parentis*, Romae 1969, *Informatio Patroni*, 5 (S. Rituum Congr. Archivum n. H 51/4). D'ora in poi la *Positio* sarà citata con la sigla CTDTA.

un ruolo femminile troppo centrale nelle sette gnostiche, reazioni maschili. In seguito si cominciò ad addurre la frase di san Paolo: «*mulieres in ecclesiis taceant*» (cfr. 1 Cor 14, 34), e Tertulliano negò alle donne il diritto d'insegnare, il *ius docendi*. Più tardi alcune grandi monache come santa Ildegarda, santa Matilde, santa Gertrude, offrirono un insegnamento riconosciuto dai loro contemporanei e dai posteri. Tuttavia perfino pensatori come Abelardo, che nutriva grande stima per le donne, rimasero "anti-femministi" in campo dottrinale. Nel tredicesimo secolo, il grande periodo della teologia scolastica, i maestri si posero la questione se una donna, predicando o insegnando, potesse essere qualificata Dottore, e risposero negativamente.² Questa situazione si protrasse fino all'epoca di Pio XI, permanendo una sorta di veto che pareva insormontabile, espresso dalla formula: *Obstat sexus!* Sembrava infatti che non si potesse concedere alle donne il titolo di Dottore a causa di un'interpretazione troppo letterale delle parole di san Paolo.³ Ma i profondi mutamenti sociali riguardanti il ruolo della donna nella società e il loro influsso nella vita della Chiesa, il rinnovamento portato dal Vaticano II sul tema, la distinzione fra doni gerarchici e doni cari-

² Cfr. J. LECLERCQ, *Deux nouveaux Docteurs de l'Eglise* in: "La vie spirituelle" 52 (1970), vol. 123, n. 575, 138-140. Si tenga presente «da una parte, il concetto di Padre-Dottore della Chiesa, attribuito comunemente a voce di popolo, ai santi-pastori di certe metropoli, per le benemeritenze speciali acquisite nel campo della difesa della s. dottrina, in seno ai Concili Ecumenici o in momenti di evoluzione ideologica (ss. IV-VII) (il dottorato patristico); dall'altra, la proclamazione ufficiale, fatta dalla s. Sede, del dottorato di alcuni personaggi eminenti non solo per santità ma per eccellenza di s. dottrina, in vigore dalla seconda metà del s. XVI sino ad oggi» (TARCISIO M. PICCARI, O.P., *Il Dottorato della Chiesa e il magistero carismatico di S. Caterina da Siena* in: "L'Osservatore Romano", 7 febbraio 1968, 5).

³ Quando Paolo VI decise di proclamare Teresa d'Avila e Caterina da Siena Dottori della Chiesa, domandò alla Congregazione, chiamata allora Congregazione dei Riti, di approntare uno studio specifico, per essere confermato nella sua decisione. Il lavoro che aprì la via alla proclamazione di sante donne Dottori fu pubblicato nella S. Rituum Congregatio, *Positio peculiaris super dubio an titulus et cultus Doctor Ecclesiae tribui possit sanctis Mulieribus, quae sanctitate ac esimie doctrina ad commune Ecclesiae bonum magnopere contulerant*, Typis Poliglottis Vaticanis, 1967.

smatici,⁴ la rivalutazione della mistica come via di approfondimento del mistero, furono tutti elementi che contribuirono a superare la difficoltà sul sesso fino a riconoscere ufficialmente ad alcune donne la qualifica che già in tanti modi il popolo di Dio aveva loro spontaneamente attribuito.

Proclamando Dottori le sante Teresa d'Avila e Caterina da Siena, Paolo VI – in conformità e in conseguenza del principio di parità tra uomo e donna – non compì dunque un semplice atto amministrativo, ma un gesto concreto di promozione ufficiale della donna nella Chiesa: essa avrebbe potuto insegnare non in virtù di un atto di condiscendenza ma in forza di un suo diritto, allo stesso titolo dei Dottori di sesso maschile.

Il Papa volle infatti precisare che la donna – pur non destinata a funzioni ecclesiali gerarchiche di magistero e di ministero – non era chiamata a un ruolo secondario, ma a una sublime missione all'interno del popolo di Dio: «La donna, entrando a far parte della Chiesa con il Battesimo partecipa del sacerdozio comune dei fedeli, che la abilita e le fa obbligo di «professare dinanzi agli uomini la fede ricevuta da Dio per mezzo della Chiesa» (*Lumen gentium*, n. 11). E in tale professione di fede tante donne sono arrivate alle cime più elevate, fino al punto che la loro parola e i loro scritti sono stati luce e guida per i loro fratelli».⁵ Senza riferirsi esplicitamente alla missione di insegnamento che la donna può ricoprire nella Chiesa, Paolo VI mise in evidenza la luce di verità e sapienza ricevuta e messa al servizio dei fedeli da Teresa, e – nei confronti di Caterina – osservò come religiosi e prelati, maestri e teologi,

⁴ Infatti la *Positio* sul dottorato di santa Teresa riporta non solo le parole di san Paolo sulle donne che devono tacere nella Chiesa, ma anche le parole del profeta Gioele (3, 1-5) che annunciano che lo Spirito Santo sarà effuso su tutti e che i figli e le figlie d'Israele profetizzeranno (*At* 2, 17-18) (cfr. CTDTA, *Informatio Patroni*, 5). In questo modo si confermava con la Scrittura che lo Spirito può riversare su ogni credente i doni carismatici.

⁵ PAOLO VI, *Omelia pronunciata in occasione della Proclamazione di Santa Teresa d'Avila, Dottore della Chiesa* (27 settembre 1970), in: "L'Osservatore Romano", 4 ottobre 1970.

fossero stati « illuminati dalla luce che emanava dall'animo, dall'ingegno e dai consigli di lei » ben oltre i confini della sua patria.⁶

Il conferimento del titolo di Dottore a queste donne ha comportato per loro non solo un nuovo rilievo nella liturgia, grazie alla celebrazione di un ufficio proprio a ulteriore conferma della loro santità di vita, ma soprattutto il riconoscimento dell'eminenza della loro dottrina, specie in ordine alla capacità di insegnamento. Giovanni Paolo II ha visto in questo evento un autentico “segno dei tempi”, come scrive nella *Mulieris dignitatem*.⁷

La concessione del titolo a Teresa di Lisieux, terzo e ultimo Dottore della Chiesa donna, ha seguito un iter parzialmente diverso. Mentre nei confronti di Caterina da Siena e Teresa d'Avila la fama di santità, l'eminenza della dottrina e lo straordinario influsso sulla vita della Chiesa, evidenti già ai loro contemporanei, non sono mai stati messi in discussione, con Teresa di Lisieux si è presentato il caso di una giovane donna di vita contemplativa, come viene segnalato nella *Positio*, una ragazza vissuta nella più completa “ordinarietà”, senza fenomeni mistici eclatanti, come quelli di Teresa d'Avila, né tanto meno protagonista della vita pubblica ecclesiastica e civile del suo tempo, come Caterina. Oltretutto Teresa di Lisieux non ha composto alcun trattato teologico; è rimasta, per così dire, nascosta nel suo Carmelo in Normandia. Le sue consorelle, inoltre, non vedevano in lei niente di particolare; al momento della canonizzazione fu-

⁶ Cfr. ID., Lettera apostolica *Mirabilis Ecclesia Deus. Santa Caterina da Siena Dottore della Chiesa* (4 ottobre 1970). Peraltro le *Positiones* riguardanti la concessione del titolo di Dottore a Teresa e a Caterina da Siena fanno spesso riferimento alla loro qualità di “maestre” e alla natura, al valore e alla perennità del loro “insegnamento” (cfr. per esempio: CTDIA, *Eminentia doctrinae: ratio theologica ad eam iudicandam*, 91ss; Sacra Rituum Congregatione. Em. Card. Michaelae Browne, Relatore, *Urbis et Orbis Concessionis Tituli Doctoris et extensionis eiusdem tituli ad universam ecclesiam necnon officii et missae de communi doctorum virginum in honorem S. Catharinae Senensis Virginis. Terti Ordinis S. Dominici*, 14 ottobre 1969, *Lettere postulatorie*, 467-517 (S. Rituum Congr. Archivum n. C7/1). D'ora in poi la *Positio* sarà indicata con la sigla CTDCS.

⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 1.

rono sollevate obiezioni circa la sua santità; la sua dottrina inoltre è stata oggetto di alcune riserve, non sembrando ad alcuni che presentasse le caratteristiche di una dottrina “eminente”.⁸ Disponiamo in realtà soltanto di pochi manoscritti autobiografici, di lettere indirizzate principalmente alla famiglia e di poesie certamente prive della impareggiabile bellezza delle composizioni di san Giovanni della Croce. Su quale fondamento si sarebbe potuto conferire a Teresa di Lisieux il titolo di Dottore? Eppure il 19 ottobre 1997, dopo un’accurata analisi, la Chiesa riconobbe l’eminenza dell’insegnamento della giovane carmelitana, la sua profondità e la sintesi sapienziale da lei raggiunta,⁹ proclamandola Dottore, come aveva fatto con le sue due sorelle maggiori e con non minor fondamento.¹⁰

2. UN MODO NUOVO DI ESSERE DOTTORI DELLA CHIESA

La *Mulieris dignitatem*, lettera apostolica sulla dignità della donna, mette in luce che l’essere umano si realizza soltanto nella complementa-

⁸ «Non mancano coloro che hanno avuto qualche perplessità nell’acceptare che una giovane carmelitana, pur santa e pur amata da tutti, fosse degna di essere posta accanto ad altri Dottori della Chiesa della statura dottrinale di un Agostino, di un Leone Magno, di un Giovanni Crisostomo, di un Tommaso d’Aquino, o di condividere lo stesso titolo dei suoi Maestri Teresa d’Avila e Giovanni della Croce» (J. CASTELLANO CERVERA, OCD, *Santa Teresa di Gesù Bambino “Dottore della Chiesa”. La sua eminente dottrina*, in: “L’Osservatore Romano”, 22 ottobre 1997).

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Divini Amoris Scientia. Teresa di Lisieux, Dottore della Chiesa* (19 ottobre 1997), n. 7.

¹⁰ L’iter per il conferimento del dottorato a Teresa di Lisieux durò 65 anni (1932-1997). Molti teologi, vescovi, cardinali richiesero per lei il dottorato, fondandosi sull’influsso straordinario della sua dottrina e sull’eminente novità evangelica del suo messaggio: fra di essi Von Balthasar, Journet, Congar, Daniélou, Lustiger, Moreira Neves, Martini (cfr. *Congregatio de Causis Sanctorum*. Prot. 2168. *Urbis et Orbis Concessionis Tituli Doctoris Ecclesiae Sancta Teresiae A Iesu Infante et a Sacro Vultu – Moniale Professae Ordinis Carmelitarum Discalceatorum in Monasterio Lexoviensi*, Cabellione 1997, Chapitre 2: *Histoire du Doctorat de S. Thérèse de Lisieux*, 51ss. (Sacra Congr. Pro Causis Sanctorum Archivium A 6°/ 23). D’ora in poi la *Positio* sarà citata con la sigla CTDETH.

rità duale dei sessi: «maschio e femmina li creò» (*Gen* 1, 27). Uomo e donna hanno una comune umanità e dignità e ognuno la esprime e la realizza secondo modalità proprie, che si arricchiscono a vicenda. La dottrina eminente delle tre donne Dottori offre pertanto uno specifico contributo al magistero ecclesiale.

In occasione del conferimento del titolo a Caterina da Siena prima, e a Teresa di Lisieux poi, furono fatte alcune precisazioni sulla natura della loro dottrina per chiarire il fondamento di una tale decisione. Sembrò opportuno specificare che il loro insegnamento, pur non avendo le caratteristiche proprie di quello dei Padri o dei precedenti Dottori, meritava tuttavia di essere considerato una “dottrina eminente”.

Per quanto riguarda la mistica senese, Paolo VI volle precisare che non si trovano nella sua dottrina il «vigore apologetico e gli ardimenti teologici che distinguono i grandi luminari della Chiesa antica, sia in Oriente che in Occidente», né «le alte speculazioni, proprie della teologia sistematica, che hanno reso immortali i Dottori del medioevo scolastico», ma «la scienza infusa, cioè la lucida, profonda e inebriante assimilazione delle verità divine e dei misteri della fede [...], una assimilazione, favorita, sì, da doti naturali singolarissime, ma evidentemente prodigiosa, dovuta ad un carisma di sapienza dello Spirito Santo, un carisma mistico».¹¹ Queste ultime parole, che sottolineano la natura infusa della sua dottrina, furono applicate anche a Teresa di Lisieux¹² e così i suoi scritti relativamente brevi, di indole familiare e pedagogica, poterono essere confrontati con quelli più articolati degli altri Dottori.¹³

Riguardo a Teresa d'Avila, la sua fama di “Madre degli spirituali”,

¹¹ PAOLO VI, *Omelia nella cerimonia di proclamazione di santa Caterina “Dottore della Chiesa” nella basilica di S. Pietro* (4 ottobre 1970), in: “L'Osservatore Romano”, 11 ottobre 1970.

¹² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Divini amoris scientia*, n. 7.

¹³ «Certamente non si deve cercare in essi uno strutturato corpo di dottrina, come nel caso di altri Dottori» (J. CASTELLANO CERVERA, *Santa Teresa di Gesù Bambino “Dottore della Chiesa”*, cit.).

di grande maestra della vita mistica, nonché i molteplici titoli con cui è stata onorata fin dal diciassettesimo secolo,¹⁴ non hanno reso necessari paragoni. Tuttavia anche per lei è stata rilevata la peculiarità del suo insegnamento. Nell'*Omelia* per il conferimento del titolo di Dottore alla santa di Avila, Paolo VI si domandò: «Da dove veniva a Teresa il tesoro della sua dottrina? Indubbiamente dalla sua intelligenza e dalla sua formazione culturale e spirituale, dalla sua sensibilità, da una sua abituale e intensa disciplina ascetica, dalla sua meditazione contemplativa, in una parola dalla sua corrispondenza alla grazia, accolta nell'anima straordinariamente ricca e preparata alla pratica e all'esperienza dell'orazione». E aggiunse: «Ma era soltanto questa la sorgente della sua "eminente dottrina"? o non si devono riscontrare in santa Teresa atti, fatti, stati che non provengono da lei, ma che da lei sono subiti, che sono cioè così sofferti e passivi, mistici nel vero senso della parola, da doverli attribuire ad una azione straordinaria dello Spirito Santo?». ¹⁵

Dunque, gli scritti di queste sante ci rivelano un approccio differente alla realtà umana e divina. Teresa d'Avila, Caterina da Siena e Teresa di Lisieux – due carmelitane e una mantellata domenicana, rappresentanti di diversi Paesi (Italia, Spagna e Francia), vissute in secoli diversi (quattordicesimo, sedicesimo e diciannovesimo) caratterizzati da profonde crisi ecclesiali e/o grandi mutamenti sociali – hanno un tratto che le accomuna: il loro modo di vivere la fede, di fare teologia e di comunicare la loro dottrina come solo una donna e una donna mistica può fare. Insomma, un modo diverso di essere Dottore.

¹⁴ «Dal XVII secolo i letterati spagnoli più dotti la chiamano: "Doctora angélica", "Doctora clarísima de la Iglesia", "Doctora de la celestial inteligencia" "Doctora graduada en la universidad de la experiencia", "Doctora portentosa", "Doctora hasta hoy única en la Iglesia", "Doctora dulcísima de las almas", "Doctora universal", "Doctora de la Sagrada Escritura"» (cfr. CTDTA, *Litterae Postulatoriae ad Summum Pontifice directe*, Lettera della Pontificia Università di Salamanca, 1° dicembre 1967, 35).

¹⁵ PAOLO VI, *Omelia pronunciata in occasione della proclamazione di santa Teresa d'Avila, Dottore della Chiesa* (27 settembre 1970), in: "L'Osservatore Romano", 4 ottobre 1970.

2.1. *Una dottrina radicata nella totalità della vita*

Le tre sante non sono teologhe di scuola, non hanno frequentato alcuna università, né hanno conseguito gradi accademici, ma presentano nella loro vita e nella loro opera una sintesi mirabile fra la loro umanità e i doni divini, mistici. Se la sostanza della loro dottrina proviene da un rapporto intimo con Dio, con Gesù Cristo, loro Sposo e unico Maestro, se i doni di sapienza e di scienza, frutto dello Spirito, illuminano i loro scritti, allora tale dottrina e tali doni suppongono un coinvolgimento totale del loro essere, una sintesi esistenziale unitaria tra l'impronta inconfondibile della loro personalità umana e la luce e il fuoco di Dio. È da questa interiore unità, umano-divina, che nasce la loro dottrina, una teologia radicata nel cuore e nella mente, che raccoglie tutta la loro anima: intelligenza, volontà, sentimento e sensibilità inondati dall'amore divino, da una fervente carità che diventa luce, sapienza, la sapienza delle cose divine e umane. In Teresa d'Avila, Caterina e Teresa di Lisieux vediamo realizzato l'asserto che soltanto un grande amore – l'amore divino che purifica e divinizza l'amore umano – permette una profonda conoscenza.

Al di là delle loro differenze di carattere, queste mistiche hanno tutte un cuore ardente di fuoco divino, tenerissimo, coraggioso, desideroso di amare Dio e il prossimo fino al dono totale di sé. Caterina scopre la sorgente dell'amore nel Verbo incarnato e soprattutto in Cristo crocifisso: vede scorrere ininterrottamente il sangue adorabile del Figlio di Dio per la redenzione dell'uomo, e questo la spinge a adoperarsi senza sosta per la salvezza di tutti, fino a guadagnarsi l'appellativo di "mamma" da parte dei suoi discepoli.¹⁶ Anche Teresa d'Avila, energica e appassionata, è

¹⁶ Tra i fatti più conosciuti della vita di Caterina vi è la tenerezza e il coraggio manifestati nei confronti di Nicolò di Toldo, in occasione della sua esecuzione capitale. Caterina narra nella famosa lettera 273 a fra Raimondo di Capua la conversione e la morte di questo giovane, condannato per motivi politici, e da lei sostenuto fino al momento della decapitazione. Robert Fawtier, che ha segnato una svolta negli studi storici su Caterina da Siena nel ventesimo secolo, ha messo in dubbio l'esecuzione di Nicolò di Toldo. Occorre però rilevare che l'atteggiamento ipercritico del Fawtier nei confronti delle fonti agiografiche da lui

profondamente innamorata di Cristo, Signore dell'anima sua e suo unico Bene, Amico sempre al suo fianco, per il quale affronta ogni sorta di ostacolo. La grande mistica è madre comprensiva e piena di tenerezza, in particolare per le sue figlie carmelitane, e al tempo stesso compagna gioiosa, generosa, incantevole. Altrettanto possiamo dire di Teresa di Gesù Bambino, il cui tenero cuore, bisognoso di amore, è capace di un amore sconfinato per Gesù e per il prossimo, capace di creare intorno a sé un ambiente di fiducia, di fraterna amicizia, di attenzione e dedizione materna.¹⁷

Le tre sante dimostrano anche un'intelligenza chiara e profonda, un bagaglio culturale di tutto rispetto, ma non per questo possono essere definite delle "intellettuali".¹⁸ Sono infatti in grado di percepire la

stesso utilizzate, gli ha impedito una corretta lettura delle medesime. Da allora gli specialisti si sono dedicati alla ricerca di documenti riguardanti questo personaggio sia a Perugia che a Siena, trovando numerose conferme di quanto narrato da Caterina.

¹⁷ «Nella formazione sa creare un'atmosfera familiare, un clima di reciproca confidenza e disponibilità nell'ascolto delle novizie; non trascura la correzione quando è necessaria: sa dire la verità con mitezza e fermezza. Soprattutto educa a scoprire Dio in tutto e a vivere nell'amore. Esorta a integrare tutto alla luce dell'amore di Dio: affettività, qualità personali, aspetti positivi e negativi» (CTDETH, Chap. 12: *Actualité de la Doctrine de Sainte Thérèse de Lisieux*, 562 [nostra traduzione]).

¹⁸ Caterina da Siena era "illetterata" ma ciò non è sinonimo di "ignorante". Benché abbia appreso a leggere soltanto verso il 1366 e a scrivere all'epoca del *Dialogo*, intorno ai trent'anni, ricevette fin dalla sua adolescenza una formazione culturale dall'ambiente domenicano, affascinata com'era da san Domenico, da cui "prese l'ufficio del Verbo", secondo le parole di Caterina stessa. G. Cavallini afferma: «Qualunque pagina di Caterina rivela la presenza in lei di un vasto patrimonio culturale sacro, che va dalla Bibbia alle opere del Cavalca, oltre che il possesso di una salda, limpida formazione teologica» (*Echi della stampa* [1970-1980], in: "Ave Maria", numero speciale: 25° del Dottorato conferito a santa Caterina da Siena [1970-1995], LVII [1995], nn. 4-5, 56). Anche Teresa d'Avila fin da piccola è stata una grande lettrice, avendo a disposizione l'ottima biblioteca del padre. In seguito ha letto grandi autori, tra cui Agostino, e le opere spirituali di molti suoi contemporanei, confrontandosi con i migliori teologi spagnoli e persone rinomate e sante del suo tempo. Per quanto riguarda Teresa di Lisieux, sono stati messi in rilievo la sua viva intelligenza, la sua capacità di riflessione manifestata fin da piccola, così come la sua grande attitudine per la lettura, le scienze, la storia e in particolare per il Mistero di Dio (cfr. CTDETH, Chap. 4: *La personnalité de S. Thérèse de Lisieux*, 90). Il *Manuel du Chrétien* – che conteneva *l'Imitazione di Cristo*, oltre ai *Salmi* e al Nuovo Testamento – e le opere di san Giovanni della Croce furono per lei un fondamentale nutrimento spirituale.

realtà in ben altro modo. Assetate di sapere, di verità, non si accontentano della pura teoria, ma si fanno guidare dalla loro acuta capacità di osservazione e da un sorprendente spirito pratico, che suppone un'intelligenza resa più perspicace dall'amore, portata a cogliere l'interiorità delle persone. Le numerosissime lettere di Caterina, indirizzate ai personaggi più diversi, costituiscono un'eloquente testimonianza della sua attitudine a penetrare le pieghe profonde dei suoi interlocutori. La sua straordinaria capacità di intuizione psicologica, illuminata dalla grazia e dai carismi personali, le permise di mettere in luce gli inganni delle passioni e muovere al bene la volontà delle persone.¹⁹ Qualcosa di simile avviene nelle "due Terese", dotate di una fine capacità d'introspezione e di una conoscenza profonda della psiche e dello spirito umano. Infatti non solo Teresa d'Avila fu maestra di vita interiore, ma anche Teresa di Gesù Bambino fu una guida eccezionale per le novizie a lei affidate, che ottennero da lei non solo comprensione e conforto, ma soprattutto una lettura profonda delle loro anime.²⁰

La stessa capacità di cogliere la dimensione personale vale anche nei confronti di Dio, di Gesù, della Chiesa. La Trinità non è per loro un concetto astratto, ma l'esperienza di un rapporto vivo con le Persone divine; Gesù è lo Sposo amato che ha versato il suo sangue per loro: a lui donano la vita, e vogliono lenirne le piaghe. La Chiesa non è soltanto un sistema di pensiero o un'istituzione, ma «prima di tutto ed essenzialmente una famiglia viva, dai volti conosciuti e amati».²¹

La dottrina di queste mistiche nasce dunque dalla loro ricchezza umana e divina. Nelle loro parole e nei loro scritti hanno saputo tra-

¹⁹ Cfr. A. ROYO MARÍN, *Tre donne sante Dottori della Chiesa. Teresa d'Avila, Caterina da Siena, Teresa di Lisieux*, Cinisello Balsamo 2007, 168.

²⁰ Riguardo alle novizie, Teresa confessa a Madre Maria di Gonzaga: «Nulla sfugge al mio occhio; spesso mi meraviglio di vederci tanto chiaro» (*Scritto autobiografico C*, n. 312, in: S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, Roma 2004, 285).

²¹ *Dalla commemorazione del cardinale Gabriele Garrone – 29 ottobre 1970*, in: "Ave Maria", 51.

sfondere non solo lo splendore della sapienza divina, ma insieme ad essa i tratti del loro mondo interiore: l'intuizione, la duttilità, la profondità di pensiero, la fine sensibilità, il calore e la tenerezza dei sentimenti, perfino il senso dell'humour, il tutto trasfigurato dalla luce e dal fuoco di Dio, con particolare attenzione alle persone concrete.²² Dimostrano, in fin dei conti, un modo diverso, peculiare di vivere, di percepire, di comunicare il divino e l'umano, il mondo e la storia, una capacità singolare di aderire al concreto, al singolo, alla vita.

2.2. *La teologia come testimonianza di vita*

La dottrina di queste mistiche è talmente radicata nella vita, che trova in essa non soltanto la fonte, ma anche i contenuti: insegnando ciò che vivono, la propria esperienza, comunicano sé stesse. Non combattono eresie, non scrivono per pubblicare i loro studi, non si propongono di risolvere questioni teoriche.²³ Neppure hanno in mente di scrivere libri. Come è stato detto di Teresa di Gesù Bambino, nei loro scritti «forse non emerge la fede che cerca una comprensione intellettuale (*fides quaerens intellectum*), propria di altri Dottori, ma una fede che cerca di obbedire alla grazia nel dono consapevole della libertà, che si abbandona totalmente a Dio, con una risposta vitale che accoglie il mistero dell'amore divino nel quotidiano».²⁴ La teologia di queste testimoni privilegiate del soprannaturale, prima di essere concettualizzata e comunicata con la parola e lo scritto, è una teologia vissuta, che descrive innanzitutto l'azione divina in loro.

²² GIOVANNI PAOLO II osserva: «Si ritiene comunemente che *la donna* più dell'uomo sia capace di attenzione *verso la persona concreta* e che la maternità sviluppi ancora di più questa disposizione» (Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 18).

²³ Teresa d'Avila partecipa attivamente alle discussioni dottrinali solo quando si tratta di questioni vitali, e lo fa partendo dalla sua personale esperienza, come ad esempio riguardo al tema dell'umanità di Cristo.

²⁴ J. CASTELLANO CERVERA, *Santa Teresa di Gesù Bambino "Dottore della Chiesa"*, cit.

La straordinaria originalità della loro opera dipende precisamente dal fatto che trasmette la loro esperienza, rifuggendo da concezioni astratte e lontane dalla vita. Ciascuna di loro ha un proprio messaggio unico e inconfondibile, la sua stessa storia personale. La loro dottrina – pur radicata nella Tradizione della Chiesa, ispirata alla Sacra Scrittura e al Magistero – e il loro linguaggio – pur determinato dalle circostanze storiche e culturali del loro tempo – portano l'impronta inconfondibile della loro vita e della loro missione.

Se la Verità costituisce indubbiamente la sostanza del *Dialogo*, come di tutta la dottrina cateriniana, è innanzitutto perché le mistiche nozze “nella fede” hanno operato nell'animo di Caterina una misteriosa trasformazione: dopo la sua profonda e totale dedizione all'eterna Verità, la Verità rivelata non è più per lei qualcosa di esteriore, ma è divenuta intimamente sua: è il suo Sposo, la sua stessa vita.²⁵

Qualcosa di analogo si riscontra nella vita di Teresa d'Avila: la rivelazione dell'amore di Cristo attraverso la statua dell'*Ecce Homo*²⁶ lasciò in lei un segno indelebile: il cammino di preghiera come amicizia in e con Gesù che conduce al centro dell'anima abitato da Dio, non è altro che la sua personale esperienza offerta in una sintesi dottrinale, «una verità esistenziale o fenomenologica, cioè non la semplice verità intellettuale bensì l'eccellenza, la pienezza di una verità che riempie l'essere».²⁷

Lo stesso avviene con Teresa di Lisieux: i suoi scritti narrano della sua corsa straordinaria, che attraversa attese, desideri, sofferenze, sospinta però soprattutto da un'audacia tenace e perseverante, volta a

²⁵ Cfr. CTDCS, *Lettere postulatorie*, Rev.ma M. Luigia Tincani. Superiora generale dell'Unione S. Caterina da Siena. Missionarie della Scuola, 30 aprile 1968, 498.

²⁶ «Raffigurava nostro Signore coperto di piaghe, tanto devota che nel vederla mi sentii tutta commuovere perché rappresentava al vivo quanto egli aveva sofferto per noi» (*Vita*, 9,1, in: S. TERESA DI GESÙ, *Opere*, Roma 1981⁷, 100).

²⁷ J. CASTELLANO CERVERA, *Spiritualità teresiana, esperienza e dottrina*, in: *Introduzione alla lettura di Santa Teresa di Gesù. Ambiente storico e letteratura teresiana*, a cura di A. BARRIENTOS, Roma 2004, 124.

raggiungere l'Amore misericordioso, di cui peraltro la santa fa esperienza in ogni tappa della sua vita e che vuole far conoscere a tutti intorno a lei.²⁸

In sintesi, se nessuno – come è stato osservato – ha parlato meglio di Caterina della Santissima Trinità e della grandezza di Dio, se nessuno meglio di Teresa di Gesù ha difeso l'umanità di Cristo,²⁹ se nessuno meglio di Teresa di Lisieux ha testimoniato la misericordia del Padre, è perché il loro insegnamento riflette l'intima esperienza del loro rapporto con Dio.

D'altronde la profondità della loro particolare esperienza è tale che assume una validità universale. Attraverso il "farsi" della loro personalità e il loro "agire" nel tempo, emerge e si rivela il misterioso rapporto fra Dio e l'uomo, la capacità plasmatrice dello Spirito divino che, accolto dall'io umano, trasforma, unifica, integra la complessità dell'anima femminile e dell'anima umana in quanto tale. Dai loro scritti, benché non si presentino come trattati di teologia sistematica, si trae una nuova conoscenza del grande mistero di Dio e dell'uomo che illumina dall'interno le grandi verità della fede e proietta la sua luce sul divenire della storia.

2.3. Una teologia relazionale

La teologia esistenziale di queste mistiche Dottori scaturisce sempre dal dialogo con persone concrete, umane o divine. Pertanto il loro contributo non è mai puramente teorico, né sistematico, ma dimostra che

²⁸ Cfr. *Introduction aux lettres*, in: SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS ET DE LA SAINTE-FACE, *Oeuvres complètes*, Editions du Cerf-Desclée de Brouwer, 1997, 296. Teresa, tra l'altro, rivela la forza della sua personalità nella volontà di realizzare la sua vocazione, quando, disubbedendo al vicario generale, mons. Révérony, presentò a Leone XIII la supplica per ottenere la grazia di entrare precocemente nel Carmelo.

²⁹ Cfr. *Dalla commemorazione del cardinale Gabriele Garrone, 29 ottobre 1970* in: "Ave Maria", 51.

Dio agisce nelle anime con una libertà sovrana non descrivibile con categorie umane.³⁰

I loro scritti sono intessuti di preghiera, e il loro pensiero, espresso sovente in forma epistolare, rivela le pieghe profonde del loro spirito, la realtà e la storia del loro tempo, la loro esperienza e dottrina.³¹ Anche le loro opere di più lungo respiro – di carattere autobiografico o dottrinale – recano questa impronta dialogica. Teresa d'Avila per lo più ha scritto in ubbidienza ai suoi confessori, descrivendo e raccontando il proprio cammino per aiutare chi segue un percorso simile, in particolare le sue figlie carmelitane.³² Proprio perché scrive per gli altri, Teresa nelle sue pagine mantiene un tono colloquiale.

Anche Caterina scrive sulla base di rapporti umani o divini. È stato detto di lei: «leggendo alcune delle sue lettere possiamo immaginarcela

³⁰ Cfr. CTDTA, *Litterae Postulatoriae*, H. CARRIER, Pontificia Università Gregoriana, 18 dicembre 1967, 39. Dal canto suo Royo Marín dice di Caterina: «è molto difficile, per non dire impossibile, tracciare uno schema che racchiuda con semplicità i punti fondamentali che risaltano in quel libro [il *Dialogo*]» (*Tre donne sante*, cit., 144).

³¹ «Quasi la metà del materiale scritto da santa Teresa e giunto fino a noi è costituito dalle sue lettere, un epistolario conservato nella sua minima espressione [...]. Si tratta di scritti meravigliosi nel loro genere [...], qualsiasi edizione delle opere della Santa che precinda volontariamente dal suo epistolario si squalifica da sola» (L. RODRIGUEZ MARTINEZ – T. EGIDO, *Epistolario*, in: *Introduzione alla lettura*, 527). Per le lettere di santa Caterina dobbiamo ricordare che «l'autrice non sapeva scrivere (caso in verità isolato), dunque lettere "originali" nel più ampio senso della parola non sono neppure esistite, in quanto non erano "autografate", sebbene fossero "autentiche"». Inoltre le lettere tramandate soffrono eliminazioni: sono stati esclusi i passi di impronta personale e confidenziale, e quelli di carattere puramente informativo, per accentuare il carattere ascetico, religioso e devoto delle lettere, «il loro valore di "documento spirituale" a detrimento di quello – che per noi è altrettanto degno di considerazione, ma non lo era per i contemporanei della santa – di "documento umano" nel più ampio senso del termine» (cfr. CTDCS, E. DUPRÉ THESEIDER, *Epistolario di santa Caterina da Siena*, 39-43).

³² La *Vita* fu scritta in obbedienza ai suoi direttori spirituali e alla voce di Dio; le *Fondazioni*, a richiesta del suo confessore di turno, P. Ripalda. Ma Teresa, donna e religiosa del suo tempo, invoca l'ubbidienza ai confessori anche per giustificare le opere destinate a trasmettere la sua esperienza e a servire le sue figlie carmelitane: *Cammino di Perfezione, Meditazioni sul Cantico, Castello interiore*.

mentre detta, talvolta camminando, altre contemplando il cielo, magari in ginocchio, ma sempre in dialogo, come se avesse davanti a sé il destinatario delle sue parole; non potremmo però mai rappresentarcela seduta come un professore o un capufficio». ³³ Non solo l'*Epistolario*, ma anche l'opera più estesa di Caterina, il *Dialogo*, nasce – come indica il titolo stesso – dal suo intimo dialogo con Dio. Si tratta quindi di una teologia che si sviluppa nell'ambito di una rete di rapporti umani e divini, una teologia “relazionale” che esprime il rapporto d'amore complesso e trasformante fra Dio e le sue creature. Possiamo dire lo stesso di Teresa di Lisieux, le cui *Lettere* rivelano il dinamismo della sua anima alla continua ricerca dell'Amore assoluto, costituendo un vero complemento dei manoscritti autobiografici, anch'essi per altro indirizzati a persone concrete, figure familiari – le sorelle Paolina e Maria, e Madre Maria di Gonzaga –, intessuti di commenti, condivisione di ricordi, preghiere a Dio: “divagazioni”, a dire di Teresa stessa. E non dimentichiamo che oltre agli *Epistolari*, questesante ci hanno lasciato le *Pregchiere*, rivolte ai santi, a Maria, alla Trinità, a Gesù; inoltre le due Terese attraverso le *Poesie e/o le Pie ricreazioni* esprimono a Dio e alle consorelle sentimenti e pensieri e allo stesso tempo il desiderio di intrattenere e rallegrare.

2.4. *Una teologia per trasformare la vita*

Se dunque la teologia di Caterina, Teresa d'Avila e Teresa di Lisieux nasce dal loro vissuto e ha come contenuto il complesso delle loro esperienze, se è rivolta alle persone concrete del loro ambiente di vita, allora i loro scritti hanno lo scopo precipuo di coinvolgere il lettore nella loro esperienza di vita. È una teologia a carattere pedagogico, proprio perché non si limita a una mera esposizione, ma sollecita la condivisione

³³ J. SALVADOR Y CONDE, *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espiritu y doctrina*, Biblioteca Dominicana, Salamanca 1982, 224 [nostra traduzione].

della loro esperienza, il coinvolgimento nel “ cammino di orazione ”, nella “ piccola via ”, nel “ conoscimento di Dio ” in sé stessi e di sé stessi in Dio. Le tre sante sono Dottori in quanto maestre e madri: insegnano, comunicano perché il loro insegnamento venga interiorizzato, assimilato, tradotto non in pensieri soltanto, ma in un cambiamento esistenziale, in un nuovo modo di vedere, di valutare la realtà, di agire.

Teresa d'Avila non comunica il suo sublime messaggio sull'orazione soltanto come dottrina, ma come esortazione ardente a praticare la preghiera con desiderio, nella convinzione che sia un gran bene per l'anima trattare « da solo a solo, con Colui da cui sappiamo d'essere amati ». ³⁴ Anche Caterina – come osservava Paolo VI – certamente ha ricevuto in grado straordinario i carismi di scienza e di sapienza, ma soprattutto il carisma di persuasione. Le sue *Lettere* sono scintille di un fuoco misterioso, acceso dallo Spirito, che vuole comunicarsi e incendiare il cuore di tutti coloro che la mistica senese richiama urgentemente all'imitazione di Cristo! E che dire di Teresa di Lisieux? Che zelo ha animato il suo giovane cuore! Nella grande pagina sul primato dell'amore nella vita della Chiesa, afferma: « Nonostante la mia piccolezza, vorrei illuminare le anime, come i profeti, i dottori, ho la vocazione di essere apostolo! ». ³⁵

Si tratta dunque di una teologia orientata alla vita per trasformarla, purificarla, divinizzarla con la luce e il fuoco dello Spirito. Perciò le loro parole tradiscono un intenso desiderio di rinnovamento dei costumi, di riforma della vita religiosa, di purificazione della santa Chiesa e in particolare dei suoi ministri. In questo modo non solo hanno impartito un insegnamento, ma hanno generato alla vita divina della grazia i loro discepoli, diventando madri nell'ordine spirituale, maestre, educatrici, realizzando quanto Giovanni Paolo II sottolinea nella *Mulieris dignitatem*: « La “ donna ” come genitrice e come prima educatrice dell'uomo

³⁴ *Vita*, 8, 5, in: TERESA DI GESÙ, *Opere*, cit., 95.

³⁵ *Scritto autobiografico B*, n. 251, in: S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, cit., 236.

(l'educazione è la dimensione spirituale dell'essere genitori), possiede una specifica precedenza sull'uomo».³⁶

2.5. *Una teologia ecclesiale, espressione dell'amore a Gesù*

Come corollario di quanto finora rilevato, bisogna osservare che la loro dottrina esprime una forte e al tempo stesso sofferta appartenenza alla Chiesa. Sono figlie e discepoli, ma anche madri, perché spose di Gesù, Capo del Corpo mistico. Dalla loro intima unione con Dio nasce la loro viva partecipazione alla sorte della Chiesa e l'inesauribile desiderio di servirla nei suoi figli, per i quali Gesù ha versato il suo Sangue, è stato flagellato e crocifisso, dimenticato e abbandonato. Le divisioni, i peccati, le sofferenze che feriscono la Chiesa dilanano Gesù stesso, «ché la Chiesa non è altro, che esso Cristo».³⁷ Ognuna a suo modo è stata attratta da una forza misteriosa che la univa allo Sposo divino, immergendola nell'ampiezza e profondità della vita ecclesiale.

Non scrive Teresa di Lisieux che fu la scoperta fatta durante il suo viaggio a Roma della fragilità e dell'imperfezione dei sacerdoti che le fece comprendere la sua vocazione nel Carmelo?³⁸ E le pagine sulla scoperta della vocazione all'Amore in seno alla Chiesa sono fra le più

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 19. Nell'esortazione apostolica *Christifideles laici* (30 dicembre 1988), n. 51, Giovanni Paolo II afferma che alla donna è affidata la dimensione morale della cultura: «Due grandi compiti affidati alla donna meritano di essere riproposti all'attenzione di tutti. Il compito, anzitutto, di *dare piena dignità alla vita matrimoniale e alla maternità* [...] Il compito poi, di *assicurare la dimensione morale della cultura*, la dimensione cioè di una *cultura degna dell'uomo*, della sua vita personale e sociale».

³⁷ *Lettera 171*, in: CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, a cura di U. MEATTINI, Milano 1993⁵, 463.

³⁸ Teresa racconta: «Non avendo vissuto nella loro intimità [dei sacerdoti] non potevo capire lo scopo principale della riforma del Carmelo. Pregare per i peccatori mi rapiva, ma pregare per le anime dei preti, che io credevo pure più del cristallo, mi pareva sorprendente!» E aggiunge: «Oh, Madre! Com'è bella la vocazione che ha per scopo di *conservare il sale* destinato alle anime!» (*Scritto autobiografico A*, n. 157, in: S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, cit., 164-165).

profonde e intense di tutta la sua opera: «Capii che – dirà Teresa – se la Chiesa ha un corpo composto da diverse membra, l'organo più necessario, più nobile di tutti non le manca, capi che la Chiesa ha un cuore, e che questo cuore arde d'amore [...]. Allora, nell'eccesso della mia gioia delirante, esclamai: "Gesù, Amore mio, la mia vocazione l'ho trovata finalmente, la mia vocazione è l'amore!"».³⁹

Anche Teresa d'Avila si sentiva responsabile delle sorti del suo tempo. Nel suo orizzonte si trovano gli *indios* d'America, i mori, i luterani, la situazione della Chiesa bisognosa di autoriforma. Dinanzi a tanti mali la santa provava immenso dolore, aveva una percezione acuta della divisione dei cristiani e un intenso desiderio di servire la Chiesa.⁴⁰ Nelle *Fondazioni* Teresa dice: «Servivo il Signore con le mie povere preghiere e incoraggiavo le sorelle a fare altrettanto, cercando di affezionarle al bene delle anime e a pregare per la propagazione della Chiesa».⁴¹ La sua riforma, le molteplici fondazioni da lei compiute, sono state guidate dal suo ardente zelo di risollevarlo Gesù dai mali recati dai tanti suoi nemici, individuando nella vita di orazione, in poche anime contemplative, la forza interiore che avrebbe sorretto la Chiesa nei tempi difficili dello scisma luterano.⁴²

³⁹ Scritto autobiografico B, n. 254, in: S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, cit., 238. In occasione del dottorato infatti è stato sottolineato che «Teresa è stata illuminata in modo particolare sulla realtà del Corpo mistico di Cristo, sulla varietà dei suoi carismi, doni dello Spirito Santo, sulla forza eminente della carità, che è come il cuore stesso della Chiesa, nella quale ella ha trovato la sua vocazione di contemplativa e di missionaria» (GIOVANNI PAOLO II, *Divini amoris scientia*, n. 8).

⁴⁰ Cfr. J. CASTELLANO CERVERA, *Spiritualità teresiana*, in: *Introduzione alla lettura*, cit., 214.

⁴¹ *Fondazioni* 1,6, in: TERESA DI GESÙ, *Opere*, cit., 1078.

⁴² All'inizio del *Cammino di Perfezione*, Teresa racconta: «Ma verso quel tempo ebbi notizia dei danni e delle stragi che i luterani facevano in Francia e dell'incremento che andava prendendo quella setta malaugurata. Ne provai una gran pena, e quasi fossi o potessi qualche cosa, mi lamentai con il Signore, supplicandolo di por rimedio a tanto male». E aggiunge: «Ma vedendomi donna e tanto misera, impossibilitata a ciò che per la gloria di Dio avrei voluto, desideravo grandemente – e lo desidero tuttora – che avendo il Signore tanti nemici e così pochi amici, questi almeno gli fossero devoti. E così venni nella determinazione di fare il poco che dipendeva da me: osservare i consigli evangelici con ogni possibile perfezione, e procurare che facessero altrettanto le poche religiose di questa casa. [...]

La missione di Caterina da Siena è pure tutta rivolta a suscitare la riforma della santa Chiesa, svolta senza risparmiare pressanti esortazioni e forti rimproveri al papa, a cardinali, a molti vescovi e sacerdoti, a religiosi, a laici, sempre in umiltà e rispetto.⁴³ Testimone di una Chiesa lacerata, Caterina si adoperava instancabilmente per riportare la pace, mettendo al centro del suo insegnamento la potenza del Sangue di Cristo e la missione della Chiesa. Certa che la riforma dei costumi – particolarmente dei sacri ministri – passa attraverso umili e incessanti preghiere, sudori e lacrime dei servi di Dio, non si risparmiò in nulla pur di raggiungere il suo scopo. Al termine della sua breve vita, Caterina supplicava: «O Dio eterno, ricevi il sacrificio della vita mia in questo corpo mistico della santa Chiesa. Io non ho che dare altro se non quello che tu hai dato a me. Togli il cuore dunque, e premilo sopra la faccia di questa Sposa».⁴⁴

2.6. *Una teologia ad ampio raggio*

La concessione del titolo di Dottore della Chiesa implica non solo il riconoscimento di una dottrina “eminente”, ma anche la sua diffusione e influsso. I dati che emergono dalle *Positiones* sono significativi e, in un certo senso, sconvolgenti: Teresa d’Avila, Caterina da Siena, Teresa di Gesù Bambino hanno esercitato un influsso ad ampissimo raggio, e le loro opere sono molto più lette di quelle di tanti altri Dottori della

Pregando poi per i difensori della Chiesa, per i predicatori e per i dotti che la sostengono, avremmo fatto del nostro meglio per aiutare questo mio dolce Signore così indegnamente perseguitato da coloro che Egli ha tanto beneficato. Sembra che questi traditori lo vogliano crocifiggere un’altra volta, non lasciandogli luogo dove posare la testa» (*Cammino di perfezione* 1, 2, in: TERESA DI GESÙ, *Opere*, cit., 541-542).

⁴³ Spesso viene citata l’eloquente *Lettera 16*, con la quale santa Caterina esorta un alto prelato: «Oimé, non più tacere! Gridate con cento migliaia di lingue. Veggo che, per tacere, il mondo è guasto, la Sposa di Cristo è impallidita, toglie il colore, perché gli è succhiato il sangue da dosso, cioè [...] il Sangue di Cristo!», in: CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, cit., 233.

⁴⁴ *Lettera 371*, in: CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, cit., 147.

Chiesa,⁴⁵ e da un pubblico molto differenziato di uomini e donne, di dotti e incolti, in luoghi e culture lontani. Qual è il fondamento umano di tale diffusione? Sottolineerò due aspetti: il linguaggio e il contenuto essenziale dei loro scritti.

2.6.a. *Un linguaggio semplice e concreto*

Nella lettera postulatoria il cardinale Florit e i vescovi e abati della Toscana scrivevano: «Chiunque ha una certa familiarità con la teologia sperimenta la difficoltà di dare espressione viva alla verità cristiana e di rendere efficace, di fronte alla distratta psicologia umana, la voce apostolica di quell'insegnamento. Ebbene, santa Caterina, mantenendo l'esattezza del linguaggio scientifico, incide nei cuori col fuoco dell'amore e della sapienza [...]. Si potrebbe dire che l'accoppiamento del contenuto teologico col linguaggio toscano è saldato e cesellato nell'*Epistolario* della santa in modo miracoloso».⁴⁶

Se Caterina penetra nei nostri cuori con la forza della sua parola in-fuocata ed è – come è stato sottolineato – l'unica grande scrittrice italiana fino al 1800,⁴⁷ Teresa di Lisieux ci tocca con la spontanea freschezza del suo stile giovanile, trasmettendoci la sua esperienza con un linguaggio femminile, concreto, diretto, prossimo,⁴⁸ così che la sua dottrina

⁴⁵ Mons. Jean E.L. Rupp, vescovo di Monaco, afferma della dottrina di Caterina e Teresa d'Avila: «Cominciando da un argomento *a fortiori*, direi che le opere di queste sante hanno esercitato un'influenza più forte in campo dottrinale, più profonda, più duratura e universale di quelle di molti autori che erano già stati dichiarati Dottori della Chiesa, come Pietro Crisologo, Pier Damiani, per esempio, per non dire di Antonio di Padova, le cui opere sono lette ben poco...» (CTDCS, *Lettere postulatorie*, 479 [nostra traduzione]).

⁴⁶ CTDCS, *Lettere postulatorie*: Lettera dell'Em.mo Sig. Card. Ermenegildo Florit, Arcivescovo di Firenze. Ecc.mo Mons. Mario I. Castellano, O.P., vescovo di Siena. Ecc.mi Arcivescovi, Vescovi e Abati della Regione Toscana, 12 settembre 1968 – Firenze, 473.

⁴⁷ «Di grandi scrittrici, in Italia, non ce n'è che una: santa Caterina da Siena» (J. DE BLASI, *Le scrittrici italiane dalle origini al 1800*, Firenze 1930, 32. Cit. in: CTDCS, A. HUERGA, *Santa Catalina en la espiritualidad hispana*, 362, nota 146). Anche G. Papini rimane stupito e ammirato di fronte a questa lingua che incanta la sua sensibilità di poeta.

⁴⁸ Cfr. CTDETI, Chap. 12: *Actualité de la Doctrine de Sainte Thérèse de Lisieux pour l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, 558.

non ne risulta riservata “ ai saggi e ai sapienti ”, ma è comprensibile anche ai “ più piccoli ”.⁴⁹

Anche Teresa d'Avila ha il dono della parola. I suoi libri contengono alcune tra le più alte pagine della letteratura cristiana e costituiscono uno dei monumenti più rilevanti della lingua spagnola.⁵⁰ «Hanno stile di Vangelo e di lettere paoline, sono confessioni come il libro di Agostino e commento spirituale alla Scrittura come in Origene [...]. I suoi testi sull'orazione possono far parte di quelle antologie spirituali che, come la *Filocalia*, hanno raccolto il meglio della dottrina degli scrittori orientali sull'orazione».⁵¹ Il suo stile, come quello di Caterina e Teresa di Lisieux, è semplice, di un particolare realismo, capace di esprimere con senso dello *humour* le vicissitudini quotidiane e di tradurre in parole umane i più mistici incontri con Dio, le sue ineffabili esperienze. Teresa come donna, fondatrice e madre, fu consapevole della necessità di esprimersi con un linguaggio comprensibile e assimilabile dalle sue monache. Inoltre, «pur non essendo poeta», come lei stessa riconosce, le accadeva di improvvisare «strofe molto espressive».⁵²

Le tre mistiche Dottori trasmettono il loro vigoroso pensiero in modo concreto. Caterina propone con perfetta padronanza immagini forti e scolpisce in modo geniale impressionanti metafore, come quella del profumo e del sapore del Sangue del Signore per esprimere la sua interiorità inebriata dalla presenza di Cristo crocifisso.⁵³ Teresa di Gesù si

⁴⁹ CTDETH, Chap. 2: *Histoire du doctorat de Sainte Thérèse de Lisieux* – Lettre du Card. Roger Etchegaray – Président de la Conférence Episcopale Française, 51.

⁵⁰ Cfr. CTDTA, *Litterae postulatoriae*, Lettera del Card. Giuseppe Siri, vescovo di Genova, 13.

⁵¹ J. CASTELLANO CERVERA, *Spiritualità Teresiana*, in: *Introduzione alla lettura*, cit., 145.

⁵² *Vita* 16, 4, in: TERESA DI GESÙ, *Opere*, cit., 160.

⁵³ «La croce e il sangue di Cristo. Questo sangue! Caterina ne è come inebriata. Ella lo canta, ella lo grida. Le immagini si moltiplicano in un meraviglioso e abbagliante disordine, ritraducendo per noi le fredde proposizioni dei nostri libri: questo “ fiume ” torrenziale che trasporta via peccato e peccatori; questo “ ponte ” gettato al di sopra che non è altro che la Croce, di cui uno a uno si salgono gli “ scaloni ” verso il costato aperto di Cri-

serve di allegorie: l'orto, il castello interiore, il baco da seta indicano realtà spirituali difficili da tradurre in concetti, ma che la concretezza dell'immagine rende accessibili e comprensibili.⁵⁴ Anche Teresa di Gesù Bambino si esprime con un linguaggio incarnato. Pur non essendo una grande scrittrice, nel significato comune del termine, Teresa ha il senso dell'espressione⁵⁵ e il suo stile supera spesso i limiti della cultura del suo tempo e della sua giovane età, illuminato dalla bellezza del suo sguardo contemplativo e del suo cuore ardente. Il suo vivo amore per la natura le fa riconoscere molto presto la presenza divina nel cielo, nel mare, nelle montagne, negli animali, nei fiori, nell'acqua, nel fuoco... Tutta questa simbolica della natura si ritrova nei suoi scritti. Ma troviamo anche "l'ascensore" delle braccia di Dio che la portano fino alle vette della santità, "la palla" con cui gioca il piccolo Gesù, "gli spilli" delle contrarietà quotidiane, "la barca a vela" della propria anima... Benché Teresa affermi: «non scrivo per fare opera letteraria»,⁵⁶ i suoi scritti sono incantevoli.

Il linguaggio semplice e concreto di queste mistiche trasforma la loro dottrina in contemplazione, narrazione, supplica, poesia, dramma, arricchendola di spontaneità e di bellezza: una dottrina traboccante di verità, di amore, di vita. Da qui il fascino di queste grandi sante.

sto e su fino alla sua bocca; questi "venti" che dai quattro angoli dell'orizzonte vengono a colpire l'anima umana... Non si resiste al trasporto di questo lirismo, ma si resta meravigliati a vedere punto per punto, che mai il rigore della dottrina è sacrificato al calore del sentimento. [...] Caterina non ha creato queste immagini, ma ha infuso in esse la vita [...] Che potevano essere queste immagini prima che il genio di Caterina non s'impadronisse?» (*Dalla commemorazione del cardinale Gabriele Garrone, 29 ottobre 1970*, in: "Ave Maria", 52).

⁵⁴ «La sua sensibilità ricorre a immagini idonee a trovare Dio, usandole pedagogicamente per far cogliere le realtà che evoca» (CTDTA, *Lettere postulatorie*, H. CARRIER, 40 [nostra traduzione]).

⁵⁵ Cfr. CTDETH, Chap. 4: *La personnalité de S. Thérèse de Lisieux*, 90.

⁵⁶ *Scritto autobiografico C*, n. 278, in: S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, cit., 258.

2.6.b. *Una teologia essenziale, vissuta nel quotidiano*

In occasione del conferimento del titolo di Dottore, è stata osservata la brevità dell'opera di Teresa di Lisieux. Ma neanche Teresa d'Avila e Caterina da Siena hanno scritto molto. Nei confronti di Teresa di Gesù si è detto che la sua « produzione è relativamente modesta rispetto alla sua indicibile esperienza interiore: un migliaio e mezzo di pagine le *Opere* e altrettante pagine per le lettere a noi pervenute ».⁵⁷ L'opera di Caterina è forse ancor più breve: oltre al *Dialogo*, la sua produzione comprende le trecentottantuno *Lettere* finora pubblicate e le *Orazioni*. Eppure la dottrina che ne risulta è ricca ed essenziale. Anzi, forse possiamo dire che proprio la relativa brevità conferisce all'opera delle tre sante una particolare incisività e potenza. Ognuna sa tracciare quasi con un unico tratto l'insegnamento che vuole comunicare.

Questa capacità di mirare all'essenziale è caratteristica della personalità di Caterina, del suo stile, della sua opera.⁵⁸ Igino Giordani afferma: « Caterina ristabiliva l'essenza della religione in epoca di risse teologiche [...], riaccende la rivoluzione cristiana col solo combustibile di cui è fatta: l'amore ».⁵⁹ La verità dell'amore scaturito dalla cognizione di Dio in noi e di noi in Dio secondo la nota formula attribuita all'eterna Verità: « Io sono colui che è, e tu sei colei che non è »,⁶⁰ è il perno di tutta la teologia cateriniana. La stessa « politica » di Caterina si colloca sulla scia del suo magistero spirituale, cioè vivere profondamente il do-

⁵⁷ L. BORRIELLO, *Introduzione generale*, in: TERESA D'AVILA, *Opere complete*, Milano 1998, 30.

⁵⁸ Cfr. G. CAVALLINI, *Una popolana fra i Dottori*, in: « Gazzetta di Mantova », 30 aprile 1968, 3.

⁵⁹ CTDCS, *Lettere postulatorie*, Lettera del prof. Igino Giordani, Rettore dell'Istituto internazionale di Cultura « Mystici Corporis », 511.

⁶⁰ Raimondo di Capua narra che Caterina raccontava ai suoi confessori che « quando il Signore Gesù Cristo cominciò ad apparirle, una volta mentre pregava, le comparve davanti e le disse: Sai, figliuola, chi sei tu e chi sono io? Se saprai queste due cose sarai beata. Tu sei quella che non è; io, invece, Colui che sono » (*Legenda maior. Vita di Santa Caterina da Siena*, Basilica Cateriniana, Siena 1969, n. 92, 105).

minio sulle proprie passioni affinché governando sé stessi, il governo sugli altri sia improntato a carità e giustizia.⁶¹ Questa teologia sublime e pratica esige di essere incessantemente incarnata nelle questioni umane, anche le più umili, e illumina di fede tutta la realtà temporale ristabilendo i rapporti umani secondo verità e amore per ricondurre l'uomo, la famiglia, la società alla vita della grazia.

Anche Teresa d'Avila elabora una teologia essenziale la cui chiave di volta è il cammino di orazione. Al primo approccio si presenta come una mistica ricca di doni assolutamente straordinari: visioni e locuzioni divine, rapimenti, estasi e perfino il dono di profezia, una donna che ha vissuto l'eccezionale esperienza della transverberazione ed è giunta alle vette del matrimonio spirituale: in tutto ciò Teresa è per noi una santa irraggiungibile. Tuttavia si dimostra al contempo una donna umanissima e la sua dottrina risulta accessibile a tutti coloro che desiderano inoltrarsi nel cammino della preghiera cristiana.⁶² In effetti ha aperto a molte anime assetate di Dio una via che sembrava riservata a pochissimi "iniziati" chiarendo, con il suo insegnamento sperimentato e insieme ispirato, una dimensione non priva di oscurità e incertezze: il vero amore di Dio, la carità infusa, ciò che Dio opera nelle anime a volte con mezzi ordinari, anzi, tanto meno appariscenti quanto più è perfetta la sua opera nell'anima.⁶³ Teresa non solo ha condotto e conduce molte anime, anche tra le più semplici, alle soglie della contemplazione,⁶⁴ ma è maestra da ascolta-

⁶¹ M.L. MATTEI, O.P., *Pensiero politico di Caterina: un'eredità per oggi*, in: "Ave Maria", 114.

⁶² La santa di Avila è stata riconosciuta dai grandi studiosi della spiritualità come la "mistica Dottoressa", in quanto illustrò, facilitò lo studio e la pratica stessa della teologia mistica e la rese attraente descrivendo i suoi gradi progressivi e mostrando il suo fascino e la sua utilità (cfr. J. ARINTERO, *La verdadera mistica tradicional*, Salamanca 1928, c.6, p.172, in: CTDTA, *De Convenientia Declarandi Sanctam Teresam a Iesu Virginem, Eccl. Doctorem*, 54, nota 25).

⁶³ Cfr. CTDTA, *Litterae postulatoriae*, Lettera di sua Ecc.za Giuseppe d'Avack, Roma 1° ottobre 1968, 13.

⁶⁴ Cfr. CTDTA, *Litterae postulatoriae*, Lettera del Card. Giuseppe Siri, vescovo di Genova, s.d., 8.

re e seguire nelle più diverse condizioni di vita.⁶⁵ Il suo è il messaggio di una donna che percorre il cammino della contemplazione immersa in una vita alacremente attiva, che quindi non indica solo la via dell'orazione, ma il valore fondamentale di quell'amore per Dio e per le anime che si accende e si comunica attraverso le opere: «No, non è lo stare a lungo in orazione che fa avanzare l'anima. Quando ci s'impiega esteriormente con ogni perfezione, vi si trova un aiuto prezioso per accendersi in amore molto più facilmente e in minor tempo che non in molte ore di meditazione». ⁶⁶ Giunta alle settime dimore, Teresa ci insegna che Marta e Maria si incontrano nel comune amore di Cristo.⁶⁷

Se è vero che l'altissima mistica di Teresa d'Avila e Caterina e l'influsso che hanno esercitato nella Chiesa non contraddicono il carattere semplice e accessibile del loro insegnamento, che raggiunge umili e sapienti, uomini e donne, giovani e adulti, in Teresa di Gesù Bambino questi tratti di semplicità, di quotidianità, di essenzialità assumono un carattere emblematico: Teresa è *per eccellenza* la santa dell'essenziale, del quotidiano, capace di raggiungere piccoli e grandi. È quasi commovente considerare come questa giovane carmelitana, pressoché sconosciuta al suo tempo, sia stata non solo maestra per la sua famiglia, le sue novizie e le sue consorelle, ma sia diventata fonte d'ispirazione per il magistero dei pontefici da Pio X a Giovanni Paolo II, per i padri del Concilio Vaticano II, per tanti Sinodi dei Vescovi, per la stesura del *Catechismo della Chie-*

⁶⁵ Cfr. CTDTA, *Litterae postulatoariae*, Lettera di Claudio Catena, pro-procuratore generale dei Carmelitani, 15 dicembre 1967, 33.

⁶⁶ *Fondazioni*, 5,17, in: TERESA DI GESÙ, *Opere*, cit., 1111. Oltre alle grandi opere come la *Vita*, il *Cammino di Perfezione* e il *Castello interiore*, Teresa testimonia la sua partecipazione alle vicende religiose e terrene del suo tempo nelle *Fondazioni* e nelle *Lettere* (cfr. PAOLO VI, Lettera apostolica *Multiformis Sapientia Dei. Santa Teresa di Gesù, Vergine di Avila, Dottore della Chiesa*, 27 settembre 1970).

⁶⁷ «Credetemi: per ospitare il Signore, averlo sempre con noi, trattarlo bene e offrirgli da mangiare, occorre che Marta e Maria vadano d'accordo». E aggiunge: «Si dà da mangiare al Signore quando si fa il possibile per guadagnare molte anime, le quali, salvandosi, lo lodino eternamente» (*Castello interiore*, VII, 4, 12, in: TERESA D'AVILA, *Opere*, cit., 961).

sa cattolica,⁶⁸ e che abbia esercitato ed eserciti il suo influsso su istituti religiosi, movimenti, uomini e donne di ogni condizione, cultura, stato, ceo, continente, religione e perfino su non credenti.⁶⁹

Qual è il segreto della sua dottrina? Tutti sono concordi nel riconoscere in lei, nel suo insegnamento, l'impulso dello Spirito Santo, che l'ha portata a riproporre con semplicità e freschezza la perenne novità del Vangelo.⁷⁰ Teresa è attuale e moderna perché percorrendo la sua "piccola via" ha riscoperto l'essenza del cristianesimo: essere come bambini fra le braccia del Padre.⁷¹ La sua fiducia, l'abbandono incondizionato a Dio, la sua offerta all'Amore misericordioso, vissuti nel quotidiano – prima nell'ambito accogliente di Alençon e dei Buissonnets, poi nella realtà austera e non facile del Carmelo di Lisieux,⁷² nel tempo della salute e della malattia, nella fede luminosa e nella notte buia dell'ulti-

⁶⁸ Cfr. CTDETH, Chap. 11: *Rayonnement et influence de S. Thérèse de l'Enfant Jésus*.

⁶⁹ Fra coloro che hanno colto il valore singolare della dottrina teresiana, possiamo citare il servo di Dio Luis M. Etcheverry Boneo, fondatore delle "Servidoras": «Questa spiritualità, nata dietro le grate del Carmelo, è destinata a diventare precisamente e senza alcun dubbio, tra le scuole di spiritualità della Chiesa, la dottrina più importante per gli uomini e le donne che non sono chiamati da Dio a parlare con lui solo, ma vivono nel mondo e parlano con altri uomini» (*Espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús*, Ciclo di quattro conferenze nel Carmelo di Lisieux, Buenos Aires. Prima conferenza, in: *Lo eterno y lo temporal*, Buenos Aires 1959. Pro-manuscripto [nostra traduzione]).

⁷⁰ «Teresa è maestra di vita spirituale mediante una dottrina insieme semplice e profonda, che ella ha attinto alle sorgenti del Vangelo sotto la guida del Maestro divino» (GIOVANNI PAOLO II, *Divini Amoris Scientia*, n. 3).

⁷¹ Teresa narra che quando gli fu affidato il difficile compito di guidare le novizie e si rese conto che ciò superava le sue forze, si mise come un bimbo nelle braccia del buon Dio: «allora mi misi nelle braccia del Signore, come un bambinello, e nascondendo il mio viso tra i suoi capelli, gli dissi: "Signore, sono troppo piccola per nutrire le vostre figlie: se volete dare per mezzo mio ciò che conviene a ciascuna, empite la mia povera mano, e io, senza abbandonare le vostre braccia, senza nemmeno voltarmi, darò i vostri tesori all'anima che mi chiede il cibo"» (*Scritto autobiografico C*, n. 310, in: S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Gli scritti*, cit., 284). Questo testo riassume l'atteggiamento di tutta la sua vita.

⁷² Il Carmelo di Lisieux era piccolo e povero. L'età media della comunità era di 47 anni: «Una comunità povera, spiritualmente influenzata dal rigorismo dell'epoca, caratterizzato dalla paura di un Dio giustiziere inculcata dal giansenismo» (CTDETH, Chap.12: *Actualité de la Doctrine*, 563 [nostra traduzione]).

mo periodo della sua esistenza – rendono il messaggio di Teresa così radicale e vitale. Quanto ha affermato di sé sul letto di morte: «*Je suis un bébé qui est un vieillard*»,⁷³ vale anche per la sua dottrina. Bisogna saper decifrare la teologia-testimonianza di Teresa per scoprire quale saggezza, quale forza di amore – che vince la morte – e quale luce di eternità – che non smarrisce il senso del tempo – si celino nella narrazione che la santa ci fa degli avvenimenti quotidiani della sua vita. La giovane Teresa, la “vergine guerriera”, come è stata definita,⁷⁴ ci propone una via dell’infanzia che suppone il difficile combattimento necessario per accogliere la speranza teologale, un combattimento che consiste nel rinnovare continuamente la fiducia che, anche tra tante contrarietà, Dio salva.

3. CONCLUSIONE

Al termine del nostro percorso, possiamo affermare che nelle tre donne mistiche Dottori e spose di Cristo, si sono concentrati in modo paradigmatico la vita, l’insegnamento e la missione della Chiesa. Hanno ricevuto la loro dottrina dal Cuore del loro Sposo, Gesù, l’hanno custodita, meditata e trasmessa come Maria – figura della Chiesa – divenendo non solo discepole, ma maestre che insegnano e madri che generano nella fecondità dello Spirito. La loro dottrina mantiene un nesso costitutivo, diretto, immediato con la vita: nasce dalla vita, ha come contenuto la loro esperienza di vita, si esprime con il linguaggio della vita. Per questo legame stretto, immediato con la vita – e la vita è amore, perché l’anima che non ama, a detta di san Giovanni della Croce, è morta – dai loro scritti, dalla loro dottrina, non promana solo luce di rivelazione, ma forza di conversione.

Teresa, Caterina e Teresa di Gesù Bambino insegnano che l’uomo non è concepibile da solo, ma sempre nei concreti rapporti umani e nel-

⁷³ CTDETI, Chap. 4, *La personnalité de S. Thérèse de Lisieux*, 92.

⁷⁴ *Ibid.*, 91. Teresa amava molto Giovanna d’Arco, che fu canonizzata soltanto nel 1920.

la grande famiglia della Chiesa, il cui cuore è l'amore; che vale la pena vivere soltanto nella totale dimenticanza di sé e nel dono agli altri; che la vera forza è quella della preghiera e dell'amore; che si può donare generosamente, in sovrabbondanza, non per obbligo, ma perché il cuore trabocca: «Perdonatemi del troppo scrivere – diceva Caterina – perché le mani e la lingua s'accordano col cuore». ⁷⁵

La teologia vissuta delle tre sante, le belle immagini tratte dalla vita quotidiana, l'essenzialità della dottrina pervasa di amore per il loro mistico Sposo e per i loro interlocutori, ci riconducono alla semplicità radicale di Gesù e del suo insegnamento.

Sono Dottori al femminile, come solo le donne mistiche possono esserlo, umili e grandissime: come la Chiesa, vivono della luce riflessa di quel Sole che le illumina e inamora. Ci rivelano, con il loro magistero, che se i Dottori uomini ci insegnano l'amore della verità, i Dottori donna, le grandi mistiche, ci insegnano la verità dell'amore. Due modi di fare teologia che non si oppongono, ma si arricchiscono vicendevolmente.

⁷⁵ Lettera 272, in: CATERINA DA SIENA, *Le lettere*, cit., 1165.

Fedeli alla Verità fino al martirio

JACK SCARISBRICK*

Ci sono stati tre periodi nella storia dell'Inghilterra cattolica durante i quali le donne hanno svolto un ruolo particolarmente importante nella vita della Chiesa. Il primo è stato nell'alto Medio Evo, degni di nota il settimo e l'ottavo secolo, durante i quali fiorì un numero ragguardevole di donne eccezionali e sante (molte di stirpe reale) come Etheldreda, Ethelburga, Frideswinda, Hilda, Osburga, Werburg che furono a capo spesso di estesi e influenti monasteri e che, specialmente nel caso di Hilda, svolsero un ruolo importante nelle questioni ecclesiastiche dell'epoca. Il terzo fu più di mille anni dopo – nel diciannovesimo e nella prima metà del ventesimo secolo, quando, in Inghilterra come in molte altre terre, centinaia di pie suore si impegnarono in un disinteressato e molto spesso non riconosciuto lavoro, dando gratuitamente ai poveri istruzione elementare e gestendo orfanotrofi, case per invalidi, ospizi e ospedali.

Tra questi due eroici periodi ne esiste un altro, diverso perché le eroine furono donne laiche. È per questo motivo che tale periodo è particolarmente attinente alla discussione relativa al contributo speciale delle donne – donne laiche comuni – alla vita della Chiesa.

Nel 1559 l'Inghilterra divenne ufficialmente un Paese protestante. La Messa venne abolita, i vescovi cattolici furono rimossi e sostituiti da quelli protestanti, e fu imposto al Paese un assetto religioso sostanzialmente calvinista. La vecchia religione fu dichiarata fuorilegge per essere poi soggetta a una persecuzione irregolare, inefficace, ma spesso violenta, sempre

* È stato docente universitario di Storia a Londra e in Ghana, nonché presso il Wellesley College negli Stati Uniti; è stato anche professore di Storia presso l'Università di Warwick.

più violenta. I laici cattolici furono esclusi dalla vita pubblica e alla fine severamente multati per la mancata partecipazione alle funzioni protestanti. Ben presto divenne un reato capitale dare asilo a un sacerdote o riconciliarsi con la Chiesa o praticarne la fede, o soltanto essere sacerdoti.

Il cattolicesimo inglese sarebbe dovuto morire di morte lenta, di una morte naturale, tranquilla, per denutrizione spirituale (il che era nelle intenzioni della regina Elisabetta in modo particolare), tuttavia ciò non avvenne per i seguenti motivi: il sopravvivere di un gran numero di sacerdoti privati dei propri beni, che continuavano a servire sempre di più la Chiesa sotterranea; dal 1570 in poi l'arrivo di un crescente numero di sacerdoti zelanti che erano stati ordinati in seminari inglesi istituiti nel continente – preti secolari e successivamente appartenenti a ordini religiosi (in massima parte gesuiti) –; la costanza di numerosi laici inglesi, uomini e soprattutto donne.

Ripetutamente incontriamo situazioni di questo genere: la comunità cattolica laica inglese, durante quello che i cattolici inglesi conoscono come il tempo della sofferenza, vantava ovunque più donne che uomini. Non spiegherò tutto ciò in questa sede. Mi limito solamente a riferirlo. Nel 1606 ci fu un'improvvisa epurazione anti-cattolica che si risolse in una nuova imputazione per ottocentoventi cattolici, vale a dire che furono trascinati davanti alla corte suprema della regione e incriminati. Fra questi ottocentoventi nuovi colpevoli, cinquecentotrentadue (il sessantacinque per cento) erano donne, duecentottantaquattro sposate, trentasette vedove e duecentoundici nubili. Nella contea in cui vivo (il Warwickshire – una terra allora notoriamente “papista”) ci furono duecentotrentacinque nuove vittime, centosettantadue di loro erano donne (circa il settanta per cento). Nello Yorkshire, la percentuale era anche più elevata: ottantatre su centonove (cioè circa l'ottanta per cento).¹

¹ Cfr. PUBLIC RECORD OFFICE, *State Papers of James*, Londra, I, vol. 16, fo 214. Fra le altre donne che manifestavano idee simili troviamo tre mogli di sarti, due mogli di commercianti di tessuti e una di un fabbro.

È importante comprendere cosa significasse tutto ciò in termini umani. Tutte quelle donne affrontarono pesanti multe e persino il carcere per il loro *recusancy*, vale a dire il loro rifiuto di assistere alle funzioni religiose della Chiesa anglicana (dal latino *recusare* – rifiutare). Molte di coloro che erano state inserite nelle liste appartenevano probabilmente alla servitù di quelle case di campagna cattoliche che svolsero un ruolo così importante nel sostenere la Chiesa sotterranea. Queste donne erano state spinte dalle loro padrone a non informare le autorità dell'andirivieni di preti missionari, delle messe segrete, dei battesimi e dei matrimoni, e di tutto quanto avveniva nelle loro case. Tuttavia, le donne *sposate* dissidenti si trovavano in una situazione molto più scoraggiante. Se i loro mariti erano ancora cattolici fedeli, il loro rifiuto congiunto poteva mettere a rischio ogni cosa. Se i mariti erano protestanti o avevano fatto atto di sottomissione (cosa che molti, senza dubbio, fecero), il mancato atto di sottomissione da parte delle proprie mogli non solo le poneva in una condizione di sfida nei confronti dei consorti (e questo in una società fortemente patriarcale), ma avrebbe potuto rovinarle definitivamente e su ogni piano. Una moglie cattolica poteva costare all'uomo il proprio lavoro (o pubblico ufficio) ed era *lui* soggetto a multa se la moglie non frequentava la chiesa parrocchiale. Il marito poteva essere costretto ad assumere obblighi legali per la buona condotta della moglie e persino a subire la prigione se lei fosse venuta meno alle adempienze. In breve, essere una donna dissidente, soprattutto se moglie dissidente di un non cattolico, richiedeva un enorme coraggio. Poteva anche costare loro la vita. Tra i circa centonovanta cattolici inglesi che patirono il martirio durante la persecuzione più feroce, sotto il regno di Elisabetta I, ci furono tre donne famose. La loro storia illustra vividamente alcuni dei modi in cui l'antica fede veniva sostenuta dall'impegno femminile.

Margaret Clitherow, moglie di un macellaio di York, si era riconciliata con la Chiesa all'età di diciotto anni e si era sposata con un non-cattolico, affettuoso e tollerante. La sua casa divenne un centro di propagazione dell'attivismo cattolico: sacerdoti provenienti dai seminari e

gesuiti trovavano rifugio lì in gran segreto, i suoi figli ricevettero una meravigliosa formazione cattolica (due dei ragazzi presero gli ordini più tardi). Probabilmente tradita, rifiutò di difendersi dall'accusa di aver dato asilo ai sacerdoti, per paura di incriminare altre persone, di conseguenza patì un'orrenda punizione: fu lapidata a morte con pesanti pietre scagliate sul suo corpo prostrato.

Ci fu poi santa Margaret Ward, una zelante donna nubile che portò aiuto ai cattolici nelle prigioni di Londra e aiutò un sacerdote a fuggire da una di queste con una barca. Purtroppo, fu riconosciuta dal carceriere e poi brutalmente fustigata nel tentativo di indurla a tradire i compagni cattolici. Alla fine, nell'agosto del 1588, fu impiccata per alto tradimento a Tyburn (a Marble Arch, Londra).

Nel febbraio del 1601 santa Anna Line, una vedova, subì lo stesso destino nel medesimo luogo. Per anni aveva dato asilo ai preti gesuiti che lavoravano a Londra o che andavano là per nascondersi. Usava la sua abilità con l'ago per confezionare paramenti sacri nel tempo libero, offriva rifugio a giovani donne in cammino verso i conventi nelle Fiandre, istruiva alla fede i bambini in una casa del quartiere. La sua fede le costò l'eredità quando suo marito morì, e si ammalò. Probabilmente ingannata da un traditore al servizio del governo, fu arrestata e condannata a morte. Era così malata che dovette essere portata al patibolo con una sedia.

Queste tre donne, Margaret Clitherow, Margaret Ward e Anne Line, sono state canonizzate dalla Chiesa. Ma ce ne sono almeno altre due da ricordare.

Jane Wiseman dell'Essex appartiene a quell'illustre gruppo di donne laiche che avevano dato accoglienza o aiuto ai sacerdoti missionari, secolari e gesuiti, quando alla fine fu arrestata proprio mentre stava preparando una messa segreta per la sua famiglia interamente cattolica. Poiché rifiutò di difendersi, fu condannata alla stessa morte subita da Margaret Clitherow. In qualche modo la regina Elisabetta fu persuasa a sospendere l'esecuzione e il suo successore, Giacomo I, desideroso di ottenere il sostegno dei cattolici, la liberò dalla sua lunga prigionia. Fu così che le

venne risparmiato il martirio. Più tardi una certa Margaret Gage e suo marito passarono due anni in prigione per aver dato asilo al superiore della missione gesuita in Inghilterra, Henry Garnet, e stavano per essere messi a morte quando la sentenza di morte fu commutata in esilio.

Certamente mi si potrebbe obiettare che queste tre (quasi cinque) donne martiri su un totale di oltre duecento è ben poco per sostenere la mia tesi. Ma ora dimostrerò che non è così; e questa è forse la cosa più importante che devo dire.

In primo luogo, considerate che donne come Lady Montague nel Sussex (Inghilterra del Sud) o Dorothy Lawson nel Nord hanno sfidato più o meno apertamente la legge e hanno dato asilo ai sacerdoti, ordinati sia da tempo che di recente, hanno distribuito rosari e libri di preghiere cattolici, hanno catechizzato i giovani e assistito gli ammalati.

Considerate che quelle donne coraggiose amministravano case della nobiltà di campagna, dove preti secolari e gesuiti, sotto le vesti di insegnanti o altro, erano protetti in nascondigli dotati di studiate vie di fuga, e da dove potevano compiere il loro ministero nelle aree vicine. Queste donne non solo gestivano spesso questioni domestiche complesse, ma erano ampiamente responsabili di garantire ai residenti o ai preti ospiti la possibilità di celebrare la messa e di amministrare i sacramenti in tutta sicurezza. Inoltre catechizzavano i propri figli, si assicuravano che il personale – anche gli affittuari – fosse protetto, e affrontavano sceriffi e squadre armate, quando arrivavano all'improvviso per eseguire perquisizioni nelle loro case con cani da fiuto e piedi di porco.

Considerate inoltre tutte le donne che andarono in prigione perché si erano rifiutate di frequentare le chiese non-cattoliche e non avevano potuto pagare le ingenti multe comminate. Non posso dire esattamente quante, ma ce ne furono una gran quantità. Nel 1583 qualcuno si lamentò della mancanza di spazio, nelle prigioni, per ladri e altri criminali, perché erano piene di “papisti” (cattolici). Molti di questi prigionieri, naturalmente, erano uomini. Ma vi era sicuramente un gran numero di donne. Nel 1573, per esempio, trenta donne cattoliche (tutte appar-

tenenti a quello che oggi chiameremmo il ceto più elevato) furono arrestate e imprigionate simultaneamente a York.

Ora, dobbiamo fare attenzione. La maggior parte delle prigioni all'epoca erano gestite da privati e si pagava per ciò che si voleva avere. Alcune erano eccessivamente permissive, si entrava e si usciva (e si mangiava) secondo quanto ci si poteva permettere. Altre erano abominevoli: fogne mortali dove regnava una nota malattia chiamata febbre tifoidea (forse dissenteria). Numerose donne cattoliche furono rinchiusi in tali prigioni, e alcune vi entrarono molte volte in quanto si rifiutavano di obbedire. Per alcune, tale prigionia non fu molto onerosa. Per altre fu letale. Tra il 1579 e il 1594, ad esempio, undici donne laiche cattoliche morirono in una sola delle numerose prigioni di York.

Non posso darvi un totale su scala nazionale. Posso solo fare delle supposizioni logiche. Ho stimato che, a causa della fede, tra il 1559 e il 1603, un gran numero di donne cattoliche (forse ben duecento) furono imprigionate da un regime che, in definitiva, non era affatto assetato di sangue e non voleva martiri, perché conosceva il famoso adagio: «il sangue dei martiri è seme di cristiani».² Forse un terzo o forse un quarto di loro morì in carcere o per conseguenza diretta della prigionia.

Non sta a me stimare queste cifre. So però che queste considerazioni farebbero crescere notevolmente la lista dei martiri inglesi qualora queste eroine cattoliche potessero soddisfare i rigorosi requisiti della Congregazione delle Cause dei Santi. Purtroppo non abbiamo molte notizie su di loro e pertanto non potranno mai essere beatificate.

Termino con due note. La prima, è la risposta della moglie cattolica di un cappellaio, alla quale fu chiesto il motivo per cui non avesse assistito alle funzioni religiose protestanti; rispose: «perché non c'era né il sacerdote, né l'altare, né il sacrificio».³ Non mi viene in mente nes-

² TERTULLIANO, *Apologeticum*, 50.

³ Cit. in: *The Other Face. Catholic Life under Elizabeth I*, P. CARAMAN (ed.), London 1960, 57 [nostra traduzione].

sun'altra dichiarazione più succinta e accurata. Qualsiasi teologo ne sarebbe stato orgoglioso.

Infine, una considerazione su quanto realizzato da una delle molte famiglie cattoliche che tanto dovettero alle donne incaricate della loro cura, cioè i Bedingfields, una dinastia di Suffolk. Undici figlie di Francis Bedingfield (che morì nel 1644) divennero suore. Al tempo della Rivoluzione francese ventinove ragazze della stessa famiglia divennero suore – entrando nelle comunità inglesi in esilio nel continente – e molti dei loro fratelli divennero sacerdoti. Tale fu la cultura cattolica che una grande famiglia dissidente seppe trasmettere, grazie soprattutto alle donne che l'avevano ispirata.

II.2. Problematiche e tendenze culturali contemporanee

Introduzione

OLIMPIA TARZIA*

Vorrei iniziare questa mia riflessione con le parole del Santo Padre pronunciate all'ultimo Convegno ecclesiale della Chiesa italiana, dove affermò che è in atto «una nuova ondata di illuminismo e di laicismo per la quale sarebbe razionalmente valido soltanto ciò che è sperimentabile e calcolabile, mentre sul piano della prassi la libertà individuale viene eretta a valore fondamentale al quale tutti gli altri valori dovrebbero sottostare. Così Dio rimane escluso dalla cultura e dalla vita pubblica [...]. In stretto rapporto con tutto questo, ha luogo una radicale riduzione dell'uomo, considerato un semplice prodotto della natura, come tale non realmente libero e di per sé suscettibile di essere trattato come ogni altro animale. Si ha così un autentico capovolgimento del punto di partenza di questa cultura, che era una rivendicazione della centralità dell'uomo e della sua libertà. Nella medesima linea, l'etica viene ricondotta entro i confini del relativismo e dell'utilitarismo, con l'esclusione di ogni principio morale che sia valido e vincolante per sé stesso. Non è difficile vedere come questo tipo di cultura rappresenti un taglio radicale e profondo non solo con il cristianesimo ma più in generale con le tradizioni religiose e morali dell'umanità [...]. La Chiesa rimane quindi “segno di contraddizione” [...]. Ma non per questo ci perdiamo d'animo. Al contrario, dobbiamo essere sempre pronti a dare risposta (*apo-logia*) a chiunque ci domandi ragione (*logos*) della nostra speranza».¹

* Presidente della *World Women's Alliance for Life and Family*.

¹ BENEDETTO XVI, *Ai partecipanti al IV Convegno ecclesiale nazionale della Chiesa che è in Italia*, in: “Insegnamenti” II, 2 (2006), 468 e 473.

Le parole del Santo Padre ci ricordano che siamo immersi in una cultura dominante laicista, che offende la dignità umana, banalizza la sessualità e usa le sue strategie e i suoi attacchi più forti proprio dove la vita umana è più debole, alle sue frontiere: all'alba e al tramonto, alla vita prenatale e alla vita terminale. Attacchi sferrati congiuntamente alla vita e alla famiglia. Mai come in questi ultimi anni, infatti, la questione etica del diritto alla vita e della difesa e promozione della famiglia fondata sul matrimonio sembrano essere al centro del dibattito culturale e politico di molti Paesi.

In realtà è un dibattito solo apparente, perché culturalmente domina un laicismo assolutista e intollerante, che non ammette di essere contrastato e rifiuta il dialogo, accusando i cattolici di imporre la loro visione, la loro morale a chi cattolico non è. Si invoca lo "Stato laico", dimenticando che uno Stato laico affonda le proprie radici nei diritti umani, primo tra tutti il diritto alla vita; dimenticando che il riconoscimento della famiglia quale società naturale fondata sul matrimonio non è un'opinione della Chiesa, ma, oltre che appartenere alla legge morale naturale, un'affermazione presente in molte costituzioni, in quella italiana esplicitata all'art. 29.

OSCURANTISMO O AVANGUARDIA?

«La Spagna si situa così all'avanguardia dell'Europa e del mondo», dichiarava una donna: Maria Teresa Fernandez De Vega, portavoce del governo Zapatero, a proposito della legge governativa che permette alle coppie omosessuali di contrarre matrimonio civile a tutti gli effetti e poter accedere così anche all'adozione dei bambini. Quello che mi ha maggiormente colpita in questa dichiarazione non è stato tanto il merito della questione (anche se sulla medesima avrò modo più avanti di parlare), quanto la menzione del concetto stesso di avanguardia espresso dalla signora de Vega. Perché se si parla di "avanguardia" la mia mente

corre a Samuel Beckett, a Karlheinz Stockhausen, ad Andy Warhol, solo per citare alcuni di quelli che l'avanguardia l'hanno fatta sul serio nel campo dell'arte. Ma questo termine ha informato di sé anche altri settori dell'umana conoscenza, come quello della scienza: il primo trapianto di cuore del professore Barnard, altro che se è stato avanguardia, giusto per citare un fatto. In qualunque contesto lo si voglia calare, il termine "avanguardia" è sempre sinonimo di sviluppo, ci dà un'idea di prima linea verso il progresso, nella cultura e nella scienza. E per questo trovare la parola "avanguardia" nelle dichiarazioni della signora De Vega mi ha francamente inquietata. E il motivo della mia inquietudine è stato: davvero tali provvedimenti legislativi sono da considerare avanguardia e sviluppo per la cultura e la società occidentali di inizio terzo millennio? Citando solo alcuni dei disegni di legge approvati cui faceva riferimento la De Vega, è possibile affermare che ottenere divorzi dopo soli sei mesi se solo un coniuge lo richiede (i mesi diventano due se entrambi i coniugi sono d'accordo), depenalizzare l'eutanasia, rendere la pratica dell'aborto nelle prime settimane un *optional* per cui alla madre lo Stato non ha il diritto neanche di chiedere spiegazioni, riconoscere giuridicamente il matrimonio tra persone omolesuali e concederne la possibilità di adozione, autorizzare la ricerca scientifica senza alcun limite sugli embrioni umani; tutto questo, dicevo, può autorizzare una donna, esponevolmente governativa, a dire che il suo Paese rappresenta l'avanguardia in Europa e nel mondo? La mia risposta è un secco, deciso, convinto no, e da questo "no" vuole partire il mio ragionamento: il riconoscimento, cioè, di avere il diritto di affermare che esiste una concezione di progresso civile diversa, molto diversa da quella della signora De Vega. Tale diritto, quando ad esempio trattiamo temi come la difesa della vita e della famiglia, in questa nostra epoca viene spesso negato dal laicismo imperante cui facevo prima riferimento, dal quale anzi è spesso considerato una sorta di "fissazione" dei cattolici, in cui viene, per gentile concessione, permesso di credere, purché privatamente, all'interno delle segrete stanze dei conventi. Ma sono convinta che affrontare il tema della

scienza e della tecnologia rispetto ai nuovi scenari, non assume il giusto significato se non si pone al centro l'uomo, la persona umana. Va affrontata con serenità ma con determinazione e chiarezza la questione etica e antropologica del diritto alla vita. A volte ho l'impressione che tra i cattolici vi sia una sorta di "complesso di inferiorità culturale". A volte sembra che le accuse immancabili di essere "oscurantisti, medioevali, talebani" che ci vengono rivolte quando parliamo in difesa del diritto alla vita, abbiano sortito il loro effetto intimidatorio. A chi ci accusa di essere antidemocratici perché imporremmo la nostra morale ad un stato laico, bisogna avere il coraggio di rispondere che il diritto alla vita non ha e non deve avere colore né religioso né politico: il piccolo bambino concepito non è un "fatto politico" non è un "invenzione della Chiesa": è un figlio! Il più piccolo, il più debole, il più indifeso figlio della comunità umana. Ciò premesso, il "popolo della vita", come Giovanni Paolo II ci chiama nell'*Evangelium vitae*, è chiamato però ad una testimonianza più forte. Come rassegnarsi di fronte ai cinquantatré milioni di aborti all'anno nel mondo? Chi, se non il popolo della vita, potrà essere la voce di chi non ha voce, del più piccolo dei nostri fratelli, che, nei Paesi in cui è permesso, rischia di essere vivisezionato, buttato in un lavandino se malauguratamente "non perfetto", considerato non degno di vivere, in quanto la sua "qualità di vita" sarebbe inaccettabile? Che ruolo ha la donna in tutto questo? Mi piace qui ricordare una grande donna: Madre Teresa di Calcutta, la quale, nel ricevere il Premio Nobel per la pace, nel suo discorso a tutti i governanti del mondo, affermò: «Quale pace se non salviamo ogni vita? L'aborto è la più grande minaccia alla pace nel mondo».

IL RELATIVISMO ETICO

La cultura dominante cui faccio riferimento si poggia su una linea di pensiero molto diffusa: il relativismo etico, cui papa Benedetto XVI,

ancora cardinal Ratzinger, faceva spesso riferimento. Non è qualcosa di teorico che studiano i filosofi, ma è terribilmente concreto, si respira come l'aria, ha invaso tutti i contesti, anche i nostri, è quel terribile "secondo me" che nega l'esistenza di un bene e di un male oggettivo e lascia invece tutto alla coscienza individuale, alla "verità individuale". La tesi di fondo su cui poggia il relativismo etico è, infatti, propriamente la seguente: il bene e il male assoluti non esistono: ognuno, secondo la propria coscienza, decide, valuta ciò che, secondo lui, è bene o male. Conseguenza di questa tesi: non esistono norme morali valide per tutti. Ulteriore conseguenza: (ed ecco il dibattito cui prima facevo riferimento) i cattolici vogliono difendere la vita e la famiglia? Lo facciano, ma non impongano la loro morale a chi non è cattolico! Quante volte quando ha parlato il Papa o il Magistero (ma anche chiunque di noi) a difesa della vita e della famiglia fondata sul matrimonio si è sollevato un coro scomposto: "Ah, cos'è questa invadenza dei cattolici e della Chiesa nello Stato laico?". Si invoca la laicità dello Stato ma, a chi dice questo, noi dobbiamo rispondere con chiarezza che uno Stato laico si basa sui principi democratici che traggono origine dai diritti umani; e qual è il primo dei diritti umani? È proprio il diritto alla vita, perché se io non vivo non posso esercitare nessun altro diritto; dunque uno Stato laico deve difendere il diritto alla vita! È un suo compito. Che poi io, come cattolica, a quella vita dia un valore aggiunto, perché credo che nessuno di noi è al mondo per caso, perché credo che c'è un disegno d'amore su ciascuno di noi, questo capisco che è un fatto di fede, che non posso imporre, anche se cercherò di diffonderlo nel mio apostolato; ma che invece il diritto alla vita sia un valore laico, che non ha e non deve avere appartenenza o colore, né religioso né politico, questo deve essere chiaro e dobbiamo sempre ribadirlo.

Mi sembra necessario, nell'approfondire la nostra riflessione sulle tendenze culturali contemporanee, operare un discernimento su alcune ambiguità di significati, di concetti e di termini molto presenti nel dibattito culturale postmoderno. Termini e concetti quali ad esempio: lai-

cità e laicismo, etica e ragione, scienza e fede, persona e questione antropologica, diritti umani e diritti civili, biopolitica, nuovo femminismo.

Per laicità si deve intendere la possibilità data a tutti i cittadini di liberamente esporre, proporre e testimoniare i propri valori al popolo e ai singoli cittadini (i quali sono poi a loro volta liberi di scegliere), senza che il riferimento alle proprie ispirazioni ideali comporti il vedersi pregiudizialmente ridotta la propria cittadinanza. Fondamentale, per la laicità, è il riferimento al diritto naturale come base razionale comune a tutti gli esseri umani. Il primo principio della laicità consiste nell'andare alla ricerca del bene senza pregiudizi, in spirito di massima apertura e disponibilità verso gli altri, abbandonando il vecchio significato illuministico di laicità (intesa come divisione e contrapposizione tra Stato e Chiesa), che mira a ridurre la religione a mero fenomeno privato. Solo così è possibile uscire dalle secche nelle quali ci si trascina, soprattutto in Italia, tutte le volte in cui vengono denunciate vere o presunte *ingerenze* e tutte le volte in cui viene invocata, a torto o a ragione, la laicità. Laicità significa *libertà di servire tutti da credenti*.

In Italia, come altrove in Europa, esiste una “ questione laicità ”, perché questa libertà è costantemente messa in discussione.

La questione della laicità consiste nel fatto che lo Stato fa molta difficoltà a riconoscere tale libertà, cioè a permettere, ad esempio, che coloro che svolgono un servizio pubblico (nelle scuole, nei consultori ecc.) rivolto a tutti, lo possano fare da credenti. Lo può “ concedere ”, ma solo se costoro si adattano al suo *codice politico*. Dunque è la politica che, rivendicando un suo (preteso) primato sulla società civile, detta le condizioni etiche ai mondi vitali delle famiglie.

La libertà, il servizio alla persona e alla famiglia, la fede religiosa *sono concessi* ai cittadini, anziché essere riconosciuti come loro diritti originari. Il che modifica e distorce il senso della libertà, il senso del servizio e il suo fondamento religioso. L'ambiguità che accompagna il termine “ laicità ” riguarda anche il termine “ persona ”, su cui vale la pena soffermarci.

IL CONCETTO DI PERSONA NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

Quest'estate in Italia si è innescato un acceso dibattito in seguito alla soppressione del gemello sano invece di quello down, presso l'Ospedale San Paolo di Milano. Pietro Barcellona, docente di Filosofia del Diritto alla Facoltà di Giurisprudenza di Catania, autodefinitosi: "laico, ma non antireligioso per principio", fu intervistato da *Avvenire*, il principale quotidiano cattolico italiano, per commentare l'accaduto. Vorrei proporre alcuni passaggi dell'intervista da lui rilasciata. «Si decide di far nascere o meno un figlio in relazione al fatto che sia omogeneo alla cultura dominante, che è quella della prestazione e del successo. Il nascituro viene valutato in relazione alle sue *performances*, in tal caso future, esattamente come viene valutato ognuno di noi, non per quel che siamo ma per quel che produciamo [...]. Alla base di questa concezione – aggiunge Barcellona – c'è una visione che nega all'uomo il privilegio di essere irriducibile ai suoi prodotti, che non riconosce nell'uomo il mistero che è». Alla domanda, poi, sugli esiti della grande pretesa scienziata, Barcellona risponde: «Se dovesse prevalere quest'impostazione post-umanista sparirebbe l'uomo come l'ha concepito l'Occidente, uno spazio irriducibile ai "meccanismi" che lo compongono. E di conseguenza, scomparirebbe lo spazio di concetti come quello di persona o quello di libertà». E conclude: «di fronte all'attuale cambiamento culturale, servirebbe un'alleanza tra coloro, laici e cattolici, che ritengono che la vita e la persona umana siano un valore da difendere, che non credono nell'onnipotenza dell'individuo e che non accettano l'arroganza della scienza».²

Da queste affermazioni scaturisce, da un lato, l'invito a vigilare per non lasciarsi schiacciare dalla cultura funzionalista e utilitarista che riduce la vita e omologa la persona su criteri di prestazione e di successo; dall'altro la convinzione che, riconoscendo che solo incontrandosi sul terreno

² P. VIANA, *Succubi di una cultura individualista*, intervista al filosofo Pietro Barcellona, in: "Avvenire", 28 agosto 2007.

dell'antropologia – e più precisamente su quello di una comune concezione della persona – è possibile porre un argine alla deriva antiumanistica contemporanea: «Sta in questa convinzione – affermava l'arcivescovo di Genova Angelo Bagnasco nel suo primo intervento da Presidente della Conferenza episcopale italiana – il motivo più profondo del progetto culturale della Chiesa italiana, che ha messo a tema la questione antropologica, che – ben lungi dall'essere astratta e lontana – è fondamentale per valutare le questioni concrete della vita personale e sociale».³

La “questione antropologica” è dunque il punto fondamentale di ogni riflessione etico-pratica. Essa è infatti molto di più che l'elencazione più o meno condivisa dei caratteri della persona e molto di più che il condiviso richiamo al senso di rispetto dovuto alla dignità della persona. Basta pensare ai sempre più frequenti dibattiti sulla dignità della vita e della morte, con tutti gli interrogativi che ne sono derivati.

La domanda fondamentale è “chi è l'uomo”, poiché le risposte culturali, sociali e legislativo-politiche a questi interrogativi dipendono direttamente proprio dalla concezione di uomo. La persona non è tale solo perché accolta e riconosciuta, ma è “persona” in forza di una sua realtà intrinseca. Insomma, l'uomo non *diventa* ma è “persona” sin dal suo esistere.

A chi intende servire la persona da credente, e vuole andare al di là di schieramenti riduttivi mortificanti e ottusi, è richiesto un particolare atteggiamento: all'uomo e alle sue domande bisogna accostarsi con lo stesso atteggiamento col quale ci si accosta al mistero: con stupore e senza tentativi manipolatori. La persona infatti non è mai riducibile ai meccanismi che la compongono. Solo coltivando questo atteggiamento si è sicuri di non esaurire la problematica ricchezza e le preoccupanti povertà che sempre accompagnano la storia delle persone.

Ora, è evidente che né il concetto di “laicità” né quello di “perso-

³ A. BAGNASCO, *I vescovi sono con il loro popolo*, Prolusione alla 57^a Assemblea generale della Conferenza episcopale italiana, in: “Il Regno-Documenti” 11 (2007), 358.

na” sono termini univoci. Di tali ambiguità e del bisogno di vigilare su un uso corretto dei termini per evitare fraintendimenti o veri e propri tradimenti, è consapevole lo stesso papa Benedetto XVI: «per alcuni la persona umana [è] contraddistinta da dignità permanente e da diritti validi sempre, dovunque e per chiunque; per altri, una persona [è] contraddistinta dalla dignità cangiante e dai diritti sempre negoziabili: nei contenuti, nel tempo e nello spazio». ⁴ Ancora rispetto al concetto di “persona”, papa Benedetto XVI ricorda l’esistenza di «una visione “debole”, che lascia spazio ad ogni eccentrica concezione [che] impedisce il dialogo autentico e apre la strada all’intervento di imposizioni autoritarie, finendo così per lasciare la persona stessa indifesa e, conseguentemente, facile preda dell’oppressione e della violenza». ⁵

In ambito bioetico dal termine “persona” usato ambiguamente, scaturiscono gravissime conseguenze sul piano etico e pratico. Riporto solo due citazioni. La prima è di Hugo Tristram Engelhardt: «Non tutti gli esseri umani sono persone. Non tutti gli esseri umani sono autocoscienti, razionali e capaci di concepire la possibilità del biasimo o della lode. Feti, infanti, ritardati mentali gravi e malati o feriti in coma irreversibile sono umani ma non sono persone»; ⁶ la seconda è di Michael Tooley: «un organismo possiede un serio diritto alla vita solo se possiede il concetto di sé come soggetto continuo nel tempo di esperienze e altri stati mentali, e crede di essere una tale entità nel tempo». ⁷

Si capisce subito che il concetto di persona di Engelhardt e Tooley non è certamente quello al quale fa ricorso tutta la tradizione di ispirazione personalistica. È necessaria ora una riflessione sul concetto di persona alla luce della logica biopolitica, di cui tratterò più avanti. Abbia-

⁴ BENEDETTO XVI, *La persona umana cuore della pace*, Messaggio per la giornata mondiale della pace, 1 gennaio 2007, n. 12.

⁵ *Ibid.*

⁶ H.T. ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, Milano 1999², 159.

⁷ M. TOOLEY, *Aborto e infanticidio*, in: *Introduzione alla Bioetica*, a cura di G. FER-RANTI – S. MAFFETONE, Napoli 1992, 33.

mo visto che per gli utilitaristi è ragionevole considerare persona solo chi abbia la capacità di esprimere preferenze. Nella logica della moderna biopolitica, il soggetto umano, qualificato non persona, non ha alcuna possibilità di emancipazione, dato che il suo *status* non risiede nella sua identità naturale, ma sulle modalità attraverso le quali viene biopoliticamente qualificato all'interno della società.

Jürgen Habermas afferma che il venir meno dell'eguaglianza alla nascita, esito inevitabile dell'eugenetica, farà crollare il principio su cui reggono gli ordinamenti democratici moderni.

Di qui, il bisogno di definire i parametri filosofici che contribuiscono a definire in maniera corretta la persona e la necessità di farlo con un metodo rigorosamente filosofico, in maniera tale che possa essere da tutti condiviso e possano così essere superate tutte le ambiguità, particolarmente, ad esempio, per quanto riguarda la relazione tra persona ed essere umano.

Ricorderete il dottor Faust, personaggio goethiano: potremmo dire che l'uomo contemporaneo è un nuovo Faust, icona dominante nella modernità, votato totalmente al mito del progresso illimitato, dall'atteggiamento orgoglioso e arbitrario. Il nuovo Faust, accecato da Mefistofele, è disposto a conquistarsi l'immortalità, vendendo la sua anima al diavolo e quindi rifiutando di fatto la sua coscienza.

L'uomo contemporaneo appare disorientato per cecità indotta; mentre a diversi livelli riesce a soddisfare il suo *anelito* di conoscenza, vede contemporaneamente crescere, in maniera evidente e drammatica, il senso della sua inquietudine. L'identità individuale si fa incerta, l'insicurezza pervade vari aspetti della vita quotidiana, si allentano i vincoli delle relazioni sociali. Sono diversi gli ambiti nei quali il nuovo Faust vede la sua identità prendere le distanze dall'antico concetto di persona. Principalmente: le nuove forme di un evolucionismo materialistico attraverso un ricorso indiscriminato e acritico alla genetica e alle biotecnologie; la riduzione dell'*anima* alla coscienza o ad una non meglio identificata personalità; l'umanesimo secolarizzato e il rifiuto di ogni riferimento trascendente.

IL LINGUAGGIO MISTIFICATORE: QUELLO CHE ALLE DONNE NON DICONO

Nelle attuali tendenze culturali dominanti cui stiamo facendo riferimento, viene utilizzato anche un certo tipo di linguaggio, come veicolo del proprio pensiero. Nell'*Evangelium vitae* Giovanni Paolo II ci ricordava la manipolazione del linguaggio. Ne sono esempio, anziché la parola “aborto” l’uso di “interruzione volontaria di gravidanza” nella legge 194/78 che ha legalizzato l’aborto in Italia, o, i “diritti riproduttivi” alle Conferenze del Cairo e di Pechino per nascondere campagne di contraccezione e aborto di massa.

È quella che potremmo definire un'*antilingua*: anziché una parola se ne usa un'altra che è di minore impatto sulla coscienza. Nella citata legge italiana, non compare mai la parola “madre”, eppure il titolo è “tutela sociale della maternità e interruzione volontaria di gravidanza”: perché non viene usato quel termine? Perché se io dico madre vuol dire che, da qualche parte, c'è un figlio, ma questo non doveva essere nominato! Il figlio, infatti, viene chiamato: “prodotto del concepimento”. Ecco come le donne sono state e continuano ad essere ingannate. È molto più facile abortire un *prodotto del concepimento* che un figlio! Io devo ancora trovare una mamma che, quando era in attesa del suo bambino, ha detto al marito: “Lo sai, caro, aspetto un prodotto del concepimento!”, oppure: “Mi si è annidata una blastocisti”. No, la donna dice: “aspetto un figlio, aspetto un bambino!”.

Ecco il primo grande segnale di quell'intuizione profetica di Giovanni Paolo II sulla profonda alleanza della donna con la vita. Alleanza che oggi si vuole negare, quasi che il termine *donna* sia in assoluto contrasto col termine *vita* o *famiglia* come fossero realtà in eterno conflitto. Ma questa è ideologia, non è la realtà delle donne, non è la realtà delle famiglie, la realtà delle donne è proprio quella profonda alleanza con la vita!

Manipolare il linguaggio non è una cosa banale: manipolando il linguaggio si manipolano le menti e le coscienze, come drammaticamente

descritto nel romanzo di George Orwell, *1984*, ove, ricorderete, l'autore immagina una dittatura in cui il potere si chiede come fare a mantenere sottomesso il popolo, senza che possa maturare idee quali diritti umani, libertà, democrazia. Ed ecco la soluzione: eliminare queste parole dai libri e dal linguaggio comune, perché, se una parola non la diciamo più, perdiamo piano piano anche il concetto stesso del termine. Questa operazione sta procedendo con una strategia precisa ed è talmente sottile che a volte rischiamo anche noi di usare termini di anti-lingua, senza accorgercene. Ad esempio, il fatto che oggi siamo costretti, quando parliamo di famiglia, ad aggiungere: "sto parlando della famiglia fondata sul matrimonio" è perché questo termine "famiglia" ha perso, nelle diversificazioni delle istanze, il suo significato vero. Oppure quando si usano termini come *eterosessuali*... ma chi sono gli eterosessuali? La biologia parla chiaro: esiste una biologia femminile e una biologia maschile, la coppia è per definizione *eterosessuale*! E ancora, sappiamo benissimo che esistono tante e diverse forme di convivenza ma non possiamo usare il termine *famiglia* per definirle. Quando noi difendiamo la famiglia difendiamo il valore sociale della famiglia, che non è solo un atto privato tra due persone, ma ha un ruolo di rilevanza pubblica.

Le parole sono importanti, lo dicevamo prima e i padri costituenti usarono la parola *società* e il concetto di società, da un punto di vista giuridico, ha una sua caratteristica, in quanti i membri di una società hanno lo stesso fine; è chiaro che se, come è, la società ha un valore giuridico, questa deve essere sottoposta al diritto e il diritto di riferimento è il diritto naturale, che è la premessa di tutti gli altri diritti. In tutta la questione, ad esempio, dei processi per i crimini contro l'umanità messi in atto dai nazisti, sappiamo che essi si sono difesi dicendo che c'era una legge che imponeva loro di massacrare tutti gli ebrei, ma sono stati giustamente condannati, perché c'è una legge primaria a cui si deve obbedire e fa riferimento proprio al diritto naturale.

LA CULTURA DOMINANTE E GLI ASPETTI EDUCATIVI DELL'AFFETTIVITÀ

La tendenza diffusa nella cultura dominante di considerare la relazione con l'altro un ostacolo alla realizzazione del soggetto e dei suoi diritti individuali, ha portato, nel tempo, all'estensione di fenomeni che sono sotto gli occhi di tutti, quali separazione, divorzio, denatalità, aborto chirurgico e chimico, fecondazione artificiale, eutanasia. Il problema di fronte al quale oggi ci troviamo è che l'esistenza di una sorta di "ipertrofia" dell'affetto, con tutta la componente emozionale e istintuale che esso comporta, spesso ridotta a puro sentimentalismo, a "ciò che si sente", a saturazione di un bisogno, sta andando a discapito degli aspetti valoriali: l'oblatività, la gratitudine, la prospettiva di senso, la progettualità. In risposta al diffuso individualismo, incapace di pensare la "relazione", cioè di pensare a ciò che lega tra di loro le persone, è necessario che la comunità cristiana proponga la via dell'incontro con l'altro, come percorso privilegiato di maturazione e realizzazione personale. Percorso al centro del quale si colloca la famiglia. Parlare di relazionalità della vita affettiva significa uscire da una logica egocentrica e proiettarsi in una prospettiva affettiva che parte dalla propria storia personale; richiede tempi lunghi. Non è un "pronto all'uso". Un'autentica vita affettiva (fiducia, speranza) non può, per sua natura, essere disgiunta da una dimensione etica (lealtà, giustizia).

Alla luce di ciò, nell'ottica di un servizio sempre più pieno ed efficace alla persona, alla coppia e alla famiglia, è necessario fare alcune considerazioni, poiché il grave rischio su esposto chiama in causa direttamente le responsabilità educative. Basti pensare al delicato tema dell'educazione della sessualità, strettamente connesso al tema dell'educazione alla vita: «La banalizzazione della sessualità è tra i principali fattori che stanno all'origine del disprezzo della vita nascente».⁸

L'enfasi sugli aspetti emotivi a scapito di quelli della responsabilità

⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 97.

ha effetti dirompenti anche sulla concezione stessa di famiglia, spesso ridotta a una qualsiasi forma di relazione umana basata su intimità e affetto. Da qui la teorizzazione di forme di legame “leggero”, che consentano di usufruire dei diritti tipici del matrimonio, ma rifiutano di impegnarsi in aspetti quali il vincolo di una promessa, il compito generativo e sociale della relazione di coppia. La questione delle cosiddette “coppie di fatto” è un tema all’ordine del giorno in molti Paesi ormai da alcuni anni, ma ha ricevuto nuova linfa da recenti proposte avanzate al fine di procedere a forme di “regolarizzazione” di queste relazioni.

Innanzitutto: è ovvio riconoscere che questo tipo di relazioni sono “un fatto”, come pure è evidente che la cultura del nostro tempo ha prodotto modelli di vita di coppia diversi dalla famiglia tradizionalmente intesa. Tuttavia un fenomeno sociale, pur diffuso, non comporta automaticamente che sia positivo e che quindi lo Stato abbia il dovere di riconoscerlo. Pur rispettando le persone che scelgono di vivere questo tipo di relazione, non possiamo omettere di sottolinearne i punti di debolezza. La prospettiva naturale fisiologica della coppia è la generazione dei figli e, ovviamente, un sano sviluppo psicologico di essi ha bisogno di un ambiente familiare stabile e armonioso. È oggettivo affermare che le coppie di fatto sono più facilmente soggette a disgregazione, e questo naturalmente ha riflessi negativi sulla crescita dei figli. Certamente costruire una famiglia è molto più impegnativo che vivere insieme, perché il matrimonio porta con sé un carico di doveri e responsabilità, deve affrontare spesso difficoltà economiche, sociali e lavorative. È paradossale, dunque, che di fronte a questa realtà, anziché tutelare e incentivare chi liberamente sceglie di costruire una famiglia, in molti Paesi occidentali si tenti di aggirare il problema sul piano legislativo, riconoscendo realtà più “deboli”.

È ben noto che le leggi hanno sempre una ricaduta culturale, educativa o diseducativa, che influenza e orienta il costume. È chiaro che ove vi sia un riconoscimento giuridico delle unioni di fatto, queste sono più facilmente accettate dalla società, dando pertanto alle giovani genera-

zioni un segnale culturale e morale estremamente negativo. Viene data legittimazione e giustificazione ai problemi che oggi molti giovani vivono di fronte alle scelte della vita: insicurezza, incapacità di assumersi responsabilità, volubilità e instabilità emotiva.

Non si può parlare di “diritti negati” in merito al non riconoscimento legislativo delle coppie di fatto, perché una coppia non sposata non può avere il diritto, ad esempio, di scavalcare una coppia sposata nelle graduatorie per l’assegnazione di particolari agevolazioni sociali per le famiglie (asili, concorsi, bonus fiscali, casa, ecc). Se così fosse non si capirebbe più perché una giovane coppia oggi dovrebbe scegliere il matrimonio, se con un semplice atto burocratico si può trovare nella condizione di ricevere la stessa tutela di una coppia sposata.

Anche per quanto riguarda le coppie omosessuali dobbiamo riflettere con serenità, senza farci trasportare dal piano emotivo. Riconosciamo infatti la dignità delle persone omosessuali e dei sentimenti che possono instaurarsi in questo tipo di relazioni; tuttavia questo non può farci dimenticare il diritto naturale che vede la famiglia quale società naturale fondata sul matrimonio e tutta la cultura plurisecolare che ha uno e un solo modello di famiglia, chiaramente definito e che non può essere confuso con le unioni omosessuali. In caso contrario non avremmo maggiori diritti, ma minori certezze per tutti. In un colpo solo cancelleremmo secoli di storia, di cultura e di tradizioni morali e antropologiche, la cui tutela è alla base della nostra società futura. Cosa saremmo domani se dimenticassimo ciò che siamo stati ieri? O meglio: potremmo esistere in futuro cancellando il nostro passato? La risposta a queste domande è chiaramente no. In gioco non c’è solo una legge, quanto l’intero assetto della società presente, ma soprattutto futura.

Rispetto, poi, alle pressioni culturali in corso, secondo le quali ormai solo pochi Paesi, i più “arretrati”, non avrebbero legislazioni in merito alle unioni di fatto, anche omosessuali, vale la pena ricordare che, in Europa, Albania, Bulgaria, Bielorussia, Bosnia Erzegovina, Cipro, Estonia, Grecia, Lettonia, Lituania, Macedonia, Malta, Moldavia,

Monaco, Polonia, Romania, Russia, San Marino, Serbia, Slovacchia, Ucraina non hanno approvato alcuna legge sulle coppie di fatto e, se usciamo dall'Europa, la situazione è ancora più variegata, anche tra i Paesi "occidentali". In pratica, un vero e proprio matrimonio, comprendente in quasi tutti i casi la possibilità di adottare, aperto anche a coppie omosessuali, al momento è presente in Belgio, Spagna, Olanda, Massachusetts e in alcune province canadesi.

Neppure l'appartenenza all'Unione Europea impone di trattare la materia in un senso piuttosto che in un altro, anzi, la disomogeneità dimostra che non c'è affatto un "comune sentire" europeo in materia. La Corte di Giustizia ha infatti rilevato questa situazione molto variegata e l'ha richiamata per tenere distinto il partner dal coniuge e negare obblighi comunitari in tema di riconoscimento di "Pacs" ("patti civili di solidarietà") e matrimonio omosessuale.

Il Papa si è spesso soffermato sul tema dell'educazione della persona, della formazione dell'intelligenza, della libertà e della sua capacità di amare, considerandola una questione fondamentale e decisiva: «Da questa sollecitudine per la persona umana e la sua formazione vengono i nostri no a forme deboli e deviate di amore e alle contraffazioni della libertà, come anche alla riduzione della ragione soltanto a ciò che è calcolabile e manipolabile. In verità, questi no sono piuttosto dei sì all'amore autentico, alla realtà dell'uomo come è stato creato da Dio». ⁹ È indispensabile, dunque, promuovere l'educazione all'affettività, al dono di sé, ad una sessualità responsabile. E attuare politiche familiari concrete che favoriscano questi percorsi. Certo, non bisogna dimenticare che i primi educatori sono i genitori, in quanto detengono il primario diritto e dovere educativo. L'educazione dell'affettività si origina infatti nella vita familiare, ove è più consono creare un clima di accoglienza e favorire la possibilità di comunicazione e di relazione. «I genitori, aven-

⁹ BENEDETTO XVI, *Ai partecipanti al IV Convegno ecclesiale nazionale della Chiesa che è in Italia*, cit., 474.

do donato la vita e avendola accolta in un clima d'amore, sono ricchi di un potenziale educativo che nessun altro detiene: essi conoscono in un modo unico i propri figli, nella loro irripetibile singolarità e, per esperienza, possiedono i segreti e le risorse dell'amore vero».¹⁰

Non c'è dubbio che la cultura dominante influenza fortemente le giovani generazioni, particolarmente nell'età adolescenziale, dunque, parallelamente alla formazione affettiva dei giovani, vanno intraprese azioni formative e di aiuto nei confronti dei genitori, ad esempio per quanto concerne il rapporto tra libertà e responsabilità. Questo rapporto diviene particolarmente significativo nel campo della sessualità umana, che, nella sua espressione matura, caratterizza la persona per la capacità di vivere il dono di sé.¹¹ Vocazione che esiste per ogni cristiano prima di una possibile vocazione specifica al matrimonio o alla vita consacrata.

Ma la famiglia, nel suo compito educativo e di accoglienza alla vita deve anche essere sostenuta. «Se è vero che l'avvenire dell'umanità passa attraverso la famiglia, si deve riconoscere che le odierne condizioni sociali, economiche e culturali rendono spesso più arduo e faticoso il compito della famiglia nel servire la vita. Perché possa realizzare la sua vocazione di " santuario della vita ", quale cellula di una società che ama e accoglie la vita, è necessario e urgente che la famiglia stessa sia aiutata e sostenuta. Le società e gli Stati le devono assicurare tutto quel sostegno, anche economico che è necessario perché le famiglie possano rispondere in modo più umano ai problemi. Da parte sua la Chiesa deve promuovere instancabilmente una pastorale familiare capace di stimolare ogni famiglia a riscoprire e vivere con gioia e con coraggio la sua missione nei confronti del Vangelo della vita».¹²

Le famiglie forniscono al Paese " beni pubblici " fondamentali per

¹⁰ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato*, n. 7.

¹¹ Cfr. *ibid.*, nn. 16 e 34; cfr. anche *Catechismo della Chiesa cattolica*, n. 2349.

¹² GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 94.

la sua crescita e la sua coesione sociale. Vanno sostenute e promosse in quanto tali.

Le politiche familiari, dunque, non possono limitarsi a indennizzare le situazioni di disagio e sofferenza, occorre viceversa giocare di anticipo, intervenendo sulle cause e sui nodi strutturali dell'economia e della società.

È indispensabile rompere l'isolamento e l'atomizzazione delle famiglie, favorendo e incentivando le "reti" che a partire dalle famiglie si creano tra pubblico, privato e privato-sociale.

In sintesi: nei confronti della famiglia si deve operare con politiche di supporto, integrazione e non di sostituzione o peggio di colonizzazione tanto da parte del mercato quanto dello Stato. Occorre invece, preliminarmente, creare le condizioni per consentire alla famiglia di esplicare pienamente il proprio ruolo costitutivo e fondativo anche sui terreni dell'economia e dell'organizzazione sociale. Sotto questo profilo la famiglia non è semplice destinataria di politiche specialistiche, ma rappresenta, innanzitutto e soprattutto, un soggetto sociale, civile, giuridico, educativo economico e politico, insomma, il referente primo, nonché il parametro di efficacia, delle politiche economiche e sociali assunte nella loro globalità.

L'INFLUENZA DEI MASS MEDIA

Oggi ci troviamo di fronte a una quantità e varietà di messaggi culturali, spesso contraddittori ed equivocanti che i vari tipi di mass-media (con la forzatura dello spettacolo ad ogni costo) rovesciano sui giovanissimi, con una efficacia di suggestione cui mai prima d'ora l'umanità era stata sottoposta. Se consideriamo la facilità con cui circolano idee differenti che vengono ripetute senza alcuna personale elaborazione, così come gli atteggiamenti e i comportamenti che si manifestano a tutti i livelli e ambienti, non possiamo evitare un senso di sgomento per lo spettacolo di confusione e disorientamento. Si ha la sensazione che la società

stia camminando verso una pericolosa decadenza non solo del costume ma, cosa più grave, del pensiero. Si stanno perdendo le regole del pensare. Quale la causa profonda? La manipolazione delle menti, cui prima facevo riferimento, è di gran lunga il pericolo più grave che corrono oggi le giovani generazioni. Sintomo della pericolosità della situazione è il progressivo affievolirsi dell'abitudine all'approfondimento personale dei concetti e dei problemi di natura intellettuale, morale e sociale; un soggettivismo nei giudizi e nei comportamenti esteso a chiunque, con la ovvia conseguenza, sul piano morale, dello smarrimento dei valori ai quali riferirsi; effetto ultimo e insieme origine di tali fenomeni è l'offuscamento della nozione stessa di verità, diffuso specialmente tra i giovani. Equivoci, ambiguità, alterazioni dell'informazione scientifica, assurdità mascherate in vario modo, sono propinate a getto continuo, col risultato che la gente capisce sempre meno cosa è secondo ragione, cosa è vero, cosa è falso. Si arriva a non sapere cosa è la "verità". È invalso l'uso di dire "mia verità", "sua verità". Si trascura il confronto tra le opinioni perché si è acriticamente insinuata l'idea che tanto l'una valga l'altra e a nulla serve confrontarle. Da qui la diffusione di un falso concetto di "tolleranza", che sta diventando "indifferenza di fronte alle scelte". Sappiamo bene che può riuscire assai difficile scoprire la verità, per cui bisogna cercarla assiduamente e con umiltà; ma che asserzioni contrastanti possano essere vere è pura follia. È urgente quindi operare per squarciare il fitto velo degli equivoci che minaccia la nostra civiltà e per reagire alla manipolazione ideologica in corso.

Sappiamo che molti comportamenti derivano da messaggi elaborati culturalmente, discendenti da condizioni di vita, impostazioni educative, linee filosofiche, progetti socio-politici di organizzazione della società. Essi trovano un *humus* favorevole su cui impiantarsi e mettere radici nell'esperienza vissuta quotidianamente dai singoli, dai bambini, dagli adolescenti, dai giovani.

Agli educatori è affidato l'impegnativo compito di discernimento culturale ed etico al fine di favorire nella persona in crescita il formarsi

di una coscienza retta, matura, libera e responsabile e orientarne i comportamenti.

LA COMUNITÀ CRISTIANA E I PRINCIPI NON NEGOZIABILI

Le sfide culturali in corso sui temi eticamente sensibili ci presentano un panorama di possibili stravolgimenti epocali. Non ho timore di usare il termine “epocale”, poiché la sfida è letteralmente tale. È in corso un violento attacco congiunto alla fede e alla ragione e, è inutile nascondere, al pensiero cristiano.

Ideologia laicista, poteri forti, cultura di morte, potenti interessi economici, si fondono in una micidiale miscela che, sotto le scintillanti sembianze di emancipazione e libertà, stilla un nettare velenoso che sta raggiungendo con rapidità il suo obiettivo di anestetizzare le coscienze. È una sorta di *ipnosi collettiva* che confonde le menti e le coscienze, che annulla la capacità di discernimento tra bene e male e paralizza la conseguente, necessaria, e moralmente vincolante azione tesa a proclamare e promuovere il bene e smascherare e combattere il male. Bene e male che non possono essere soggettivamente opinabili.

A volte, nella comunità cristiana, qualcuno obietta o addirittura manifesta un certo imbarazzo rispetto ai ripetuti e forti interventi del Papa e del magistero della Chiesa sul tema della difesa della vita e della famiglia.

Ritengo che questo atteggiamento, giustificato come caratteristico di un “cattolico adulto”, in verità denoti un cattolicesimo infantile.

Il richiamo alla coscienza individuale che viene portato a motivazione, infatti, rischia di tradursi facilmente in una sorta di autoreferenzialità. Perché, è vero che la formazione di una coscienza retta, matura, libera e responsabile fa parte del cammino personale di ogni cristiano, ma è altrettanto vero che, senza un costante confronto con la verità e il bene oggettivi, non può dirsi al riparo da interpretazioni soggettive e relativistiche.

E dove attingere, per un giusto discernimento, se non al magistero della Chiesa?

La Chiesa, come Madre e Maestra, ha non solo il diritto-dovere di esprimersi sui temi “eticamente sensibili”, ma ha anche il compito di indicare alle coscienze dei singoli, credenti e non credenti, la via del bene e della verità, di illuminarne il cammino con la sua sapienza e di incoraggiarne l’azione col suo invito alla speranza. Al IV Convegno ecclesiale nazionale della Chiesa in Italia, cui ho partecipato in qualità di delegata della Diocesi di Roma, gli interventi del Santo Padre sono stati, per noi laici, particolarmente forti e chiari: «Dobbiamo essere sempre pronti a dare risposta a chiunque ci domandi ragione della nostra speranza [...]. Dobbiamo farlo a tutto campo, sul piano del pensiero e dell’azione, dei comportamenti personali e della testimonianza pubblica»,¹³ testimoniando una fede amica dell’intelligenza.

Ben venga la parola forte e chiara di papa Benedetto XVI e del Magistero! Non possiamo che esserne, da cattolici veramente “adulti”, immensamente grati, anche per il ripetuto appello alla mobilitazione per difendere la famiglia e la vita umana che frequentemente ci ha lanciato e al quale vogliamo rispondere come credenti e come cittadini.

Ma la domanda è: se è vero, com’è vero, che la difesa e la promozione della famiglia e della vita non sono e non devono essere appannaggio di nessuna fede religiosa o credo politico, come si realizza la testimonianza pubblica dei cattolici? Qual è il loro ruolo nell’attuale situazione culturale e politica dinanzi alle sfide presenti?

Il cardinale vicario Camillo Ruini in occasione del Convegno diocesano di Roma del 9 giugno 2004, dal titolo “Famiglia diventa ciò che sei nella Chiesa e nella società”, afferma: «Abbiamo a che fare con due dati di fondo: in primo luogo la famiglia è un bene essenziale per l’uomo e specificamente per il cristiano; in secondo luogo la famiglia e la vita so-

¹³ BENEDETTO XVI, *Ai partecipanti al IV Convegno ecclesiale nazionale della Chiesa che è in Italia*, cit., 473.

no sempre più tema di confronto pubblico e in questo senso politico, per le trasformazioni dei costumi e dei comportamenti e per gli sviluppi delle biotecnologie. Questi due fattori spingono infatti a porre la famiglia e la vita come tema di dibattito pubblico, ormai di importanza primaria in tutti i Paesi più sviluppati. Abbiamo talvolta l'impressione, come comunità cristiana, che se affrontiamo queste problematiche, ci occupiamo di qualcosa che appartiene alla sfera della politica, dell'economia, ecc., ma non alla sfera del nostro essere cristiani. Questo è profondamente sbagliato perché questi temi appartengono a pieno titolo alla nostra responsabilità di cristiani, dato che mettono in gioco i valori e le strutture portanti sia della convivenza umana che del cristianesimo». ¹⁴

Ma ancora prima, nella *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici in politica*, il cardinale Joseph Ratzinger, citando la *Christifideles laici*, ricorda il fondamentale insegnamento del Concilio Vaticano II: «i fedeli laici non possono affatto abdicare alla partecipazione alla “politica”, ossia alla molteplice e varia azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale destinata a promuovere organicamente e istituzionalmente il bene comune». ¹⁵

E la *Nota* prosegue: «Quando l'azione politica viene a confrontarsi con principi morali che non ammettono deroghe, eccezioni o compromesso alcuno, allora l'impegno dei cattolici si fa più evidente e carico di responsabilità. Dinanzi a queste esigenze etiche fondamentali e irrinunciabili, infatti, i credenti devono sapere che è in gioco l'essenza dell'ordine morale, che riguarda il bene integrale della persona. È questo il caso delle leggi civili in materia di aborto e di eutanasia [...] che devono tutelare il diritto primario alla vita a partire dal suo concepimento fino al suo termine naturale. Allo stesso modo occorre ribadire il dovere di

¹⁴ C. RUINI, *Famiglia diventa ciò che sei... nella Chiesa e nella società*, Conclusioni del Convegno diocesano, 7-9 giugno 2004, in: “Rivista diocesana di Roma”, Anno XI, Luglio-Ottobre 2004, n. 4-5, 816.

¹⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, n. 1.

rispettare e proteggere i diritti dell'embrione umano. Analogamente, devono essere salvaguardate la tutela e la promozione della famiglia, fondata sul matrimonio monogamico tra persone di sesso diverso e protetta nella sua unità e stabilità, a fronte delle moderne leggi sul divorzio: ad essa non possono essere giuridicamente equiparate in alcun modo altre forme di convivenza, né queste possono ricevere in quanto tali un riconoscimento legale. Così pure la garanzia della libertà di educazione ai genitori per i propri figli è un diritto inalienabile, riconosciuto tra l'altro nelle Dichiarazioni internazionali dei diritti umani». ¹⁶

Una delle operazioni di mistificazione, in corso nell'epoca contemporanea, riguarda proprio i diritti umani e i diritti civili. Esiste una sostanziale differenza tra i diritti umani e i diritti civili. Il contrabbando della cultura davanti a cui ci troviamo è quello di aver fatto passare per diritti umani i diritti civili, sui quali sono state ingaggiate grosse battaglie. È primo diritto umano la vita, lo sono la dignità, l'identità e l'integrità della persona, la libertà di coscienza e religiosa. Il diritto umano è "inerente" all'uomo, e nessuna maggioranza, nessun contesto maggioritario può mutarlo: è questa la differenza.

I diritti civili sono soggetti ad una maggioranza, ma il diritto umano non lo può essere mai. Questo fonda il diritto delle minoranze, che non possono democraticamente essere cancellate.

Nessuna maggioranza ha legittimato il genocidio.

Ancora il Santo Padre ci ricorda che: «una speciale attenzione e uno straordinario impegno sono richiesti oggi da quelle grandi sfide nelle quali vaste porzioni della famiglia umana sono maggiormente in pericolo: le guerre e il terrorismo, la fame e la sete, alcune terribili epidemie. Ma occorre anche fronteggiare, con pari determinazione e chiarezza di intenti, il rischio di scelte politiche e legislative che contraddicano fondamentali valori e principi antropologici ed etici radicati nella natura dell'essere umano, in particolare riguardo alla tutela della vita

¹⁶ *Ibid.*, n. 4.

umana in tutte le sue fasi, dal concepimento alla morte naturale, e alla promozione della famiglia fondata sul matrimonio, evitando di introdurre nell'ordinamento pubblico altre forme di unione che contribuirebbero a destabilizzarla, oscurando il suo carattere peculiare e il suo insostituibile ruolo sociale».¹⁷

«Determinazione e chiarezza di intenti», dunque, sui principi non negoziabili sono qualità che devono caratterizzare l'impegno culturale e politico dei cattolici.

Di recente, nel dibattito internazionale sui temi della bioetica, è comparso un nuovo termine: la "biopolitica", cioè le ricadute legislative delle questioni bioetiche: contesto al quale, in realtà, meglio si adatta il termine di biodiritto.

Il termine biopolitica esprime il fenomeno – tipicamente moderno – della totale presa in carico e gestione della vita biologica da parte del potere. Potere non riferito solo alle istituzioni, ma ad ogni prassi collettiva autoreferenziale, che giustifica sé stessa solo in quanto prassi e non assume come doveroso principio di riferimento l'oggettività reale.

In questa prospettiva, la bioetica precederebbe la biopolitica: si ritiene che una volta elaborate, grazie ad approfonditi dibattiti bioetici, adeguate convergenze ideali (o ideologiche) su specifiche questioni, si dovrebbe tradurli in biopolitica, secondo le normali dialettiche tipiche della politica: dibattiti nella società civile e parlamentari, eventuali proposte legislative, verifiche di costituzionalità, eventuali promozioni di referendum.

La biopolitica, in sintesi, ritiene la vita, la biologia, l'umano non un presupposto, ma prodotto della prassi.

La pervasività della biopolitica è inquietante. Mi limiterò solo ad alcuni esempi:

– La legalizzazione pressoché mondiale dell' aborto: il quarantuno per cento della popolazione mondiale vive in Paesi dove la pratica è le-

¹⁷ BENEDETTO XVI, *Ai partecipanti al IV Convegno ecclesiale nazionale della Chiesa che è in Italia*, cit., 475-476.

galizzata. Secondo l'Organizzazione mondiale della sanità ogni anno nel mondo si effettuano cinquantatré milioni di aborti, ovvero ogni anno abbiamo un numero di vittime pari a quello provocato dall'intera Seconda guerra mondiale. Tale processo legislativo politico, avvenuto in un arco di tempo estremamente ridotto e caratterizzato, almeno in Occidente, dal consolidarsi del modello democratico, è segno evidente della forza con cui la biopolitica pretende di gestire la vita, autorizzandone l'esistenza o almeno dandone legittimazione sociale. L'aborto, in un diffuso contesto biopolitico, ha acquisito una nuova valenza "simbolica", con la pretesa di essere riconosciuto quale diritto fondamentale.

– La questione degli embrioni soprannumerari congelati, frutto delle tecniche di fecondazione artificiale. È significativo rilevare come, in un orizzonte biopolitico, questo specifico problema stenti addirittura ad essere percepito: il Regno Unito ordina la periodica distruzione di questi embrioni, indipendentemente da qualsiasi verifica della loro vitalità e senza che si possa addurre una giustificazione – se non per l'appunto politica – di questa prassi.

– L'alterazione dell'equilibrio tra i sessi alla nascita, fenomeno prodotto dagli aborti selettivi (in particolare in India e in Cina) e che sembra ormai attestarsi sullo spaventoso numero di cento milioni di donne non nate. Rappresenta un autentico incubo demografico, di cui l'India ha preso coscienza già da alcuni anni e la Cina solo negli ultimi mesi, quando già però nel Paese il rapporto tra neonati maschi e neonate femmine è del centodiciannove per cento su di una media internazionale del centosette per cento. I rimedi assunti da questi Paesi (repressione penale degli aborti selettivi, proibizione di qualsiasi indagine prenatale volta a individuare il sesso dei nascituri) sono tutti chiaramente inefficaci, poiché la radice del problema sta proprio nelle rigidissime legislazioni biopolitiche di pianificazione familiare.

– La condizione degli anziani, che nessun *Welfare State* sarà in grado di tutelare quanto più si consolideranno i fenomeni biopolitici della cre-

scita continua della vita media e delle patologie senili degenerative fortemente invalidanti.

– Le spinte alla legalizzazione dell'eutanasia che caratterizzano pressoché tutti i Paesi occidentali e destinate ad estendersi al resto del mondo. Come per l'aborto, l'eutanasia si è trasformata da atto omicida a pratica di gestione biopolitica della fine della vita umana. Nella realtà biopolitica il tema dell'eutanasia come suicidio assistito è più che diffuso: in Olanda il trentuno per cento dei pediatri sopprime i neonati malformati, anche senza acquisire il consenso dei genitori; in Svizzera, lo scorso febbraio, la Corte Suprema ha stabilito che il malato mentale ha un diritto costituzionale ad essere soppresso.

– Il diffondersi di ideologie animalistiche, che non sono più in grado di distinguere tra dignità umana e dignità animale, dato che, nella biopolitica, la vita non ammette differenze ontologiche (vedi la nuova legge animalista approvata nelle Isole Baleari, sul riconoscimento di diritti fondamentali per i primati).

Uscire dal devastante concetto di biopolitica è quindi necessario, anche se non abbiamo garanzie che la decostruzione della biopolitica possa favorire l'avvento di panorami alternativi più rassicuranti. Certo per trascendere la biopolitica è indispensabile attivare un impegno profondo per la difesa della dimensione personale della vita, il che significa, da un lato il riconoscimento del valore intrinseco, pre-politico, della vita e, dall'altro, il secco rifiuto di ogni qualificazione pubblica di categorie biologiche, a partire da quelle di vita e di morte, non accettando mai che esse vengano identificate politicamente.

Infine, ciò che nella modernità ha assunto una valenza negativa, come la fragilità, va rivendicata come principio antropologico fondamentale, capace anche di attivare, all'interno della modernità stessa, forme alternative di rispetto per la vita. Ciò non significa, naturalmente, accettare pratiche di abbandono nei confronti della vita. Si tratta piuttosto di

attivare forme sempre nuove di impegno, a partire non da decisioni politicamente orientate, ma dall'urgenza che sgorga dalla vita stessa.

Nella logica biopolitica, la fragilità appare come un termine dialettico da superare. È proprio a partire dalle straordinarie possibilità che offrirebbe l'inclusione nel biologico del meccanico (vedi il *cybernetic organism*) che dilaga l'illusione scienziata di poter spostare sempre più in avanti i limiti della sopravvivenza biologica dei singoli individui, promettendo loro una vitalità cronologicamente indeterminata.

Il potere biopolitico, avendo come unico orizzonte quello della potenza, nega e combatte la fragilità e in tal modo svuota di ogni senso e di ogni rilevanza l'individualità della vita. La strategia biopolitica contro la fragilità è nota: i soggetti fragili nella prospettiva biopolitica sono quelli che vanno prima denunciati come tali, poi eventualmente "riparati" (ove possibile), e infine sostituiti, naturalmente dopo che ne sia stata dichiarata l'indegnità di viventi e ne sia stata programmata la distruzione.

Il compito che spetta alla nostra generazione è prima di tutto quello di saper discernere e smascherare la realtà di un potere pervasivo e impersonale, poi quello di opporsi ad ogni forma di omologazione biopolitica.

LA DONNA TRA FAMIGLIA E RUOLO PUBBLICO

Come affrontare concretamente il problema della conciliazione tra famiglia e lavoro? O meglio come non affrontarlo? La seconda risposta non è difficile: lasciando che le singole famiglie si arrangino, il che vuol dire che nella quasi totalità dei casi il problema viene scaricato sulla donna, moglie, madre, figlia di genitori anziani, e nel contempo impegnata nel lavoro per un insieme di ragioni che vanno dalle necessità contingenti alla ricerca di un introito economico necessario al bilancio familiare, alle esigenze di socializzazione e di ruolo pubblico nella società. Motivazioni queste ultime largamente presenti nelle giovani donne ma che impongono, per entrare nel mercato del lavoro, di mettere in

conto di procrastinare il matrimonio, di ritardare poi la nascita del primo figlio e spesso di rinunciare al secondo.

La conciliazione tra famiglia e lavoro è assicurata dalla donna che sostiene così costi crescenti tanto sull'uno quanto sull'altro fronte. Un lavoro professionale che diventa sempre più complesso, più esigente, pesante o stressante. Un lavoro di cura che vede progressivamente aumentare le attività da svolgere, i rapporti da tenere con altri soggetti che concorrono a fornire i servizi primari di cui l'unità familiare necessita. Costi crescenti, dunque, che per la donna possono assumere manifestazioni molteplici. Quella di dover progressivamente rinunciare a un lavoro impegnativo, gratificante e valorizzante, con lo spostamento su posizioni residuali, marginali, sottopagate e discriminate, con livello di protezioni ridotte. È il caso delle forme volutamente dequalificate di lavoro part-time, accettate in quanto rappresentano, quando vengono concesse, l'unica possibilità di impiego; è il caso del ritorno al lavoro dopo avervi rinunciato per la nascita dei figli, ritorno che – quando si verifica – significa dover ripartire da zero se non addirittura da posizioni ancora più svantaggiate. Quella di vivere la famiglia in maniera stressata, con l'impegno della cura, spesso simultanea, dei figli e dei genitori anziani, nella ricerca affannosa di tamponare le situazioni con interventi estemporanei e onerosi. I costi di questo stato di cose sono pesanti a livello familiare e sociale. Il sovraccarico delle donne rischia di bruciare opportunità per una vita familiare ricca di significato e priva la società di risorse e potenzialità essenziali per la sua crescita equilibrata.

Ma a quali fattori determinanti dobbiamo ascrivere tutto ciò? Possiamo per lo meno far riferimento a due situazioni: la prima riguarda le impostazioni correnti sul mercato del lavoro e nelle imprese per cui il modello di lavoro femminile è quello di un lavoro ritenuto costoso, rischioso, poco affidabile; la seconda si collega a visioni di politica sociale scarsamente attente alle esigenze delle famiglie, specie con figli piccoli, specie con anziani a carico. Pochi interventi finanziari di sostegno, poche opportunità di conciliazione tra responsabilità familiari e partecipa-

zione attiva al mercato del lavoro, pochi servizi reali per la prima infanzia congiuntamente a un'organizzazione che non tiene conto della vera sussidiarietà.

Ma qual è il clima culturale che ha determinato questo stato di cose? Assistiamo, infatti, a banalizzazioni ricorrenti e ad acritici stereotipi: “ se la famiglia funziona male è perché la donna è impegnata nel lavoro extra-domestico, se la donna sul posto del lavoro non rende come dovrebbe è perché pensa alla famiglia ”.

All'epoca del primo femminismo, abbiamo subito un vero e proprio martellamento culturale: mirava a far credere a noi donne che l'unica via per la nostra realizzazione fosse il lavoro fuori casa. Oggi molti sono convinti che le famiglie si sfascino perché la donna lavora fuori casa. Allora, chi ha ragione? Io penso che il punto sia un altro. La donna è un essere umano: non si realizza nel fare delle cose ma, esattamente come accade all'uomo, si realizza quando il suo progetto interiore coincide con la sua vita concreta. In altre parole, la realizzazione non è data dall'accumulare beni e oggetti, o dal rivestire cariche e ruoli più o meno pubblici. È data dalla capacità/possibilità che ci concediamo di aderire al nostro progetto interiore, di diventare esattamente ciò che vogliamo essere. E così oggi l'urgenza è consentire alla famiglia, alla donna, di poter scegliere. Scegliere se progettare o no una nuova maternità, per esempio. Quante coppie oggi sono in grado di operare una libera scelta, senza condizionamenti e pressioni?

L'Europa vive il suo inverno demografico, l'Italia è il Paese con la più bassa natalità del mondo: 1,2 figli per donna. Ma quante donne, oggi, possono scegliere se, una volta nato il bambino, rimanere a casa fino ai suoi tre anni, e quindi poterlo accudire, o no? Quante possono affidare il loro piccolo a nonne, zie, parenti? E perché non ci sono abbastanza asili nido? E perché non si consente a una donna di rientrare nel mondo del lavoro dopo che il bambino ha compiuto tre anni? Di poterli reinventare, se necessario, ma non essere inesorabilmente tagliata fuori come accade oggi? Questa è una società che non riserva accoglienza

alle madri. E una società che non favorisce la maternità non porta a niente di buono.

Nella risoluzione del Consiglio dei ministri del lavoro e degli affari sociali dell'Unione Europea (23 giugno 2000) si legge che «la maternità, la paternità come pure i diritti dei figli piccoli sono valori sociali eminenti che devono essere salvaguardati dalla società, dagli stati membri, dalla Comunità europea».

La fecondità e la scolarità sono essenziali per la salute dell'economia e dell'impresa. L'impresa non può svilupparsi in una società in crisi demografica. L'esperienza insegna che i periodi di stagnazione e involuzione demografica coincidono con periodi di declino economico e sociale. Ben sappiamo che in Europa i figli sono troppo pochi rispetto a quello che sarebbe necessario. Occorre creare le condizioni favorevoli per la loro accoglienza, occorre far sorgere e sostenere una responsabilità collettiva nei confronti della natalità.

Se la famiglia, la maternità, la paternità sono «valori sociali eminenti», essenziali per lo sviluppo di tutta la comunità ne consegue che le attività di cura non sono un fatto meramente privatistico ma costituiscono una ricchezza per l'intero Paese. Non si pongono a valle né delle convenienze di mercato né di sovraordinate regolamentazioni burocratiche. Al contrario devono poter interagire con le diverse dimensioni del vivere civile in vista di una società e di una economia più equilibrate che non possono espropriare gli spazi per tali attività di cura. Servono, allora, politiche, misure, interventi atti a favorire e promuovere l'offerta di condizioni favorevoli alla conciliazione tra famiglia e lavoro. Nel patto sociale tra imprese, sindacati, governo potrebbe trovare posto esplicito una "flessibilità formato famiglia", finalizzata cioè a una migliore qualità della vita familiare e del lavoro. Le imprese che investono in questa direzione (ad esempio, realizzazione di asili nido) potrebbero trovare una compensazione in termini di deduzione fiscale, e si potrebbero studiare politiche contrattuali e assicurative per tutelare i periodi di non lavoro in connessione a specifici eventi della vita familiare.

EVANGELIUM VITAE E “NUOVO FEMMINISMO”: APPELLO ALLE DONNE

«Nella svolta culturale a favore della vita le donne hanno uno spazio di pensiero e di azione singolare e forse determinante: tocca a loro di farsi promotrici di un “nuovo femminismo” che, senza cadere nella tentazione di rincorrere modelli “maschilisti”, sappia riconoscere ed esprimere il vero genio femminile in tutte le manifestazioni della convivenza civile, operando per il superamento di ogni forma di discriminazione, di violenza e di sfruttamento».¹⁸

Ad essere sincera il termine “femminismo” non mi ha mai appassionato, anzi, veramente non mi è mai particolarmente piaciuto. Forse perché nonostante alcuni innegabili risultati positivi, ho sperimentato la strumentalizzazione di tale movimento da parte di una certa area culturale che, arrogandosi il diritto di parlare a nome di tutte le donne, ne ha fatto una bandiera ideologica per propagandare un’immagine di donna nemica della vita, ben lontana dalla realtà.

Il femminismo che ho conosciuto, mentre si votava la legge 194/78 che ha legalizzato l’aborto in Italia, urlava i suoi slogan martellanti, con l’aggressività e l’intolleranza tipica di chi non cerca vere soluzioni, ma vuole solo imporre la propria opinione. A distanza di trenta anni, un veterofemminismo, sempre più sclerotizzato, urla identici slogan con la stessa intolleranza di chi non vuole cercare vere soluzioni, ma continuare ad imporre il proprio modello culturale. Intanto è cresciuto il popolo della vita con migliaia di volontari, per la maggior parte, donne. Qual è dunque il vero femminismo? Da un lato il tentativo freddo e sistematico di spezzare la profonda alleanza tra donna e vita, con una rottura profonda nella psiche femminile, che segna il cuore, a volte irrimediabilmente, e impoverisce sicuramente l’umanità intera, come avviene sempre quando a un bambino non è data la possibilità di nascere. Bilancio ad oggi, in Italia: quattro milioni e ottocentomila bambini cui si è impedito

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 99.

di vivere e centinaia di migliaia di donne ingannate, offese nella loro dignità. Dall'altro, il mettersi dalla parte della donna e della vita, insieme, scommettendo sulle inesauribili risorse che quella profonda alleanza porta con sé. Bilancio ad oggi, in Italia: ottantamila bambini aiutati a nascere e decine di migliaia di donne accolte e rispettate nella loro dignità.

Io credo che il vero femminismo sia questo e che debba richiamare la società e le istituzioni all'assunzione di responsabilità che la tutela sociale della maternità comporta. Sono ben consapevole che il tema del nuovo femminismo non tocca solo l'aspetto della maternità, ma è purtroppo vero che su tale versante si sta concentrando l'attacco più aspro da parte di chi pensa di averne l'esclusiva rappresentanza. Certamente la tutela del diritto alla vita è un imperativo per tutti, uomini e donne, ma poiché su questo tema, il dibattito è prevalentemente condotto da quel veterofemminismo cui facevo riferimento, è necessario che emerga un nuovo femminismo, capace di esprimere una cultura sommersa, fortemente presente, ma senza voce. Nel gennaio 2003, nasceva in Italia una forte iniziativa di donne alleate della vita, rappresentata dal "Manifesto del nuovo femminismo".

Stendendone il testo, ho pensato alle donne coraggiose che hanno affrontato una maternità difficile e alle donne che le hanno aiutate a superare le difficoltà.

Vi hanno aderito donne *opinion leaders* del mondo della cultura e dello spettacolo, donne impegnate nelle istituzioni, dal Parlamento al più piccolo Comune e di diverse appartenenze politiche, donne del mondo accademico e del giornalismo e tutte le donne che vi si riconoscono.

Il 22 maggio 2003, in occasione del venticinquesimo triste anniversario della legge 194/78, che ha legalizzato l'aborto in Italia, Giovanni Paolo II è nuovamente tornato su questo tema a lui caro: «Specialmente a voi, donne, rinnovo l'invito a difendere l'alleanza tra la donna e la vita, e di farvi promotrici di un nuovo femminismo».¹⁹

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Ai membri del Movimento per la vita a venticinque anni dalla legalizzazione dell'aborto in Italia*, in: "Insegnamenti" XXVI, 1 (2003), 819.

LIBERE DI ACCOGLIERE LA VITA

Vorrei concludere questa mia riflessione raccontandovi una storia.

Anna si presentò all'improvviso alla nostra sede del Movimento per la vita romano, offrendoci il suo desiderio di fare volontariato. Il suo viso era pulito, ma dagli occhi traspariva come una tristezza. "Sono anni che cerco il coraggio di venire qui. Ho letto e riletto l'*Evangelium vitae*, tanto da sgualcirla, ma finalmente ce l'ho fatta!". Così cominciò il suo racconto: "Ho due figli di sei e otto anni. Ho sempre creduto nelle battaglie di liberazione della donna e ho partecipato a tutte le manifestazioni, i collettivi, le iniziative che rivendicavano il diritto delle donne all'aborto. Ero tra quelle che scrivevano sui muri "aborto libero!". È un mucchietto di cellule, così mi dicevano. È un mucchietto di cellule, così dicevo alle altre quando le accompagnavo ad abortire. È un mucchietto di cellule, così mi dissi quando scoprii di essere incinta e andai ad abortire. Poi mi sono sposata e dopo qualche tempo desiderammo un figlio. A un mese e mezzo di gravidanza andai a fare l'ecografia. Ho sentito il cuore del mio bambino battere... e mi è crollato il mondo addosso! In pochi istanti ho ripensato a tutte le bugie dette, sussurrate, urlate. Sono stata ingannata! E quante donne ho ingannato! Non deve più succedere, voi dovete impedirlo, voi dovete dirlo a tutti! Vi prego datemi la possibilità di raccontare la mia storia perché nessuna donna venga più ingannata!". E mentre parlava i suoi occhi si riempivano di lacrime per quel figlio perduto, per quell'aborto compiuto dieci anni prima ma che sembrava avvenuto ieri. Come per una forma di sclerosi, ogni volta che il tema della vita entra nel dibattito pubblico, immancabilmente, con un copione che si ripete da anni, sparuti gruppi di donne, amplificati da giornali e tv, intrecciano danze e girotondi intonando lo stesso ritornello: "La legge sull'aborto non si tocca. Il diritto all'aborto è una conquista delle donne. Indietro non si torna". Purtroppo, indietro non si torna. Più di quattro milioni di bambini, in Italia, grazie a questa "conquista" non potranno mai fare il loro girotondo. Centinaia di migliaia di donne

porteranno nel cuore la tristezza di Anna. Ad un recente convegno per la vita un gruppo di veterofemministe ha tentato di disturbare i lavori con gli stessi slogan che utilizzavano trenta anni fa e mentre urlavano ai seicento partecipanti “ assassini! ” all’interno della sala una donna con in braccio il suo bambino, piena di commozione, ci diceva: “ se mio figlio adesso è qui lo devo a voi. Grazie! ”. Sostenere la donna, la madre nel suo ruolo di accogliere e accompagnare la vita è importante non solo per la donna, ma anche per la società che altrimenti sarebbe più povera di speranza e di futuro. Gli uomini politici per lo più tacciono. E non è cosa buona. Gli uomini tutti devono capire che la battaglia in difesa del diritto alla vita non deve vedere differenze, né di sesso, né di religione, né di credo politico. Ma, per un consolidato e tacito accordo, lasciano questo territorio alle colleghe donne. E quelle che hanno spazio nei grandi mezzi di comunicazione – sempre le stesse – assumono i toni arroganti di chi si fa portavoce “ delle donne ” e continuano ad intrecciare i gironi che avevano imparato quando, da giovani, militavano nelle file femministe, smerciando il loro stantio messaggio come qualcosa di nuovo, di moderno, di evoluto. E purtroppo molte di quelle che non hanno fatto parte di quella cultura e che su altre tematiche si ritrovano su posizioni opposte, quando devono affrontare il tema dell’aborto si rifugiano in luoghi comuni, come se soffrissero di una sorta di complesso di inferiorità culturale; come se per una donna, e ancor più per una donna politica, parlare a difesa del bambino concepito significasse essere “ intolleranti, fondamentaliste, retrograde ecc. ”. E così questa politica si allontana sempre più dalle persone. E così queste donne politiche si allontanano sempre più dal vissuto vero delle donne. Dov’è dunque la novità, il contributo specifico, il genio femminile? Forse che non può estrinsecarsi in una politica a servizio della vita e della famiglia? Certo che può. E ce ne sono di testimonianze, ancora poche, ma comunque sempre di più. Ma è una consapevolezza che deve essere dichiarata: le leggi che legalizzano l’aborto sono una sconfitta per la donna e per l’intera società. È una consapevolezza cui devono seguire fatti: mobilitazione generale del-

Introduzione

le coscienze e delle istituzioni a sostegno della vita, della donna, della famiglia, della dignità della persona. La nostra generazione può compiere una svolta epocale nella direzione della non discriminazione tra essere umani, nati e non nati, delle pari opportunità tra forti e deboli, tra ricchi e poveri, tra sani e disabili. E a questo processo storico e culturale cui tutti, uomini e donne, possono partecipare, la donna può dare un contributo fondamentale: nel portarlo a termine o, drammaticamente al contrario, nel distruggerlo. Essere sempre dalla parte della vita, per ritrovare sé stesse, per generare una società più matura e più giusta, per aiutare altre donne ad essere libere di accogliere la vita.

La riduzione della femminilità a oggetto di consumo

HELEN ALVARÉ*

INTRODUZIONE

Mi è stato chiesto di trattare di due fenomeni strettamente collegati tra loro e di come essi si manifestano specialmente in America del Nord: il consumismo e la riduzione della donna a oggetto. Per molti aspetti questi fenomeni sono “storia vecchia”: le donne ridotte a pura materia a discapito dello spirito o dell’intelletto. Molte culture nel mondo e nel tempo hanno fatto propria questa visione della donna; l’America del Nord è ben lungi dal possedere il monopolio di quello che papa Benedetto XVI ha definito «falsa esaltazione o, meglio, profanazione del corpo».¹

E tuttavia, l’America del Nord sembra unica nel modo in cui coniuga il consumismo dilagante con la riduzione della donna a oggetto. Fa parte del “lato oscuro” della meritata reputazione del nostro continente, considerato per antonomasia luogo di opportunità economiche e sociali. Questo lato oscuro si sta sviluppando in maniera così estesa che minaccia di fagocitare molto di quello che c’è di buono nel nostro concetto di libertà e nelle opportunità positive reali. Forse una delle motivazioni più importanti che spiegano la grandezza dei nostri problemi in quest’area, è legata alla nostra industria e cultura tecnologica e mediatica altamente sviluppate. Le innovazioni tecnologiche svolgono un ruolo guida essenziale nella nostra economia. Queste innovazioni emergono

* Docente alla George Mason University School of Law (Virginia), insegna Diritto di famiglia e Diritto di proprietà. Ha lavorato nell’Ufficio del Consiglio generale della Conferenza dei vescovi cattolici degli Stati Uniti.

¹ BENEDETTO XVI, *Omelia in occasione dei Primi Vespri della solennità della Madre di Dio e del canto del Te Deum*, in: “Insegnamenti” III, 2 (2007), 922.

regolarmente nel settore dei media: è la nostra capacità di mandare costantemente in onda, in tutto il mondo e con clamore, immagini sensazionali di donne ritoccate artificialmente e cariche di erotismo.

Questa tendenza a ridurre la donna a oggetto di consumo è coincisa con l'esplosione di numerose opportunità pubbliche e private per lei. Esiste una maggiore uguaglianza nell'istruzione, nel posto di lavoro e perfino in molti rapporti personali. È triste, tuttavia, dover ammettere che la maggior parte di questo progresso è stato costruito su fondamenta instabili, in particolare sull'aspirazione che la donna possa comportarsi il meno diversamente possibile dall'uomo (spesso, creando autentiche caricature), sia nel comportamento sessuale, che nella condizione di genitore e in una certa volontà di dominare le persone con cui entra in contatto.

Nelle mie osservazioni descriverò i fenomeni della riduzione della donna a oggetto e del consumismo. In secondo luogo, suggerirò che cosa è "nuovo" e cosa è realmente più pericoloso nella situazione attuale per le donne e la società, sulla base dei seguenti punti: la crescente cooperazione delle donne al proprio assoggettamento, a volte attraverso certi particolari movimenti femministi; l'istituzionalizzazione legale e sociale di questi fenomeni, nel nome di una "libertà" mal concepita, e con effetti particolarmente disastrosi sui poveri. Per concludere, suggerirò come l'insegnamento cattolico, presente nella *Mulieris dignitatem* e in altri documenti recenti che si occupano della situazione attuale della donna, indichi dei modi per considerare e trattare il discorso sul consumismo e sulla riduzione della donna a oggetto che possano trovare un ampio consenso.

I FENOMENI DELLA RIDUZIONE DELLA DONNA A OGGETTO E DEL CONSUMISMO

Si può affermare che le donne sono ridotte a oggetto quando sono trattate o raffigurate come cose, anziché come persone. Gli oggetti, le cose, sono per loro natura valutati in modo variabile a seconda di certe

caratteristiche quali la bellezza o la funzionalità. Gli oggetti sono anche istintivamente stimati meno delle persone. Quanto spesso un genitore dice a un figlio che ha appena avuto un incidente, per esempio, con l'automobile di famiglia: "È soltanto una *cosa*, non importa. Grazie a Dio, tu stai bene". Le persone sono ridotte a oggetto anche quando non vengono riconosciuti in loro i doni che Dio dà solo alle persone. Il dono di essere «la sola creatura che Dio abbia voluto per sé stessa»,² di essere create a immagine e somiglianza di Dio come soggetto, come esseri liberi, dotati di volontà, di capacità di agire con razionalità, creatività e libero arbitrio. Il dono di essere stati creati dall'amore e per la coesistenza eterna con Dio, nell'amore. Un altro aspetto dell'immagine e della somiglianza di Dio, negato dalla riduzione a oggetto, tocca l'aspetto intrinsecamente relazionale di ogni vita umana. Nella *Mulieris dignitatem*, Giovanni Paolo II scrive: «Essere persona a immagine e somiglianza di Dio comporta, quindi, anche un esistere in relazione, in rapporto all'altro "io"». ³ I rapporti implicano il dare e il ricevere – nel linguaggio di Giovanni Paolo II, la «donazione reciproca» – che è regolare sacrificio.⁴ Una volta che la donna è resa oggetto non è più compresa come merita, né è più capace di un rapporto autentico, di donarsi con sacrificio.

Infine, la donna è resa oggetto nel momento in cui è identificata unicamente con il proprio corpo. La nostra anima o viene ignorata o viene esplicitamente "tolta dal corpo". Tutto ciò avviene spesso mediante il linguaggio e le immagini che hanno la pretesa di valorizzare o esprimere ammirazione per il nostro corpo. In realtà, le immagini dividono artificialmente la nostra identità e l'esito inevitabile è quello della nostra degradazione. Papa Benedetto XVI nella *Deus caritas est* spiega così questo processo: «In realtà, questo non è proprio il grande sì del-

² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 24.

³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 7.

⁴ Cfr. *ibid.*

l'uomo al suo corpo. Al contrario, egli ora considera il corpo e la sessualità come la parte soltanto materiale di sé da adoperare e sfruttare con calcolo [...]. L'apparente esaltazione del corpo può ben presto convertirsi in odio verso la corporeità».⁵

Per quanto riguarda il fenomeno del consumismo, sono due gli aspetti da considerare in relazione alla situazione della donna oggi. Il primo è strettamente collegato al fenomeno della sua riduzione a oggetto. La *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II descrive brevemente questo consumismo: «un'eccessiva disponibilità di ogni genere di merci materiali per il beneficio di certi gruppi sociali»; il desiderio per «la moltiplicazione o la continua sostituzione delle cose che già si posseggono con altre ancora più perfette [...] che coinvolge “scarti” e “rifiuti”». «Un oggetto posseduto, e già superato da un altro più perfetto, è messo da parte, senza tener conto del suo possibile valore permanente per sé o in favore di un altro essere umano più povero». È il trionfo dell'averè sull'essere, nonostante l'averè oggetti non possa perfezionare «di per sé il soggetto umano, se non contribuisce alla maturazione e all'arricchimento del suo “essere”, cioè alla realizzazione della vocazione umana in quanto tale».⁶ È questa una descrizione quasi perfetta della situazione nordamericana; potremmo forse affinarla aggiungendo il nostro desiderio di possedere le innovazioni tecnologiche più recenti e i vari tipi di merci di lusso, come simboli di una condizione sociale.

E ancora, si può notare come il consumismo nordamericano sia una specie di lato oscuro dei progressi nazionali. Il continente è stato co-

⁵ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 5.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 28, nella quale è citata la lettera enciclica di Paolo VI *Populorum progressio*, n. 19: «Avere di più, per i popoli come per le persone, non è dunque lo scopo ultimo. Ogni crescita è ambivalente [...]. La ricerca esclusiva dell'averè diventa così un ostacolo alla crescita dell'essere e si oppone alla sua vera grandezza: per le nazioni come per le persone, l'avarizia è la forma più evidente del sottosviluppo morale»; cfr. anche PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, n. 9, in: “Acta Apostolicae Sedis” 63 (1971), 407ss.

struito in gran parte da immigrati che hanno corso dei rischi e si è posto come punto di riferimento di opportunità economiche per secoli. Purtroppo, siamo giunti a misurare il nostro progresso e il nostro posto nel mondo in termini monetari. Abbiamo anche esportato questo modo di pensare tramite le costanti e influenti rappresentazioni dei media, che pretendono di mostrare come vincente l'associazione di ricchezza, felicità e bellezza.

Era quasi inevitabile in questo contesto che gli esseri umani diventassero l'ultimo prodotto da consumare. Tutti intuiscono che le persone sono più importanti delle cose, anche se poi il loro pensiero è, sotto altri aspetti, altamente plagiato o illogico. La bellezza fisica delle donne e la loro complementarità sessuale con gli uomini le rende particolarmente desiderabili in un'economia dominata da una leadership maschile. Il guadagno derivante dalle immagini di sesso raffiguranti le donne è incredibile. Secondo prudenti stime attuali l'industria della pornografia negli Stati Uniti ha un fatturato che va dai dieci ai venti miliardi di dollari l'anno.

I dati mondiali parlano di circa sessanta miliardi di dollari.⁷ Si stima inoltre che la pornografia attrae il quaranta per cento degli utenti di Internet statunitensi almeno una volta al mese, il settanta per cento degli utenti maschili fra i 18 e i 34 anni di età, e la metà di tutti i clienti di alberghi.⁸

Trattare le donne come oggetto di consumo non è per niente un fatto limitato al contesto della pornografia. La pubblicità è piena di immagini che degradano la donna. Esplicitamente, immagini cariche di erotismo fanno vendere biancheria intima, ovviamente, ma anche lenzuola, rivestimenti per bagni e automobili. Nella *Lettera alle donne* del 1995 Giovanni Paolo II osservava già tutto ciò mettendo in evidenza «la dif-

⁷ Cfr. JASON BYASSEE, *Not Your Father's Pornography*, in: "First Things", January 2008, n. 15.

⁸ *Ibid.*

fusa cultura edonistica e mercantile che promuove il sistematico sfruttamento della sessualità, inducendo anche ragazze in giovanissima età a cadere nei circuiti della corruzione e a prestarsi alla mercificazione del loro corpo».⁹

Vi è un secondo aspetto del consumismo nordamericano che colpisce la dignità della donna. È l'esplicito incoraggiamento rivolto alle donne ad acquistare sempre più cose, in particolare oggetti e servizi che potrebbero renderle fisicamente più attraenti. Effettivamente, la situazione economica in continuo cambiamento per le donne dell'America del Nord – il passaggio dall'industria manifatturiera pesante ai lavori nel settore terziario, insieme all'istruzione più elevata e al numero sempre più basso di bambini – ha condotto a un aumento sostanziale della ricchezza individuale delle donne. In risposta, la pubblicità promuove direttamente al pubblico femminile di consumatori chirurgia estetica, vestiti costosi, gioielli e trucco. Esiste una determinata forma di chirurgia estetica in America del Nord, chiamata *mommy job*, che subito dopo il parto viene eseguita migliaia di volte all'anno su donne perfettamente sane, per cancellare tutti gli effetti collaterali della gravidanza. Questa tendenza a spingere le donne a maggiori consumi è usata molto bene in una campagna pubblicitaria promossa dall'industria del diamante. La campagna, intitolata *The right hand ring* (l'anello della mano destra), invita le donne a ostentare la propria condizione, il proprio potere e i propri soldi con l'acquisto di un anello di diamanti per la mano destra (in contrapposizione alla fede nuziale tradizionalmente portata all'anulare della mano sinistra).

Tutto sommato, la tendenza a trasformare la donna in oggetto di consumo è molto avanzata in America del Nord, una tendenza, come osservato sopra, sempre esistita in qualche modo. Eppure, oggi presenta delle caratteristiche particolarmente preoccupanti che ora passerò ad analizzare.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, n. 5.

I PREOCCUPANTI SEGNI DEI TEMPI

a) *Donne complici della propria sottomissione*

Nel ciclo di catechesi sulla “teologia del corpo”¹⁰ e nella *Mulieris dignitatem*, Giovanni Paolo II parla dell’effetto del peccato originale sulle donne. Richiamando quanto Dio “disse alla donna” dopo la caduta – «Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ed egli ti dominerà» (*Gen 3, 16*) – Giovanni Paolo II interpreta queste parole nel senso che la donna sviluppa «il desiderio insaziabile di un’unione diversa». Non è per un rapporto di comunione, ma per «un rapporto di possesso dell’altro a modo di oggetto del proprio desiderio».¹¹ Anche un osservatore laico concluderebbe che la complicità delle donne, persino il loro incoraggiamento alla riduzione dei loro corpi a oggetto, sembra essere la manifestazione moderna di quello che i cattolici chiamano peccato originale. Le donne si degradano inseguendo la convinzione che tutto questo condurrà all’unione con un uomo. E ancora, bisogna dire che tutto ciò non si limita all’industria della pornografia, o anche alla pubblicità, ai film e alla televisione. Anche le donne comuni comprano vestiti disegnati per mettere in risalto o esporre le parti del corpo correlate al sesso. Scherzo spesso con mio marito sul fatto che dovrei introdurre la regola “niente scollature prima delle nove del mattino” – tanto le loro magliette scollate distraggono i ragazzi nelle mie lezioni del mattino. Molte donne si degradano spesso anche con i loro discorsi, oppure esponendosi ai media che gradualmente le desensibilizzano, continuando a proporre loro di essere belle e oggetti carichi di erotismo destinati al consumo.

La spinta affinché le donne si trasformino in tali oggetti inizia presto nella loro vita, con l’abbigliamento inconsistente offerto alle giova-

¹⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull’amore umano*, Città del Vaticano 1992.

¹¹ ID., *La triplice concupiscenza limita il significato sponsale del corpo*, in: “Insegnamenti” III, 1 (1980), 1832-1833.

nissime e i film che mirano a trasmettere il messaggio che la bellezza è l'unico biglietto da visita per la ricchezza e la felicità. È proprio in un momento particolarmente importante nella formazione della vita della donna che viene trasmessa una dose tanto massiccia di simili messaggi: l'adolescenza, quando la bellezza della ragazza prorompe nella sua forma adulta. Una infinità di riviste, film e perfino corsi di educazione sessuale, invita le adolescenti a vedersi soltanto come corpo. Le madri contribuiscono regolarmente ad alimentare questa tendenza, secondo quanto qualsiasi preside di qualunque scuola cattolica potrebbe confermare, dopo i colloqui con le mamme che mandano a scuola le proprie figlie vestite con abiti del tutto inaccettabili, acquistati da loro stesse.

Un ulteriore aspetto preoccupante della complicità della donna alla propria riduzione a oggetto è quanto essa si lasci coinvolgere dai notevoli sforzi che il femminismo compie per far passare l'idea che esso si stia battendo per la libertà della donna, identificando tale libertà con una sessualità senza regole. Questo è particolarmente vero del femminismo occidentale del ventesimo secolo, ancora oggi influente. Da un lato, si può ben capire quanto fosse forte la tentazione di tirar fuori le donne dai ruoli limitati assegnati a loro in passato e di dar loro "il coltello dalla parte del manico" nei confronti degli uomini; il matrimonio e la maternità sono stati costantemente considerati come vocazioni minori adatte a intelligenze inferiori. Ma la risposta di questo femminismo era e rimane fundamentalmente errata per tre motivi. In primo luogo, la nozione di libertà da esso promossa è in disaccordo con la natura e le aspirazioni dell'essere umano, una conclusione che potrebbe essere raggiunta dal buonsenso e che inoltre è confermata dall'insegnamento cattolico, come dirò in maniera più estesa nella parte finale di queste osservazioni. La libertà caratterizzata dall'individualismo e dal rifiuto della verità, della solidarietà e della trascendenza non è vera libertà. La storia di uomini e nazioni lo conferma.

In secondo luogo, questo femminismo ha ricalcato i propri modelli sugli aspetti peggiori del comportamento maschile. La donna femmini-

sta, pertanto, è stata sollecitata ad essere un'avventuriera del sesso, a respingere il matrimonio-con-figli, a mirare a soldi e carriera. In altre parole – come dirò più avanti – il femminismo ha sollecitato le donne a imitare l'“aspetto” maschile del peccato originale – il dominio – per raggiungere l'uguaglianza e la felicità.

In terzo luogo, questa risposta femminista è costata alle donne un prezzo altissimo. Verso la fine del ventesimo secolo, le femministe hanno avuto un'occasione d'oro – non facilmente ripetibile – per poter andare incontro alle necessità delle donne nel mondo. Con il passare degli anni, e mentre diventava sempre più chiaro che le femministe venivano troppo facilmente fuorviate dai “sogni di potere”, troppo disdegnose di Dio per raggiungere la gente comune, troppo paurose per riconoscere il buonsenso e troppo desiderose persino di danneggiare chi è vulnerabile (per esempio con l'aborto), la loro influenza è calata drasticamente. Il desiderio di uguaglianza e dignità delle donne continua a esistere, ma più nei cuori delle singole donne che non in gruppi organizzati, probabilmente più capace di richiedere quei cambiamenti strutturali di cui le donne hanno bisogno.

Riassumendo, il livello al quale le donne hanno accolto la loro riduzione a oggetto di consumo, individualmente e tramite gruppi organizzati, è un dato particolarmente preoccupante della nostra situazione.

b) *Istituzionalizzazione del concetto di donna come oggetto di consumo nel diritto di famiglia*

L'immagine della donna come oggetto di consumo è stranamente giunta a una sorta di istituzionalizzazione negli Stati Uniti non solo nei media e nella pubblicità, ma anche e sempre più nelle leggi riguardanti la sessualità, il matrimonio e la famiglia. Dico “stranamente” perché questo sviluppo ha coinciso con il rafforzamento delle leggi che proteggono le donne dallo stupro, compreso lo stupro all'interno del matrimonio o quando la donna è forzata ad avere il rapporto (*date rape*). Si sono

rafforzate anche le leggi che proteggono le donne dalle molestie sessuali, dallo *stalking* e dalla violenza domestica. Tuttavia, e probabilmente a causa di profondi malintesi circa la natura della libertà, le paladine delle donne non sembrano comprendere che pure nel contesto dei rapporti sessuali consensuali, e non solo nel contesto di quelli non consensuali, ci sono delle scelte da fare tra cosa è bene e cosa non lo è. Pertanto certe femministe influenti, e altri, hanno contribuito alla promulgazione di leggi su sessualità, matrimonio e famiglia, che di fatto favoriscono la riduzione della donna a oggetto di consumo. Le seguenti tendenze del diritto di famiglia sono fra le più nocive a tale riguardo.

In primo luogo, il divorzio *no-fault* (senza colpa, senza motivazioni). Tale procedura è stata sollecitata sulla base della rivendicazione che la donna ha diritto a uscire rapidamente e con facilità dal matrimonio, poiché intrinsecamente questo soggioga le donne. Non c'è da meravigliarsi se a questo è seguito un aumento notevole del tasso di divorzio: gli uomini scambiavano le donne più anziane con donne più giovani, mentre le donne decidevano che il matrimonio tanto desiderato non era più sufficientemente soddisfacente e cominciavano a richiedere più spesso il divorzio.

Un secondo esempio è la richiesta di riconoscimento legale di qualunque tipo di gruppo che voglia chiamarsi famiglia, anche dei conviventi, caratterizzati dal loro esplicito rifiuto a impegnarsi definitivamente con l'altro. Molte donne del mondo accademico portano avanti questo impegno. Allo stesso tempo, tuttavia, sociologi ed economisti documentano ampiamente quanto tali rapporti di convivenza siano caratterizzati da livelli bassi di cura concreta sia da parte dell'uomo che della donna nei confronti dell'altro e anche dei propri figli. Una scarsa cura associata al fatto che le persone coinvolte in rapporti sessuali non impegnativi, anziché ricercare la comunione a lungo termine, "provano" e misurano se l'uno è adatto all'altra.

Un terzo ambito della legislazione in cui la riduzione della donna a oggetto è ormai istituzionalizzata riguarda le tecniche della riproduzione-

ne assistita. In particolare, la legge degli Stati Uniti ha lasciato quasi completamente al mercato la questione della compravendita di ovuli e uteri (similmente al mercato relativo allo sperma). E questo non avviene perché non si conoscano i rischi e i pericoli a cui vanno incontro le donne. Rischiose iniezioni di ormoni nel corso di parecchie settimane, che costringono le ovaie della donna a produrre dieci o più ovuli durante un singolo ciclo mestruale, sono una tipica caratteristica nella donazione di ovuli. La maternità surrogata a certe condizioni è legale in Canada e negli Stati Uniti. La maternità surrogata “a pagamento”, invece, è legalmente vietata in Canada e in alcuni stati degli Stati Uniti, ma questo particolare non frena le persone coinvolte in tali mercati dal trattare la madre come oggetto di consumo. In primo luogo, gli interessati trovano regolarmente il modo di aggirare la legge e di pagare la madre surrogata per l'ovulo, l'utero o entrambi. Secondo, l'aspetto fisico della donna, l'esito positivo dell'affare e i successi gestazionali ottenuti vengono propagandati per renderli “prodotto” attraente per il compratore. Infine, le persone coinvolte insistono spesso sul fatto che amore e generosità siano le motivazioni primarie, ma è impossibile sminuire il ruolo svolto dalle grandi somme di denaro, o tenere in poco conto le storie comuni di donne povere dei Paesi del secondo o del terzo mondo che offrono i loro ovuli e il loro utero agli occidentali ricchi in cambio di denaro, estremamente necessario per la propria famiglia.

Si dovrebbe considerare che la riduzione delle donne a oggetto come tratto caratteristico delle leggi dell'America del Nord, produce effetti particolarmente dannosi sulle donne stesse. Le donne più ricche, le femministe e le “icone culturali” assicurano al pubblico che la “bella vita” e il “potere acquisito dalla donna” (*empowerment*) implicano abbellire ed esporre il proprio corpo a beneficio della popolazione maschile. Le donne povere – spesso con poche alternative data la loro scarsa istruzione e le situazioni familiari difficili – si aggrappano più spesso a questa scorciatoia per essere accettate, ammirate e “amate”, anche se per breve tempo. In un importante articolo profondamente

inquietante, scritto da un famoso sociologo americano (Andrew Cherlin), si illustra il fenomeno della “de-istituzionalizzazione del matrimonio” fra le donne povere. Vale a dire che tali donne non vedono il matrimonio come un’istituzione con realtà e regole proprie a cui aspirare, ma piuttosto come una “cosa” da raggiungere che comprende: ottenere fiducia, più o meno imposta, da parte di un uomo; la possibilità di un certo tipo di cerimonia nuziale, casa, mobili e automobile. Gli effetti di questo modo di concepire il matrimonio come “articolo di consumo” sono devastanti. Le donne che adottano quest’ottica hanno maggiore probabilità di crescere un figlio al di fuori del vincolo matrimoniale, di dipendere dall’assistenza sociale, di convivere, di subire abusi da parte del proprio ragazzo, di abortire, di non sposarsi mai o, se si sposano, di divorziare.

Riguardo alle leggi di cui abbiamo discusso sopra, incontriamo donne e uomini “esperti” che sostengono che la legge dà il potere alle donne di rompere matrimoni non soddisfacenti, di intraprendere relazioni sessuali con persone di loro gusto, oppure di guadagnare denaro tramite le proprie risorse biologiche o capacità riproduttive. In ogni caso, tuttavia, questi “esperti” hanno mal interpretato o ignorato la natura delle persone, specialmente delle donne e del fine ultimo della vita umana. L’antropologia cristiana, in particolare quella sviluppata da Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI, coglie pienamente l’essenza di questi argomenti. Essa può essere convincente e persuasiva anche al di là della fede cattolica.

UNA RISPOSTA CATTOLICA MODERNA

La tradizione cattolica ha molto da offrire in risposta ai fenomeni della riduzione della donna a oggetto e del consumismo così intrecciati tra di loro. Questo risulta particolarmente vero se si considerano gli ultimi trenta anni di Magistero, a cominciare dalla serie di catechesi sulla “teologia del corpo” di Giovanni Paolo II, proseguendo con la

Mulieris dignitatem e altri importanti documenti. Gli studi di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI sono apparsi in un momento storico in cui cominciavano a manifestarsi in maniera più evidente le debolezze, e perfino la corruzione, delle prime proposte femministe. Attraverso la loro opera, malgrado non sia ancora sufficientemente conosciuta, la Chiesa offre una strada al tempo stesso di speranza e di vita che fa appello alla nostra natura umana, una strada che restituisce dignità non solo alle donne, ma anche agli uomini, fondata a pieno titolo sull'antropologia personalista, attraverso una lettura soprannaturale e convincente dei segni dei tempi. Evidenzierò ora gli elementi di questo percorso di vita che si oppone sia al consumismo che alla riduzione della donna a oggetto.

Il primo aspetto di questo percorso che restituisce dignità a donne e uomini è l'affermazione del posto degli esseri umani nel mondo; essi sono al di sopra di tutta la creazione e di tutte le cose fatte dall'uomo. Come Giovanni Paolo II amava ricordare, l'uomo è «la sola creatura che Dio abbia voluto per sé stessa».¹² Tutto nel mondo è soggetto alla persona umana alla quale, a sua volta, è stato affidato il compito di una gestione responsabile. Il consumismo, che stima le cose tanto quanto le persone, se non di più, si pone contro questa verità fondamentale.

Un secondo aspetto è che l'essere umano, impegnato a raggiungere la propria realizzazione, non la troverà accumulando ricchezze per sé, ma soltanto attraverso un «sincero dono di sé», vivendo «per gli altri», come «dono».¹³ La persona che realizza questo dono come atto liberamente voluto è un «soggetto che decide per sé».¹⁴ Sia l'uomo che la donna devono esistere reciprocamente, l'uno per l'altra.¹⁵ Questa descrizione

¹² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 24; GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 18.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 7.

¹⁴ *Ibid.*, n. 18.

¹⁵ Cfr. *ibid.*, n. 7.

completa del significato e del percorso della vita si pone in netta contrapposizione alla via della riduzione a oggetto, la quale insiste sul fatto che l'altro esiste per compiacermi, senza reciprocità, né per un suo atto volontario, e spesso per compiacermi soltanto al più basso livello fisico.

In terzo luogo, questo percorso di vita afferma che c'è un motivo per cui Dio ha creato l'essere umano maschio e femmina. Un aspetto di questo è che alle donne è stato dato «un genio» particolare e un'«eterna originalità», doni che sono a favore della vita e che dimostrano di possedere in modo speciale e facile.¹⁶ La riduzione delle donne a oggetto offusca o nasconde del tutto questa verità. Essa può impedire di vedere i doni che le donne hanno in comune con gli uomini – la stessa creazione a immagine e somiglianza di Dio, la ragione e il libero arbitrio – e può impedire anche di apprezzare i doni particolari delle donne, quali l'attenzione e la cura per le altre persone, in modo particolare le più vulnerabili. È prevedibile, quindi, che se una donna è intesa soltanto come “oggetto” da “possedere” (anche se bello e desiderabile), il suo istinto di prendersi cura di un'altra persona può svanire. Quando non riesce a ricevere amore, la sua stessa capacità di dare amore ne risulta deformata e sostituita da egoismo, orgoglio, vanità e avidità.¹⁷

Un quarto e ultimo aspetto della “via” offerta dall'antropologia cristiana moderna è la sua franchezza nella consapevolezza della presenza del peccato originale nell'attuale situazione della donna. Giovanni Paolo II afferma nella *Mulieris dignitatem* che, come conseguenza del peccato originale, entrambi i sessi possono non riuscire a scorgere l'immagine di Dio nell'altro.¹⁸ Il rapporto uomo-donna sarà problematico, dal momento che l'uomo cercherà di “dominare” e la donna si umilierà per ottenere il matrimonio.¹⁹ La donna potrebbe

¹⁶ Cfr. *ibid.*, n. 11.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, n. 29.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, n. 9.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, n. 10.

persino reagire “appropriandosi delle caratteristiche maschili” per resistere o anche rovesciare le posizioni. Ecco una lettura del cuore dell’essere umano che corrisponde realmente alla situazione in Nord America e che colpisce direttamente uomini e donne di oggi. In risposta a secoli d’oppressione, le singole donne e i movimenti più in vista hanno scelto di cercare di dominare gli uomini. Ne sono testimonianza le donne che si danno alla pornografia, che si vendono al miglior offerente, sia esso fotografo, produttore cinematografico, rivista, inserzionista pubblicitario o il proprio ragazzo. Ne è testimonianza la volontà crescente delle donne di pretendere che gli uomini mantengano standard e criteri quasi impossibili da soddisfare e che conduce solo a una serie di convivenze, all’alta percentuale di divorzi richiesti dalle mogli, alla deliberata decisione di crescere i figli senza l’immagine del padre, fatto salvo il sostegno economico. Il peccato originale, come descritto da Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI, sembra essere inequivocabilmente presente in simili scelte. Individuare tutto ciò non elimina le cattive scelte, ma ci dà un’idea molto più precisa del nemico che dobbiamo combattere.

CONCLUSIONE

I nordamericani sembrano lasciarsi ingannare in modo tutto particolare dal “mito del progresso”, dall’idea che, con il trascorrere della storia e la crescita delle istanze sulla libertà della donna, diventiamo necessariamente più ricchi di prima. E così, questa parte del mondo resiste quando le idee del femminismo vengono messe in discussione, specialmente quando la critica viene dalla Chiesa cattolica, ancora percepita come retrograda su questo argomento.

Nella *Spe salvi* papa Benedetto XVI contesta il concetto che gli esseri umani progrediscono verso la virtù soltanto attraverso lo scorrere del tempo o attraverso l’avanzamento della tecnologia. Egli ci ricorda che

«la libertà rimane sempre libertà anche per il male».²⁰ «Nell'ambito invece della consapevolezza etica e della decisione morale non c'è una simile possibilità di addizione per il semplice motivo che la libertà dell'uomo è sempre nuova e deve sempre nuovamente prendere le sue decisioni».²¹ Egli nega inoltre che «una volta messa a posto l'economia, tutto sarebbe stato a posto».²² «Il progresso per essere progresso ha bisogno della crescita morale dell'umanità».²³ Le femministe del ventesimo secolo, tuttavia, hanno spesso accettato il concetto che il progresso materiale per le donne significasse progresso totale.

Il movimento nordamericano volto a rendere il consumismo sinonimo di felicità e di progresso, compreso il consumismo che riguarda le donne, è abbastanza trincerato nella propria posizione. Allo stesso tempo, gli uomini e le donne non sono ciechi di fronte ai cattivi effetti di questa mentalità. Molti, compresi i gruppi di donne che si definiscono "femministe cristiane", si sono espressi con fermezza sia contro il consumismo sfrenato che contro la riduzione della donna a oggetto. Sociologi, economisti e psicologi denunciano sempre più spesso i danni nei confronti di donne, uomini e famiglie causati da questi fenomeni strettamente connessi. Molte donne, che in passato aspiravano a vincere la partita trasformandosi nell'ultimo oggetto di consumo, hanno raccontato le loro delusioni, le loro frustrazioni e persino le brutalità che hanno accompagnato una simile scelta.

Sono in aumento le donne che pur disponendo di una vasta scelta di opportunità, grazie all'alto livello di istruzione e alle loro famiglie benestanti, si esprimono con fermezza a favore della semplificazione della loro vita e contro il consumismo. Inoltre conducono la loro vita cercando di sviluppare i doni propriamente femminili quali, per esempio, la capacità di prestare attenzione all'altra persona.

²⁰ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi*, n. 21.

²¹ *Ibid.*, n. 24.

²² *Ibid.*, n. 21.

²³ *Ibid.*, n. 23.

Senza cessare di alimentare e promuovere queste tendenze favorevoli, tuttavia, alcuni aspetti di questa dura realtà devono essere tollerati. Occorre dire in primo luogo, che solo cambiamenti radicali potranno modificare la situazione perché si volga a favore della dignità della donna nei prossimi decenni. La direttrice del *Women's Forum* australiano ha spiegato tutto questo, recentemente, con queste parole: «Prendere la decisione a non sottostare ai messaggi ipersessualizzati e a vivere al di sopra dei dettami della cultura, significa scegliere un radicale e provocatorio stile di vita alternativo». ²⁴ È necessario percepire la grande distanza fra le correnti culturali e i concetti legali sulla donna e ciò che gli ultimi due papi hanno recentemente insegnato.

In secondo luogo, il cambiamento a lungo termine non avverrà solo a livello superficiale. Fra gli altri argomenti, sarà necessario perseguire una comprensione completa dei fondamenti della dignità della donna, delle implicazioni di una umanità bisessuata, dello scopo dei rapporti sessuali e del valore delle persone al di sopra delle cose. Altrimenti continueremo a vivere in una società in cui la donna riterrà che la sua libertà sarà promossa solamente grazie alla zelante protezione offerta dalla legge contro le molestie sessuali sul lavoro, o anche al diritto legalizzato di vendersi online come immagine pornografica. Altrimenti non andremo mai veramente oltre il concetto di libertà inteso come ottenere ciò che si vuole.

In terzo luogo, lo scopo della libertà della donna è intrinsecamente sociale e di grande importanza per i poveri. È un compito personale e spirituale. Ed è sicuramente un impegno per la famiglia. Ma oggi sono in particolare le donne povere a soffrire gli effetti peggiori della riduzione a oggetto e della conseguente perdita di libertà. Vengono violentate più spesso, vivono spesso la gravidanza da sole, non si sposano mai, divorziano, convivono e ricorrono all'aborto più spesso. L'azione pastora-

²⁴ *Dealing Girls a Raw and Racy Deal. Interview with Director of Women's Forum*, 21 March 2007, pubblicata sul sito: www.zenit.org [nostra traduzione].

le della Chiesa deve offrire loro maggiore catechesi e formazione sulla dignità della donna e sui rapporti uomo-donna. Le donne più in vista – scrittrici, donne appartenenti al mondo accademico, politico, dello spettacolo – devono parlare pubblicamente e onestamente di ciò che conduce realmente alla felicità e alla libertà, cose che non si ottengono certamente diventando oggetto di consumo. Nella nostra società dovranno essere offerti e istituzionalizzati altri modelli e altre opzioni.

E ancora, l'importanza del compito specialmente verso i poveri è enorme in questo momento della storia. La Chiesa cattolica ha assunto la guida intellettuale e, tramite le Chiese locali e il laicato, necessita di procedere ulteriormente nella sfera del vissuto. In fondo, ciò di cui c'è bisogno è proprio quel «nuovo femminismo» invocato da Giovanni Paolo II nella *Evangelium vitae*,²⁵ guidato dalle donne stesse.

²⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 99.

Il *gender*: decostruzione antropologica e sfida per la fede

MARGUERITE A. PEETERS*

Il *gender* è una delle categorie più deleterie della rivoluzione femminista, sessuale e culturale che si è verificata in Occidente e, al contempo, uno dei meccanismi più efficaci della sua mondializzazione. Obiettivo del mio intervento non sarà tuttavia la disamina dei ragionamenti iper-sofisticati degli ingegneri sociali che hanno dato origine a questo fenomeno,¹ bensì il tentativo di ricavare qualche criterio di discernimento per la Chiesa, che è madre. E ciò, mettendo in luce prima di tutto le conseguenze per la fede della mondializzazione del *gender* in quanto processo di trasformazione culturale sottile e manipolatorio.

UN PROCESSO DI DECOSTRUZIONE

Il *gender* non è una ideologia nel senso proprio del termine. La parola “ideologia” evoca infatti sistemi di pensiero legati alla modernità occidentale e dei quali nel 1989 si è detto a ragione che erano finiti in quanto sistemi, cioè nella loro dimensione integrata, intellettualmente coerente, chiaramente identificabile, totalizzante, che li ricollegava a “maestri” all’origine delle “grandi teorie” che hanno dato

* Giornalista, è fondatrice e direttrice dell’Istituto per le Dinamiche di Dialogo Interculturale di Bruxelles (Belgio).

¹ Cfr. M.A. PEETERS, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale: concepts-clefs, mécanismes opérationnels*, Institute for Intercultural Dialogue Dynamics, 2007 (per informazioni: iis@skynet.be).

vita a scuole di pensiero. Le ideologie si sono decostruite da sé una dopo l'altra e il processo di decostruzione che hanno innescato non ne trascina ormai che residui. In Occidente, dopo il Sessantotto, il passaggio alla postmodernità si è accelerato senza che ce ne rendessimo conto e dal razionalismo moderno ci siamo ritrovati catapultati nell'irrazionale postmoderno. In quanto processo ambivalente, diffuso, impercettibile, subdolo, che opera dall'interno delle istituzioni e delle culture, difficile da riconoscere, umanamente incoerente, il *gender* è un fenomeno postmoderno.

Il *gender*, che si tira dietro residui del femminismo e del marxismo, si fonda su una duplice opposizione dialettica: quella tra l'uomo e la donna (l'uomo "che opprime" la donna, la donna che vuole "liberarsi" dal potere maschile), e quella tra il concetto di sesso, femminile o maschile (le cui differenze sono iscritte nella biologia e, dunque, immutabili), e il *genere*, femminile o maschile (le cui differenze sarebbero socialmente costruite, instabili e variabili non solo secondo le culture, ma soprattutto secondo le scelte dell'individuo nei vari momenti della sua vita).

La dissociazione sesso/*gender*, che si pretende sia definitiva, rompe l'unità ontologica della persona e la "fa divorziare", per così dire, da sé stessa. L'individuo deve poter "scegliere", deve potersi determinare in modo radicalmente libero. A questa pretesa libertà si arriva mediante un processo di liberazione da ciò che è dato, dalla realtà, dalla natura, dalle tradizioni, dalle peculiarità femminili e maschili iscritte da Dio stesso nella configurazione antropologica dell'uomo e della donna. La celebrazione postmoderna dell'assoluta libertà di scelta, che presume illimitate le possibilità di scegliere che si offrono all'individuo, gli consente di giocarsi la vita senza mai impegnarsi nel dono di sé. Ormai qualsiasi ostacolo di ordine culturale o religioso all'esercizio di questa libertà è ritenuto discriminante. Dunque, sulla via del radicalismo, il *gender* va oltre il femminismo: "celebra" culturalmente la diversità di scelta dei comportamenti sessuali, in nome di una uguaglianza di potere di tutti i cittadini.

Per il *gender* la vocazione della donna a essere madre² e sposa è una costruzione sociale contraria all'uguaglianza, uno stereotipo da decostruire, poiché giudicata negativa, discriminante e restrittiva, e perché renderebbe vittima la donna intralciandone l'autodeterminazione. La donna denuncia il suo "ruolo riproduttivo" come un'ingiustizia che le impedisce di diventare uguale all'uomo in termini di funzioni sociali, e la predisposizione del suo corpo alla maternità diviene un nemico da combattere.

Dissociate dal sesso, femminilità e mascolinità diventano intercambiabili e finiscono per non avere più contenuto: la nuova cultura mondiale è asessuata o unisex, senza generi ben definiti, "neutra". Questa "asessualizzazione" decostruisce la configurazione della persona umana come padre o madre, sposo o sposa, figlio o figlia, fratello o sorella.

Alla stregua di tutti i concetti postmoderni, il *gender* attacca gli abusi della modernità, cercando di reagire ai reali disordini del machismo, dell'autoritarismo, del clericalismo, del paternalismo e del dominio dell'uomo sulla donna che è conseguenza del peccato originale, come ci rivela il racconto della Genesi: «Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà» (*Gen 3, 16*). La risposta del *gender* al dominio dell'uomo, però, non è l'amore e la riconciliazione, bensì una rivolta e un'acquisizione di potere (*empowerment*) da parte della donna che cerca di diventare uguale all'uomo in termini di potere sociale. Piacere, potere, possesso della "conoscenza": sono queste tentazioni i grandi temi del *gender*. Niente di nuovo sotto il sole.

² In proposito è significativo notare che nel documento di consenso della conferenza di Pechino il termine "gender" ricorre duecentodiciotto volte mentre la parola "madre" compare diciassette volte e in contesti nei quali è associata a situazioni problematiche, quali quelle di madri nubili, ragazze madri e gravidanze precoci. La maternità in quanto vocazione fondamentale della donna è assente dal documento di Pechino.

ROMPERE GLI STEREOTIPI PER ARRIVARE A UNA NUOVA ETICA,
A UNA CIVILTÀ VIRTUALE

Il *gender* ha suscitato una cultura mondiale che promuove i diritti di lesbiche, omosessuali, bisessuali e transessuali, nella quale parlare di complementarità uomo-donna è divenuto discriminante e contrario all'etica. Una nuova etica mondiale della "libera scelta" così intesa rischia di rimpiazzare le culture tradizionali non-occidentali e l'etica giudeocristiana.

Nel libro *Gender Trouble* (1990) l'americana Judith Butler, docente universitaria e paladina del *gender*, rimprovera al movimento femminista di aver reso un cattivo servizio alla causa affermando che le donne costituiscono un gruppo particolare con caratteristiche comuni. Questo approccio avrebbe infatti rafforzato la visione binaria dei rapporti uomo-donna, contribuendo così a limitare le possibilità di scelta della propria identità individuale, laddove l'obiettivo della rivoluzione del *gender* è moltiplicarle all'infinito. Butler vuole così rompere quello che chiama il *continuum* tra sesso, genere e desiderio, con l'intento di rendere il genere (l'identità sociale o il ruolo sociale) e il desiderio flessibili, indipendenti dal sesso dell'individuo, senza causa fissa. Per lei, il genere non è infatti un attributo stabile della persona, ma una variabile fluida che cambia a seconda dei contesti e dei momenti dell'esistenza. Per Butler il genere è una *performance*: è ciò che si fa in un dato momento e non ciò che si è. L'identità sarebbe dunque una sorta di elettrone libero: legata non a una essenza, ma unicamente a una *performance*.

Siamo nel pieno della virtualità postmoderna occidentale, in una civiltà che ha perso il senso della realtà. Questa virtualità si esprime con l'enfasi sull'*accesso* (e non sull'oggetto al quale si accede), la *possibilità* (e non la realtà), la *scelta* (e non ciò che viene scelto), il *processo* (e non il contenuto), il *cambiamento* (e non l'identità stabile), le *aspirazioni* (e non la loro concretizzazione), la *capacità* e la *potenzialità* (e non l'impegno). L'individuo si costruisce un senso di onnipotenza, un mondo im-

maginario con accesso permanente a tutte le scelte, un mondo nel quale è possibile non coinvolgersi mai di persona. Maternità e famiglia tradizionale ridotte ormai a miti – del resto superati –, il sogno da conquistare sarebbe l'*empowerment* delle donne come interpretato dall'ideologia.

Butler chiama all'azione sovversiva, alla mobilitazione degli agenti del cambiamento che fanno proliferare nella cultura generi e identità, alla confusione, al cambiamento delle norme in materia di genere e di comprensione binaria della mascolinità e della femminilità. E definisce *gender trouble* questo processo rivoluzionario di destabilizzazione. Certune configurazioni culturali del genere (in specie quelle giudeocristiane) avrebbero acquisito un potere egemonico tale da sembrare “naturali” nella nostra cultura. Butler vuole che ci mettiamo ad agire “in modo diverso”. I media, principalmente, avrebbero un ruolo peculiare da svolgere nella creazione di immagini alternative atte a generare confusione negli spiriti. Ciò che, del resto, possiamo già constatare soprattutto in Occidente.

UNA BATTAGLIA SPIRITUALE

La battaglia che stiamo combattendo riguarda la struttura antropologica dell'uomo e della donna quale è stata creata da Dio, che è Padre, Figlio e Spirito Santo – in altri termini, il disegno di amore trinitario di Dio sull'uomo e sulla donna. Un disegno che concerne l'uomo, la sua origine divina e la sua natura essenzialmente relazionale. La morte dell'uomo non è forse conseguenza della “morte di Dio” proclamata da Feuerbach e Nietzsche? Siamo tutti fatti per essere padri o madri, figli o figlie, sposi o spose, fratelli o sorelle. Negando la complementarità antropologica dell'uomo e della donna, volendo fare di tutti dei cittadini radicalmente “uguali”, attaccando la maternità come un'ingiustizia sociale, riducendo l'uomo e la donna alla loro funzione sociale, a “partner” legati da un “contratto” si crea una cultura che impedisce la realizzazione della nostra vocazione umana universale.

L'apparente innocuità del *gender* contrasta con la portata del disastro antropologico, culturale e spirituale che causa sul campo trasformando mentalità e comportamenti a favore della nuova "etica", praticamente senza che la maggior parte delle persone se ne renda conto. Difficile da individuare, il *gender* si cela dietro concetti seducenti, ma radicalmente ambivalenti quali promozione dei diritti, autodeterminazione della donna, uguaglianza dei sessi, qualità della vita, sviluppo durevole, diversità culturale, che dopo la caduta del muro di Berlino sull'onda possente della globalizzazione si sono diffusi gradualmente ovunque nel mondo fino a raggiungere i più remoti villaggi africani.

IL CALCIO D'INIZIO DI PECHINO

Il *gender* è divenuto oggetto di un preteso "consenso mondiale" alla conferenza di Pechino nel 1995. I residui della rivoluzione femminista e culturale occidentale si trasformarono allora in norma mondiale. Dopo Pechino, il *gender* si è integrato nel cuore delle politiche internazionali, regionali, nazionali e locali, degli strumenti giuridici (come il Protocollo di Maputo, in Africa), dei manuali scolastici, dei codici etici delle imprese, delle ONG di sviluppo, degli *Obiettivi di sviluppo del millennio* (MDG) che si presume di raggiungere entro il 2015. Si è imposto come priorità trasversale della cooperazione internazionale. È ormai penetrato nelle nostre società da tutti i pori. Siamo in piena fase di applicazione. Lo slancio dottrinale di cui hanno dato prova gli agenti del cambiamento mondiale negli anni Novanta del secolo scorso ha perso i colpi, ma ha ceduto il posto allo zelo operativo su tutti i fronti. Essi esercitano una pressione massimale sui Paesi in via di sviluppo. E insistono sulla necessità di accelerare e moltiplicare le "azioni concrete", di misurare i risultati e l'impatto delle politiche per l'uguaglianza dei sessi, di trasformare gli obiettivi di Pechino in "meccanismi durevoli". In molti Paesi, specialmente in

Africa, i Ministeri per la Famiglia sono già stati rimpiazzati da Ministeri per le Politiche di Genere: anche se sembra trattarsi della promozione sociale della donna, nei Paesi in via di sviluppo la porta è ormai aperta a una decostruzione antropologica operata da ingegneri sociali radicali provenienti dall'estero. In sintesi, si presume che tutti i cittadini del mondo facciano proprio il paradigma del *gender*, vi si conformino, si “formattino” in questo senso.

DOVEROSO *MEA CULPA* DEI CRISTIANI

Dinanzi alla portata del fenomeno è necessario che, soprattutto in Occidente, i cristiani – politici, educatori, quadri e Pastori – s'interrogino sulle proprie responsabilità. Perché spesso non hanno preso sul serio questa rivoluzione culturale sforzandosi di comprenderne i concetti chiave, i meccanismi operativi, le conseguenze per la fede, ma si sono tenuti in disparte, accontentandosi di criticarla a distanza o da dilettanti, e mancando così nell'*opera* di discernimento. Con la loro passività, essi hanno contribuito a che si approfondisse il divario tra cultura e fede, e alla diffusione del laicismo che oggi recriminano tanto. La cultura postmoderna è la cultura nella quale viviamo e agiamo, la cultura che ci educa e che educa i nostri figli: per poterla evangelizzare, la dobbiamo conoscere.

Invece di riflettere e di agire in modo indipendente, conformemente alla loro identità, per colpevole ignoranza i cristiani sono spesso andati a rimorchio di tale rivoluzione. E ragionando secondo schemi corrotti a loro estranei, talvolta sono scesi a compromessi. Solo una sottile, per quanto vitale, linea di demarcazione separa una sana e necessaria promozione della pari dignità tra donna e uomo dalla trasformazione sociale operata da agenti che perseguono interessi particolari. E questa linea è diventata indefinita. A forza di cedere alle seduzioni della nuova etica, a volte però si arriva a essere infedeli al magistero della Chiesa.

Il primo servizio che la Chiesa deve rendere all'umanità è rimanere sé stessa. Essa dunque non può compromettersi con paradigmi, programmi e "valori" di un'etica che non le appartiene.

RIVOLUZIONE CULTURALE OCCIDENTALE E PERDITA DELLA FEDE

Nella lettera indirizzata il 30 novembre 2007 alla delegazione inviata da Benedetto XVI a Istanbul per la celebrazione della festa di sant'Andrea, il Patriarca ecumenico Bartolomeo I ha ricordato «la vocazione di tutti i cristiani a tornare alla pienezza, alla freschezza e alla purezza della tradizione che ci viene dalla Chiesa primitiva», mettendo molto opportunamente in luce il legame causa-effetto tra rivoluzione culturale occidentale e apostasia. Scriveva: «In Occidente, la filosofia dell'Illuminismo e la Rivoluzione francese hanno innescato una vera e propria rivoluzione culturale tesa a rimpiazzare la tradizione cristiana con una nuova concezione non cristiana dell'uomo e della società. Questa rivoluzione ha dato vita al materialismo pratico delle società contemporanee ma anche a diverse forme di ateismo militante e di totalitarismo». I cristiani hanno perduto il senso del «mistero di Dio e il senso della liturgia (suo culto vivo), che sono autenticamente preservati in Oriente» e sono stati portati «a ridurre la vita religiosa a un'etica umanistica che relativizza la dottrina».

Il fenomeno del *gender* si dà alla fine di un lungo processo rivoluzionario che, in Occidente, ha preso le mosse da una distorta concezione dell'uguaglianza tra i sessi. Dopo la Rivoluzione francese uno spirito ribelle, motore dell'individualismo occidentale, ha contaminato i concetti di diritti dell'uomo, cittadinanza, stato di diritto, laicità, libertà, uguaglianza, fratellanza (intesa in modo puramente orizzontale, eliminando il Padre di tutti), contratto sociale, sovranità, modernità e perfino di "valori universali". Jean-Jacques Rousseau non aveva forse già lasciato intendere che essere padre fosse un privilegio sociale contrario

all'uguaglianza? La progressiva radicalizzazione del concetto di uguaglianza è passata da Freud che proclama la morte del padre, da Nietzsche che parla della morte di Dio,³ da Karl Marx, dalla dolorosa esperienza del comunismo nell'Europa dell'Est e dal Sessantotto. La postmodernità ha progressivamente guadagnato terreno. Il concetto di *gender*, il cui obiettivo rivoluzionario è ristrutturare la società secondo un nuovo modello di uguaglianza dei generi, ha cominciato a emergere negli anni Settanta e gli anni Novanta hanno visto la rapida mondializzazione dell'etica postmoderna. La nuova cultura mondiale tende a escludere dal suo linguaggio – per negarne la realtà –, le parole madre, padre, figlio, figlia, fratello, sorella, sposo, complementarità, dono disinteressato, amore, comunione, patto, vita, sacrificio, come pure molti altri concetti umani universali e giudeocristiani.

Per dirla in altri termini, la rivoluzione culturale occidentale sfocia oggi nel *diktat* di una nuova etica, postcristiana, che punta a trasformarci in:

- cittadini/individui “formattati” secondo un modello laicista ormai in declino, che non siano prioritariamente membri di una famiglia;
- detentori di diritti individuali che non siano riconosciuti figli dello stesso padre;
- partner in un contratto tra i sessi, e non sposi legati da un patto, né fratelli uguali;
- *riproduttori* sedicenti “responsabili” dello sviluppo sostenibile del pianeta e non *genitori*;
- agenti del cambiamento, *zombie* della *governance* mondiale e non persone libere e responsabili;
- individui “autonomi” che perseguono i propri “interessi”, il proprio “benessere”, la propria “qualità di vita”, e non persone create dall'amore e per l'amore disinteressato.

³ L'espressione “morte di Dio” compare per la prima volta negli scritti di Friedrich Nietzsche nel 1882 (*La gaia scienza*) e, poi, nel 1887 in *Così parlò Zarathustra*.

L'Occidente non sembra essere stato capace di produrre un modello di cittadinanza e un modello di ordine sociale che riconoscano stabilmente il primato dell'amore e della famiglia, della maternità, della paternità, di una fratellanza filiale e che siano aperti al senso del sacro e al disegno del Creatore. Una volta portata a compimento la separazione tra Chiesa e Stato, tra la cittadinanza e la realtà della nostra struttura antropologica relazionale che ci predestina all'amore, la modernità è volata in pezzi cedendo il posto alla postmodernità e allo stato di dissoluzione nel quale ci troviamo oggi.

L'ORA DELL'AFRICA

I nostri fratelli africani sono consapevoli che la civiltà occidentale sta morendo. Nell'attuale contesto mondiale, la vocazione della Chiesa-famiglia di Dio che vive in Africa,⁴ acquisisce una dimensione profetica. Per i fautori della rivoluzione femminista sarà molto difficile – ma purtroppo non impossibile – sradicare dall'anima africana il senso della paternità (umana e divina), lo spirito di figli che è una grazia, il senso di una fratellanza filiale (e non puramente orizzontale come è la “fratellanza” generata dalla Rivoluzione francese) e universale, il senso della maternità e della vita, il senso della vocazione dell'uomo e della donna, della loro unione indissolubile e della loro complementarità nell'amore, a immagine della Trinità – in altre parole, il senso dell'amore, della sua gratuità, l'intuizione del Dio Uno e Trino che è amore. I doni di Dio all'Africa sono per tutta l'umanità. È perciò auspicabile che in Occidente ci apriamo maggiormente a essi e che diamo voce ai nostri fratelli africani.

⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Ecclesia in Africa*.

LA RI-EVANGELIZZAZIONE DEI NOSTRI POPOLI

Il processo di decostruzione antropologica di cui il *gender* è fenomeno particolarmente visibile sta forse portando l'umanità e i popoli che l'Occidente ha anticamente evangelizzato sull'orlo dell'apostasia? La questione è innanzi tutto di ordine pastorale. La Chiesa, infatti, non è un'assemblea di esperti e di specialisti, ma di Pastori e di greggi, di figli e figlie di Dio; è una famiglia. La ri-evangelizzazione dei nostri popoli è compito comune di tutti i cristiani ed esige una collaborazione non intellettuale o accademica, ma fatta di carità, di amore, di comunione di vita: «Quello che noi abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1 Gv 1, 3).

Il rifiuto della maternità e della famiglia

ELENA LUGO*

INTRODUZIONE

La donna contemporanea insiste nel voler essere madre ma nella libertà; avere figli ma con dignità; costruire un futuro ma con amore; avere un compagno ma nell'uguaglianza; essere moglie e occuparsi della casa e al tempo stesso svolgere un lavoro professionale, ma sempre come persona.

Tale insistenza si presta a varie letture. Io mi limiterò a esaminarne solo due, quelle che ritengo siano le principali, opposte tra di loro. Una prima lettura può lasciare intendere che la frase altro non sia che un'espressione di protesta dalle tinte postmoderne, incentrata sull'autonomia individualista tipica del "femminismo di genere". Inoltre, la stessa affermazione potrebbe servire a rifiutare in parte o in toto, se non proprio la maternità in sé, sicuramente la gravidanza come fase naturale e oggettiva della maternità. Allo stesso modo potrebbe indurre a un'interpretazione della famiglia ben lontana dalla comunione intersoggettiva e coniugale aperta alla vita, nonché a un disprezzo della magnanimità della donna come madre. L'affermazione iniziale di questo mio intervento potrebbe senza dubbio rivelare una frammentazione meccanicistica della totalità organica e naturale del significato di maternità e famiglia. Suggerisce anche una esaltazione della maternità ma soltanto se strettamente e individualmente pianificata, a possibile discapito dei beni correlati al matrimonio – intimità e fertilità – e della sua centralità

* La dottoressa Lugo, membro dell'istituto secolare "Sorelle di Maria di Schönstatt", è presidente della Commissione di bioetica "Padre José Kantenich" (Argentina).

nella vita familiare. La prima lettura proposta dà luogo all'interpretazione dell'esperienza della gravidanza inerente alla maternità sia come punizione discriminatoria, disgrazia deplorabile, opzione tecnicamente sostituibile, comprensiva di ectogenesi, sia come bene di consumo.

In tutte le varianti della maternità appena identificate, viene messo in secondo piano l'ordine naturale e oggettivo della maternità e della famiglia, che dobbiamo assolutamente cercare di recuperare. A questo scopo, proporrò una seconda lettura dell'affermazione introduttiva che ci permetterà di collocare la suddetta insistente volontà femminile nel contesto di un'antropologia personalistica, ontologica e nella sua etica corrispondente.

L'etica personalistica, o meglio la corrente bioetica che ne deriva, dimostrerà l'unione organica tra persona, amore e vita al fine di spiegare e giustificare il valore autentico della libertà, della dignità, dell'amore e dell'uguaglianza tra uomo e donna. L'antropologia personalistica e la relativa bioetica integrale rivelano la saggezza della natura nel conservare la maternità genetica, gestazionale e psicosociale nella sua continuità e coerenza interna. Si tratta di una prospettiva organica che inquadra e definisce con chiarezza la totalità degli eventi, come direbbe padre Josef Kentenich, alla luce della spiegazione naturale e della giustificazione sovrannaturale.

La mia presentazione si svolgerà con il seguente ordine: esporrò il contesto culturale postmoderno che sostiene il rifiuto della maternità e della famiglia nel suo significato naturale e oggettivo, per poi illustrare il disprezzo della gravidanza come fase della maternità e le relative ripercussioni sull'integrità della famiglia. Offrirò, quindi, l'interpretazione antropologica ed etica corrispondente all'ordine naturale, ponendo in risalto l'integrazione maternità e famiglia, illustrando la visione organica della gravidanza/maternità nel suo senso naturale, per concludere poi con delle raccomandazioni in merito alla famiglia come luogo di incontro interpersonale e custode della vita.

I. PRESENTAZIONE DEL CONTESTO CULTURALE POSTMODERNO CHE
SOSTIENE IL RIFIUTO DELLA MATERNITÀ E DELLA FAMIGLIA NEL SUO
SENSO NATURALE E OGGETTIVO

Iniziamo con il concetto di famiglia che, nella sua crisi, comprende anche un interrogativo molto serio sui propri elementi costitutivi in generale, e sulla maternità in particolare.

Da un punto di vista puramente storico, sappiamo che l'istituzione familiare attraversò già, in passato, una profonda crisi: la crisi della famiglia tradizionale, quando si ebbe il passaggio dalla famiglia allargata alla moderna famiglia nucleare. Tale crisi ridusse le funzioni dell'istituzione familiare e consistette essenzialmente in una riduzione del numero dei membri o delle dimensioni della famiglia, nonché dei ruoli centrali che la stessa svolgeva, nel contesto della cultura premoderna, all'interno della sfera lavorativa, educativa e sociale. Tuttavia, ora incombe la minaccia di una nuova crisi che vede la famiglia moderna passare dal modello nucleare a un altro, ambigualmente definito postmoderno. Si tratta di una defamiliarizzazione della società. Con questo concetto, si intende la diminuzione della percezione della famiglia come istituzione socialmente necessaria, il sorgere di diverse forme di convivenza umana che si basano su un criterio individuale, che prevale su quello comunitario, con relativa svalutazione del fondamento naturale della famiglia nel suo ordine oggettivo ed essenziale, che vede la famiglia stessa esposta ad un soggettivismo e ad un relativismo culturale, che altera il senso della sessualità, dell'amore coniugale e dell'apertura alla vita. Si respira una crisi dell'identità stessa della famiglia come istituzione nella sua espressione attuale, a sua volta cagionata da un'ulteriore crisi dell'ordine oggettivo della verità e del bene formulato nella legge morale naturale.

Se il soggetto in crisi è un determinato modello di famiglia, occorre allora analizzare la struttura e le peculiarità di tale modello alla luce di un criterio che sia di fondamento, per verificare se esso possa effettivamente trovare giustificazione al giorno d'oggi. Se il soggetto in crisi è il

modello di famiglia denominato famiglia patriarcale o famiglia coniugale nucleare, in quanto versione antiquata o stereotipata del suo progetto originario nella modernità, sarebbe dunque necessario cercare nel fondamento naturale della famiglia l'essenza che ne animi e giustifichi un altro modello, senza però escludere la famiglia in sé come istituzione. In questo modo, quindi, la crisi attuale non sarebbe una catastrofe con tanto di perdita di valori imperituri che si devono conservare dogmaticamente, né tanto meno rappresenterebbe un elemento fatale, come se la famiglia in quanto istituzione fosse destinata a scomparire per colpa della propria deficienza strutturale.

L'incarico che ci assumiamo si presenta decisamente più radicale e più difficile di quanto non si direbbe a prima vista. Abbiamo stabilito che è assolutamente necessario ritornare alla radice essenziale o naturale della famiglia per poterla esaminare con lente critica e prendere una posizione personale nei confronti della medesima. Tuttavia, l'incarico nasconde una sfida particolarmente importante dato che suddetta radice non è priva di ambiguità nell'epoca postmoderna. La postmodernità infatti tende a respingere il significato filosofico della natura, a mettere in dubbio l'oggettività della verità e del bene inerente all'ordine naturale, e a mettere in discussione la possibilità che da questa ne derivi una interpretazione normativa delle categorie attraverso cui consideriamo l'essere persona, l'amore, la convivenza sessuale, la maternità/paternità, in breve, gli aspetti essenziali della famiglia.

Secondo questa valutazione, la vera crisi risiede nei concetti, o nella concezione teorica, e nella vita pratica dell'amore, della sessualità, della libertà, della donazione incondizionata dell'uno all'altra e, di conseguenza, nella crisi stessa del concetto di maternità e di famiglia. Questo fenomeno, dunque, comprende anche una riformulazione del concetto stesso di persona; il suo essere si riduce alle sue funzioni empiricamente stimabili e la sua dignità intrinseca a una visione positivista dei suoi diritti e dei suoi doveri.

Tali concetti, oggi, nascondono una profonda ambiguità nel quadro

della cultura privata, dell'oggettività nei confronti della verità e del bene. Essi vengono contemplati dal punto di vista del relativismo etico che conduce a modalità di vita, di amore, di maternità e di famiglia subordinate a criteri egocentrici. Si relativizzano la famiglia e i suoi componenti essenziali secondo un criterio soggettivistico e utilitaristico. Si trascura il senso della libertà come libertà relazionale, ministeriale e orientata a rispondere ai bisogni del prossimo. La sessualità personalizzata si riduce a utilità, egoismo, piacere immediato senza mai realmente condurre a una felicità sostanziale.

A sua volta, il relativismo e l'utilitarismo culturale nei confronti della famiglia si manifestano con parole nuove per spiegare le sue connotazioni, e sarebbe a dire: *salute riproduttiva*, intesa come forma molto specifica di contraccezione; *politiche divorziste e abortiste*, assunte come strategie, secondo quanto si dice, allo scopo di eliminare divorzio e aborto; *famiglie* al plurale, coprendo una vastissima gamma di possibilità, fino ad arrivare a quella denominata unipersonale, in sostituzione della famiglia intesa nel suo significato naturale e permanente (significato comune); *genere*, con lo scopo di sostituire la parola e la realtà del sesso, termine utilizzato in numerosissimi modi, inclusi quelli che rientrano nella cosiddetta *prospettiva di genere*.

Se ci interroghiamo sulla possibile causa di questa crisi radicale dei concetti e delle esperienze di vita che nutrono e sostengono l'amore, il matrimonio, la maternità e, di conseguenza, la famiglia, la risposta che troveremo è già ben nota ma non ampiamente accettata nelle sue implicazioni. La causa principale della crisi affonda le proprie radici nell'allontanamento da Dio, il che provoca una chiusura dell'uomo nel suo io individuale e la perdita di sensibilità nei confronti del prossimo, fino ad arrivare, prima o poi, al punto tale da ritenere il prossimo un estraneo privo persino di umanità. Si percepisce che la questione fondamentale della crisi nasce dall'eclissi del Dio personale e vitale, che a sua volta offusca la presenza del mistero nella persona stessa e nelle sue interazioni con gli altri. Come direbbe padre Kentenich, l'allontanamento da Dio

disumanizza la persona e la riduce a un livello inferiore agli animali i quali, per lo meno, seguono fedelmente i propri istinti.

A poco a poco, si genera un materialismo pratico: l'essere viene sostituito dall'avere, l'essenza della vita viene reinterpretata secondo un funzionalismo in termini di qualità, bellezza, piacere e successi esteriori. Le dimensioni più profonde di ordine spirituale e religioso si trasformano in mere idiosincrasie soggettive e personali, senza alcun impatto sulla vita della comunità, sulla visione sociale della famiglia e ancor meno sulla giurisprudenza della stessa come istituzione di base.

In questo modo, si fa strada la famiglia denominata *light*, nutrita e sostenuta dall'egoismo e dal permissivismo. Dalla ricerca avida del piacere e della raffinatezza senza freni né scrupoli, emerge l'edonismo di alta permissività. Vale a dire: non ci sono proibizioni, né territori vietati, né limiti al divertimento. Non ci sono imposizioni, eccezion fatta per alcune leggi minime di convivenza civile. Da questo deriva lo scetticismo e il relativismo. In virtù di un atteggiamento scettico, le opinioni mutano repentinamente e si allontanano i valori trascendenti; si cade, dunque, nell'indifferenza e nella vulnerabilità. È questo il relativismo, l'invito a non impegnarsi ma a seguire i piaceri soggettivi. In questo modo la persona *light* diventa nichilista, visto che ormai si trova sprovvista di riferimenti e allo stesso tempo dominata da un falso sentimento di libertà, dove la verità è la propria opinione e il bene la scelta utile.

Non esistono più denunce, né inquietudini culturali, né grandi aspirazioni sociali. La persona *light* gioca o vive senza obiettivi nobili o umanistici, senza aspirazioni, in modo vacuo e in rivolta contro tutti gli stili di vita diversi dal proprio. La sua mediocrità genera un nuovo analfabetismo, e sebbene sia capace di raccogliere svariate reti complesse di informazione, tuttavia manca di formazione; accumula diverse esperienze di vita, ma manca di conoscenza pratica e diretta; riconosce valori soltanto nella misura in cui questi definiscono il suo modo di essere e di percepire; è incapace di un incontro genuino e di una vera apertura verso tutto ciò che appartiene realmente al prossimo. Con il risultato che resta sempre

spettatore, un uomo passivo che volontariamente partecipa a un progetto che egli non ha disegnato. Questa realtà si nasconde dietro un'incessante attività, dietro una passione per il nulla. Concedendosi tutto, non garantisce nulla. Vive esperienze apatiche, manipolato da stimoli che non lo soddisfano né lo rendono felice. La sua interiorità è impassibile, piena di tedio, di noia e di desolazione, la tolleranza e la curiosità sono illimitate.

Ricapitolando, la crisi della famiglia secondo il modello attuale, nucleare e patriarcale, come sostengono alcuni sociologi, è minacciata alla radice. Si tratta di una crisi della ragione, dei concetti, dei valori: l'uomo si sgretola, perde la propria completezza, la propria verità, il suo volto si adombra e il suo sguardo si fa miope. In particolare, i punti principali di tale miopia, oggi, sono: l'amore matrimoniale, la maternità/paternità, la famiglia e la vita. Senza né dogmatismo né fatalismo, poiché questi atteggiamenti mostrano segnali di disperazione, è nostro dovere cercare di vitalizzare il significato naturale delle dimensioni essenziali della famiglia, in modo particolare della maternità, a partire dall'ordine interiore oggettivo, e dal piano sul quale condividiamo la condizione umana nella sua universalità.

Interrogativi e minacce per gli elementi costitutivi della famiglia

1. Reinterpretazione della sessualità umana

Di seguito si segnala quanto, nell'ordine della sessualità, ci sembra obiettabile o per lo meno problematico dal punto di vista di una bioetica personalistica e organica:

- che la sessualità si riduca a mero fatto genitale e biologico;
- che la sessualità umana abbia il proprio ed esclusivo archetipo nel maschio, considerando la donna come semplice appendice dello stesso o come forma impoverita rispetto a lui e da lui dipendente;
- che la sessualità sia qualcosa di estraneo alla totalità dell'essere umano e che, tutt'al più, resti circoscritta all'interno dello stretto ambito biologico;

- che la sessualità si articoli in due modelli umani totalmente opposti e simmetricamente diversi senza identità né reciproca relazione;
- che la sessualità, in quanto necessità centrale dell'individuo, sia ciò che risveglia maggior interesse e felicità e pretenda soddisfazione allo scopo di raggiungere benessere, gioia ed energia;
- che la disciplina e l'autocontrollo siano sinonimi di repressione di tale bisogno e di frustrazione della soddisfazione sessuale, comportamenti pericolosi e dannosi perché estranei all'individuo, antinaturali e suscitati da ideologie e interessi autoritari;
- che la soddisfazione dell'impulso sessuale sia un diritto di ciascun individuo, anche dell'adolescente, che bisogna soddisfare attraverso la masturbazione, il rapporto eterosessuale o addirittura omosessuale, non appena ci si senta pronti e in grado di farlo.¹

In breve, la postmodernità ci sfida con la proposta che la sessualità non abbia bisogno né di alcuna giustificazione assiologica, né di integrazione al contesto personale, cioè al matrimonio, all'amore, alla procreazione, all'intimità e alla totale appartenenza interpersonale. Si verifica una separazione meccanica tra amore matrimoniale/sessualità e apertura materna alla vita.

2. Sostituzione dell'identità sessuale naturale con la prospettiva di genere

La dimensione di maggiore impatto in merito al tema dell'identità e della differenziazione sessuale è attualmente la cosiddetta “ideologia di genere”. Considerando che questo tema è stato magistralmente esposto nell'intervento precedente, mi soffermerò solo su alcune brevi note relative alle sue implicazioni inerenti al mio tema.

¹ Cfr. J.R. FLECHA ANDRÉS, *Moral de la persona*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2002, cap. II.

Il rifiuto della maternità e della famiglia

La prospettiva di genere comprende diverse azioni tra cui possiamo menzionare:

- la diffusione dei metodi anticoncezionali nel quadro delle politiche della salute riproduttiva;
- le campagne per garantire alle donne l’accesso all’aborto legale e “ sicuro ”, senza restrizioni;
- la legalizzazione della sterilizzazione come metodo anticoncezionale;
- le attività di diffusione della prospettiva di genere, incluse le campagne tramite i mezzi di comunicazione di massa;
- le azioni mirate a gruppi considerati a rischio, tra cui emergono i minorenni, senza garantire il coinvolgimento della famiglia;
- l’introduzione della “ quota di genere ” che misura la partecipazione di donne e uomini nei vari livelli di organizzazione sociale e politica;
- la legalizzazione delle unioni tra persone appartenenti allo stesso sesso, equiparate al matrimonio e con possibilità di adozione;
- in ambito scolastico, le strategie di intervento nei libri di testo allo scopo di eliminare tutte le visioni stereotipate dell’uomo e della donna;
- la trasversalità: si promuove l’integrazione delle questioni di genere nella totalità dei programmi sociali, di modo che questa prospettiva sia il criterio di analisi e di progettazione delle politiche pubbliche.

In breve, l’ideologia di genere dà vita a una diffusione di comportamenti contrari alla maternità, alla vita e alla famiglia. Nel quadro delle politiche pubbliche, con la prospettiva di genere si promuove la distribuzione di anticoncezionali, compresi anticoncezionali abortivi, la depenalizzazione e la legalizzazione dell’aborto e la sterilizzazione. Tutti comportamenti contrari alla vita e alla famiglia, che implicano altresì

violazioni dei diritti umani fondamentali, come nel caso del diritto alla vita.

Tale ideologia introduce, a sua volta, conflittualità nella società: invece di considerare la donna nel quadro più ampio della famiglia e della società, si accentuano le differenze e si confrontano i suoi diritti con quelli dell'uomo, in un atteggiamento rivalitario di diffidenza e difensivo.²

3. Frammentazione del vincolo dell'amore matrimoniale come fondamento della famiglia

Nella postmodernità si possono identificare delle forme di convivenza familiare di una certa rilevanza, che consideriamo sfide, che debilitano la radice stessa del matrimonio come fondamento della famiglia, e che inoltre eliminano l'elemento essenziale della maternità dal nucleo coniugale. Le menzioneremo in base alle rispettive designazioni sociologiche contemporanee.

Le cosiddette *famiglie alternative*: famiglie monoparentali; quelle composte da padri che hanno figli da altri matrimoni; famiglie allargate, in cui i parenti assumono gli obblighi propri dei genitori. Gli interessi politici ed economici, sostenuti dai mezzi di comunicazione di massa, hanno sfruttato la propria influenza per normalizzare statisticamente queste famiglie, nell'intento di sminuire la famiglia nucleare di tradizione cristiana considerandola come estremamente irraggiungibile nell'epoca attuale.

Le *unioni di fatto*, che includono una serie di svariate realtà umane eterogenee il cui comune denominatore è la convivenza di tipo sessuale non matrimoniale. Tali unioni si presentano come opzioni conformi alla mentalità individualistica e soggettivistica dell'epoca attuale.

Convivenze prematrimoniali di breve durata che banalizzano l'impegno alla fedeltà matrimoniale, compresa l'esclusività, provocando insta-

² Cfr. M.L. DI PIETRO, *Sexualidad y Procreación Humana*, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2005, cap. II.

bilità del rapporto, dolore e profonda sofferenza nella persona abbandonata, nonché la demoralizzazione dei figli qualora vi siano, dato che la maternità viene puntualmente e regolarmente esclusa mediante l'uso di contraccettivi.

Relazioni extraconiugali. La relazione extraconiugale spalanca le porte a pericoli ulteriori molto seri: la diffusione del virus dell'HIV/AIDS, la gravidanza tra le adolescenti, e quindi il rischio di restare ragazze madri, nonché le varie malattie veneree. Fortunatamente, recenti studi (2006) hanno dimostrato che i valori della fedeltà e dell'astinenza sessuale fino al matrimonio sono praticabili anche oggi, e che inoltre rappresentano la soluzione meno aggressiva e più efficace nella prevenzione del virus dell'HIV/AIDS e delle altre malattie a trasmissione sessuale.

Coppie divorziate, risposate o meno. Le diverse ragioni che motivano i divorzi – incompatibilità nella coppia, mancanza di serietà nell'assumere un legame permanente, immaturità emotiva, insaziabile sete di piacere e enfasi posta sull'autorealizzazione a scapito della volontà di servizio altruistico e magnanimo – distruggono le intenzioni iniziali del matrimonio.

La vita matrimoniale nella postmodernità può complicarsi, inoltre, a causa di motivi legati all'attualità, come per esempio l'allungamento della vita della coppia. Oggi, la coppia ha bisogno di conservare la propria armonia coniugale per più tempo e deve sapersi districare fra gli inevitabili processi di invecchiamento, con le relative alterazioni bio-psico-sociali che essi provocano.

Si deve inoltre prestare attenzione al fatto che la coppia passa sempre meno tempo insieme ed è assente nella vita in casa, a causa per esempio del lavoro di entrambi; un limite al dialogo tra i coniugi e all'attenzione dovuta ai figli.

La vita coniugale diventa meccanica, con molti obblighi e poche gratificazioni. Si cercano gratificazioni fuori casa con altri, causa di separazione emotiva tra i coniugi e di amicizie potenzialmente pericolose

che si possono trasformare in veri e propri attentati alla fedeltà matrimoniale. Quando la coppia non condivide e non nutre il proprio amore coniugale, diventano frequenti, tra gli altri, i problemi di comunicazione, di indebolimento dell'autorità genitoriale, di intromissione di terzi, di violenza tra i coniugi e di disarmonia sessuale.

Per ultimo, ma di fondamentale importanza per il nostro tema centrale della maternità, la mentalità anticoncezionale con la propensione all'aborto da un lato, e la tecnologizzazione della procreazione dall'altro, tutti fattori che rappresentano importanti sfide contro la gravidanza/maternità, come evidenzierò nella prossima sezione.

II. DISPREZZO DELLA GRAVIDANZA COME FASE DELLA MATERNITÀ E RELATIVE RIPERCUSSIONI NEGATIVE SULL'INTEGRITÀ DELLA FAMIGLIA

1. *Gravidanza e maternità come castigo*

Un castigo è essenzialmente una risposta o un effetto secondario e una conseguenza di atti o errori condannabili. Alla natura e alle proporzioni dell'errore deve corrispondere in qualità e quantità (tipo e intensità) un giusto castigo. Un castigo ingiusto potrebbe essere visto come una contraddizione concettuale. Il castigo, se ingiusto, può essere un male e pertanto ingiustificabile. D'altro canto, se giusto, può essere un bene strumentale per rinnovarsi nella buona condotta e ristabilire l'ordine oggettivo del bene comune infranto dall'errore.

Può la gravidanza, aspetto integrante della maternità, essere considerata un castigo, magari ingiusto? Una simile interpretazione potrebbe essere suggerita per le gravidanze indesiderate: una gravidanza imprevista per mancanza involontaria di informazioni e di educazione sessuale, per mancanza di preparazione al matrimonio e alla paternità responsabile. Una donna può essere vittima dell'egoismo del coniuge, o di una persona estranea al suo vincolo affettivo, che la violenta, la seduce, la

sfrutta, la intimorisce, spingendola a vedere la conseguente gravidanza come una punizione perpetrata dallo sfruttatore che vive in maniera edonistica, che non riesce a controllare i propri impulsi sessuali, cercando il piacere senza nessuna responsabilità morale. La donna, benché rifiuti la gravidanza e la percepisca come un castigo, in base a una decisione e ad una giusta azione potrebbe fare di questa un'esperienza di maternità. E cioè, pur sperimentando soggettivamente la gravidanza come un castigo, la donna maltrattata potrebbe, con la dovuta assistenza, riconoscere che giammai il bambino che porta in grembo potrà essere considerato un castigo giacché significherebbe contraddire la dignità intrinseca del suo essere.

2. Gravidanza e maternità come incidente

Questa interpretazione della gravidanza/maternità come incidente è associata alla mentalità contraccettiva. La contraccezione non è semplicemente un atto che in qualche modo impedisce il concepimento di una vita umana, ma è una decisione che impedisce che i propri atti sessuali liberamente scelti determinino la generazione di una nuova vita. È un fattore costitutivo del proprio comportamento sessuale; è un atto che, data la necessità o la volontà di evitare un concepimento, permette di perseguire lo scopo di consumare il rapporto sessuale, accettando un aspetto della sua essenza (l'unione) e rifiutando l'altro (la procreazione). Sia nel caso in cui si pensi che l'apertura alla vita attenti all'intimità coniugale, sia nel caso in cui si ritenga che una maternità non sarebbe opportuna in quel determinato momento, la coppia tende a sacrificare l'integrità naturale dell'atto coniugale, distorcendo così il significato autentico del messaggio del corpo sessuato nella sua verità integrale, che nel matrimonio è unione dei sensi e tenerezza.

Secondo quanto sottolineerò in seguito da un punto di vista critico, l'uso del contraccettivo rischia di violare la norma personalistica che indica nell'amore, e non nell'uso, la risposta appropriata all'essere

persona. L'altro non deve essere ridotto a oggetto o a un "qualcosa", perché è un "soggetto", un "chi".³

3. *Gravidanza/maternità come avversità da superare*

La mentalità contraccettiva contribuisce all'accettazione dell'aborto. Sebbene la *Dichiarazione universale sulla bioetica e i diritti umani* dell'UNESCO non abbia mai incluso tra i diritti la salute sessuale e riproduttiva della donna, la sospensione volontaria o l'interruzione della gravidanza, il tema continua a rimanere radicato nell'ideologia contemporanea. Ad ogni modo, il tema appare nell'art. 14 del *Protocollo della dichiarazione*.⁴

Solitamente non si parla di aborto ma di "interruzione della gravidanza". Ma in questa espressione soggiace l'idea secondo cui la gravidanza desiderata è meravigliosa, mentre una gravidanza indesiderata è una malattia la cui terapia è l'aborto. In questo modo, si mette in moto tutta una vera e propria ingegneria semantica, divulgata dai mezzi di comunicazione che, dal punto di vista dei diritti, della salute ecc., porta a favorire l'aborto.

Sia l'aborto che la mentalità anticoncezionale si accompagnano a una prospettiva utilitaristica tecnico-scientifica. Entrambi cercano di delimitare la struttura e la dinamica della vita secondo modelli funzionali e statisticamente determinabili. Se da un lato si concepisce l'embrione umano come vita umana o appartenente alla specie umana, dall'altro gli si nega lo stato di persona e la relativa dignità. Pertanto si ritiene che si possa sacrificare la sua integrità. Perfino la riduzione selettiva del gemello malformato si configura come un intervento eugenetico,

³ Cfr. P. DE LAUDURANTAYA, *Contraception and the Person*, in: "The National Catholic Bioethics Quarterly" (d'ora in poi NCBQ), vol. 3, n. 1, 35-37.

⁴ Cfr. J. HAAS, *Person and Human Being in the UNESCO-Declaration on Bioethics and Human Rights*, NCBQ vol. 7, n. 1 (2007), 47; cfr. anche P. DE LAUDURANTAYA, *Contraception and the Person*, cit.

come anche l'estrazione delle cellule staminali fin dallo stadio del blastomero, con lo scopo di offrire ipotetici benefici terapeutici alle persone affette dal morbo di Parkinson e dell'Alzheimer. È possibile manipolarlo attraverso la fecondazione *in vitro* e lo si può clonare, nel caso sia tecnicamente possibile e relativamente sicuro. Sostenuta da una mentalità meccanicistica, la mentalità abortista assume una prospettiva tecnico-scientifica sin dall'inizio della vita umana, vale a dire che la interpreta come qualcosa di frammentato o ridotto alle sue unità biologico-genetiche, acconsentendo la sostituzione della procreazione naturale con forme di riproduzione artificiali, secondo quanto riferiremo più avanti.

Riteniamo che, se l'aborto fosse l'unica alternativa di vita per la madre, in assenza di altre fonti di sopravvivenza, una donna potrebbe avanzare argomentazioni a favore dell'estrazione del feto qualora la sua gravidanza fosse particolarmente complicata o il feto rischiasse di morire o soffrisse di un'anomalia incompatibile con la vita. Più avanti evidenzierò che abortire significa togliere una risorsa essenziale che non si può sostituire. Significa violentare un'unione unica di intima dipendenza costituita dalla madre e dal figlio.⁵

4. Tecnicizzazione della gravidanza/maternità e altre modalità che sostituiscono la procreazione con la riproduzione artificiale

Con il termine "tecnica" intendiamo un'attività produttiva, e poiché questa attività è o dovrebbe essere sottomessa alla ragione umana pratica, prende il nome di tecnologia (tecnica + *logos*). La ragione tecnica è strumentale e pertanto è retta da considerazioni di utilità e di efficienza, per cui si distingue per il suo sforzo di manipolare e controllare l'oggetto dell'applicazione, per massimizzare la produttività. Comprendiamo quindi che la ragione tecnica non è così imparziale come si cre-

⁵ Cfr. P. DE LAUDURANTAYA, *Contraception and the Person*, cit.

de, giacché ci induce a vedere la realtà come qualcosa di neutrale da dominare, il conoscere come una risorsa del potere e dell'agire, e nello stesso tempo è incline a valutare tutto secondo un criterio pragmatico, come a dire che le cose hanno un valore in base alla funzione e all'utilità che possono avere per l'essere umano individuale o collettivo.

La ragione tecnica tende a intervenire sull'ordine naturale per riconfigurarla o farne la sintesi. Tale intervento può includere la sostituzione o lo scambio, e non solo la semplice assistenza alla natura affinché raggiunga i suoi fini. Quando si tratta della natura umana o dell'essere persona in quanto spirito-incarnato-sessuato è necessario prendere in seria considerazione il principio, poiché quello che si può fare tecnologicamente non equivale a ciò che è giusto fare. Questo principio diventa prioritario quando sono in gioco le funzioni procreative dentro un'esperienza d'amore intesa come unione e apertura alla vita.⁶

a) Gravidanza tramite fecondazione *in vitro* (FIV)

Con la fecondazione *in vitro* il concepimento si realizza in un laboratorio e la donna resta incinta al momento del trasferimento nel suo utero dell'embrione. La gravidanza da un punto di vista naturale è, così, suddivisa in due fasi: la fecondazione tecnicamente mediata e successivamente l'impianto. In questo modo, fecondazione e gravidanza – parti integranti della maternità – si separano, poiché non seguono la loro continuità naturale ma si presentano come due eventi posti sotto il controllo e il dominio individuale e sotto l'assistenza di un tecnico.

Nel contesto della FIV, che separa gravidanza e concepimento, il senso pieno della maternità diventa ambiguo. La vita, da un punto di vista naturale e ontologicamente oggettivo, iniziata con il concepimento, non viene presa in considerazione, ma si privilegia piuttosto l'impianto. È importante riconoscere che, nonostante la medicina rigenerativa sia

⁶ Cfr. E. LUGO, *Filosofía de la Tecnología*, in: *Ética Profesional en la Ingeniería*, Mayagüez Puerto Rico 1987.

ancora in fase sperimentale, i ricercatori, interessati per fini terapeutici all'estrazione di cellule staminali da embrioni preimpianto, promuovono il riconoscimento della gravidanza con la fase dell'impianto uterino e identificano il concepito come preembrione sprovvisto del carattere di persona.

Senza dubbio, la donna che riceve l'impianto diventa madre nel momento in cui sceglie volontariamente di unirsi in modo intimo e unico alla nuova vita. Tuttavia, come mostrerò nella parte seguente dedicata alle critiche ritenute pertinenti, la FIV rende marginale il vincolo naturale che modifica ontologicamente la donna, che tocca tutte le dimensioni del suo essere spirituale, affettivo, conoscitivo e fisiologico, a partire dall'intimità nuziale, e che si estende dal concepimento fino al parto, come in tutta la sua vita di madre per suo figlio.

Tale continuità è ancor meno evidente nell'esperienza della maternità surrogata separata dal vincolo nuziale, e nella gravidanza eterologa a causa dell'accettazione di un embrione fecondato ed estraneo alla costituzione genetica della gestante.⁷

b) Maternità surrogata (surrogate motherhood)

Il concetto di "madre surrogata" può includere una casistica varia, e più precisamente:

1) La maternità remunerata, che consiste in un contratto in cui si specifica che la donna presta il servizio della gestazione in cambio di denaro che riceverà dalla coppia interessata a ricevere il bambino al momento del parto.

2) L'aspetto contrattuale in senso stretto, un accordo precedente alla gestazione, che prevede la consegna del bambino alla coppia che stipula tale contratto.

⁷ Cfr. W. MAY, *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*, in *Our Sunday Visitor*, Huntington Indiana 2000, 811; M.L. DI PIETRO, *Sexualidad y Procreación Humana*, cit., cap. VIII.

3) Come variante del precedente punto, la rinuncia all'adozione; in tal caso, la madre gestante esclude sin dall'inizio la possibilità di adottare e crescere il bambino che porta in grembo.

4) Vincolo genetico escluso: in questo caso, la madre gestante non apporta materiale genetico ma si limita a portare in grembo un embrione impiantato, concepito indipendentemente dal suo apporto genetico. Questo ci conduce a quanto segue.⁸

c) Trasferimento eterologo (*heterologous transfer*)

Con questa tecnologia, l'impianto di un embrione nel ventre di una donna le conferisce l'opportunità di essere madre e di instaurare un legame intimo con il nascituro, non soltanto al di fuori di una unione matrimoniale ma perfino svincolata dal punto di vista genetico. Si tratta dell'impianto di un embrione in eccesso prodotto dalla FIV, eventualmente scongelato, con l'intento di facilitarne la nascita o la sopravvivenza. Tale impianto è difficile da classificare, se sia da considerare un'adozione prenatale o il salvataggio di una vita.⁹

d) Utero artificiale (ectogenesi)

Per ectogenesi totale si intende il concepimento e lo sviluppo di un essere umano al di fuori o all'esterno dell'utero materno sin dall'inizio della sua esistenza fino all'equivalente di quaranta settimane di gestazione. L'ectogenesi parziale prevede invece lo sviluppo di una fase gestazionale fuori dal grembo materno.

In questo modo, sarà necessario un utero artificiale per la gestazione totale o parziale, cioè per generare e sostenere la crescita di un embrione o di un feto fino al suo sviluppo completo o per una parte dello stesso. Si prevede quindi che un giorno si potrà generare l'embrione *in-vitro* e successivamente impiantarli in un utero artificiale.

⁸ Cfr. J. BERKMAN, *Gestating the Embryo of Others*, NCBQ, vol. 3, n. 2 (2003), 317.

⁹ Cfr. N. TONTI-FILIPPINI, *The Embryo Rescue Debate*, NCBQ, vol. 3, n. 1, 119-20; cfr. anche S. KELLMEYER, *Embryo Adoption*, NCBQ, vol. 7, n. 2 (2007), 267.

Il trasferimento dell'embrione o del feto dall'utero della madre a un utero artificiale come misura preventiva o terapeutica, a chiaro vantaggio della vita stessa o della salute del bambino o della madre, risulta ovviamente meno problematico.¹⁰

e) Tecnologizzazione del parto

Il modello predominante nell'ostetricia statunitense è orientato all'uso della tecnologia per controllare e dominare il parto. Tale ostetricia si basa sulla convinzione che la tecnica sia superiore alla natura e che le apparecchiature siano più affidabili dell'abilità umana, manifestando così una filosofia della medicina che favorisce e preferisce la tecnica alla natura. Il parto naturale e regolare, termine del processo fisiologico, viene subordinato a un intervento chirurgico e ridotto a una patologia soggetta a terapia. In questo modo, il modello ostetrico tecnologico-scientifico non considera il parto come un'esperienza personale esistenziale profonda e duratura per la vita coniugale e la famiglia in generale, in particolar modo per la madre.¹¹

5. *In sintesi*

Il contraccettivo, l'aborto, la fecondazione *in vitro* e le modalità riproduttive che quest'ultima facilita, non promuovono la salute né curano il corpo della madre, bensì impediscono, interrompono o rimpiazzano, con disegni prestabiliti, il processo naturale della fertilità e della gestazione per soddisfare desideri individualistici estranei alla maternità, che è vincolata all'impegno nuziale esclusivo. Tali interventi mettono in serio pericolo l'autonomia della persona, la sua libertà di scegliere il me-

¹⁰ Cfr. C. KACZOR, *Could Artificial Wombs End the Abortion Debate?*, NCBQ, vol. 5, n. 2 (2005), 289.

¹¹ Cfr. S. SMITH-BARTEL, *Welcoming the Child at Birth*, NCBQ, vol. 6, n. 2 (2006), 205; cfr. anche S. KELLMEYER, *Embryo Adoption*, NCBQ, vol. 7, n. 2 (2007), 267.

glio o i beni inerenti alla vita, e la relazione interpersonale in accordo con le sue finalità. Per evidenziare l'aspetto positivo della frase introduttiva di questa presentazione, è opportuno offrire una seconda lettura ispirata a un'antropologia e a una bioetica personalistica, radicata nell'ordine naturale oggettivo e intelligibile.

III. BREVE INTERPRETAZIONE ANTROPOLOGICA ED ETICA

Darò di seguito una breve interpretazione antropologica ed etica di tutto quanto detto finora che corrisponda all'ordine naturale e che evidenzi una visione organica della maternità e della famiglia, tenendo presente la frase introduttiva della nostra presentazione: la donna contemporanea insiste nel voler essere madre ma nella libertà; avere figli ma con dignità; costruire un futuro ma con amore; avere un compagno ma nell'uguaglianza; essere moglie e occuparsi della casa e al tempo stesso svolgere un lavoro professionale, ma sempre come persona.

Tenterò, quindi, di dare risposta ai quesiti che sorgono dinanzi a quei tipi di gravidanza che rappresentano una sfida per la maternità e la famiglia.

1. *Persona in senso ontologico*

Supportata da un'antropologia personalistica, la visione organica della maternità e della famiglia è regolata dal rispetto della dignità, dell'integrità e della trascendenza dell'essere umano. In questo contesto, la corporeità è la modalità visibile dello spirituale o delle realtà di ordine trascendentale nella persona in quanto principio di unità e significato per tutto ciò che è psichico, fisico e spirituale, superando chiaramente il dualismo anima/corpo, come anche la riduzione dello spirituale al materiale e del materiale allo spirituale. In virtù del significato ontologico di persona, la priorità attribuita all'anelito del vive-

re “sempre come persona” vanta una giustificazione universale e oggettivamente valida.

2. Amore matrimoniale e uguaglianza

Secondo il personalismo organico, la corporeità sessuata è un dono nuziale e sacramentale, da persona a persona, che manifesta il legame più intimo tra l'amore e la vita.

Tanto la sessualità femminile quanto quella maschile si presentano come modi di essere persona nella reciprocità e nella condizione della comunione interpersonale. Si tratta di una sessualità incentrata sul valore della persona aperta al coniuge, non di un'esperienza di gratificazione individuale possessiva nei confronti dell'altro. L'atto coniugale si presenta come donazione reciproca, totale ed esclusiva di singolare intimità, giacché ciascuno è soggetto e oggetto di desiderio generosamente aperto alla nuova vita. L'intensità degli impulsi fisici e dell'energia psichica resta integrata nell'amore benevolo verso la persona dell'amato, e non si accentua né si idolatra, perché altrimenti, presto o tardi, nella vita coniugale, degenererebbe e si banalizzerebbe. In altre parole, la condizione preliminare per integrare la sessualità nell'insieme della propria personalità è l'interesse amorevole per il bene integrale dell'altra persona. Amore è poter dire “tu” e conseguentemente un “sì” all'essere della persona amata. La visione organica mostra che l'impulso sessuale ha un'origine e una finalità trascendentali nell'ordine spirituale dell'amore, come comunione tra la totalità dell'essere della persona come relazione, dialogo e complementarità del tu e dell'io in comunione, ovvero come un “noi”, e non deve essere ridotto alla mera attrazione condizionata da attributi fisici e psichici, secondo la versione freudiana. In questo modo la sessualità non oblativa ma possessiva ed egoistica tradisce la propria espressività di amore personale e smette di essere umana, diventando dannosa e sfigurando chi dice di amare l'amato, perché distorce il vincolo che deve costituire il “noi”. In questo

stesso contesto, la castità, lungi dall'essere un impedimento alla libertà nell'amore, si presenta come la condizione per un amore ispirato all'affermazione del bene dell'essere amato, garantendo alla tenerezza la sua priorità rispetto alla soddisfazione del desiderio egocentrico del dominio e del possesso. Per l'uomo, la castità rappresenta un successo della propria virilità, mentre per la donna significa sentirsi affermata come persona. Si tratta in ogni caso di uguaglianza in termini di dignità e di differenza complementare nella responsabilità reciproca nella donazione amorosa e feconda.

3. *Dignità e libertà nella maternità responsabile e generosa. Risposte alle sfide: gravidanza-maternità-famiglia*

a) Dinanzi alla mentalità contraccettiva

Intendo smascherare la mentalità contraccettiva nonché quella tecnologico-scientifica che, sostenute nella postmodernità, hanno minato il senso e la continuità ontologica di amore nuziale-gravidanza-maternità-famiglia.

Nel suo ciclo di catechesi sull'amore umano, Giovanni Paolo II afferma: «L'atto coniugale "significa" non soltanto l'amore, ma anche la potenziale fecondità, e perciò non può essere privato del suo pieno e adeguato significato mediante interventi artificiali. [...] l'uno si attua insieme all'altro e in certo senso l'uno attraverso l'altro».¹²

Con questa affermazione egli evidenzia il pericolo di una volontà ridotta a mezzo della ragione strumentale che non riconosce verità o bene oggettivo come norme per governare il corpo, inteso come mero processo biologico. È l'espressione di un dualismo mente/natura, nel quale una volontà arrogante esercita la propria libertà creativa e prioritaria su una corporeità sessuata, da essa controllata e manipolata.

¹² GIOVANNI PAOLO II, *Riaffermata l'essenza della dottrina della Chiesa sulla trasmissione della vita*, in: "Insegnamenti" VII, 2 (1984), 229.

Si suggerisce che la fecondità o la capacità procreativa siano eventi biologici semplicemente subpersonali privi di significato, pertinenti a un'assegnazione volontaria che conferisce loro bontà strumentale. In questo caso si tratta di un bene *per* la persona e non di un bene *della* persona, inerente alla sua totalità ontologica. È un aspetto procreativo della sessualità, e si interpreta come bene per la persona nel senso e nella misura in cui essa le dà valore e finalità, giacché la procreazione in sé è solo una possibilità biologica che l'essere umano condivide con gli animali. Si riconosce soltanto la dimensione unitiva della sessualità come esclusiva dell'essere persona e come espressione dell'intimità interpersonale. Si evidenzia, quindi, una dualità tra ciò che è unitivo/personale e ciò che è procreativo/biologico, riflesso del classico dualismo anima/corpo.

In questo contesto, la maternità ubbidisce al criterio soggettivo dominante della gravidanza intesa come processo biologico: la donna non riconosce il valore inerente alla sua corporeità femminile, ma solo quello strumentale dipendente dalla sua volontà. Stando così le cose, se arriva una gravidanza non programmata, viene interpretata come un incidente nel suo progetto di vita, un rischio per la sua intimità coniugale, o una contraddizione alla sua manipolazione personale della capacità procreativa.

Il contraccezionale ferisce l'immagine e la somiglianza di Dio, che è la persona, perché non solo contraddice la verità oggettiva del valore esistenziale dell'impulso sessuale, ma perché pone il matrimonio in una posizione di rifiuto davanti all'atto creatore di Dio; emargina gli sposi dal loro ruolo di responsabilità di fronte a una nuova vita, trasformandoli in oggetti o cose nella loro intimità, e danneggiando la comunione sponsale come nucleo della famiglia.

La mentalità tecnologico-scientifica e utilitaristica dell'uso del contraccezionale suggerisce una riduzione della donna a oggetto, facilita un'attività sessuale in mancanza di amore benevolo e di apertura alla vita, tradendo così il linguaggio nuziale del corpo sessuato. Inoltre, è ampiamente riconosciuto che i mezzi contraccettivi facilitano tanto la

sessualità prematrimoniale quanto quella extramatrimoniale, in entrambi i casi una menzogna dell'atto sessuale inteso come affermazione intima della piena dignità della persona, come dono e recettività incondizionata dell'amore: in altre parole, si esprime apparentemente l'amore senza condizioni, ma lo si contraddice di fatto usando il contraccettivo.

D'altra parte, la regolazione responsabile e generosa della fertilità naturale nella famiglia e per la famiglia si presenta come l'antidoto alla mentalità contraccettiva. Secondo la dimensione trascendentale inerente alla visione organica che accompagna la regolazione naturale, l'essere umano scopre chi è mediante l'autentico dono di sé nella totalità del suo essere all'altra persona, che lo accoglie come complemento e reciprocità. Questo dono e questa accoglienza reciproca stabiliscono una comunione interpersonale orientata a un bene comune: il bene di partecipare all'opera creatrice contribuendo alla vita di una nuova persona. Si riafferma quanto già detto: il corpo non è un mero strumento della persona o un processo biologico sottoposto a manipolazione secondo un desiderio soggettivo, bensì l'espressione della verità e del bene dell'essere in sé persona in quanto amore e vita. Rappresenta uno stile di vita rispettoso della persona come spirito incarnato e sessuato, riverente dinanzi ai cicli femminili della fertilità ispiratrice della castità matrimoniale.

b) Dinanzi all'aborto

Non si deve togliere alla madre il bambino che si sta formando nel suo grembo, anche se la gravidanza fosse dovuta a uno stupro o a una violenza contro la volontà della donna. Questo perché la donna non è solo il supporto vitale, il mezzo di sopravvivenza del feto. Nella donna si verifica un cambio ontologico quando diventa madre. La sua vita è intrecciata con quella del figlio per formare un'unione nuova e unica. Svilupperò questo punto alla fine della mia esposizione.

c) Dinanzi alla sostituzione della procreazione con la fecondazione artificiale

L'integrità dell'atto coniugale intimo e fecondo contrasta con la fecondazione tecnicamente assistita. Evidentemente, gli interventi tecnici utilizzati per salvare la vita o assistere la salute del nascituro sono generalmente giustificati. Invece, la tecnologia usata in maniera arbitraria per soddisfare desideri individuali, estranei alle leggi della natura umana e dell'integrità della persona come spirito incarnato e sessuato, risulta problematica.

La vita iniziata – non generata – in laboratorio è governata dalla logica della produzione, e cioè, dell'efficienza, del controllo di qualità, logica che si esprime secondo il linguaggio che designa la maternità come “produzione di un bambino perfetto” (in inglese *deliver* per parto, *labor* per gravidanza).¹³

Pensiamo che, alla luce di una lettura personalistica, la fecondità non si misura in base alla sua efficacia, bensì alla persona. L'attività sessuale si deve affermare, dinanzi alla fecondazione artificiale, come dono e apertura alla vita, che si sviluppa secondo la propria dinamica. La vita si sviluppa e il suo frutto non è percepito come semplice prodotto o conseguenza biologica, bensì come autentico diretto frutto dell'amore.

Separare gli elementi che compongono la maternità naturale – l'atto coniugale, la gestazione e il parto – finisce col violentare i beni del matrimonio come vincolo interpersonale profondo, completo e permanente. Ricordiamo che la *Donum vitae* afferma che la vita è un dono che deve essere favorito in maniera tale che siano rispettati tanto la dignità del soggetto che la riceve (il bambino) quanto i soggetti che la generano o la trasmettono (i genitori).¹⁴

¹³ Cfr. W. MAY, *Catholic Bioethics and the Gift of Human Life*, cit.

¹⁴ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione *Donum vitae*, I, n. 6.

Partiamo di nuovo dalla nostra affermazione antropologica dell'essere persona come spirito-incarnato-sessuato nell'apertura e nella ricettività di un altro essere persona. Da questo fondamento deriviamo alcune norme orientative.

È di fondamentale importanza preservare l'unità intrinseca dell'atto coniugale nel suo carattere di amore e di fecondità, cioè preservare l'atto coniugale nel suo carattere proprio di espressione di unione amorosa e di trascendenza dell'amore verso la nuova vita. L'atto coniugale, inteso come dono e comunione, mostra che la corporeità sessuata favorisce lo spirito. Si tratta di conservare l'integrità del procreare in quanto generare vita in armonia con la dignità delle persone coinvolte (padre, madre, figlio o figlia). Generare la vita umana, procreare una persona deve mantenere la continuità con l'atto coniugale nella sua piena integrità, come espressione fedele del linguaggio della corporeità in quanto dono di amore e dono di vita inseparabili. "Generare" la vita non è il "produrre" la vita dei mezzi tecnici (inseminazione artificiale, fecondazione *in vitro*, maternità surrogata).

"Generare" presuppone un atto nuziale intimo, un vincolo pienamente personale, per vivere in accordo con il linguaggio proprio della corporeità, per collaborare con Dio alla creazione di un essere nuovo e unico, espressione del suo amore oblativo ed esclusivo.

"Produrre" suggerisce invece un atto esterno che si basa sulla qualità di produzione tecnicamente programmata secondo la logica della manifattura, per ottenere un bambino progettato, calcolato come evento biologico. Tale logica non riuscirà a cancellare il sospetto che la persona del figlio possa essere considerata un oggetto, una cosa, o che l'incontro amoroso personale tra i coniugi sia sottomesso alla mediazione tecnica eticamente discutibile della fecondazione assistita. In tal caso, la donazione e l'incontro di corpi e di spiriti è sostituito da novità tecniche disumanizzanti, nel dramma di coloro che desiderano un figlio come se fosse un diritto da esercitare a tutti i costi. La fecondazione artificiale, a differenza della procreazione naturale,

disumanizza la vita e non rappresenta un vero progresso nella configurazione della relazione coniugale, della relazione filiale e di quella fraterna.

Altra norma orientativa è rispettare il “linguaggio”, il carattere proprio della corporeità in quanto dono nuziale. La corporeità, in senso personalista, si sperimenta non come mero strumento di uno spirito, o come contesto di operazione spirituale o ancor meno come proprietà da manipolare nella sua neutralità morale. La corporeità è parte integrante della persona e pertanto è una dimensione di ciascuna possibilità umana, riveste dignità e riflette il carattere delle decisioni e delle attitudini interiori.

d) Dinanzi alla maternità surrogata

Il problema relativo alla maternità surrogata o sostitutiva, è determinato dall'orientamento della figura materna e dalla sua decisione di mettersi a disposizione della coppia che commissiona la FIV. Dal suo punto di vista, il nascituro è come uno strumento per mezzo del quale lei stessa si dona alla coppia emulando il dono dell'amore sponsale, che corrisponde, per ordine naturale oggettivo, al matrimonio. La maternità surrogata rende vulnerabile l'integrità della famiglia e il vincolo matrimoniale, giacché separa gli elementi fisici, psichici e morali che costituiscono la maternità. Ricordiamo che il concepimento non solo genera una vita nuova, ma anche la modalità ontologica di essere genitori.

Come ci ricorda la *Donum vitae*: «La maternità sostitutiva rappresenta una mancanza oggettiva di fronte agli obblighi dell'amore materno, della fedeltà coniugale e della maternità responsabile; offende la dignità e il diritto del figlio ad essere concepito, portato in grembo, messo al mondo [...] dai propri genitori».¹⁵

¹⁵ *Ibid.*, II, A, n. 3.

e) Dinanzi al trasferimento dell'embrione eterologo

La capacità generativa di una donna non è mera produttività di ovociti, bensì il dono nuziale esclusivamente proprio della comunione sponsale, e di cui la donna non può disporre indipendentemente dal vincolo con il suo sposo. Il trasferimento dell'embrione eterologo abbandonato ed esposto ai rischi del congelamento, può, al limite, essere considerato un atto di carità, ma è in sé ambiguo ed errato, perché mette in serio pericolo la dignità dell'unione matrimoniale e della maternità inerente al vincolo sponsale. L'atto coniugale, per definizione e come fonte di una nuova vita, o radice della maternità, racchiude un significato essenziale, assente nella singola persona, ma presente in una donna/madre soltanto in comunione con lo sposo. La maternità non è decisione indipendente dall'espressione dell'amore intimo tra gli sposi.

L'utero non è un semplice organo riproduttivo, bensì l'organo che permette alla donna, in quanto madre, di abbracciare per la prima volta suo figlio come bambino allo stadio embrionale, il quale esiste già prima dell'impianto nell'endometrio.

Il bambino-embrione ha il diritto di donarsi a sua madre sin dall'inizio della propria esistenza. Possiede altresì il diritto di ricevere accoglienza oblativa da parte di sua madre. A sua volta, la madre ha il diritto di donarsi completamente a suo figlio e il dovere di riconoscere la dignità intrinseca del suo bambino, proprio donando sé stessa a quest'ultimo, ma sempre con/mediante/per il suo sposo.

f) Dinanzi alla medicalizzazione del parto

Nella *Evangelium vitae*, Giovanni Paolo II ci mette in guardia dalle tendenze contemporanee riguardo alla vita: «[L'uomo] si preoccupa solo del "fare" e, ricorrendo a ogni forma di tecnologia, si affanna a programmare, controllare e dominare la nascita e la morte. Queste, da esperienze originarie che chiedono di essere "vissute", diventano cose

che si pretende semplicemente di “ possedere ” o “ rifiutare ”». ¹⁶ La medicalizzazione del parto perde di vista la realtà personale del bambino, della madre, del padre e dell'intera comunità familiare.

IV. GRAVIDANZA-MATERNITÀ-FAMIGLIA: UNITÀ DI MATERNITÀ GENETICA, GESTAZIONALE E PSICOSOCIALE

Torniamo sui punti appena esposti, concentrando la nostra attenzione sulla maternità nel contesto della famiglia intesa come « scuola di umanità più ricca ». ¹⁷

La gravidanza è in sé l'unione tra la madre e il nascituro o bambino-embrione. Il bambino è essenzialmente suo, non semplicemente posto dentro di lei, bensì vincolato vitalmente alla donna in quanto madre. Ella è letteralmente la casa del figlio, ma non nel senso di semplice alloggio, bensì di casa come dipendenza dinamica e interazione, in quanto condivide con il feto intimità biologica e compenetrazione spirituale. Di fatto, l'embrione assume un certo grado di controllo del sistema endocrinologico della madre. La gravidanza naturale comporta un vincolo genetico, gestazionale e l'aspettativa della continuità psicosociale e morale della vita, sia della madre che del figlio.

In particolare, con la gravidanza la madre sperimenta un cambiamento ontologico, perché quest'esperienza coinvolge il suo essere; non sperimenta un processo accidentale o facilmente separato dalla sua intimità personale. In vista della sua unione psicosomatica personale e del suo vincolo con il figlio, la donna si trasforma in “ donna e bambino ”, il che è ben diverso dall'aver un bambino tra le braccia, giacché tutti i suoi sistemi corporei si orientano e si regolano sulla base della presenza

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 22.

¹⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 52.

del bambino-embrione o nascituro. Oggettivamente e soggettivamente, la donna è, in quanto madre, una trasfigurazione del suo essere a livello di modalità esistenziale, consona alla dignità intrinseca del suo essere persona femminile. Un simile vincolo non ha eguali e rappresenta un'unione unica.

Nel contesto matrimoniale, l'unione madre/figlio non è un evento separato dall'atto coniugale, bensì un'estensione e incarnazione di esso, dove la donna si trasforma in madre nel dono di sé a livello fisico, emozionale, cognitivo e spirituale nel vincolo sponsale, dono che viene esteso al figlio. Il figlio nasce per opera e per grazia di Dio, attraverso la collaborazione amorosa degli sposi, che ne escono arricchiti e niente affatto disorientati dall'intervento divino. In tal modo, il figlio è il simbolo vivente dell'unione sponsale dei genitori che, nel loro amore, trasmettono la vita secondo una composizione genetica di mutua complementarità e allo stesso tempo unica nella sua configurazione. Il figlio esprime i suoi genitori e appartiene a loro.

In relazione alla famiglia, la maternità è, per eccellenza, custode della vita e punto di equilibrio per l'incontro interpersonale. La formazione alle virtù è un compito primordiale della famiglia.

« La piena realizzazione della vita coniugale e, di conseguenza, la santità e la stabilità della famiglia, dipendono sui genitori dalla formazione della coscienza e dai valori assimilati durante tutto l'arco formativo dei genitori stessi. I valori morali vissuti dalla famiglia vengono trasmessi più facilmente ai figli. Tra questi valori morali hanno grande rilievo il rispetto della vita fin dal grembo materno e, in genere, il rispetto della persona umana, di ogni età e condizione. I giovani devono essere aiutati a conoscere, apprezzare e rispettare questi valori fondamentali dell'esistenza». ¹⁸

¹⁸ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano*, n. 52.

V. LA FAMIGLIA COME LUOGO DI INCONTRO INTERPERSONALE E CUSTODE DELLA VITA

A conclusione di questa mia esposizione, suggerirò alcuni punti da tenere in considerazione di particolare attualità per rinnovare la famiglia partendo dalla sua radice naturale e in apertura al piano divino.¹⁹

La famiglia è sottoposta a continui cambiamenti, da parte della società e a causa della trasformazione dei suoi stessi membri. Questa trasformazione richiede da parte di tutti un rinnovamento di certe mentalità e di svariati comportamenti, nonché una scrupolosa attitudine alla comprensione e al dialogo (si pensi alla famiglia piramidale e patriarcale/coniugale nucleare, e al suo rinnovamento dall'interno).

La famiglia deve essere preparata a resistere a determinati ideali imposti da una società materialistica e consumistica. Le sue leggi non possono essere l'efficienza, l'utilitarismo né il raggiungimento di un posto di rilievo all'interno di questa società. Occorre dimostrare all'interno della società una preferenza per i più deboli e i meno fortunati, ed essere sempre al fianco dei più emarginati.

La famiglia è la prima responsabile affinché spariscano le disuguaglianze all'interno della società. Ma la disuguaglianza non la combatte chi non ama. Nell'epoca attuale, molte famiglie non amano perché in esse prevalgono atteggiamenti di oppressione e di dominio. L'uguaglianza è frutto dell'amore; e frutto dell'uguaglianza è la fiducia e il dialogo rispettoso delle differenze naturali.

La famiglia ha come obiettivo rendere i suoi membri persone libere: fortificare la persona, cioè renderla più persona e liberarla. Per raggiungere tale obiettivo è necessario essere pienamente persona e coltivare la libertà interiore come condizione per la libertà esteriore. Soltanto

¹⁹ Cfr. E. LUGO, "Visión orgánica de la familia", conferenza alla Settima giornata di bioetica, Nuevo Schönstatt (Argentina) 2005.

l'amore vissuto appieno in seno alla famiglia abilita i suoi membri a essere strumenti di personalizzazione e liberazione sociale.

Il bambino porta dentro di sé tutto quello che può avere una persona: coscienza, autocoscienza, riflessione, libertà, desiderio d'amore e di trascendenza verso il nobile e il bello. L'opera dei genitori mira alla realizzazione di queste potenzialità nel figlio. Il bambino può parlare, domandare, e ha pieno diritto, man mano che cresce, di discutere, esporre ragioni, pretendere che i genitori considerino valido ciò che propone. È nella famiglia che il bambino deve sentirsi riconosciuto, stimato e sostenuto. Nella famiglia apprende a convivere nel dialogo e nel rispetto, e ivi deve avere spirito di iniziativa, creatività, responsabilità. Nella famiglia deve essere preservato da complessi di timidezza o timore nei confronti del mondo e del sesso opposto, da sentimenti di servilismo, risentimento o sete di dominio nei confronti degli altri, imparare a non dare più valore al possesso dei beni materiali, ma piuttosto ad aspirare all'onestà di una vita virtuosa e a un carattere integro.

Occorre sostenere questa nuova educazione nel rispetto della persona, in particolar modo della persona del bambino, nonché nell'accettazione delle tensioni intergenerazionali e interpersonali come fonte di crescita in termini di libertà e responsabilità. L'autorità paterna è un mezzo lecito unicamente per stimolare la vita e lo sviluppo personale del bambino. L'autorità dei genitori deve mantenersi saldamente ancorata alla fiducia reciproca, sostenendo ideali che entrambi, sia il padre che la madre, riconoscono come mete dell'educazione. Il tutto sempre con la massima attenzione all'originalità di ciascun bambino come persona unica degna di rispetto e amore disinteressato.

Oltre al fatto che costituiscono delle vere e proprie sfide, la perdita di consistenza del carattere e delle dimensioni istituzionali della famiglia tradizionale (allargata), la crescita dell'individualismo e la democratizzazione del rapporto uomo/donna, l'ampliamento dello spazio funzionale della donna nella società e in particolar modo nella sfera professionale/lavorativa, presentano elementi positivi per il discernimento e lo svi-

luppo. La famiglia appare non soltanto necessaria per la stabilità emotiva degli individui ma si riscopre la sua importanza per il rafforzamento dei sentimenti di appartenenza, filiazione e solidarietà, necessari per la coesione sociale. Perfino tra le generazioni più giovani sembra emergere una più alta considerazione nei confronti del matrimonio e della famiglia, nonché una difesa dei valori associati alla convivenza familiare stabile e alla fedeltà.

La constatazione della sua vitalità e della sua importanza non fa altro che manifestare quanto la famiglia, nel suo senso più ampio, come forma originale di organizzazione dell'affettività, della procreazione e dei legami di parentela, non possa mancare in nessuna società. Tuttavia, la sfida attuale sta nel come vincolare alle funzioni essenziali della famiglia le diverse forme e i diversi comportamenti di convivenza familiare, divergenti e lontani dalla definizione della famiglia coniugale e nucleare. Riteniamo che la famiglia sia duratura e fragile allo stesso tempo. L'istituzione familiare vede garantita la sua perennità, pur essendo mutevole nel tempo e nello spazio, giacché ad essa sono affidate funzioni imprescindibili per la realizzazione umana.

Perché è necessario credere nella famiglia e nella maternità come suo fulcro?

Per prima cosa, perché Dio crede fermamente nella famiglia dato che creò l'essere umano a sua immagine e somiglianza, uomo e donna; Dio volle mettere al centro del suo progetto la realtà dell'amore tra uomo e donna, e si presenta come Trinità per incoraggiare la comunione tra le persone. Il fatto che Dio abbia posto la famiglia come fondamento della convivenza umana e come paradigma della vita ecclesiale, esige da parte di tutti una risposta decisa e convinta così come ci suggerisce la *Familiaris consortio*: «Famiglia, “diventa” ciò che “sei”!»²⁰ e, come Giovanni Paolo II in seguito aggiunse: «Famiglia, credi in ciò che

²⁰ GIOVANI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 17.

sei!».²¹ Crediamo nella famiglia perché essenziale per la formazione e la realizzazione della persona nella sua dignità come valore non negoziabile, per la sua integrità di spirito incarnato e per la sua trascendenza desiderosa di verità, bene e bellezza senza limiti.²²

Crediamo nella famiglia che si apre al vangelo dell'amore e della vita. Il magistero della Chiesa cattolica insiste sull'unità essenziale tra sessualità e procreazione, anche quando la tecnoscienza separa l'amore, l'atto coniugale e la prole. La sua insistenza si basa sull'interpretazione di ciò che è la natura, aperta al desiderio di un Dio personale, Creatore e provvidente. La dottrina della Chiesa è custode del senso ultimo dell'essere persona; è per questo che si pronuncia con carattere di obbligatorietà in un ambito così delicatamente privato e soggetto alla libertà personale come quello del rapporto sponsale. Sarebbe imprudente pensare che si possa lasciare in secondo piano la ricchezza della fede, della preghiera, della grazia dei sacramenti in quanto risposte alle sfide esaminate in questo Convegno, per cercare soluzioni di tipo sempre più tecnico che, ovviamente, non si sottovalutano ma che richiedono solidità antropologica ed etica. È necessario resistere alla tentazione di sostituire il direttore spirituale o il confessore con lo psicologo, e di attribuire minore importanza a un dialogo di riconciliazione sostenuto dalla preghiera e nutrito dalla fede.

Tutti noi stiamo costruendo il futuro senza dogmatismi né fatalismi dinanzi alle sfide che la crisi della famiglia lancia, giacché dogmatismo e fatalismo sono segnali di disperazione e contrari alla speranza che ci anima, quando la grazia sostiene la nostra natura. Crediamo nella famiglia quando accettiamo il senso autentico dell'autorità genitoriale, sia nella famiglia in sé che nelle istituzioni formatrici della persona; quando educiamo i cittadini del futuro, comunicando loro i valori umani che sono fondamentali per la società e la nazione; quando introduciamo i

²¹ ID., *Discorso all'incontro di festa e preghiera con le famiglie italiane in piazza San Pietro*, in: "Insegnamenti" XXIV, 2 (2001), 581.

²² Cfr. E. LUGO, "Visión orgánica de la familia", cit.

nostri figli nella società; quando riconosciamo che la famiglia svolge una funzione essenziale, quella di essere patrimonio comune dell'umanità.

Secondo quanto afferma il Concilio Vaticano II, la famiglia costituisce «la prima e vitale cellula della società».²³ Pertanto, rappresenta la prima comunità umana e umanizza la società.

La vita familiare in quanto vera esperienza di comunione e partecipazione, rappresenta un apporto essenziale alla società. Stando così le cose, la famiglia, più di qualsiasi altra associazione, possiede un vincolo estremamente speciale e particolare con la società, la nazione e lo Stato, perché rappresenta un'istituzione “naturale” di persone, cellula base della società, custode della vita e dell'umanità.

Karol Wojtyła, nella sua opera *La famiglia come “communio personarum”*, ci dice: «È la famiglia il luogo in cui ogni uomo si rivela nella sua unicità e irripetibilità. È la famiglia – e deve esserlo – quel peculiare ordinamento di forze in cui ogni uomo è importante e necessario per il fatto che è e in virtù del chi è, l'ordinamento il più intimamente “umano”, edificato sul valore della persona e orientato sotto ogni aspetto verso questo valore».²⁴

La famiglia, come comunità di amore e di vita, è una società sovrana, il che ci porta a sostenere i “diritti” della famiglia. L'istituzione matrimoniale è fondata dalla coppia e trova la propria giustificazione nel perfezionamento reciproco. Perfezionamento che non è possibile vivere senza l'affermazione dei diritti della coppia: diritti a vivere in comune, nel dialogo, nell'impegno a favore della vita, nella fatica quotidiana e nel dono al prossimo e alla società. La famiglia non è un'entità a servizio della specie, della razza, di un gruppo etnico in particolare, né tanto meno della nazione in quanto contribuente anonimo, o in virtù di interessi economici.

²³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem*, n. 11.

²⁴ K. WOJTYŁA, *La famiglia come “communio personarum”*, in: ID., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano 2005³, 1464; cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 6.

L'uomo e la donna nella famiglia, nella società e nella politica*

JANNE HAALAND MATLARY**

La *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo* sottolinea la pari dignità umana e anche la differenza fondamentale tra i sessi. Infatti, «l'eguale dignità delle persone si realizza come complementarità fisica, psicologica e ontologica» (n. 8). Fondamentale è quindi la loro uguaglianza in quanto persone, ma anche la loro differenza, che non è soltanto una differenza fisica, ma anche ontologica.

COS'È IL FEMMINILE?

L'antropologia cristiana dei sessi è molto più profonda del semplice riduzionismo biologico avanzato da alcuni o del costruttivismo sociale sostenuto da molti. Fornisce la risposta alla questione essenziale su dove orientarsi tra la Scilla del determinismo biologico e la Cariddi dell'imperante costruttivismo contemporaneo. Quindi i cristiani come anche i non cristiani dovrebbero studiare la suddetta ricca e profonda antropologia dei sessi per trovare soluzioni a problemi assillanti in materia di famiglia e di politica delle donne. L'analisi di questa *Lettera* è qualcosa di nuovo e promettente in un mondo in cui spesso è stato dato eccessivo risalto alla biologia – le donne sono state viste soltanto come procreatri-

* Articolo pubblicato in: "L'Osservatore Romano", 10 novembre 2004.

** Docente al Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Oslo, dal 1997 al 2000 è stata Ministro degli Affari esteri in Norvegia.

ci e tuttora lo sono in molte culture – e in cui il carattere artificioso di certi ruoli sessuali è stato a tal punto sottolineato da rendere insignificante la differenza tra i sessi, quasi fosse una semplice “costruzione sociale”. Quest’ultima ideologia rappresenta un problema centrale nell’Occidente di oggi.

Nell’antropologia cattolica i sessi si integrano a vicenda, non solo in senso biologico, ma nella totalità della vita. Quindi i genitori non sono padre e madre soltanto dal punto di vista biologico, ma per i loro figli essi risultano diversi e complementari in senso profondo. Questo aspetto viene completamente tralasciato da coloro che vedono nella biologia l’unica differenza, e viene negato dai costruttivisti i quali sostengono che la maternità e la paternità sono semplici ruoli sociali che possono essere decostruiti e quindi non hanno alcuna importanza per la vita del bambino. La seconda tesi viene utilizzata dalle lobby omosessuali al fine di ridefinire il concetto di famiglia, spesso riuscendoci, in quanto sempre meno persone comprendono come e perché i sessi si differenziano.

Cosa ancor più fondamentale, la relazione tra i sessi – e in realtà la stessa vita cristiana – tende a un solo fine, vale a dire l’imitazione di Cristo attraverso il dono di sé e il servizio al prossimo. Naturalmente questo ideale non viene sempre realizzato e le relazioni sono spesso caratterizzate da lotte di potere e conflitti. Ma la Chiesa insegna che tali contrasti possono essere superati e quindi l’ideale rimane la norma. Inoltre il dono che la donna fa di sé stessa nella gravidanza, nel parto e nella cura dell’infanzia viene ricordata come la prova della particolare capacità della donna di donare sé stessa, che è l’essenza del femminile e anche un modello di comportamento veramente cristiano.

Quindi la sorprendente implicazione dell’insegnamento cattolico sul femminile è che la donna ha una particolare capacità di “umanizzare” la famiglia, ma anche la società e la politica, a condizione che realizzi tale dono di sé stessa. Se una donna riesce a vivere questo dono di sé, questa vita altruista, ciò avrà un’influenza grandissima sulla società e gli uomini dovranno guardare a lei e imitare il suo modo di vivere un amo-

re oblativo. Pur se entrambi i sessi hanno la capacità di amare da cristiani donando sé stessi, la Chiesa sottolinea che le donne, a motivo della maternità, hanno questa capacità in un modo particolare – e la maternità non è solo un fenomeno fisico.

Se la donna vive la propria vocazione cristiana, ciò significa effettivamente che occupa una posizione privilegiata nella Chiesa, nella famiglia e nella società. L'analisi svolta dalla *Lettera* su questo aspetto dovrebbe essere resa nota a tutti coloro che pensano che nella Cristianità alla donna venga dato minore spazio dell'uomo. Infatti è una donna, Maria, che incarna il modello più alto di vita cristiana. Il paradosso per l'uomo moderno è certamente che il "potere" cristiano vuol dire "servizio". Quando la riflessione sul ruolo della donna nella Chiesa e nella società parte dal presupposto che il potere è dominio, l'analisi vacilla. Ritornerò più avanti sulle conseguenze di questo per il femminismo.

Quali sono dunque le implicazioni di questa antropologia per la famiglia, il mondo del lavoro e la politica?

LA CONDIZIONE FEMMINILE OGGI

Dal punto di vista della prospettiva storica oggi la donna si trova in una situazione mai sperimentata prima, almeno in Occidente, ma che è sempre più presente in tutto il mondo. La donna è istruita e svolge professioni al di fuori dell'ambiente domestico. La Chiesa cattolica ha sempre dato grandissimo risalto all'istruzione delle bambine e delle donne sin dagli esordi del sistema scolastico europeo. Oggi la Chiesa costituisce uno dei primi educatori anche nei Paesi in via di sviluppo. Sin dall'inizio la Cristianità ha operato come non mai per l'eguaglianza della donna e dell'uomo, sia rispetto alla società ebraica che a quella romana. L'educazione è la principale forza di cambiamento degli schemi tradizionali dei ruoli sessuali. L'avvento della donna in tutte le professioni della società e in ruoli politici è un fenomeno veramente nuovo e rivoluzionario.

Le date dell'introduzione del suffragio femminile ci ricordano con quanto ritardo e dopo quanti sospetti e perfino resistenze la donna abbia conquistato pari diritti politici. La Finlandia è stato il primo Paese a concedere il suffragio alla donna nel 1906; la Norvegia nel 1913, mentre uno Stato importante come la Francia lo ha fatto solo nel 1946 e il Cantone di Appenzell (Svizzera) nel 1986. Lo stesso quadro vale per molte professioni, a cui la donna è stata ammessa solo da alcuni decenni. Ma oggi le donne ricoprono sia incarichi politici che professionali in tutti i campi e in molte Università la maggioranza degli studenti è composta da donne.

Le donne tuttavia sono molto spesso discriminate quando si tratta di ottenere e mantenere un posto di lavoro, in quanto gli uomini dettano i parametri e forniscono gli unici modelli di riferimento. Inoltre non riescono a conciliare la maternità con la carriera fuori casa. Spesso sono costrette a scegliere tra figli e lavoro. Infine coloro che scelgono di fare le casalinghe non possono permetterselo a causa di politiche economiche che costringono entrambi i genitori a lavorare fuori casa. Questo è un dato di fatto nella maggior parte dei Paesi europei. I problemi che devono affrontare le donne nei Paesi in via di sviluppo sono peggiori. Qui dipendono dalle donne non solo le loro famiglie ma intere comunità, con giornate lavorative senza fine, spesso fra povertà e privazioni. "Istruire una donna, significa istruire un villaggio", così recita un detto africano. Quindi la Chiesa si dedica con notevole impegno all'istruzione della donna. Tuttavia rimangono problemi generali di sanità e di povertà e i Paesi dell'Africa sub-sahariana vengono "dimenticati" nell'ambito dell'economia mondiale.

PRINCIPI PRIMI DI UN "FEMMINISMO CATTOLICO"

Il termine "femminismo cattolico" viene usato per sottolineare la differenza tra questo modello e il comune "modello di uguaglianza"

del femminismo, che viene discusso in seguito. Ma si tratta di un termine non propriamente corretto in quanto non esiste un femminismo cattolico autonomo, né dovrebbe esserci. I cattolici non hanno programmi politici speciali per la donna: ciò che è cattolico è universale, per quanto discusso possa essere. Inoltre non c'è motivo di isolare le donne e creare solo per esse un'ideologia chiamata femminismo. Parliamo della donna e dell'uomo e della loro collaborazione e differenza, non della sola donna. La terminologia qui adoperata non è quindi molto appropriata, ma ha un'utilità didattica.

Cosa dice la *Lettera* a proposito delle implicazioni pratiche e politiche di un femminismo cattolico, di un femminismo "nuovo"? Le implicazioni della sua antropologia sono radicali. Come è stato detto, la donna dovrebbe essere libera di decidere di lavorare a tempo pieno nell'ambito familiare; non dovrebbe essere costretta a scegliere tra una professione fuori casa e la maternità; infine, la famiglia viene per prima in ordine di importanza; la società e la politica sono, per così dire, il risultato del lavoro fatto in famiglia. Ciò capovolge la comune analisi basata sul potere e indica il ruolo ausiliario dello Stato e della società in base al principio della sussidiarietà: la famiglia non è un "cliente" dello Stato, ma sono lo Stato e la società a dipendere dalla famiglia e dalla sua opera di formazione di cittadini moralmente sani.

La donna e l'uomo devono essere trattati in modo uguale o diverso? La *Lettera* è molto esplicita sul fatto che la donna e l'uomo sono diversi e quindi la donna non deve essere trattata come se fosse un uomo. Si tratta di un aspetto radicale. La maggior parte del movimento femminista degli anni Settanta, molto avanzato come progetto politico nella mia nativa Scandinavia, ha lavorato sulla base della teoria del trattamento paritario. Però la discriminazione si verifica non solo quando soggetti uguali vengono trattati in modo diverso, ma anche quando soggetti diversi vengono trattati in modo uguale. Le politiche contemporanee sui ruoli maschili e femminili spesso trattano l'uomo e la donna allo stesso modo – e questo viene chiamato uguaglianza. Queste politiche hanno

portato la donna a fare molti progressi nel mondo del lavoro, ma la questione fondamentale della differenza non è stata presa nella dovuta considerazione. La donna ha avuto il permesso di imitare l'uomo, ma non è riuscita ad ottenere politiche che tenessero seriamente conto della maternità e anche del fatto che la donna fedele all'ideale cristiano di servizio, ha un modo diverso di governare e lavorare rispetto all'uomo.

Con ciò intendo dire che qualsiasi donna può adottare uno stile di governo aggressivo se questo è l'andazzo di un'azienda, ma alla donna non piace essere costretta a comportarsi così. Generalmente è difficile per una donna che occupi un posto di responsabilità essere rispettata e acquisire autorevolezza seguendo un proprio stile femminile. Ma può verificarsi, grazie all'esperienza e all'educazione. La questione è che la donna non deve essere costretta a imitare l'uomo, perché non è un uomo. La sua femminilità non consiste soltanto nella maternità, ma in molto di più.

FEMMINISMO “DI UGUAGLIANZA”: IL MODELLO IMPERANTE

Il femminismo scandinavo, esempio preminente della tradizione di uguaglianza, ha giustamente spianato la strada alla donna in tutte le professioni praticate fuori casa e nella vita politica, ma contemporaneamente ha reso impossibile per la donna (e ugualmente per l'uomo) lavorare a casa, occupandosi dei figli e dei lavori domestici. Il progetto politico è consistito soprattutto nel garantire che la donna non fosse discriminata nell'attività lavorativa, ma anche nel tentativo ideologico di abolire la casalinga tradizionale e la struttura familiare “patriarcale”. Quindi, mentre la donna gode di un anno intero di congedo di maternità pagato (e alcune settimane di congedo di paternità obbligatorio e pagato), il sistema fiscale non prende in considerazione il nucleo familiare, ma soltanto i singoli redditi – rendendo di fatto impossibile per uno dei coniugi lavorare a casa. Le condizioni previste per la maternità

sono quindi eccellenti per il primo anno di vita del bambino; successivamente l'unica soluzione possibile è iscriverlo a un asilo nido.

Quando i Cristiano-Democratici introdussero il contributo economico per i genitori che intendevano rimanere a casa coi figli (generalmente la madre) pari alla somma che lo Stato spende per un posto in un asilo nido pubblico, la protesta dei Socialisti fu forte: «Le donne sono costrette a ritornare a svolgere il “ruolo di casalinga”, il femminismo viene ribaltato». Il fatto che molte madri effettivamente desiderino restare a casa con i figli piccoli fu considerato, e ancora lo è, inaccettabile.

Questo modello di femminismo è chiaramente carente, anche se imperante nel mondo occidentale, specialmente in Europa. Le idee e le tendenze che vengono dalla Scandinavia sono al riguardo empiricamente importanti. La *Lettera* fa riferimento agli atteggiamenti quale principale ostacolo alla realizzazione delle giuste modalità di collaborazione tra l'uomo e la donna nella società contemporanea. Si tratta di un aspetto importante: tendenze, mentalità, preconcetti comuni operano un forte condizionamento, anche in termini politici.

In Europa questi atteggiamenti sono fortemente contrari a coloro che vorrebbero lavorare all'interno della famiglia e sono contrari in effetti al concetto stesso di famiglia. Il sensibile calo delle nascite in Europa è un dato allarmante che solo adesso riceve un po' di attenzione da parte dei legislatori, attenzione comunque ancora troppo scarsa per portare a risultati positivi. La famiglia non viene soltanto contestata nella sua identità dai gruppi omosessuali che ottengono “diritti familiari” in sempre più nazioni, ma è vista come un'istituzione repressiva e “borghese” dalla maggior parte delle correnti di pensiero femminista. La persona più disprezzata in una tale famiglia è naturalmente la casalinga, che non rivendica i suoi “diritti” ad una vita fuori casa, ma si mette al servizio degli altri familiari con il suo lavoro quotidiano. “Liberare” la donna dal lavoro casalingo e rendere importante solo il lavoro fuori casa è stato il tema chiave del movimento femminista degli anni Settanta. In questo contesto le tendenze di particolare significato sono le seguenti:

gli individui hanno dei diritti, la famiglia come unità perde radicalmente importanza; l'unico lavoro che conta e conferisce prestigio è quello che apporta potere/denaro.

La tendenza individualista è estremamente diffusa e implica ultimamente che la famiglia non è più importante come categoria politica o giuridica. In effetti c'è una grande differenza tra la Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo promulgata nel 1948 dalle Nazioni Unite, la quale sancisce che «la famiglia è l'unità naturale e fondamentale della società», e – per fare un esempio – l'individualismo del diritto ad avere figli (un diritto umano che non esiste: solo i bambini hanno diritto ad avere dei genitori). L'ottica dei diritti su cui si basa la politica moderna è adesso anche la caratteristica delle politiche familiari e femministe. Ma se possono esistere solo i diritti individuali (senza doveri), allora la famiglia è destinata a sgretolarsi.

Questo tipo di linguaggio dei diritti va di pari passo con l'analisi del potere operata dal femminismo. La famiglia e la sua attività non contano niente nella gerarchia del potere. Il lavoro all'interno della famiglia non apporta né denaro né potere, ma rappresenta “soltanto” un servizio agli altri. Ciò che importa alla donna è occupare almeno il cinquanta per cento di tutti gli incarichi di rilievo presenti nella società, compresa la politica. A questo scopo talvolta vengono introdotti sistemi a quote.

L'interesse politico è allora incentrato solo sulla sfera della politica e del lavoro fuori casa. La vita della famiglia non è realmente importante nell'analisi del potere, in quanto nel migliore dei casi impedisce alla donna di realizzare il proprio talento. Avere dei figli diventa un onere per la donna, in quanto compete con l'uomo per ottenere incarichi allettanti. I datori di lavoro vogliono sapere perfino se ha figli, quanti ne ha o se ha intenzione di averne, mentre all'uomo non vengono mai fatte queste domande.

Ma recentemente gli uomini e le donne che svolgono il ruolo di genitori sono sempre più interessati a conciliare lavoro e vita familiare. Riscoprono l'importanza di avere tempo ed energia sufficiente per i figli e

il coniuge. Le politiche familiari in alcuni Paesi contemplano orari di lavoro flessibili, specialmente per le madri con figli piccoli, e una programmazione che segue il ritmo della vita in modo che si lavori di meno (anche il padre) quando i figli sono piccoli. Tuttavia rimane il fatto che il punto di partenza è la situazione lavorativa e non la famiglia in quanto tale. La famiglia diventa un problema che deve essere affrontato per avere lavoratori sereni.

In conclusione, considerati dal punto di vista del potere e di un'errata concezione dell'uguaglianza tra l'uomo e la donna, i figli e la famiglia diventano un ostacolo all'autorealizzazione della donna. Questo ostacolo può essere rimosso con varie politiche, ma è evidente che al fondo vi è una visione della donna completamente negativa: è un uomo "mancato", per così dire. In questo modello l'uomo rimane il modello sia della sfera professionale che di quella politica, e la sua famiglia e le sue responsabilità paterne non vengono mai prese in considerazione. Il fatto che la donna divenga incinta, dia alla luce e allatti i figli e che per sua natura si prenda cura dei neonati – tutto ciò diventa un ostacolo per la sua piena "uguaglianza" a cui nella misura del possibile si deve porre rimedio.

Questo modello di femminismo è basato sul modello maschile di donna: essa può imitare la vita lavorativa e politica di un uomo, dove tutto ciò che si può auspicare è la parità tra i sessi. La logica sottintesa è quella del potere: la donna deve avere pari accesso e pari privilegi.

IMPLICAZIONI DEL "FEMMINISMO CATTOLICO"

In contrasto con il "modello dell'uguaglianza", un "femminismo cattolico" si basa su principi molto diversi. Primo, la forza motrice ideale dell'attività umana è il servizio al prossimo. Ciò è di importanza suprema perché implica che le posizioni che hanno rilevanza nel mondo non sono sempre quelle considerate tali, un'idea sorprendente per mol-

tissimi. Secondo, la donna non è uguale all'uomo tranne che per la sua natura di persona. Come già detto, essa è diversa e non solo dal punto di vista biologico. Madre e padre non sono sostituibili, ma complementari. Ciò significa che l'attività svolta dalla madre allevando i figli ha un'importanza molto particolare, specialmente quando questi sono piccoli. Naturalmente anche la posizione complementare del padre nei confronti dei figli è profondamente importante, ma la madre è la persona chiave per il neonato. Comunque i coniugi si spartiscano i lavori domestici e la cura dei figli, rimane il fatto che questa attività è di estrema importanza non solo per i figli, ma anche per la società.

Il servizio al prossimo che i genitori svolgono con i propri figli e che i figli a loro volta imparano, spiega perché la famiglia viene per prima in ordine di importanza e ha una rilevanza vitale per le altre sfere della vita. È nell'ambito della famiglia che si viene amati in modo incondizionato, forse solo lì. È quindi nella famiglia che viene insegnato l'amore. Il servizio nella politica per esempio (la parola "ministro" significa servitore) può essere "replicato" soltanto dopo aver imparato ad amare in modo altruista. Altrimenti il servizio politico diventa una ricerca di potere politico, come spesso avviene. La netta differenza tra servizio e potere illustra il punto di contrasto radicale tra femminismo cattolico e attuale pensiero femminista.

La famiglia ha un'importanza chiave. Non è un'aggregazione di preferenze individuali, ma un'unità organica, la cellula fondamentale e naturale della società, come sanciscono i principali documenti dei diritti umani. I coniugi non hanno diritto ad avere figli, né singolarmente né come coppia. Ma se hanno figli, questi hanno invece diritto di conoscere i loro genitori biologici ed essere allevati da essi, come dichiara la Convenzione dei Diritti del Bambino. Inoltre la madre e il bambino hanno diritto a una speciale tutela da parte dello Stato, ancora secondo la Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo delle Nazioni Unite. Lo Stato ha anche l'obbligo di aiutare e privilegiare la famiglia.

I testi classici sui diritti umani sintetizzano molte delle implicazioni

del femminismo cattolico: alla famiglia viene riconosciuto un valore preminente per lo Stato e la società e allo stesso modo viene dato risalto alla maternità. La famiglia è tutelata contro l'interferenza dello Stato, il quale contemporaneamente garantisce un'assistenza particolare. Cosa importantissima, la famiglia viene definita come la cellula fondamentale della società.

Nel migliore dei casi le politiche femministe tollerano l'esistenza della famiglia, nel peggiore la contrastano. Ma non esiste alcun modello femminista – a parte quello cattolico – in cui la famiglia costituisca il nucleo fondamentale della società, venendo prima, in ordine d'importanza, di questa e della politica. Come ho segnalato, conciliare lavoro e famiglia nel migliore dei casi pone queste due sfere della vita su un livello paritario, trascurando così l'importanza preminente della famiglia. Ma se tutto dipende dalla famiglia – buoni cittadini, buoni datori di lavoro, la vera fibra morale della società e della politica – ciò non è sicuramente giusto. Il riconoscimento del ruolo chiave della maternità è possibile solo riconoscendo la famiglia letteralmente come il “nucleo fondamentale” della società e la sua componente base.

Ma questo è ben lungi dall'essere la norma nella politica occidentale di oggi. Quando i Cristiano-Democratici norvegesi suggerirono di quantificare il costo di un indice di divorzi del cinquanta per cento in termini di malattie e altri costi derivanti dalla disgregazione delle famiglie, furono immediatamente accusati di discriminare e prendere come capro espiatorio i divorziati: non erano questi meno importanti per il benessere della società rispetto a coloro che rimanevano sposati? Qualcuno poteva affermare che i loro figli erano meno felici e sereni? Quindi l'attuale neutralità della maggior parte degli Stati occidentali – i quali non affermano più che la famiglia è ciò che ci dice la Dichiarazione delle Nazioni Unite – significa che il concetto di famiglia come categoria politicamente e giuridicamente rilevante è in via di estinzione.

Un femminismo cattolico nondimeno ha come principio basilare proprio il fatto che la famiglia viene prima in ordine d'importanza per-

sonale e sociale. Quindi l'opera compiuta mettendo al mondo figli e allevandoli non ha eguali. Le madri per prime svolgono questo compito quando i figli sono molto piccoli, i padri hanno un'importanza diversa benché pari. La famiglia moderna e il mondo del lavoro fortunatamente prendono sempre più in considerazione il ruolo che il padre svolge in casa con i figli e i padri di oggi vogliono passare con i propri figli molto più tempo che in passato. Gli orari di lavoro devono essere compatibili con la vita familiare. Non si può lavorare fino a tardi ogni sera e svolgere il ruolo di genitore.

Un altro presupposto del femminismo cattolico riguarda la contrapposizione tra i concetti di potere e servizio. Ciò comporta che il lavoro svolto bene non è tale solo dal punto di vista professionale, ma anche da quello delle intenzioni. Il successo del lavoro riguarda la sua sostanza nel senso etico cristiano. Servire il prossimo è più nobile e cristiano che servire i propri interessi personali. A tal riguardo il femminismo cattolico si discosta completamente dall'attuale corrente di pensiero femminista. È anche chiaro che il concetto di lavoro inteso come servizio rende il lavoro svolto in famiglia estremamente prezioso e importante. Così considerato, il lavoro è qualcosa di più dei compiti intrapresi, significa anche collaborazione e unione con gli altri. Tramite l'istruzione, la donna si trova e deve trovarsi in tutti gli ambiti professionali.

CONCLUSIONE

In questo articolo si sono toccati solo alcuni aspetti di un "femminismo" diverso basato su un'antropologia cattolica. Mi ha spesso colpito il fatto che la maggior parte dei commenti e delle critiche odierni sul ruolo della donna nella Chiesa cattolica commetta proprio lo stesso errore delle critiche femministe sulla famiglia: basandosi su un'ottica di potere si è destinati a sbagliare. La difficoltà e la sfida per un cattolico sta precisamente nell'accettare e vivere l'esigenza di amore altruista e capire che

questo è il tipo di potere che Nostro Signore ha proposto e insegnato. Questa esigenza è naturalmente la stessa per entrambi i sessi e la differenza sessuale non ha alcuna influenza sull'urgenza di comprenderla e vivere di conseguenza. Tuttavia – come di ce la *Lettera* – la donna è particolarmente avvantaggiata nel comprendere il valore dell'altruismo, perché ha il privilegio di donare la vita attraverso la maternità e di prendersi poi cura di esseri completamente inermi come i bambini.

II.3. Il ruolo e la missione della donna

Introduzione

GIORGIA SALATIELLO*

L'introduzione ad alcune riflessioni sul ruolo e sulla missione della donna si configura, specialmente oggi, come un compito particolarmente complesso, poiché deve prendere in considerazione dimensioni distinte, nessuna delle quali può essere trascurata se non si vuole fornire una visione riduttiva e distorta.

Innanzitutto, si deve rilevare che ruolo e missione non possono costituire il punto di partenza perché non hanno in sé stessi la loro giustificazione, ma la traggono da una concezione più ampia dell'essere umano, nella sua relazione fondante con Dio nella Chiesa e in quella con il mondo contemporaneo nel quale vive dovendo testimoniare la propria fede.

Ogni cultura e ogni società, infatti, prescrivono determinati ruoli e compiti da attuare, sia agli uomini che alle donne, ma la responsabilità del cristiano è precisamente quella di saper discernere quelli che, pur nella ineliminabile pluralità dei contesti, corrispondono alla verità del progetto di Dio sulla sua creatura.

Tale verità è, pertanto, il criterio su cui commisurare ogni proposta esistenziale che deve rappresentare, nel quotidiano della vita e della storia, il modo per attuare la vocazione umana che è unica e differenziata nello stesso tempo.

Per ciò che si riferisce all'unicità, questa vocazione scaturisce direttamente dalla «perenne natura metafisica dell'uomo in quanto uomo e donna»,¹ essere cosciente di sé e libero, che nella sua inscindibile realtà

* Docente alla Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Filosofia, è membro del Consiglio nazionale dell'Associazione docenti italiani di filosofia.

¹ K. RAHNER, *La donna nella nuova situazione della Chiesa*, in: ID., *Nuovi Saggi*, II, Roma, 1968, 445.

corporeo-spirituale reca impressa in sé l'*imago Dei*, che è il fondamento della sua dignità e del suo assoluto valore.

La considerazione della differenza tra l'uomo e la donna, pertanto, non può prescindere da quella della loro comune natura, poiché entrambi «partecipano dell'identica umanità, mentre, d'altra parte, quest'ultima non si attualizza se non nella concreta esistenza maschile e femminile»,² che esprime nella sua originaria dualità la pienezza dell'immagine del Creatore, che chiama immediatamente tanto l'uno quanto l'altra ad una responsabilità e ad un compito da realizzare insieme.³

Solo su queste imprescindibili premesse, che sintetizzano una visione antropologica inclusiva che riconosce che «la condizione umana, dell'uomo e della donna, creati ad immagine di Dio, è una e indivisibile»,⁴ diventa possibile lo svolgimento di qualche considerazione introduttiva sul ruolo e sulla missione della donna, che sono colti nel loro scaturire dalla più profonda realtà della femminilità.

Proprio in relazione a questa realtà profonda sorge immediatamente una questione pregiudiziale che deve essere affrontata e risolta prima di procedere ad ogni ulteriore affermazione, poiché oggi sono molti coloro che ne negano l'esistenza, escludendo che si possa parlare della "donna", ma soltanto delle "donne", riconoscendo solo le diversità tra di loro e negando qualsiasi specificità femminile valida per tutte.

Indubbiamente, il rispetto per la pluralità delle culture e delle tradizioni rende estremamente difficile dire "che cosa" la donna, nella con-

² G. SALATIELLO, *Uomo-donna: «dal fenomeno al fondamento»*, in: "Studium", 2 (2005), 259.

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, n. 8: «A questa "unità dei due" è affidata da Dio non soltanto l'opera della procreazione e la vita della famiglia, ma la costruzione stessa della storia».

⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, n. 14.

cretezza della sua situazione esistenziale, debba fare per realizzare la sua peculiarità femminile,⁵ ma questo non implica che non sia, invece, possibile cogliere “chi” essa debba essere per vivere in sintonia con il progetto di Dio su di lei.

La prima cruciale riflessione da svolgere in questa direzione riguarda l'impossibilità di scindere l'identica umanità dell'uomo e della donna dalla loro differenza che è intrascendibile poiché essi esistono « distinti fin dall'inizio della creazione e restando tali nel cuore stesso dell'eternità ».⁶

Questa affermazione ha, prima di tutto, una chiara portata antropologica, perché implica una precisa presa di posizione contro ogni visione riduttiva e parziale che, per sottolineare l'uguaglianza, intendesse svalutare la differenza o che, al contrario, per accentuare il valore di quest'ultima, ponesse in secondo piano il fatto che, senza l'identica natura umana, anche il differire è ridotto al puro dato biologico che, in sé stesso, è privo di significato per l'esistenza personale.⁷

Da ciò deriva una conseguenza di primaria rilevanza per la concreta esistenza di ciascuna donna, anche se è evidente che in un differente contesto di riflessione essa dovrebbe essere ugualmente applicata all'uomo, ovvero quella che la piena realizzazione della propria umanità è inseparabile da quella della specificità femminile.

La natura umana, immagine del Creatore, cioè, non esiste in modo astratto, indipendentemente dalla sua concretizzazione nell'uomo e nella donna e, pertanto, tutti gli sforzi volti alla valorizzazione della propria

⁵ K. RAHNER, *La donna nella nuova situazione della Chiesa*, cit., 446: «La donna, vista come unica e sempre uguale, sulla cui posizione nella Chiesa si potrebbe indagare, in fondo non esiste».

⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, n. 12.

⁷ J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, Roma 2004, 20-21: «L'uno non si oppone all'altro se non perché essi sono l'uno per l'altro e la loro unità sarà anche tanto più stretta, tanto più affermata quanto la loro diversità sarà meglio rispettata».

femminilità sono, per la donna, il suo peculiare contributo all'attuazione dei condivisi valori umani.⁸

Muovendo da queste considerazioni diventa possibile individuare quale sia la duplice origine del ruolo e della missione della donna che si riconosce nell'appartenenza alla Chiesa di Cristo.

Da una parte, infatti, deve essere tenuta presente la sua costitutiva identità femminile che le consente di realizzare con caratteristiche del tutto originali quel patrimonio umano che è proprio tanto della donna quanto dell'uomo, mentre, dall'altra, il ruolo e la missione scaturiscono e traggono la loro forza dalla sua fede, accolta e vissuta con impegno e coerenza.⁹

I due aspetti ora sottolineati, tuttavia, se possono essere distinti per una riflessione su di essi, non possono, al contrario, essere separati nell'esistenza credente, poichè «pensare la vita spirituale come asessuata o neutra significherebbe restare ancorati al dualismo corpo-spirito»¹⁰ e rendere, così, impossibile una fede capace di coinvolgere la persona nella totalità delle sue dimensioni.

Al centro di questa vita di fede vi è, come ci ricorda Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est*, la capacità di amare, che, presente in noi, ha la sua sorgente e la sua garanzia nell'amore di Dio che per primo ci ama, donandoci la possibilità di rispondere amando lui e gli altri.¹¹

Tale capacità di amare, però, proprio perché è radicata nel nucleo

⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, n. 14: «È opportuno comunque ricordare che i valori femminili, ora richiamati, sono innanzi tutto valori umani».

⁹ K. RAHNER, *La donna nella nuova situazione della Chiesa*, cit., 463: «L'epoca moderna richiede dalla donna, in quanto membro della Chiesa, una vita religiosa vissuta con coerenza e forza».

¹⁰ X. LACROIX, *L'alterità uomo-donna*, Magnano 1996, 9.

¹¹ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 17: «Egli per primo ci ha amati e continua ad amarci per primo; per questo anche noi possiamo rispondere con l'amore».

più intimo della persona, non può essere, al pari di questa, astrattamente neutra e, indubbiamente, «c'è una maniera femminile di vivere l'agape, e c'è una maniera maschile»,¹² che conferiscono all'amore la sua concretezza umana che permette a ciascuno dei due sessi, e qui volgiamo l'attenzione alla donna, di aprirsi a Dio e al prossimo con tutta la ricchezza della personale identità sessuata.

In questo senso, l'acquisizione di una profonda consapevolezza della propria femminilità e del suo valore, non solo bio-psicologico, ma radicalmente spirituale, consente alla donna di realizzare sempre più pienamente e nel rispetto della sua peculiarità, in ogni dimensione dell'esistenza, «la capacità fondamentale umana di vivere per l'altro e grazie all'altro».¹³

Avendo individuato la duplice origine su cui si fondano il ruolo e la missione della donna, diviene ora possibile delineare attraverso quali momenti, muovendo da essa, sia possibile giungere ad indicazioni capaci di coniugare il valore della femminilità, da affermare sempre al singolare, con la molteplicità e la varietà delle situazioni nelle quali oggi le donne vivono e sono chiamate ad essere testimoni della loro fede.

Considerando qui la vocazione della donna cristiana, è, innanzi tutto, essenziale sottolineare che «per quanto riguarda la Chiesa, il segno della donna è più che mai centrale e fecondo»,¹⁴ in quanto capace di testimoniare valori che, pur non essendo certamente femminili in modo esclusivo, sono di fatto vissuti con piena spontaneità proprio dalle donne.

Con ciò, tuttavia, non si intende affatto assolutizzare un modello storico e, quindi, contingente di femminilità, con il quale molte donne cristiane non si potrebbero identificare, per la loro diversa provenienza storica e culturale, ma soltanto mettere in evidenza la profonda sintonia

¹² X. LACROIX, *L'alterità uomo-donna*, cit., 27.

¹³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, n. 14.

¹⁴ *Ibid.*, n. 15.

della donna con quell'ideale di vita che il Vangelo propone ad ogni cristiano.¹⁵

La traduzione di tutto ciò nella concretezza dei differenti contesti e di ciascuno stato di vita passa attraverso l'approfondimento del concetto di Chiesa, da considerare nel suo rapporto con le donne che ad essa appartengono.

Solo la donna stessa, infatti, è in grado di individuare le diverse modalità di attuazione dell'esistenza cristiana, e dunque il ruolo e la missione, che sono a lei propri, ma questo è possibile soltanto se ella, vivendo in pienezza la sua identità battesimale, si percepisce nella sua incorporazione nella Chiesa, della quale, nella comunione, è soggetto insostituibile, consapevole della sua peculiarità che le consente di testimoniare in modo irripetibile l'unico messaggio evangelico che chiama tutti, uomini e donne.¹⁶

Volendo, infine, sintetizzare conclusivamente si deve sottolineare che oggi più che mai, riconoscendo il proprio ruolo e la propria missione, ogni donna dovrebbe sempre ricordare che «è la Chiesa che si presenta nelle donne che sono sue membra».¹⁷

¹⁵ *Ibid.*, n. 16: «Ben lungi dal conferire alla Chiesa un'identità fondata su un modello contingente di femminilità, il riferimento a Maria con le sue disposizioni di ascolto, di accoglienza, di umiltà, di fedeltà, di lode e di attesa, colloca la Chiesa nella continuità della storia spirituale di Israele».

¹⁶ K. RAHNER, *La donna nella nuova situazione della Chiesa*, cit., 461: «Quantunque sia compito inderogabile della donna cristiana scoprire nel tempo e proporre nella vita lo schema concreto ed efficace delle attività femminili, tale compito creativo, proprio perché è per lei personale e nuovo, può esser da lei assolto solo se ella, come cristiana matura, si alimenta al centro della realtà cristiana».

¹⁷ *Ibid.*, 460-461.

La formazione intellettuale delle donne e la donna come educatrice

CARMEN APARICIO VALLS*

Nell'affrontare questo tema la prima cosa che ho dovuto fare è stata decidere da che prospettiva affrontarlo, perché è un tema che si può esaminare da diversi punti di vista: psicologico, sociologico ecc. Ho deciso di avvicinarmi a tre donne, tutte di una stessa epoca, che da diversi ambiti e luoghi d'Europa ci dicono qualcosa di ciò che la donna ha apportato nel mondo intellettuale e educativo: Maria Montessori, Carmen Cuesta e Edith Stein. Sono pioniere ed esempio di un approccio all'educazione che implica una determinata antropologia, donne che hanno integrato la formazione intellettuale con la funzione educatrice. Non cercherò di giungere a conclusioni definitive, partendo da queste tre donne: sono cosciente che questo intervento è troppo breve per far ciò; ma cercherò di identificare alcuni tratti comuni che caratterizzano il loro apporto femminile.

Dietro ognuna di loro ci sono molti altri uomini, molti altri volti.

MARIA MONTESSORI (1870-1952)¹

Maria Montessori nasce in Italia il 31 agosto 1870. È la prima donna a studiare medicina in questo Paese. Nel 1896 si laurea e comincia a la-

* Docente di Teologia fondamentale presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma.

¹ A tal proposito si vedano le seguenti opere di M. MONTESSORI: *Antropologia pedagogica*, Milano s.d.; *La scoperta del bambino*, Milano 1951; *Il metodo della pedagogia scientifica applicato all'educazione infantile nelle case dei bambini*, Città di Castello 1909; *L'autoeducazione nelle scuole elementari*, Roma 1916.

vorare come assistente in una clinica psichiatrica. Nel 1898, in un congresso di pedagogia a Torino, evidenzia per la prima volta il rapporto medicina-pedagogia. Si interessa in special modo ai bambini con problemi. Nel 1904 ottiene, come libera docente, la cattedra di antropologia pedagogica all'Università di Roma, incarico che mantiene per quattro anni. In quegli anni pubblica *Antropologia pedagogica*. La sua formazione non si limita al *curriculum* universitario e per poter approfondire i problemi di suo interesse studia filosofia e frequenta corsi di psicologia sperimentale. Ma la cosa più significativa è la sua costante ricerca, il suo desiderio di apprendere sempre, di formarsi. Nel 1906 il direttore generale dell'Istituto dei beni stabili di Roma la invita ad assumere la direzione e l'organizzazione di scuole per l'infanzia nelle case popolari. La scuola apre un anno più tardi, il 6 gennaio 1907. In questo modo, inizia ad applicare all'educazione quello che aveva imparato nel campo medico.

Operando una sintesi, in base alla sua preparazione, tra la psichiatria e la pedagogia, Maria Montessori propone un nuovo metodo basato sull'osservazione del bambino, dove il protagonista non è l'adulto ma il bambino stesso. Cambia la scuola, creando un ambito dove tutto deve essere a misura del bambino. Nel suo metodo tiene conto di due soggetti: il bambino, protagonista, e l'educatore, "maestro umile". Assieme ad essi considera anche l'ambiente o il mezzo, il materiale e le attività, perché tutto deve aiutare lo sviluppo integrale della persona.

Il suo lavoro si orienta verso un'antropologia pedagogica difendendo una pedagogia aperta alla dimensione sociale (intesa come rapporto e libertà). La sua proposta educativa si basa sull'amore. L'obiettivo

Si vedano anche i seguenti studi su Maria Montessori: MARÍA JOSÉ NIETO MUÑOZ, *Pervivencia de María Montessori en el diseño curricular de la educación infantil*, in: *La mujer, nueva realidad, respuestas nuevas*, Sevilla 1991, 246-254; GIUSEPPINA BATTISTA, *L'educazione religiosa in Maria Montessori*, Roma 1989; *La formazione dell'uomo nella ricostruzione mondiale*, Atti dell'VIII Congresso internazionale Montessori, Roma 1950; S. CAVALLETTI – G. GOBBI, *Educazione religiosa liturgia e metodo Montessori*, Roma 1961.

dell'educazione è aiutare il bambino a sviluppare la sua autonomia sia sul piano fisico che su quello della volontà, vale a dire, la libertà; e questo ha a che fare con la formazione della coscienza. Si tratta di insegnare a pensare, agire e desiderare da sé stessi. Perciò l'educazione non si può limitare a trasmettere nozioni, ma deve mirare allo sviluppo delle capacità della persona, della personalità, giungendo a una sintesi degli aspetti umani, biologici e del punto di vista morale.

Maria Montessori crede nell'autoeducazione, sebbene debba essere orientata o guidata. Non si tratta di dare al bambino la forma che noi vogliamo, ma di aiutarlo affinché si manifesti la forma per la quale è stato creato. Essa considera ogni persona come unica e irripetibile, perciò è necessaria una continua osservazione e applicazione personalizzata; crede nell'essere umano, in ogni persona e sa che ogni essere umano racchiude una grande potenzialità. L'educazione deve svelare questa potenzialità nascosta. Ciò vuol dire risvegliare le capacità del bambino e aiutarlo a scoprire le cose, a scoprirsi e a conoscere.

La Montessori ricerca un'educazione che stimoli lo sviluppo del bambino, perciò avrà particolare attenzione all'educazione sensoriale. Sa bene che la mente del bambino, in campo psichico, è diversa da quella dell'adulto: il bambino ha più capacità di assimilare ciò che vede, impara senza razionalità (che non vuol dire non usare la ragione). Per questo i metodi educativi devono essere adeguati ad ogni età e seguire un percorso che va dalla sensorialità alla razionalità, perché la finalità dell'educazione è quella di formare le facoltà interiori passando per quelle sensoriali. La proposta educativa non si limita all'educazione dei cinque sensi, include anche il gusto della bellezza, la capacità di interiorizzare (è significativa l'importanza del silenzio), l'ordine... tutto ciò che aiuta a liberare le capacità più profonde e creative.

La Montessori ha la certezza che la persona può migliorare e questo la spinge a lottare senza tregua. L'educazione, per lei, consiste nel far emergere le energie latenti già esistenti nella persona facendo sì che af-

fiorino i valori dello spirito. Questi valori devono essere trasmessi in modo che non siano qualcosa di imposto, ma qualcosa di acquisito, assunto, finché giungano a formar parte del proprio carattere.

La maestra deve osservare come “nasce” il bambino, vale a dire, come si sviluppa, come man mano diventa una persona, deve aiutare il bambino a scoprire quella forza interiore che potenzialmente possiede, ma che allo stesso tempo lo trascende, non è sua, deve vigilare affinché niente si perda o si corrompa. Il maestro, che è uno strumento, deve essere cosciente che si trova davanti alla rivelazione dell'essere del bambino, perciò deve cambiare il suo atteggiamento di fronte a lui. L'educatore è una persona a servizio della crescita del bambino ma che nel suo ruolo di strumento non resta ai margini, come mero osservatore passivo. La Montessori forma gli educatori. La funzione del maestro è quella di indicare, segnalare la meta, perché educare il bambino significa facilitargli la scoperta del proprio io, con tutte le ricchezze di questa meraviglia che è il mondo interiore.

Ciò richiede una grande preparazione e qualità umane non comuni. L'educatore deve essere una persona prudente, delicata e poliedrica; deve avere capacità di osservare con sapienza, sapere quando è necessario essere presenti e quando bisogna allontanarsi, quando bisogna parlare e quando tacere. E superare il pericolo dell'orgoglio (pensare che il risultato sia opera propria) e dell'ira (arrabbiarsi quando il bambino non risponde come ci si attende).

Il compito educativo presuppone anche accettare l'esistenza di un Maestro superiore che è il vero Maestro e perciò invita a riconoscere i propri limiti, ad aver pazienza e umiltà, a essere capaci di educarsi continuamente. Secondo Sofia Cavalletti, il metodo si caratterizza per la sua grande profondità spirituale e, anche se non c'è riferimento esplicito alla fede cattolica, è impregnato tutto di un senso religioso.² Maria Mon-

² Cfr. S. CAVALLETTI – G. GOBBI, *Educazione religiosa liturgia e metodo Montessori*, cit., 14.

tessori è sensibile di fronte alla mancanza di unione spirituale che caratterizza il nostro secolo e nel suo metodo integra tutti gli elementi che formano la personalità facendo sì che l'esperienza religiosa sia parte di quell'essere persona libera e responsabile.

Nella sua opera *La mente del bambino* troviamo una sua preghiera che definisce bene la sintesi del suo pensiero sull'educazione:

« Aiutaci, oh Dio, a penetrare nel segreto del bambino affinché possiamo conoscerlo, amarlo e servirlo, secondo le tue leggi di giustizia e seguendo la tua divina volontà ».³

CARMEN CUESTA DEL MURO (1890-1968)⁴

Carmen Cuesta nasce in Spagna nel 1890. Studia alla Scuola Superiore di Magistero (sezione di Scienze) ed è la prima donna a ottenere il dottorato in Diritto. Insegna, quindi, nella Scuola Normale di Teruel e diviene direttrice della prima Residenza universitaria femminile aperta in Spagna, a Madrid. In questa stessa città diventa direttrice dell'Istituto cattolico di istruzione superiore e professoressa di Diritto positivo nella Scuola sociale dell'Azione cattolica femminile. Nel 1924 partecipa al I Congresso nazionale di educazione cattolica il cui tema è: "Azione sociale della donna a favore dell'educazione primaria". Nel 1925 organizza il Consultorio giuridico-amministrativo dell'Istituzione Teresiana al fine di aiutare le donne funzionario presenti ai vari livelli

³ M. MONTESSORI, *La mente del bambino*, Milano 1952, 46.

⁴ Su Carmen Cuesta si vedano i seguenti studi: C. MARTÍNEZ – R. PASTOR – M.J. DE LA PASCUA – S. TAVERA (y otros), *Mujeres en la historia de España*. Enciclopedia biográfica, Barcelona 2000, 486-488; M.A. ORTIZ, *América seductora, Carmen Cuesta, buen rumbo y buen timonel*; C. MARTÍNEZ PÉREZ, "Carmen Cuesta del Muro. Una revolución en el pensamiento feminista durante la II República Española", in: *La mujer, nueva realidad, nuevas respuestas*, Sevilla 1991, 199-206, così come alcune delle sue opere: *La vida del obrero*, Madrid 1915; *La sociedad de gananciales*, Madrid 1930, e molteplici articoli nel *Boletín de las Academias Teresianas* e nel *Boletín de la Institución Teresiana*.

dell'istruzione pubblica,⁵ un'opera chiaramente a favore della donna educatrice. Nel 1926 partecipa a una missione dell'Azione cattolica in America Latina con la finalità di condividere esperienze educative. In quello stesso anno rappresenta la Spagna all'Assemblea interparlamentare di Parigi. Trascorre parte della sua vita in America Latina, dal 1933 al 1953, portando avanti le opere della Istituzione Teresiana e dell'Azione cattolica. Ciò fa crescere in lei un senso di universalità e l'aiuta a creare dei legami forti con altre culture. Tutti i gradi dell'educazione, dalle associazioni professionali universitarie fino alle scuole rurali, conoscono in America Latina l'anelito culturale e di evangelizzazione di questa donna.

Si schiera a difesa dei diritti umani, soprattutto per quanto concerne i temi relativi alla donna e all'insegnamento. Durante la dittatura di Primo de Rivera è una delle tredici donne⁶ partecipanti all'Assemblea nazionale (1927-1929), camera consultiva di natura corporativa destinata a redigere una nuova carta costituzionale. In questa Assemblea sollecita «la creazione di istituti femminili di insegnamento secondario e di una facoltà femminile di medicina, così come un aumento dello stipendio per i maestri e le maestre della scuola pubblica primaria».⁷ Si distingue anche per i suoi contributi alla riforma del Codice civile, soprattutto per ciò che si riferisce ai diritti civili delle donne. Sì, in un certo senso è una femminista, ma lei stessa dirà come percepisce il femminismo: «Sono a favore di un femminismo sano che non crei odio né antagonismo ma che, al contrario, sia annuncio di una pace più solida: un femminismo

⁵ «Il Consultorio si occuperà: 1° di informare su: a) tutte le questioni riguardanti la legislazione dell'istruzione pubblica nel nostro Paese, b) tutti i formulari corrispondenti a queste stesse questioni, c) procedimento amministrativo (via governativa); 2° della presentazione di ricorsi contenzioso-amministrativi» (*Boletín de la Institución Teresiana*, XII / n° 144, novembre 1926, 40[nostra traduzione]).

⁶ Di queste tredici donne, sette erano impegnate in ambito educativo. Carmen Cuesta è stata la segretaria.

⁷ C. MARTÍNEZ – R. PASTOR – M. J. DE LA PASCUA – S. TAVERA (y otros), *Mujeres en la historia de España*, cit., 487 [nostra traduzione].

che alzi la sua voce con energia per protestare contro l'abbandono e l'ingiustizia». ⁸

Attraverso i suoi scritti nel *Bollettino delle accademie teresiane*, successivamente *Bollettino dell'Istituzione Teresiana*, rivista di informazione rivolta a tutte le persone che in diverse forme partecipano alle iniziative di questa associazione, possiamo vedere la capacità educatrice di questa grande donna. In questi scritti si rivolge ripetutamente alle giovani universitarie o studentesse di Magistero, ⁹ sottolineando la sua preoccupazione costante per la formazione di queste donne.

Sono interessanti le sue analisi sulla società nella quale vive, e i tentativi di arrivare alle cause per poter cambiare gli effetti. La preoccupa la perdita di fede religiosa e si domanda come fare perché la società ritrovi Cristo. ¹⁰ In questi scritti si vede la sua forza e il suo slancio: invita continuamente a non rimanere impassibili, a mettere fuoco alla terra, a dare testimonianza, ¹¹ convinta che la vittoria sarà possibile solo se si uniscono le forze. Al primo posto pone l'amore, la forza che salverà il mondo. ¹² È la ricerca della verità che la spinge a questo. Perciò insiste sulla necessità di non tralasciare la formazione e di non lasciarsi trascinare dall'ultima moda. ¹³

Per Carmen Cuesta l'educazione è la leva che deve sollevare il mondo, qualcosa di necessario affinché sia possibile il cambiamento sociale. ¹⁴

⁸ Discorso pronunciato il "Día de la buena Prensa nel seminario di Palencia da Carmen Cuesta del Muro", in: *Boletín de las Academias Teresiana*, III/n° 43 (julio 1916), 672 [nostra traduzione]. Su questo stesso tema sono stati pubblicati una serie di articoli tra il 1932 e il 1933 nel *Boletín de la Institución Teresiana*, raggruppati sotto il titolo *Las mujeres y el derecho*.

⁹ Gli scritti sono di diverso tipo: conferenze, meditazioni spirituali, biografie, scritti su temi giuridici ecc.

¹⁰ Cfr. "Palencia. Conferencia dada por la señorita Carmen Cuesta", in: *Boletín de las Academias Teresianas*, IV/n° 51 (febrero 1919), 977-978.

¹¹ Cfr. Discorso pronunciato il "Día de la buena Prensa en el seminario de Palencia por Carmen Cuesta del Muro", cit.

¹² Cfr. "Palencia. Conferencia dada por la señorita Carmen Cuesta", cit.

¹³ Cfr. C. CUESTA DEL MURO, "Los estudiantes de hoy. Una lamentable equivocación", in: *Boletín de la Institución Teresiana*, VII/n° 84 (noviembre 1921), 32-33.

¹⁴ Cfr. ID., "Al profesorado femenino", in: *Boletín de las Academias Teresianas*, II/n° 26 (octubre 1917), 403-404.

Guarda a santa Teresa d'Avila come modello di educatrice perché, anche se i suoi scritti non sono “ pedagogici ”, trova in essi elementi sufficienti alla costruzione di un sistema di educazione integrale.¹⁵ Guardando a santa Teresa, farà anche un richiamo speciale alla donna perché formandosi potrà avere influenza nella società.¹⁶

Negli scritti di Carmen Cuesta si trovano molte espressioni che ci dicono come questa donna concepisca l'educazione: essa consiste nel piantare il seme affinché dia buoni frutti, è arare la terra delle intelligenze e dei cuori, è condurre la persona verso la sua meta; perciò il primo passo è sapere qual è l'obiettivo che si vuole raggiungere.¹⁷ Ma l'educazione, oltre a formare le personalità, ha una dimensione sociale insostituibile: «Attraverso l'educazione si arriva alla formazione di caratteri, personalità, e la somma di questi è il fattore essenziale per risolvere il difficile problema dei destini dell'umanità».¹⁸ La Cuesta ha una cura speciale nel rafforzare la volontà. Invita a una revisione dei valori pedagogici affinché parole come “ vocazione ”, “ ideale ”, “ missione quasi divina ” ritornino ad avere il loro significato, sostituendone altre che soffocano il progetto.¹⁹ Vede nella persona immense capacità che bisogna saper portare alla luce perché il male della nostra società è quello di soffocarle.²⁰

Troviamo anche una serie di consigli utili all'educatore affinché pos-

¹⁵ Su questo tema scrive in diversi numeri del *Boletín de la Institución Teresiana*: “ Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa ”, VIII/n° 95 (octubre 1922), 1-2; “ Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa ”, VIII/n° 96 (noviembre 1922), 20-21; “ Santa Teresa en la Pedagogía ”, VIII/n° 97 (diciembre 1922), 34-38; “ Velada en honor de Santa Teresa de Jesús. Discurso de la señorita Carmen Cuesta ”, VIII/n° 100 (marzo 1923), 82-84; “ Pedagogía de Santa Teresa ”, IX/n° 107 (octubre 1923), 1-4.

¹⁶ Cfr. C. CUESTA DEL MURO, “ Pedagogía de Santa Teresa ”, cit.

¹⁷ Cfr. *ibid.*

¹⁸ C. CUESTA DEL MURO, “ Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa ” (octubre 1922), cit. [nostra traduzione].

¹⁹ Cfr. ID., “ Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa ” (octubre 1922), cit., e “ Santa Teresa en la Pedagogía ”, cit.

²⁰ Cfr. ID., “ Rápida. Diez minutos observando la vida ”, in: *Boletín de las Academias Teresiana*, V/n° 67 (junio 1920), 252-253.

sa realizzare bene il suo dovere: conoscere la persona che deve essere educata e amarla,²¹ non incentrarsi su sé stessi, flessibilità, dominio di sé...²²

Dov'è il segreto di questa donna? Dove il fondamento delle sue idee? Perché questa volontà di educare e difendere la donna nella società? Se guardiamo gli scritti di Carmen ci rendiamo conto della fede profonda e coerente che regge la sua vita, della grandezza d'animo e della forma della sua personalità. Si percepisce una donna colta, con una grande capacità di esprimere i sentimenti, con una fede profonda e una chiara consapevolezza di non dover star zitti.

EDITH STEIN (1891-1942)²³

Edith Stein nasce in Germania da famiglia ebrea il 12 ottobre 1891, giorno del Yom Kippur (giorno dell'espiazione), data che per lei sarà molto significativa. Nel 1906, durante un periodo di indifferenza religiosa, decide di abbandonare gli studi; li riprenderà anni più tardi. Comincia i suoi studi universitari nella sua città di origine, Breslau, ma nel 1913, due anni dopo, interessata alla fenomenologia, si trasferisce a Gottinga per continuare i suoi studi con Husserl. In quella città entra a far parte della società filosofica. Da quel momento, accanto a questa grande donna, possiamo collocare altri nomi che in diversi modi avran-

²¹ Cfr. ID., "Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa" (noviembre 1922), cit., e "Santa Teresa en la Pedagogía", cit.

²² Cfr. C. CUESTA DEL MURO, "Pensamientos pedagógicos de Santa Teresa" (noviembre 1922), cit., 20-21.

²³ Cfr. C.M. STUBBEMANN, *La mujer en Edith Stein: antropología y espiritualidad*, Burgos 2003; J. HEIMPEL, *Il rapporto tra la persona e la comunità nella visione cristiana di Edith Stein*, Roma 2005; L. CANTO, *Sguardo essenziale: antropologia e teologia in Edith Stein*, Roma 2005; I. DELGADO GONZÁLEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", in: *Religión y cultura*, LIII/nn. 241-242 (2007), 463-497; D. FUSARO, *Edith Stein* (www.filosofico.net/edithstein.htm).

no un ruolo significativo nella sua vita: Adolf Reinach, Max Scheler, Heidegger, Hedwin Conrad-Martius (protestante, madrina di battesimo), Przywara...²⁴ Durante la prima guerra mondiale lavora come infermiera, momento di crescita spirituale, di ridimensionamento del suo progetto scientifico, di maggiore apertura agli altri e di incontro con la sofferenza e il dolore. Nel 1917 muore il suo amico Reinach e, a seguito di ciò, inizia un cammino spirituale che trasformerà la sua sete di verità in sete di Dio.²⁵ Nel 1921, leggendo la *Vita di santa Teresa*, trova la Verità e si converte al cristianesimo. Il 1° gennaio del 1922 riceve il battesimo. Muore nel 1942, come carmelitana scalza, nel campo di concentramento di Auschwitz-Birkenau.

Nella sua carriera accademica possiamo dire che, in un certo senso, fallisce. Nonostante i brillanti studi e diversi tentativi, non potrà mai accedere alla cattedra universitaria solo per il fatto di essere donna. L'impossibilità di entrare all'università è l'occasione per lavorare in un liceo femminile e ciò, providenzialmente, la porta a interessarsi alle questioni di pedagogia e di educazione della donna.²⁶

In Edith si scopre una tendenza ad andare a fondo nelle questioni che toccano gli aspetti umani dei problemi.²⁷ In lei, oltre all'intelligenza, si scopre un grande rigore morale che corrisponde alla sua ricerca di verità. Non si stanca mai di cercare: appassionata nella ricerca della verità, vive un percorso sempre unito allo studio.

È una donna dalle molte sfaccettature, molto attenta al pensiero attuale. È filosofa, ma si interessa di antropologia (sotto l'influenza di Scheler), di pedagogia intesa come teoria della formazione²⁸ (applica la

²⁴ Su queste influenze, tra gli altri, D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.

²⁵ È stata fondamentale la testimonianza della vedova di Reinach (cfr. D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.).

²⁶ Cfr. D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.

²⁷ Cfr. *ibid.*

²⁸ Cfr. I. DELGADO GONZÁLEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", cit., 477.

sua proposta antropologica all'educazione), e anche della vita politica e sociale: partecipa a movimenti femministi che lottano per il voto della donna. Edith promuove il ruolo della donna nella chiesa e nella società attraverso scritti, lezioni e conferenze,²⁹ reagendo allo stesso tempo contro una corrente femminista laica. Secondo lei la lotta dei sessi distrugge la dignità dell'essere uomo o donna. Inoltre, contribuisce ad approfondire la nozione di Stato e la sua relazione con la nazione.³⁰

Nella sua opera è impossibile separare la dimensione religiosa perché tutto in lei è caratterizzato dall'integrazione. Nella sua filosofia si vede la capacità di integrare gli elementi che portano ad essa. I suoi lavori filosofici sono il risultato del suo confrontarsi con la vita.³¹ Ha uno stile piano, facile da capire. Unisce la penetrazione teoretica all'applicazione pratica. Dimostra un'intuizione speciale per tutto ciò che vive, per tutto ciò che si riferisce all'essere umano. I suoi studi antropologici impressionano per la forza con cui sintetizzano i concetti della filosofia moderna con quella scolastica e con le verità della fede, in una visione antropologica unitaria.³²

Una sintesi del suo pensiero appare già nella sua tesi dottorale sull'empatia. In essa mette in rapporto l'empatia con gli altri aspetti della conoscenza: l'empatia presuppone l'uscire da sé stessi per entrare nell'altro.³³ È importante per lei lo spazio interiore della persona, dove si realizza l'incontro di tutto ciò che la tocca e che è in rapporto con la coscienza. Nel suo studio sull'uomo fa un'importante distinzione fra l'influenza e la determinazione: tutto ciò che abbiamo vissuto ha un'influenza su di noi, ma non ci determina; c'è qualcosa nell'uomo che gli fa

²⁹ Cfr. D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.

³⁰ Cfr. *ibid.*

³¹ Cfr. J. HEIMPEL, *Il rapporto tra la persona e la comunità nella visione cristiana di Edith Stein*, cit., 35.

³² Cfr. *ibid.*, 22, 403; cfr. anche D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.

³³ Cfr. J. HEIMPEL, *Il rapporto tra la persona e la comunità nella visione cristiana di Edith Stein*, cit., 45. Cfr. anche D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.

superare le influenze, o reagire di fronte ad esse. La coscienza è fondamentale; importante il ruolo della libertà. Il suo studio sull'empatia la aiuta ad approfondire l'essere persona, qualcosa che poi completa con la sua esperienza di fede.

Per Edith educare è aiutare la persona a giungere a essere quello che deve essere, e ciò è possibile solo quando si sa chi è l'uomo e quali sono le strade che lo conducono alla sua meta. D'accordo con la sua visione cristiana della persona dirà che la finalità dell'educazione è che si arrivi a essere autenticamente sé stessi, che si arrivi a essere immagine di Cristo. In tutto il pensiero di Edith, ma particolarmente in questo punto, sarà fondamentale il suo incontro con Cristo. E qui possiamo riconoscere un'altra caratteristica del contributo di questa grande donna: il suo modo di integrare fede e ragione, esperienza e riflessione. In lei la sintesi tra antropologia teologica e antropologia filosofica è naturale: «Un'antropologia che non tenesse conto del rapporto dell'uomo con Dio non sarebbe completa né potrebbe servire da base per la pedagogia».³⁴ Nei suoi scritti evidenzierà la grandezza della persona che è precisamente questa, l'essere persona: in virtù dell'essere persona l'uomo è responsabile di “farsi”, vale a dire di costruirsi come persona; per arrivare a costruirsi come persona l'uomo ha bisogno di un processo di educazione. Quando Edith parla di educazione si riferisce a una «educazione integrale», ossia «la formazione di tutto l'uomo con tutte le sue facoltà e capacità».³⁵ Da lì l'importanza che Edith darà alla formazione che «non è il possesso delle conoscenze esterne, bensì la forma che la personalità umana acquisisce sotto l'influenza di molteplici forze formatrici».³⁶ La sua idea di educa-

³⁴ E. STEIN, *Obras completas*, IV, 588 (cit. in: I. DELGADO GONZÁLEZ, “Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación”, cit., 480, nota 34 [nostra traduzione]).

³⁵ E. STEIN, “Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación”, in: *Obras completas* IV, 66 (cit. in: I. DELGADO GONZÁLEZ, “Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación”, cit., 483, nota 41 [nostra traduzione]).

³⁶ E. STEIN, “Fundamentos de la formación de la mujer”, in: *Obras completas* IV, 197 (cit. in: I. DELGADO GONZÁLEZ, “Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación”, cit., 483, nota 43 [nostra traduzione]).

zione «si inquadra in una visione cosmica secondo la quale la realtà di Dio è il fondamento ultimo del mondo, della storia e dell'uomo». ³⁷

Spiegherà che nella persona esiste una forma interiore che deve arrivare a essere la forza che configura il suo essere. ³⁸ Quella forma interiore è il desiderio naturale di Dio (la persona è per sua natura un essere trascendente) e anche la vita soprannaturale. La forma esteriore deve essere modellata.

Nella sua opera dedicherà un ampio spazio alla funzione del maestro. Nell'educazione distingue quattro elementi: la meta formativa, la persona (il bambino) che deve essere formata, le mani che lavorano e gli strumenti che vengono utilizzati, il processo di formazione. ³⁹ La formazione è principalmente un'opera di Dio e gli educatori i suoi strumenti. Per spiegare ciò ricorrerà a immagini che mettono in evidenza il processo di crescita: l'educatore è come un giardiniere o un vasaio. Si tratta di portare alla luce ciò che in qualche modo già esiste: per ciò l'educatore non crea, la sua funzione è quella di aiutare a portare alla luce ciò che Dio ha creato. L'educatore è uno strumento, ma dotato di intelligenza e volontà, e come tale deve sapere come agire per arrivare all'obiettivo.

In poche parole la finalità dell'educazione è quella di aiutare lo sviluppo pieno e integrale della persona. Per far ciò l'educatore deve avere un'idea chiara sulla verità della persona e aiutare a pensare bene, ossia, deve formare persone che, orientate da principi chiari, nella vita sappiano dove andare. ⁴⁰

³⁷ I. DELGADO GONZÁLEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", cit., 493 [nostra traduzione].

³⁸ Cfr. E. STEIN, "La colaboración de los centros conventuales en la formación religiosa de la juventud" (*Conferencia* n° 5, Munich 1929), in: *Obras completas* IV, 113-114 (cit. in: I. DELGADO GONZÁLEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", cit., 486, nota 52).

³⁹ Cfr. I. DELGADO GONZÁLEZ, "Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación", cit., 484, nota 46 (citando la conferenza di E. Stein "La colaboración de los centros conventuales en la formación religiosa de la juventud" del 1929).

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, 482, nota 39 (citando la conferenza di E. Stein "Verdad y claridad en la enseñanza y en la educación" del 1926).

Per capire il suo pensiero sulla funzione dell'educatore non bisogna perdere di vista l'orizzonte nel quale Edith si muove. È fondamentale la sua visione della persona in quanto essere in relazione, in dialogo, capace di incontrarsi con l'altro. Perciò la formazione, l'opera dell'educatore, deve tener conto degli aspetti interiori che la ragione ordina e, assieme a essi, gli aspetti spirituali. Tutto ciò accompagnato da un addestramento della volontà, da una formazione del sentimento. Edith insisterà sull'importanza del processo formativo dal di dentro.

Assieme a tutto ciò alcune parole chiavi: libertà, spiritualità, chiarezza, verità... Fede e ragione saranno i due elementi chiave, due strade per arrivare alla conoscenza di Dio e dell'uomo. È uno degli aspetti più interessanti della sua proposta antropologica.

Una caratteristica della personalità di Edith Stein è l'integrazione tra il pensiero, l'esperienza di vita e l'esperienza mistica.⁴¹ Possiamo affermare che è figura indicativa e profetica del cambiamento culturale e sociale della Germania nel ventesimo secolo.

CONCLUSIONE

Come ho detto all'inizio non voglio arrivare a conclusioni generali, né pretendo di affermare che quanto percepiamo di queste tre donne è qualcosa di esclusivo della donna. Ma guardando a loro c'è qualcosa che impressiona.

È interessante notare che ognuna di loro si muove da un punto di partenza diverso – la medicina, il diritto, la filosofia – ma in tutte e tre, nonostante questa diversa formazione, c'è una grande preoccupazione per la persona e, curiosamente, tutte e tre manifestano questo interesse attraverso una forte tensione e un impegno nell'educazione. È facile vedere in loro il rapporto tra formazione/preparazione professionale e servizio sociale.

⁴¹ Cfr. D. FUSARO, *Edith Stein*, cit.

È anche curioso vedere come, nonostante la loro diversa formazione, arrivino a formulazioni e proposte concrete molto simili. La persona che bisogna educare è il centro: ognuno deve arrivare a dare il massimo e il meglio di sé stesso. Per fare ciò è fondamentale la persona dell'educatore, la cui responsabilità consiste nel motivare l'educando favorendo il superamento, il rispetto, l'auto-conoscenza, la scoperta della propria vocazione. In queste donne possiamo parlare dell'educazione come di un cammino di "formazione integrale" che aiuta ogni uomo a diventare persona.

Le novità che la propria formazione intellettuale permette loro di portare al mondo, si possono identificare nella creatività che non confonde l'adattamento con il conformismo, nella lotta per un ideale alto che le ha portate a uscire da sé stesse per preoccuparsi dell'altro, e nella capacità di integrazione. In nessuna delle loro vite è stata assente la difficoltà, ma hanno saputo superare i limiti, cercando alternative e non lasciandosi abbattere dalle circostanze.

La parola più eloquente, nello sviluppo del pensiero educativo di queste tre donne, sono loro stesse che hanno incarnato l'ideale che propongono, che hanno vissuto in pienezza la loro vocazione. Ma alla base di questo interesse antropologico c'è qualcosa di più profondo; nella loro lotta costante, che cosa le ha fatte perseverare? Qual è stato il punto di riferimento? Credo che esso sia da ricercarsi nella loro visione cristiana del mondo e dell'uomo e nella loro ricerca della Verità, profondamente convinte che il tesoro che abbiamo ricevuto in vasi di creta bisogna conservarlo, che le mani del Vasaio non cessano di modellare il vaso che si guasta e di ripararne le fessure affinché niente di ciò che è buono si perda.

Il senso religioso al femminile

CRISTIANA DOBNER, OCD*

Sono grata a chi ha formulato questo titolo perché ha evitato, con molta acribia, una trappola oggi comune: il titolo a due teste: “Le donne e ...”, e poi di tutto.

Inizio quindi specificando proprio i termini del titolo, quasi fossero un vento favorevole. La mia è una riflessione solitaria, nata nella cella di una carmelitana, in ascolto però delle voci della vita, della loro pluralità e dei loro echi, con una lunga gestazione sotterranea dei temi: vigilanza nell’incontro, chinarsi amoroso sulle Scritture, continuità della vita, dell’amore, del rispetto; riflessione pronta a riversarsi nel calore dell’incontro, una « diaconia della verità ».¹

L’intendimento è teoretico e insieme religioso, vuole cioè avviare a scoprire in sé stessi le ragioni della domanda filosofica che conduce a provare la condizione umana, cioè a essere donne pensanti da sé stesse al femminile superando l’ipoteca androcentrica, già espressa nettamente da Edith Stein: « Forse l’atteggiamento passivo della donna nella Chiesa, per secoli e secoli, è diventato come una seconda natura, che ammette qualche eccezione (Teresa di Gesù, Ildegarda di Bingen, Caterina da Siena eccetera), ma come un’eccezione che conferma la regola. Il secolo XX esige molto di più! ».² E noi viviamo già il ventunesimo secolo, ben consapevoli della più grande rivoluzione epistemologica della storia (K. Børresen) ormai avvenuta.

* Monaca carmelitana, collabora con numerose riviste ed è autrice di testi di spiritualità.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, n. 1.

² E. STEIN, *La donna – il suo compito secondo la natura e la grazia*, traduzione italiana di O.M. Nobile Ventura, Roma 2007⁵, 299.

Guardarsi dentro, entrare in sé stessi, guardare il mondo con occhi spalancati, come insegna la Stein, è la porta che, oggi, consente di entrare nel “castello interiore” delineato da Teresa di Gesù, la mistica spagnola che «è un momento divino della storia degli uomini», ed è affermato da Emile Cioran, e che, secondo María Zambrano, *mujer filósofo e auctor*, ci porge la scala. Nel crocevia, quindi, dell'incontro fra la persona e Dio stesso, delle due rispettive libertà, cioè del religioso che qui stiamo affrontando. Parliamo di quella appassionata ricerca della verità coniugata con l'austerità e la semplicità di vita che conferisce ad entrambe le carmelitane un'autorità quasi impossibile da imitare.

Un'investigazione, quindi, sull'associazione fra il sentire religioso e la donna, e il femminile; perché chiederselo? Per superare la retrocessione epistemologica subita dal linguaggio religioso al femminile e non lasciare il pensiero nella dualità e nell'esteriorità rispetto all'essere, pur nella consapevolezza della sproporzione fra finito e Infinito, visibile e invisibile, afferrando, come affermava Max Scheler, quell'indispensabile sensibilità per i teneri fili che prolungano ogni cosa nel regno dell'invisibile. Sensibilità connotata da alcune peculiarità: capacità di attenzione ai fenomeni; alla loro varietà, ricchezza e specificità; nell'ostinazione a salvarli; ma che insieme si apre però con sensibilità alla trascendenza rispetto alla realtà, e apprende la capacità del silenzio per entrare nella vera comunicazione e per non ridurre gli altri a oggetti.

All'interno di una dimensione particolare della *inner life*: la percezione del *kairòs*, di quella concezione di storia che non conosce lo scontato svolgere del tempo, perché questa appartiene solo a *chrònos*, mentre noi apparteniamo a quel *kairòs*, che è il Signore Gesù, perché siamo risposta e non parola prima nella tensione creatrice dell'incompiuto disegno di Dio sulla persona umana.

Quali i nodi teorici del rapporto donna/femminile e senso religioso che sia pensante da sé stessa con nuove categorie mentali?

Li indico sinteticamente: ridefinire la natura femminile alla luce di nuovi schemi, non usufruendo di quelli decaduti; parlare di natura e in-

sieme salvare la libertà; non chiudere il dualismo maschile/femminile in una chiusura di genere di disparità ma proiettarsi in una dualità armonica, perché ragione e libertà sono comuni all'uomo e alla donna, all'*humanum* nella sua interezza appunto; invitare alla verità e alla felicità nella verità e non ad una felicità effimera, priva di radici in autentico egotropismo; invitare all'immersione nel reale, come essenziale (María Zambrano insegna che è l'esistenza ad essere metafisica perché vibra di un senso che la fonda e la attende); invitare all'atto ecclesiale, atto di fede; alla visibilità della presenza della donna/femminile nella società e nella Chiesa.

Un esercizio critico di *kinesis*, di divenienza, riposizionandosi indubbiamente nella dialettica, ma anche di attenzione alle idee guida di tale esercizio.

Vi propongo perciò di attraversare una soglia rovesciata, dall'interno all'esterno, da cui poter seguire, interrogare, vagliare e riconoscere il *conatus cognoscendi*, «il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione»,³ come si è espresso Benedetto XVI.

Il religioso quale luogo dell'assoluto per la donna, quindi? Uscire per entrare. Dove? La donna, si afferma, è l'unico luogo senza luogo? Lo può trovare?

Oggi, per noi qui riunite, abbozzo la risposta all'interrogativo: qual è il luogo, il *tòpos*, della donna? Quale il significato di una *energeia* donna, pulsante, ragionante, senziente? Dobbiamo prendere le mosse da quel silenzio in cui Adam era colto dal *tardemab* e Jahvè creava la donna in una teofania a lei solo nota, donandole quella libertà che, nella relazione della fede, può restituirsi realmente.

La Parola di Dio è chiara, non così però lo è stata la sua incarnazione dai primi secoli in poi, sia da parte dei governi statali sia da parte di quelli ecclesiastici, peraltro in totalità (o quasi) gestiti da uomini, in un'assenza dal sapore dell'esclusione.

³ BENEDETTO XVI, *Discorso durante l'incontro con i rappresentanti del mondo scientifico nell'Università di Regensburg*, in: "L'Osservatore Romano", 14 settembre 2006, 7.

Mi riferisco a *Gal 3, 28*: «Non esiste più giudeo né greco, non esiste schiavo né libero, non esiste uomo o donna: tutti voi siete una sola persona in Cristo Gesù».

Oggi parliamo di donna ragionante e senziente, senza l'enfasi sul *maternage*, sulla custodia della casa – non in senso esclusivo ma inclusivo – che rischia di mettere in secondo piano un mutamento in atto nei compiti delle donne che si configurano più come «etica civile che come destino naturale», e si apre a ben altre dimensioni: la professionalità, la relazionalità, la visibilità sociale. Parliamo del suo ruolo dentro la storia con i suoi propri *èthoi*, che possono qualificarne il con-discepolato: parola che diventa Parola di Dio nel suo celarsi nelle vicende di un popolo, raccontate e rilette al servizio della fede e di una sapienza vitale; maggiore attenzione a una razionalità coerente; simboli della vita quotidiana che palesano una vena di religiosità; via dell'esperienza o “teologia dei santi”, appartenente all'universo mentale della donna/femminile, quale possibile via di elaborazione filosofica, quando sia intesa nella chiave di una frequentazione sapienziale che riesca a coniugare la ricerca della verità con il sapore dell'esperienza. Facciamo riferimento all'immediato che si fa spiritualmente sensibile, quale risonanza del sentimento, dell'emozione sensibile, della vibrazione del desiderio; al sapere e al sensibile, in gioco di rimando continuo; alla creazione continua di gesti inediti o antichi, radicati in un pensiero diverso che genera un linguaggio diverso, che non si rinchiuda nell'espressività delle cure materne e della generazione ma da qui si dilati; all'interscambio di amore, pensiero, arte, linguaggio.

Parliamo quindi della creazione di una cultura dell'interiorità fattiva “per”, che si rifiuti di ridurre la persona a trama di relazioni storiche, qualificazione di forza-lavoro e classificazioni di sistemi e sotto sistemi. Esiste però realmente il primato della cultura sulla natura (Elisabeth Badinter)? Di quale cultura? Oppure ci troviamo dinanzi a forze sinergiche? Il soggetto donna/femminile come si manifesta e si definisce?

In una duplice battuta: nel viaggio dell'anima che si consuma e crea nell'avvicinarsi (o allontanarsi) dalla meta che illumina il cammino della

vita; sulle orme di quell'itinerario del pensiero che le filosofe esperiscono, nella ricerca inquieta della propria anima viandante (Adriana Valerio).

Propongo ora la mia ipotesi di lavoro, quale *humus* su cui riflettere.

Mi riferisco a Miriam di Nazaret, la *Theotòkos*, la portatrice di Dio, come donna e come appartenente al genio femminile; Miriam, madre e sorella, intesi quali termini di relazione, soprattutto nel canto della costellazione in Cristo, in cui appare quale *apax*, quale modello ideale di una comunione assolutamente piena ma pure di un'uguaglianza differenziata, facendo risplendere le Beatitudini che «diventano tanto più concrete e reali quanto più completa è la dedizione al servizio da parte del discepolo»⁴ e della discepola nel venire al mondo.

Miriam come icona, immagine densa di presenza, «tutta santa eppure totalmente umana, donna nella ricchezza della sua femminilità»,⁵ come *Urzelle*, cellula primordiale, secondo Edith Stein.

Si impone l'individuazione dell'intreccio di fili paralleli per esprimere l'unicità nativa di ogni sé: la Verità che si manifesta alla coscienza facendo della sua libera appropriazione la forma stessa della sua manifestazione; l'esistenza affettiva come luogo imprescindibile della verità; l'accesso alle forme teologiche della trascendenza: l'accesso del soggetto alla propria ipseità e alla consapevolezza dell'implicazione della verità nella sua attuazione; la forma originaria della coscienza, cioè la fede; il desiderio come treccia sciolta del capo di un filo di ferro, un complesso di desideri che configura uno stile di vita. Desiderare significa avere un senso dinanzi a sé, ovvero collocarsi in una situazione che abbia senso ma, proprio desiderando si dota il proprio agire di una direzione; l'elementare universo senso motorio dell'accadere dotato di senso: sinestetico, metaforico, emozionale, affettivo; l'attitudine, connaturata alla maternità, di avere cura e lasciar crescere. Miriam, infatti, offre la chiave ontologica e insieme esistenziale, perché, dice il Vangelo, ella «conservava» e «confrontava» queste cose nel suo cuore (cfr. *Lc* 2, 19).

⁴ J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth*, Milano 2007, 97.

⁵ B. FORTE, *Maria, la donna icona del Mistero*, Cinisello Balsamo 1989, 5.

Per comprendere e afferrare il portato e la semantica di questi verbi mi servo della tecnica midrashica della *harizah*, della collana, che si presenta quanto mai interessante e apre prospettive fondanti per comprendere l'opzione del lemma prescelto.

Una sorta di bolla meditativa quindi da cui raccolgo, sotto alcuni profili, le connotazioni emerse in relazione ai due verbi: la *harizah* ci immette in un clima battagliero, dinamico; il verbo indica lo scontro violento in caso di guerra, di persone che si oppongono e si affrontano; oppure indica "estrarre da", ancora un verbo colorato di dinamicità; incitare, cioè smuovere, sempre non un verbo che indichi staticità, una sorta di conserva o di immobilismo, ma un verbo di radicale movimento; quando si tratta di uno scontro o confronto verbale è sottesa comunque una dinamica di movimento vivace e opposta oppure, con una sfumatura diversa, l'apportare, cioè aggiungere qualche cosa ad una realtà, conferirle una qualifica che non ha immediatamente di suo.

Significato perciò ben lontano da un conservare in un deposito ovattato e inerte, «Miriam, da parte sua, conservava tutte queste cose meditandole in cuor suo», mentre in realtà il versetto lucano è ben più esplicito. Nell'animo di Miriam si agitavano e si confrontavano situazioni ed eventi diversi, sempre in movimento, in una turbolenza che trovava la sua pace ma non la sua piatta spiegazione o acquiescenza.

Il grembo dei verbi quindi è la *berith* stessa, del rapporto con Jahvè e con sé stessi, custodendo e confrontando. Tutte le sfumature indicate ci portano a caratterizzare il «conservava» e «confrontava» di Miriam come postura attenta e vigilante, pensante e custodente, con cura della relazione e degli eventi stessi.

Postura duplice: di stasi precisa, nel conservare quanto avvenuto, e di dinamica attiva, nel confrontare e nell'interrogarsi. Non solo però riflessivo ma già, o per ciò stesso, orante, pensante e operante nella storia.

Confrontare, soprattutto, significa pensare in proprio, su di sé, sul Figlio, sulla storia che si stava svolgendo, significa capire: Miriam riflette e pensa perché cuore, *lev*, nel linguaggio della Torah e nella mentalità

semita di Miriam, indica il centro della persona, l'interiorità, la sua mente, il suo animo, la sua coscienza, soprattutto la libertà, con cui essa dispone di sé, orientando verso un fine determinato tutta la propria intelligenza, affettività e sensibilità.

Una postura di donna/femminile, perché esprime la relazione fra soggetti, in cui viene però anche indicata l'efficacia purificatrice del contemplare quanto non si riesce a capire nel «conservare» e «confrontare», perché il tempo ancora non è venuto per il dispiegarsi del disegno del Padre.

«Conservava» e «confrontava» è un cammino pensante, tracciato per la donna/femminile, come desiderio di spiegazione, di ricerca, di cambiamento, di libertà; cammino assoluto perché cammino pensato da sé e non riversato su di sé dall'uomo, espressione raziocinante ma anche sfera in cui si elabora la modulazione del sentire: immaginazione, memoria, intimità biografica, sensibilità affettiva. Il presupposto, ma anche l'esito, di ogni cultura pensante.

Una memoria agente quella di Miriam nel «conservare» e «confrontare», per esercizio di intuizione, cioè conoscenza, percezione, ovvero sentimento ed esaltazione nella celebrazione della lode a Dio, nell'*epikleisis*, nell'invocazione dello Spirito Santo.

Ed è già una sessuazione del discorso, tipico di una donna, Miriam, che al femminile si pone dinanzi a quanto ineludibilmente gli eventi manifestano; discorso non più chiuso nella figura della coscienza, dello spirito e del popolo di Israele, ma da questo promanante a tutti.

Vi si possono leggere diversi interrogativi che delineano la morfologia e l'identità nelle due memorie in tensione: sulla sedimentazione e nella memoria genealogica femminile di Miriam con il suo passato, presente, avvenire; sulla sua memoria individuale che avrà esercitato con uno strabismo che sapeva cogliere anche gli angoli morti dell'esistenza quotidiana dei lunghi anni di Nazaret; sulla contemplazione dando vita all'incontro; sulla ricerca del dato irriducibile, l'originario, in quel Figlio che le viveva accanto.

La libertà femminile del pensiero, del «conservare» e «confrontare», per evidenziare un umanesimo del limite e l'apertura all'ulteriore, declinato al femminile, troppo spesso sugli orizzonti abbassati di un funzionalismo autoreferenziale. Umanesimo di *gender* che ponga al centro la relazionalità, l'intreccio uomo/donna, quale strumento multi e interdisciplinare per arricchirsi di una pluralità armonica di prospettive e di sensibilità tra il proprio sé e il mondo.

Una coscienza femminile nella costruzione di sé, quale creatrice di vita, che consente di passare da una carica negativa a una positiva quando diviene porta per la coscienza vera.

In questo radicamento in Miriam mi pare giunto il momento di estrinsecare, seguendo Edith Stein, ma anche procedendo in avanti, l'assoluto della donna/femminile su cui verteva l'interrogativo di apertura.

La natura femminile, per la Stein, è connotata da alcune posture e una peculiarità specifica, autentica chiave di volta, che si sintetizza in una breve frase: «Chi guarda a lui [Cristo] e a lui si dirige, ha gli occhi fissi in Dio, prototipo di ogni personalità e somma di ogni valore». ⁶

Ne puntualizzo ora le posture: particolare ricettività per l'agire di Dio nell'anima e la consegna a Cristo; lo stare di fronte; la donna riceve gli stessi doni dell'uomo e la possibilità di svolgere lo stesso lavoro come lui – con lui, insieme a lui, o al suo posto; la cura empatica; il desiderio naturale di dare interamente sé stessa a un altro; la capacità corporea sessuata; la totalità e la determinazione; la purità assoluta cioè libertà dai falsi legami; l'obbedienza e il servizio; la partecipazione alla vita professionale.

Come si ritorna all'originaria vocazione dell'uomo e della donna, quale *humanum* nella sua interezza? Edith Stein sostiene che si può raggiungerla solo «nel ritorno a un vero rapporto di figliolanza nei confronti di Dio». ⁷

⁶ E. STEIN, *La donna – il suo compito secondo la natura e la grazia*, cit., 284.

⁷ *Ibid.*, 88.

Si concreta: nel luogo del singolare e dell'universale insieme, nel luogo meridiano: nella relazione dell'una, donna/femminile, con l'altra e con Miriam, come radice profonda; nel trovare in sé, nel gesto interiore, nella postura profonda esistenziale della prassi, nel campo multiforme dell'agire, in cui si radica il pensiero filosofico, sul confine tra tempi e mondi diversi, nell'invocazione di senso che è richiesta di salvezza; nel creare momenti di incontro, punti, intese, attese, saluti, ben conoscendo e battendo la propria strada e facendo della propria vita un progetto itinerante rivolto al Padre in Gesù Cristo.

In sintesi: nell'intelligenza agapica che è cosciente di ricevere il dono dello Spirito e di lasciarsene riplasmare fino a divenire dono vivente, *agàpe* stessa, *mysterium* dell'amore, il ritmo segreto dell'azione e della contemplazione per una cultura dell'interiorità fattiva "per", forza donna/femminile trasformante l'*humanum* nella sua interezza, espresso ancora una volta magistralmente da Edith Stein: «Essere tutti di Dio, donarsi a lui, al suo servizio, per amore, è questa la vocazione, non solo di alcuni eletti, ma di ogni cristiano; o consacrato o non consacrato, o uomo o donna... Ognuno è chiamato alla sequela di Cristo. E più ciascuno avanza su questa via, più diventerà simile a Cristo, e poiché Cristo personifica l'ideale della perfezione umana libera da ogni difetto e unilateralità, ricca dei tratti caratteristici sia maschili che femminili, libera da ogni limitazione terrena, i suoi seguaci fedeli vengono sempre più elevati al di sopra dei confini della natura».⁸

⁸ *Ibid.*, 98.

Custodi dell'amore sponsale e materno

BRENDA FINLAYSON*

Immaginiamo la casa di una famiglia tipo. Fuori la notte è buia e sta infuriando una terribile tempesta. I lampi balenano continuamente, rimbombano tuoni fragorosi, il vento ulula, scroscia una pioggia torrenziale. Dentro casa, nel corridoio, piccoli passi si dirigono di corsa nella camera da letto dei genitori dove la mamma è già sveglia. “Che succede tesoro?”, chiede. “Ho paura!”, è la risposta. “Ma tu sai che non devi aver paura”, risponde la mamma, “tu sai che è Dio che fa la pioggia, il vento, il tuono e il lampo e sai che lui ti ama”. “Sì, lo so”, dice la piccola mentre entra nel letto e si rannicchia accanto alla mamma, “ma adesso, ho bisogno di un amore che si tocca”!

Questa riflessione è sull’“amore che si tocca”.

Scene simili sono piuttosto comuni in seno a quella realtà che il Concilio Vaticano II definisce *Ecclesia domestica*,¹ “chiesa domestica” o “piccola chiesa”, la famiglia. E parlano di senso di protezione, di amore sponsale, di amore materno.

Il dono dell’amore tangibile al mondo fu possibile per la fede nella provvidenza e nell’onnipotenza di Dio di una giovane donna ebrea di Nazareth, «una vergine promessa sposa di un uomo della casa di Davide, di nome Giuseppe. La vergine si chiamava Maria» (Lc 1, 27). Con l’Annunciazione, con il fiat di Maria – «avvenga per me secondo la tua parola» (Lc 1, 38), uomo e donna, l’*humanum* nella sua interezza riceve

* Vicepresidente dell’Unione Mondiale delle Organizzazioni Femminili Cattoliche, è anche direttore della rivista *Women’s Voice*.

¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 11 e GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 21.

il primo esempio di amore materno dalla Madre stessa di Dio e, di conseguenza, «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (*Gv* 1, 14). Pertanto, la seconda Persona della santissima Trinità divenne membro di una famiglia terrena.

Per approfondire il tema a me assegnato, è giusto definirne, con l'aiuto del dizionario, i termini principali. “Custodi”: coloro che difendono, proteggono e/o custodiscono; “sponsale”: correlato al matrimonio; “materno”: correlato alla maternità; “amore”: un intenso sentimento di profonda affezione. Quest'ultima definizione è tuttavia troppo neutra. Papa Giovanni Paolo II ha riconosciuto all'amore una dimensione più profonda: «amare significa dare e ricevere quanto non si può né comperare né vendere, ma solo liberamente e reciprocamente elargire».² L'amore sponsale è basato sul principio che «anche l'uomo fu affidato dal Creatore alla donna. Furono reciprocamente affidati l'uno all'altro come persone fatte ad immagine e somiglianza di Dio stesso. In tale affidamento è la misura dell'amore, dell'amore sponsale: per diventare “un dono sincero” l'uno per l'altro, bisogna che ciascuno dei due si senta responsabile del dono».³

I papi e i poeti, i drammaturghi e i romanzieri, gli artisti e gli artigiani, i musicisti e i cantanti hanno tutti arricchito la società nel corso dei secoli con le loro varie interpretazioni dell'amore. Tuttavia, si può andare oltre quello che san Giovanni scrive di Gesù? «Egli ci rivela “che Dio è carità” (*1 Gv* 4, 8) e insieme ci insegna che la legge fondamentale della perfezione umana, e perciò anche della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento della carità».⁴

Il profondo amore emozionale fra un uomo e una donna, nel contesto cristiano, conduce al matrimonio, «una realtà sacra, un “sacramento” o un segno efficace dell'amore e della fedeltà di Dio, che rafforza e

² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie*, n. 11.

³ ID., *Lettera apostolica Mulieris dignitatem*, n. 14.

⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes*, n. 38.

divinizza l'unione naturale del matrimonio [...] È un percorso verso la santità, per essere santi [...] è anche l'inizio di una famiglia». ⁵ «Divenendo genitori, gli sposi ricevono da Dio il dono di una nuova responsabilità [...] Nel matrimonio e nella famiglia si costituisce un complesso di relazioni interpersonali [...], mediante le quali ogni persona umana è introdotta nella “famiglia umana” e nella “famiglia di Dio”, che è la Chiesa». ⁶

«Femminilità e mascolinità sono tra loro complementari» e «è soltanto grazie alla dualità del “maschile” e del “femminile” che l’“umano” si realizza appieno». ⁷ Quanto spesso questa complementarità si evidenzia nella differente interazione affettiva fra marito e moglie, fra padre e figlia e/o madre e figlio? Gli sposi, di per sé, rafforzano l'importanza della complementarità, l'importanza della paternità e della maternità e, con l'esempio, rivelano un impegno e un comportamento complementari.

Quindi, i ruoli della famiglia vanno assunti. «In effetti, in una sana vita familiare si fa esperienza di alcune componenti fondamentali della pace: la giustizia e l'amore tra fratelli e sorelle, la funzione dell'autorità espressa dai genitori, il servizio amorevole ai membri più deboli perché piccoli o malati o anziani, l'aiuto vicendevole nelle necessità della vita, la disponibilità ad accogliere l'altro e, se necessario, a perdonarlo». ⁸

«Nessuno dovrebbe supporre ingenuamente che il viaggio del matrimonio sia facile [...] Il matrimonio, è tanto un viaggio di fede e di fiducia, quanto di amore. Un impegno per tutta la vita sarà sempre soggetto a prova. Raggiungere la vecchiaia in compagnia del proprio coniu-

⁵ AUSTRALIAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE, Pastoral document *Marriage in the Catholic Church. Frequently Asked Questions*, n. 1, June 2007 [nostra traduzione].

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, nn. 14-15.

⁷ ID., *Lettera alle donne*, n. 7.

⁸ BENEDETTO XVI, Messaggio per la Giornata mondiale della pace 2008 *Famiglia umana, comunità di pace*, n. 3.

ge, della famiglia e degli amici, è una gioia unica che può essere conosciuta soltanto da coloro che hanno perseverato nei periodi difficili».⁹ Questo viaggio fa parte della vocazione al matrimonio.

In che misura allora una donna, nel suo ruolo e nella sua missione nell'odierna società, è in grado di difendere, proteggere, custodire, trasmettere e prendersi in affidamento l'amore nuziale e materno?

La *Mulieris dignitatem* indica la strada: «Sul fondamento del disegno eterno di Dio, la donna è colei in cui l'ordine dell'amore nel mondo creato delle persone trova un terreno per la sua prima radice».¹⁰ L'ordine dell'amore «costituisce la vocazione della donna stessa» e «la forza morale della donna, la sua forza spirituale si unisce con la consapevolezza che Dio le affida in un modo speciale l'uomo, l'essere umano. [...] La donna è forte per la consapevolezza dell'affidamento, forte per il fatto che Dio "le affida l'uomo", sempre e comunque».¹¹

Pertanto, con la responsabilità e l'amore, la donna, moglie e madre, riceve la vocazione all'«affidamento dell'essere umano». I primi destinatari di tale affidamento sono il suo sposo e i suoi figli, perché «il bene della persona e della società umana e cristiana è strettamente connesso con una felice situazione della comunità coniugale e familiare».¹² Questa vocazione, però, non è limitata all'interno delle pareti domestiche. «Quando diciamo che la donna è colei che riceve amore per amare a sua volta, non intendiamo solo o innanzitutto lo specifico rapporto sponsale del matrimonio. Intendiamo qualcosa di più universale, fondato sul fatto stesso di essere donna nell'insieme delle relazioni interpersonali, che nei modi più diversi strutturano la convivenza e la collaborazione tra le persone».¹³

⁹ AUSTRALIAN CATHOLIC BISHOPS CONFERENCE, Pastoral document *Marriage in the Catholic Church. Frequently Asked Questions*, cit., n. 15 [nostra traduzione].

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 29.

¹¹ *Ibid.*, n. 30.

¹² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 47.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 29.

Dopo la *Mulieris dignitatem*, papa Giovanni Paolo II scrisse nella sua *Lettera alle donne*: «Si ponga davvero nel dovuto rilievo il “genio della donna”, non tenendo conto soltanto delle donne grandi e famose vissute nel passato o nostre contemporanee, ma anche di quelle *semplici*, che esprimono il loro talento femminile a servizio degli altri nella normalità del quotidiano. È infatti specialmente nel suo donarsi agli altri nella vita di ogni giorno che la donna coglie la vocazione profonda della propria vita».¹⁴ «I coniugi cristiani [...] diventano segno e strumento della carità di Cristo nel mondo. Con la loro stessa vita essi sono chiamati ad essere testimoni e annunciatori del significato religioso del matrimonio, che la società attuale fa sempre più fatica a riconoscere».¹⁵

«Ma l'autentico amore coniugale godrà più alta stima e si formerà al riguardo una sana opinione pubblica, se i coniugi cristiani danno testimonianza di fedeltà e di armonia nell'amore come anche di sollecitudine nell'educazione dei figli, e se assumono la loro responsabilità nel necessario rinnovamento culturale, psicologico e sociale a favore del matrimonio e della famiglia».¹⁶ Con la parola e l'azione le donne devono difendere e promuovere la condizione del matrimonio, la famiglia e il rispetto della dignità di ogni persona umana, non trascurando, tuttavia, la cura di sé, la loro salute in particolare, così necessaria per permettere loro di prendersi cura degli altri con successo.

Per assistere la donna in questa sua missione di difesa e metterla in grado di annunciare i valori autentici del Vangelo con sicurezza, il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, pubblicato dal Pontificio Consiglio per la Giustizia e per la Pace, è un riferimento inestimabile. Altro valido aiuto è il volume pubblicato dal Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Lexicon. Termini ambigui e discutibili per quanto riguarda la vita fa-*

¹⁴ ID., *Lettera alle donne*, n. 12.

¹⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, n. 220.

¹⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 49.

miliare e le domande etiche. Il primo fornisce gli insegnamenti autentici della Chiesa, il secondo costituisce una raccolta illuminante di autorevoli articoli che, con chiarezza, aiutano la donna a crescere nella consapevolezza del fatto che «l'astuzia nella ricerca di espressioni ambigue raggiunge livelli preoccupanti». ¹⁷ Il *Lexicon* cerca di chiarire l'uso improprio della lingua e di sviluppare la comprensione del fatto che «uno dei sintomi più preoccupanti dell'offuscamento morale è la confusione dei termini che porta a livelli estremamente degradanti quando essi vengono utilizzati, con freddo calcolo, per ottenere un cambiamento semantico, cioè del significato delle parole, in una maniera artificiosamente pervasiva». E afferma: «Certe espressioni approfittano della scarsa informazione o dell'ingenuità di quelli che ne fanno uso, i quali, sedotti dall'ambiguità, non si rendono perfettamente conto dell'inganno». ¹⁸

In quanto paladine e custodi del matrimonio, del vero amore nuziale e materno, le donne hanno il diritto e il dovere di essere istruite e bene informate per presentare la verità agli altri. Alcuni esempi dell'uso improprio intenzionale dei termini, oltre a “genere”, vanno dalla proliferazione di falsi “diritti”, compresi quelli correlati alla “salute sessuale e riproduttiva”, alla “discriminazione”, “libertà di scelta”, “sesso libero”, fino a tutti quegli eufemismi utilizzati per “aborto” ed “eutanasia”. Alle donne «occorre più che mai il coraggio di guardare in faccia alla verità e di chiamare le cose con il loro nome, senza cedere a compromessi di comodo o alla tentazione di autoinganno». ¹⁹

La dottrina sociale della Chiesa assicura alle donne che esse hanno il compito di proclamare la verità e il compito di denunciare tutto ciò che degrada moralmente la dignità umana. Nella carità, le donne hanno il compito di difendere il matrimonio dichiarando con semplicità, delicatez-

¹⁷ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA (a cura di), *Lexicon. Termini ambigui e discussi su famiglia vita e questioni etiche*, Bologna 2003, Prefazione del Card. Alfonso López Trujillo, VI.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae*, n. 58.

za e costantemente che questo può avere luogo soltanto fra un uomo e una donna. Altre unioni di coppie omosessuali e transessuali, presentate sotto la parvenza dell'“ uguaglianza di genere ”, sono in verità solo unioni, non matrimoni. «Prima di formarti nel grembo materno, ti ho conosciuto, prima che tu uscissi alla luce, ti ho consacrato» (*Ger* 1, 5). Niente, in un grembo, si può formare in modo naturale da suddette unioni.

Nella “ chiesa domestica ” o “ piccola chiesa ” una madre accoglie e protegge con amore le anime a lei affidate dal Creatore. Essa guida e nutre lo sviluppo spirituale di ciascun figlio, come anche quello affettivo, conoscitivo, psicologico, sociale e culturale, nella sua unicità, attraverso le mutevoli situazioni che accompagnano le singole fasi del ciclo vitale della famiglia. Con l'insegnamento e l'esempio, una madre, aiutata dal suo sposo, trasmette le virtù cristiane, la storia di famiglia e le tradizioni, determinando nella sua prole l'identità del sé e lo scopo verso cui crescere. Dona un'educazione formale e informale all'interno della casa, così da formare la futura generazione di genitori, poiché i valori, gli atteggiamenti e il comportamento sono insegnati e appresi. Inoltre apprezza chiaramente il paradosso che più si dona amore, più la propria riserva d'amore aumenterà. In questo modo, essa diventa « sorriso di Dio per il bimbo che viene alla luce ».²⁰

Una madre deve anche essere consapevole delle “ fatiche ” per Cristo, di cui parla san Paolo, fatiche che « indicano i vari campi del servizio apostolico della Chiesa, iniziando dalla “ chiesa domestica ” ».²¹

Alle mogli e alle madri è stata affidata la responsabilità di proclamare la sacralità della vita umana dal concepimento fino alla morte naturale, contrastando il crescente consenso generale all'interno di alcune società in cui l'embrione/feto, in fase di sviluppo, può essere distrutto impunemente. Un vescovo recentemente consacrato nel mio Paese ha dichiarato che le persone più piccole, futuri esseri umani, possono essere usate come “ miniere ge-

²⁰ ID., *Lettera alle donne*, n. 2.

²¹ ID., *Lettera apostolica Mulieris dignitatem*, n. 27.

netiche” e uccise per migliorare le condizioni delle persone più grandi, mentre un altro vescovo, sempre nel mio Paese, ha osservato che il posto più pericoloso per un essere umano, oggi, è proprio il grembo materno.

In spirito di carità, le mogli e le madri si possono impegnare a difesa della vita dei concepiti, incoraggiare l'uso della pianificazione familiare naturale e assistere spiritualmente e materialmente chi è vulnerabile. Possono sostenere le madri *single* che lottano per crescere i propri figli da sole, operare per alleviare la povertà e impegnarsi nei servizi destinati a sostenere la dignità delle donne durante la gravidanza e sostenere la cultura della vita. Inoltre, con la loro compassione, possono assistere quelle donne che, a volte dopo anni, soffrono della sindrome post-abortiva. Nel dolore e nel rimpianto, le donne vittime dell'aborto possono essere condotte all'esperienza dell'infinita misericordia di Dio e trovare grazia, pace e guarigione.

Mogli e madri possono sostenere cause come la *MaterCare International* che ridona speranza alle madri che soffrono a causa della fistola ostetrica e a quelle che ricevono scarse cure prenatali e durante il parto; inoltre possono dare sostegno a coloro che lavorano con gli orfani, alleviare alcune difficoltà che molte famiglie incontrano nel convivere con l'HIV-AIDS e favorire l'impegno contro ogni forma di sfruttamento sessuale e di traffico di esseri umani.

Un pensiero competente, rafforzato dall'insegnamento cattolico autentico offerto dai testi già menzionati, aiuta le mogli e le madri nell'impegno di difesa dei valori ad ogni livello, un impegno che può spingere i mezzi di comunicazione a essere “amici della famiglia” e aiutare i legislatori a inquadrare le leggi in vista del bene dell'intera famiglia umana. «Tutti i cristiani devono prendere coscienza della propria speciale vocazione nella comunità politica; essi devono essere d'esempio, sviluppando in sé stessi il senso della responsabilità e la dedizione al bene comune».²²

²² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 75

Le donne possono aderire ad associazioni che promuovono l'opera apostolica della Chiesa e, alleandosi fra loro, possono lavorare in cooperazione con le organizzazioni che sostengono idee simili, specialmente quelle rappresentate a livello regionale, statale, nazionale e/o internazionale e in organismi quali le Nazioni Unite e il Consiglio di Europa. «La carità sa scoprire il volto di Cristo e un fratello da amare e servire».²³

Le mogli e le madri hanno la responsabilità di far sì che l'amore di Cristo si incarni nella loro vita e nella vita degli altri e di riconoscerlo nell'amore di coloro che incontrano.

Ecco un esempio a tale riguardo. Nella mia piccola città di provincia vive una giovane coppia di coniugi, Teresa e Mark. L'antefatto di questa storia è che, alcuni anni addietro, la sorella di Teresa portò a termine la gravidanza di Thomas Walter. Al bambino ancora in grembo, alla diciottesima settimana, era stata diagnosticata un'anencefalia; circondato dall'amore della sua famiglia era vissuto solo diciassette ore dopo la nascita. Quattro anni più tardi a Benedict, figlio di Teresa e Mark, era stata diagnosticata la medesima malattia ed era vissuto meno di ventiquattro ore. Tre anni più tardi anche alla loro figlia Charlotte era stata formulata la stessa diagnosi. Charlotte ha vissuto con la sua famiglia per cinque giorni e tornò a Dio il 26 giugno, la stessa data di tre anni prima, quando Benedict li lasciò.

Teresa racconta la sua storia in *Why carry a dying child? A mother's perspective*.²⁴ Ecco come si esprime nella sua testimonianza: «Alcune persone pensano che abbiamo voluto portare a termine le gravidanze di Benedict e di Charlotte, perché non siamo favorevoli all'aborto, perché siamo cattolici, o forse perché la gravidanza di nostro nipote era stata portata a termine dopo una diagnosi di morte. Mentre tutti questi fattori hanno probabilmente giocato un ruolo decisivo nel nostro rifiuto

²³ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 64.

²⁴ T. STREKFUSS, *Why Carry a Dying Child? A Mother's Perspective*, in: "Women's Voice, Official Newsletter", World Union of Catholic Women's Organisations, December 2004, n. 7, 42 [nostra traduzione].

immediato a porre fine alla gravidanza, non è tutto qui! È per amore! È per il mio bambino! Non è per una certa condizione medica tragica e mortale. È per mio figlio.

Non abbiamo più forza delle altre persone. Non è perché siamo in grado di far fronte a situazioni dove altri non riescono. Non si può evitare il triste fatto che la mia bambina non vivrà a lungo dopo la nascita in queste condizioni, ma causare la sua morte in anticipo non fermerà questo avvenimento. Causare la sua morte ci priverà soltanto della bellissima esperienza di conoscerla e di amarla [...].

Il valore di Thomas Walter, Benedict e Charlotte non può essere misurato dalla lunghezza delle loro vite. Noi non applichiamo questo criterio agli adulti; perché dovremmo applicarlo ai bambini? Un bambino non è un possesso, un accessorio da acquistare. Un bambino è un dono, una nuova entità, un'anima preziosa e unica amata da Dio. Siamo creati per uno scopo, c'è un motivo per la nostra presenza sulla terra. Anche se tale motivo è poco chiaro la maggior parte del tempo, destiamo costantemente interesse nelle altre persone della nostra famiglia, della comunità, ecc. Chissà quale scopo può essere raggiunto in nove mesi e un giorno? Io non lo so, ma Dio lo sa.

So che Benedict ha lasciato un segno permanente in seno alla nostra famiglia; ci ha fatto rallentare i ritmi di vita, ci ha fatto assaporare l'esistenza e apprezzare gli altri nostri bambini ancor di più... Ci ha fatto comprendere che non possiamo controllare o prevedere cosa accadrà in avvenire – ci ha spinto a contare su Dio. Quante altre volte ci sarà data l'opportunità di dare realmente a un'altra persona il vero amore incondizionato, l'amore che, in sincerità, non esige niente in cambio? È stata una benedizione che ci ha permesso di sperimentare quel tipo di amore puro!

Perciò, non compatiteci per aver voluto portare avanti la gravidanza di un bambino che sapevamo sarebbe morto; crescere questa persona stupenda è un onore. Rattristatevi per il fatto che la nostra bambina morirà. Non rinneghiamo il tempo vissuto con Benedict, e neppure questo tempo che stiamo vivendo con Charlotte, solo per risparmiarci il

dolore di perderli... Qualcuno, dopo la morte di Benedict, ci ha chiesto se ne era valsa la pena. Oh sì! Per l'opportunità di tenerlo e vederlo e amarlo prima di lasciarlo andare? Perché i nostri bambini vedessero che non cesseremo mai di amarli, non curanti delle loro imperfezioni? Per l'opportunità di dargli tutto quello che potevamo? Oh sì!

Amate i vostri bambini e ricordate che ciascuno di loro ha una propria unica missione. I bambini sono sempre e soltanto una benedizione di Dio, anche se non rimangono a lungo con noi».

Alle donne – custodi dell'amore – è stato affidato l'essere umano e la responsabilità che ne deriva. Possano le donne che sono mogli e madri custodire gelosamente tutte queste cose meditandole nel loro cuore, come fece Maria, Madre dell'Amore (cfr. *Lc 2, 19*); possano, con l'aiuto della sua intercessione, essere autentiche custodi dell'amore sponsale e materno e capaci di donarlo.

Testimoni della vita consacrata

ENRICA ROSANNA, FMA*

L'HUMANUM NELLO STILE DELLA VERGINITÀ

Quella che oggi chiamiamo vita consacrata è stata fin dagli inizi più semplicemente una “vita” investita, messa in discussione e finalmente trasformata da alcuni paradossi evangelici, esperiti e testimoniati. Il Vangelo come luce e come prassi, il deserto e l'ascesi, la compassione e la cura, la solitudine e l'amicizia, il lavoro e la festa, la notte e lo splendore della contemplazione, la preghiera e le lacrime, l'appello dei poveri: ecco alcune delle caratteristiche che appartengono alla vita di sequela. Attraverso di esse la vita consacrata ha imparato dalla vita, presa in tutta la sua serietà, a diventare luogo di sequela: a imitazione della forma di vita scelta da Cristo.

La penetrazione del mistero di Cristo, “nato da donna” (*Gal* 4,4), che si fa carne e viene ad abitare tra noi (cfr. *Gv* 1), e la sua imitazione, fondano la vita consacrata sull'umanità di Gesù, che ha interpretato la correlazione uomo-donna, la pienezza dell'*humanum*, nello stile della verginità, scelta per vivere tra i figli e le figlie dell'uomo.

Una delle pagine più intense del magistero di Giovanni Paolo II, nel quinto capitolo della lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, riguarda la qualità delle relazioni umane di Gesù, la comprensione uniduale dell'*humanum*, nella piena dignità dell'*imago Dei*, espressa nell'uomo e nella donna. L'atteggiamento di Cristo verso le donne, estremamente semplice, e pertanto straordinario se letto sullo sfondo del suo tempo,

* Religiosa dell'istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, è Sottosegretario della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica.

è caratterizzato da grande trasparenza e profondità, da perfetta naturalezza.

L'umanità di Gesù non è umanità "per finta", né uno strumento per gestire la salvezza. Gesù diventa modello per la nostra umanità e per il rapporto uomo-donna, e lo diventa nel segno intenso della verginità. Il Figlio di Dio non ha scelto l'esperienza coniugale. Ha scelto di vivere da vergine la pienezza dell'umano, in una novità che fu icastica per i suoi contemporanei. L'evangelista Giovanni ricorda che gli stessi discepoli «si meravigliavano che stesse a discorrere con una donna» (Gv 4, 27). Giovanni Paolo II sottolinea: «Colui che parlava e agiva così faceva capire che i "misteri del Regno" gli erano noti fino in fondo. Egli anche "sapeva quello che c'è in ogni uomo" (Gv 2, 25) nel suo intimo, nel suo "cuore". Era testimone dell'eterno disegno di Dio nei riguardi dell'uomo da lui creato a sua immagine e somiglianza, come uomo e donna».¹

La vita consacrata, manifestando tale *evangelica vivendi forma*, vive un carisma che le permette la comprensione viva del mistero umano e l'accoglienza profonda delle sue espressioni. La donna consacrata, in particolare, può diventare presenza delicata e limpida che penetra e assume il presente in tutto il suo valore, vigile nei cambi epocali.

L'incontro con Cristo Signore è una novità che orienta alla luce (Is 9,1) e fortifica il cuore, un invito che apre all'orizzonte del futuro nella generosità del presente. Le donne vi rispondono con uno slancio speciale, unico e sorprendente. Se cercassimo una ragione per questa generosità la troveremmo nella loro identità accogliente di madri, nella femminilità ospitale capace di generare la vita, nella carità operosa e preveniente. In una parola, nel loro genio.

Ecco perché la Chiesa guarda alla ricchezza dell'identità femminile e alla diversità del maturare del loro genio come a un'espressione della potenza dello Spirito.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 12.

«Le donne consacrate sono chiamate in modo tutto speciale a essere, attraverso la loro dedizione vissuta in pienezza e con gioia, un segno della tenerezza di Dio verso il genere umano e una testimonianza particolare del mistero della Chiesa che è vergine, sposa e madre. Tale loro missione non ha mancato di manifestarsi al Sinodo, al quale hanno partecipato numerose, potendo far sentire la loro voce, che è stata ascoltata e apprezzata da tutti. Grazie anche ai loro contributi sono emerse utili indicazioni per la vita della Chiesa e per la sua missione evangelizzatrice. Certo, non si può non riconoscere la fondatezza di molte rivendicazioni concernenti la posizione della donna in diversi ambiti sociali ed ecclesiali. Ugualmente è doveroso rilevare che la nuova coscienza femminile aiuta anche gli uomini a rivedere i loro schemi mentali, il loro modo di autocomprendersi, di collocarsi nella storia e di interpretarla, di organizzare la vita sociale, politica, economica, religiosa, ecclesiale».²

Quante donne hanno seguito Cristo lasciando dietro di sé i segni di una sequela esemplare? In uno stile di minorità e marginalità, la donna consacrata si è sempre confrontata con la storia, sviluppando lungo i secoli il nuovo e l'inesplorato, per abitare e farsi compagna dell'umanità. Gli esempi sono innumerevoli: Teresa d'Avila, Teresa del Bambino Gesù, Caterina da Siena, Brigida di Svezia, Teresa Benedetta della Croce, Maria Domenica Mazzarello, Maddalena di Canossa e tante altre che costituiscono le pagine più belle dell'album di famiglia della vita religiosa femminile.

UN DITTICO FEMMINILE

Mi piacerebbe, in questa occasione, offrire una pennellata di vita di queste donne e di tante altre, meno conosciute ma altrettanto splendide, ma il tempo è tiranno; mi limito per questo a evocare con brevi tratti

² ID., Esortazione apostolica *Vita consecrata*, n. 57.

un dittico femminile. Due figure di donna: Angela Merici, la cui identità è ancora oggi oggetto di studio e di interesse vivo, come paradigma innovativo della spiritualità che corre tra il tardo Medioevo e il cattolicesimo pretridentino e Luigia Tincani, che ha saputo declinare, in pieno Novecento, ricco di fermenti culturali contrastanti, il genio femminile con il Vangelo, in una originalissima forma di vita consacrata che, al pari di quella di Angela Merici, chiamerà numerose donne alla *sequela Christi* nella Chiesa.

Angela Merici nasce a Desenzano del Garda intorno al 1474, muore a Brescia nel 1540, testimone di una esperienza religiosa profonda e originale che molti studi sulla Riforma cattolica riferiscono, in modo prevalente, al servizio caritativo finalizzato all'insegnamento religioso, alla protezione delle donne povere e all'assistenza negli ospedali.

Le fonti, al contrario, ci introducono in un paradigma di genere che dà ragione a un'esperienza di consacrazione femminile che apre nuove strade al ruolo e alla missione della donna e al suo significato religioso e storico. Al pari di altre mistiche tardo medioevali, quali Angela da Foligno e Caterina da Siena, Angela Merici era considerata una "santa viva", in virtù della sua contemplazione mistica, della sapienza teologica, delle doti spiccatamente umane e della partecipazione – siamo nel sedicesimo secolo – alla vita cittadina, in cui interpretò un ruolo femminile sempre ricco e socialmente propositivo. Ma l'originalità e il genio di Angela risiedono nella fondazione della Compagnia di Sant'Orsola, fondata nel 1535, perché in quel contesto ella mise in pratica la sua teologia traducendo – ecco ruolo e missione intellettive femminili – la propria esperienza e le proprie idee spirituali in uno specifico modello di vita religiosa per donne.

In particolare, la complessa organizzazione della Compagnia di Sant'Orsola costituisce un raro caso di associazione completamente composta e gestita da donne. In una società in cui la donna doveva scegliere tra matrimonio e convento, l'orsolina era un'anomalia. Il modello di vita religiosa proposto dava alle donne indipendenza sia a livello spi-

rituale che sociale: si apriva una via dello spirito libera ed esigente e, insieme, l'opportunità di visibilità sociale tramite ruoli attivi nella comunità, vissuti come mezzi di testimonianza del Vangelo.

La Compagnia proponeva una forma di consacrazione alternativa al monachesimo, da vivere nelle proprie case, ma in un coordinamento e legame di “evangelica-spirituale carità” davvero sorprendente. La Compagnia, gestita dal basso, era democratica e meritocratica e i suoi membri erano considerati soggetti politici uguali. La vita era assolutamente innovativa in quanto individuale, interiore, intensamente evangelica, ma anche democratica e scevra da elementi istituzionali. Il ruolo della donna nella gestione di questa società al femminile è realmente sorprendente, tanto più che viene inventato da una donna consacrata nel sedicesimo secolo.

Ciò che forse colpisce di più, nella regola scritta da Angela, è l'assenza della categoria di “potere” e l'enfasi data allo sviluppo della persona in quanto “essere umano”, seppure all'interno di una finalità trascendente dell'esistenza. Il pensiero religioso mericiano, espresso in forma chiara e lineare, offre una profonda sintesi antropologico-teologica dell'*humanum*, in specie del femminile. In esso è evidente che la relazione con il trascendente impronta l'umano, ma non lo svilisce mai, anzi fonda un modello di relazione con Dio, creato esplicitamente da una donna per altre donne, al fine di promuoverne la loro identità, il ruolo e la missione nel mondo. Il testo della Merici, per esempio, mostra come le donne consacrate concepiscono la relazione con il trascendente e con la società, in un mirabile equilibrio tra i due termini, e testimonia un rapporto vivo tra vita attiva ed esperienza mistica. Uguale, mirabile equilibrio si rivela nella consapevolezza della loro identità religiosa a confronto con la dimensione istituzionale della religione.

Negli scritti della Merici affascina, in particolare, l'idea di processo spirituale: un processo di natura libera, che la donna consacrata “vuole” e non “deve” seguire (nella *Regula*, da lei scritta, è usato sempre il verbo “volere”, solo tre volte il verbo “dovere”).

La dimensione interiore femminile determina, pertanto, tratti della personalità (*umile, piazzevole, humane, bone, sobrie*) e azioni (*consolare, slargare il core, apprezzare, supportare, aiutare, consigliare, confortare, animare, essortare, amare, fare con le charezze et piazzevolezzae, fare animo, correggere con amore, non giudicare, provvedere prontamente, essere d'esempio, ammonire, contraddire con destrezza et reverentia*), che Angela definisce propri della donna.

Il caso di Angela Merici, dunque, è emblematico: ci offre la modernità della rappresentazione che la donna dà alla propria soggettività nell'ambito religioso, al suo ruolo attivo – non solo missionario – ma, in prima istanza, culturale-sociale-metafisico, nella consapevolezza di un'antropologia equilibrata ed espressa con *mulieris dignitate*.³

Luigia Tincani, nasce a Chieti il 25 marzo 1889 e muore a Roma 31 maggio 1976. Viene definita, in studi contemporanei, una degna rappresentante dell'entusiasmante Movimento cattolico che, sulla scia delle tante figure di santità sorte a fine Ottocento, operanti nel sociale e nella contemplazione, proseguì nel Novecento l'opera riformatrice e innovatrice, a favore della Chiesa, del laicato cattolico e della diffusione in ogni strato sociale dei principi cristiani. Ma la Tincani non è figura solitaria: ella concepisce e propone un originale modello di vita femminile, fondato su un'effettiva e radicale consacrazione religiosa.

Un modello legato a un'indispensabile esigenza ed esperienza di vita comune, ma praticabile nel mondo, nella società, senza il consueto abito religioso e con una ben precisa finalità: quella del servizio nel campo della cultura e della scuola, della scuola pubblica in primo luogo. Un interessante volume, che raccoglie le *Lettere di Fondazione* della Tincani, offre testimonianze finora inedite dell'originalità del progetto e della maturità spirituale e culturale di colei che, negli anni 1917-1924, lo stava realizzando. Dalle radici della spiritualità domenicana, attinta con

³ Cfr. A. MERICI, *Regula, Ricordi e Testamento*, in: M. GUERRINI, *La Compagnia di S. Orsola*, Milano 2003.

l'inserimento nel Terz'Ordine; dall'esperienza dei problemi educativi, formazione intellettuale e disagio morale e religioso, cui andavano incontro molte giovani colleghe universitarie; dall'incontro con le prime organizzazioni cattoliche femminili che raccoglievano in gruppi e circoli giovani diplomate, studentesse universitarie, giovani laureate; e infine, ma in un certo senso come condizione di base, dalla cultura e dall'umanesimo paterno respirati in famiglia, nasce l'intuizione geniale della Tincani. Un ideale di vita religiosa non come semplice appartenenza al patrimonio spirituale dell'Ordine domenicano, ma una consacrazione speciale che unisce insieme cammino personale verso la perfezione cristiana, comunione di vita religiosa e servizio al prossimo mediante l'apostolato della cultura. La Congregazione dei religiosi, scrive la Tincani, diede parere favorevole, «senza fare nessuna difficoltà e nessuna obiezione contro i nostri propositi di dedicarci all'insegnamento nella scuola pubblica, di non distinguerci esternamente in nessun modo dal comune dei fedeli, [...] e di darci anche isolatamente al lavoro di apostolato sia per l'insegnamento sia per l'Azione cattolica. Il primo dovere è nella scuola e nello studio; il resto si fa se si può e se l'obbedienza lo comanda. Ma, specialmente, da principio, è troppo facile che sia a danno della scuola e della nostra cultura».⁴

Il 6 agosto 1921, in una lettera, scrive: «Noi non possiamo deviare verso altri impegni soddisfatti da altre congregazioni religiose; la scuola è la finalità per la quale l'unione è nata, fra tante altre, e quella per cui ha il diritto e il dovere di vivere, perché nessun'altra congregazione religiosa tende a preparare i suoi membri specificatamente per questo. La scuola e la scuola pubblica, lo studio e la cultura, quanta più elevata potremo, il vero lavoro intellettuale, scientifico. Siamo ben lontani da questo, ma a questo dobbiamo tendere, lavorando con costanza perché il tipo della nostra famiglia religiosa si determini così [...]. I tipi ideali a cui dobbiamo mirare sono Contardo Ferrini, Giuseppe Toniolo; i libri in cui è de-

⁴ L. TINCANI, *Lettere di Fondazione*, Roma 2007, 43.

scritto un poco il nostro ideale di vita sono per esempio *Les Sources* del Graty e specialmente *La vie intellectuelle* del Padre Sertillanges». ⁵

Pio XI assegnerà alla nuova fondazione anche il nome Unione di S. Caterina da Siena delle Missionarie della Scuola: «Ho avuto l'udienza! Che immensa gioia, che grande conforto. Come ci ha comprese, come si interessa di noi – scrive la Tincani a Ermelinda Rigoni – e ci vuole proprio così, Missionarie della Scuola». ⁶

Il genio della donna osa dove altri si sarebbero lasciati intimidire: coniugare, in stretto connubio, cultura e Vangelo, in una vita consacrata per tale missione. La Tincani definisce un affascinante *iter* dello spirito di cui mi piace tratteggiare brevemente il programma *femminile* forte e dolce, raccontato con parole di fiamma: «Il primo germe di vocazione lo ebbi a Bologna. Era già chiaro, netto e lo tenni nel cuore. Quando ho capito chi è Dio, non ho potuto fare altro che donarmi a Lui. Un'anima che capisce non può fare altro. [...] In clausura sarei andata per obbedienza e perché capivo il valore dell'orazione e della riparazione. Ma sentivo pure che non mi bastava l'esercizio della virtù in un convento. Vedevo quanto bisogno c'era di lavorare nel mondo. Ero, si può dire, nata nella scuola. [...] Ero combattiva e piena di desideri. Mi sembrava impossibile stare solo a guardare le brutte cose che capitano nella società. Bisognava trovare il modo di illuminare chi non conosce Dio». ⁷

Quando Luigia Tincani confessa queste parole, denuncia una profondità interiore abissale, senza limiti. Le sue parole capovolgono tutta la mistica non cristiana, così come capovolgono il *cogito ergo sum*. Ma è un capovolgimento che salva, per quanto possibile, l'istanza della modernità: basta trasformare il *cogito* nel passivo *cogitor ergo sum*, sono pensato, sono pensato da Dio, e dunque sono. «Quando ho capito chi è Dio, non ho potuto fare altro che donarmi a Lui». ⁸

⁵ *Ibid.*, 43-44.

⁶ *Ibid.*, 44-45.

⁷ *Ibid.*, 54.

⁸ *Ibid.*

Dentro l'esperienza dell'Assoluto, Luigia Tincani scopre la sua vocazione femminile al trascendente e, con pari nettezza, l'impossibilità di comprimerla in schemi preformati o di instradarla su vie già battute. Di qui la novità storica della sua intuizione carismatica, percepita con tanta naturalezza: ero, si può dire, nata nella scuola.

Non c'è dubbio: il programma che ella propone alle sue compagne è forte, a volte quasi severo, per anime disposte a una totale dedizione alla vita religiosa. E tuttavia nei suoi suggerimenti e nella direzione spirituale che svolge nei confronti delle sorelle si scorge l'impronta femminile di un *humanum*, composito e chiaro, che riconosce la gradualità del cammino di fede della vita religiosa. Un invito costante alla serenità, senza scoraggiamenti, un cammino verso la bellezza che innamora, un cammino fatto nella sororità più piena, gioiosa, cordiale: «In quegli anni in cui si viveva solo di progetti e di speranze, mi diedero con la loro fiducia, con la loro virtù, con la vita dell'apostolato nella scuola e con il loro entusiasmo domenicano, la certezza che sarebbe stato possibile ad anime generose vivere il nuovo e antico ideale domenicano e cateriniano nell'apostolato e nell'insegnamento, *in noviter*».⁹

«Dobbiamo percorrere insieme un cammino arduo e magnifico. Vedi, io non dubito più, sorella mia, che anche te il Signore abbia veramente chiamato a camminare per questa via e vorrei avere parole di luce e di fuoco per ridirne con te la bellezza e la grandezza che io vedo e sento e che mi infiamma l'anima».¹⁰

«Nel nostro comune cammino verso l'età piena dei figli di Dio, tutto ciò che io posso fare per i miei fratelli è, in ultima analisi, farmi dinanzi ad essi una materia vivente in cui possano leggere realizzata l'idea che si facesse luce e forza nel loro cammino. L'educazione può essere così intensa come la vera arte e poesia della vita; non posso che offrire loro la coerenza della mia mente, del mio cuore, delle mie azioni, delle

⁹ L. TINCANI, *Dopo venticinque anni*, in: "Sequela Christi" III, 219-220.

¹⁰ ID., *Lettere di Fondazione*, cit., 57.

mie parole, come l'artista offre l'opera in cui ha messo il fremito vivo della sua arte». ¹¹

La storia di vita di queste due donne, umili e grandi, e di tante altre donne consacrate che con la loro presenza e missione hanno arricchito l'umanità, è una testimonianza eloquente che il "genio femminile" nel tocco dello Spirito sa trovare vie inedite e splendide per partecipare alla missione del Figlio ¹² e in tale creazione compie la sua opera d'arte e realizza il sogno di Dio sull'umanità.

¹¹ ID., *Note di pedagogia generale*, Milano 1925, 103.

¹² Cfr. ID., *Lettere di Fondazione*, cit., 57.

INDICE

Prefazione, *Card. Stanisław Rylko* 5

Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti al convegno . 15

I. Relazioni

Bilancio e prospettive della riflessione sulla donna a vent'anni dalla lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, *Card. Antonio Cañizares Llovera* 21

Gesù di Nazaret, Maria e le donne nel Vangelo e nelle prime comunità, *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* 45

«Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (*Gen 1, 27*). Persona, natura e cultura, *Blanca Castilla de Cortázar* 61

Donna e uomo: creati l'uno per l'altra, *Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese* 99

Responsabilità e partecipazione della donna all'edificazione della Chiesa e della società, *Paola Bignardi* 119

II. Giri d'orizzonte

II.1. Il cristianesimo e la promozione della donna 137

Introduzione, *María Antonia Bel Bravo* 139

La questione femminile in Edith Stein. Lineamenti di un'antropologia duale, *Angela Ales Bello* 159

Indice

Fondatrici e missionarie per le vie del mondo, <i>Grazia Loparco, FMA</i>	177
Un modo nuovo di essere Dottori della Chiesa. Teresa d'Avila, Caterina da Siena, Teresa di Lisieux, <i>Eva Carlota Rava</i>	195
Fedeli alla Verità fino al martirio, <i>Jack Scarisbrick</i>	223
II.2. Problematiche e tendenze culturali contemporanee	231
Introduzione, <i>Olimpia Tarzia</i>	233
La riduzione della femminilità a oggetto di consumo, <i>Helen Alvaré</i>	269
Il <i>gender</i> : decostruzione antropologica e sfida per la fede, <i>Marguerite A. Peeters</i>	287
Il rifiuto della maternità e della famiglia, <i>Elena Lugo</i>	299
L'uomo e la donna nella famiglia, nella società e nella politica, <i>Janne Haaland Matlary</i>	335
II.3. Il ruolo e la missione della donna	349
Introduzione, <i>Giorgia Salatiello</i>	351
La formazione intellettuale delle donne e la donna come educa- trice, <i>Carmen Aparicio Valls</i>	357
Il senso religioso al femminile, <i>Cristiana Dobner, OCD</i>	373
Custodi dell'amore sponsale e materno, <i>Brenda Finlayson</i>	383
Testimoni della vita consacrata, <i>Enrica Rosanna, FMA</i>	395

COLLANA « LAICI OGGI »

I testi pubblicati nella collana “Laici oggi” raccolgono gli atti di diversi eventi organizzati dal Pontificio Consiglio per i Laici (congressi, seminari di studio, assemblee plenarie). Sono editi in italiano, inglese, francese e spagnolo.

1. *Riscoprire il Battesimo*, XVII Assemblea plenaria, 27-31 ottobre 1997 (€ 6,00).
2. *I movimenti nella Chiesa*, Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, 27-29 maggio 1998 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
3. *Riscoprire la Confermazione*, XVIII Assemblea plenaria, 27 febbraio-2 marzo 1999 (€ 10,00).
4. *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Seminario di studio, 16-18 giugno 1999 (€ 10,00).
5. *Congresso del laicato cattolico - Roma 2000*, Congresso internazionale, 25-30 novembre 2000 (€ 15,00).
6. *Ecumenismo e dialogo interreligioso: il contributo dei fedeli laici*, Seminario di studio, 22-23 giugno 2001 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano.
7. *Riscoprire l'Eucaristia*, XX Assemblea plenaria, 21-23 novembre 2002 (€ 6,00).
8. *Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità*, Seminario di studio, 30-31 gennaio 2004 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano e inglese.

9. *Riscoprire il vero volto della parrocchia*, XXI Assemblea plenaria, 24-28 novembre 2004 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano.
10. *Il mondo dello sport oggi: campo d'impegno cristiano*, Seminario di studio, 11-12 novembre 2005 (€ 10,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
11. *La bellezza di essere cristiani. I movimenti nella Chiesa*, Atti del II Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità (Rocca di Papa, 30 maggio-2 giugno 2006) e testi dell'incontro con il Santo Padre Benedetto XVI alla Vigilia di Pentecoste (Roma, 3 giugno 2006) (€ 15,00).
12. *La parrocchia ritrovata. Percorsi di rinnovamento*. XXII Assemblea plenaria, 21-23 settembre 2006 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano.
13. *Lo sport: una sfida educativa e pastorale*, Seminario di studio, 7-8 settembre 2007 (€ 15,00). Disponibile solo in italiano e inglese.
14. *Pastori e movimenti ecclesiali*, Seminario di studio per vescovi «Vi chiedo di andare incontro ai movimenti con molto amore», Rocca di Papa, 15-17 maggio 2008 (€ 15,00).

I testi della collana possono essere richiesti presso gli uffici del Pontificio Consiglio per i Laici.

Indirizzo postale: Pontificio Consiglio per i Laici
Palazzo San Calisto
00120 CITTÀ DEL VATICANO

Uffici: Piazza San Calisto, 16 (Trastevere)
00153 ROMA

Tel.: 06 69887322
Fax: 06 69887214
E-mail: pcpl@laity.va
Telegrammi: Consilaic