

Laici oggi

*Collana di studi
a cura del Pontificio Consiglio per i Laici*

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS

UOMINI E DONNE

DIVERSITÀ E RECIPROCA COMPLEMENTARITÀ

Seminario di studio

Vaticano, 30-31 gennaio 2004



LIBRERIA EDITRICE VATICANA
2005

In copertina: *Dio conduce Eva da Adamo*
Monreale, Duomo

© Copyright 2005 - Libreria Editrice Vaticana - 00120 Città del Vaticano
Tel. (06) 698.85003 - Fax (06) 698.84716

ISBN 88-209-7753-2

www.libreriaeditricevaticana.com

PREFAZIONE

Il mondo contemporaneo sta vivendo trasformazioni di una profondità e vastità sconvolgenti. La realtà sembra aver abbondantemente superato le previsioni che, negli ormai lontani anni Settanta del Novecento, il sociologo americano Alvin Toffler faceva nel celebre saggio *Lo choc del futuro*,¹ all'epoca considerato quasi fantascientifico nella sua radicalità. Negli anni Novanta, richiesto di commentare in quale misura le sue congetture si fossero avverate, il ricercatore rispondeva che la pecca principale delle sue ipotesi era quella di non essere state abbastanza radicali. Al centro dei cambiamenti epocali che vanno ridisegnando il mondo sta la persona umana, la sua dignità, il suo destino. La cultura del nostro tempo rimette in questione l'essere umano nelle dimensioni più decisive della sua esistenza e lo fa attraverso modalità che arrivano fino allo stravolgimento della comprensione della sua natura, in particolare della sua identità sessuale e del rapporto tra i sessi. Una distorsione che non può essere senza ripercussioni per il futuro del genere umano. In un clima di "pansessualismo" aggressivo, e con effetti disastrosi, la cultura contemporanea propone-impone di vivere la propria identità sessuale e il rapporto tra i sessi secondo modelli non solo superficiali e riduttivi, ma spesso sfigurati e autodistruttivi. Strategie fortemente ideologizzate di radicale ridefinizione dell'identità sessuale e del rapporto tra i sessi (si pensi, per esempio, all'ideologia *gender* e alla corrente del femminismo del *gender*), riducono oggi l'identità sessuale a ruoli socialmente costruiti e, quindi, a oggetto di manipolazioni e a campo di scelte arbitrarie. L'affermazione e il consolidamento di queste tendenze passa per la cosiddetta "decostruzione" della famiglia, dell'educazione, della cultura e specialmente per lo smantellamento

¹ A. TOFFLER, *Lo choc del futuro*, Torino, Einaudi, 1972.

della religione, alla quale si guarda come all'ostacolo primordiale nella strada dei cambiamenti. Quella in atto, afferma qualcuno, è una vera e propria rivoluzione culturale. E, in effetti, non siamo di fronte a semplici teorie, ma ad autentiche strategie pensate e organizzate a livello internazionale, con centri di pressione estremamente forti, come abbiamo potuto constatare a Pechino nel 1995, in occasione della Conferenza dell'Organizzazione delle Nazioni Unite sulla donna.

Il seminario di studio "Uomini e donne: diversità e reciproca complementarità", organizzato dal Pontificio Consiglio per i Laici e tenutosi in Vaticano il 30-31 gennaio 2004, si è posto davanti a questo contesto culturale intraprendendo una riflessione approfondita sulla natura dell'identità sessuale della persona umana e sul rapporto uomo-donna. Non è la prima volta che il Pontificio Consiglio per i Laici affronta la questione. Basti ricordare il Convegno internazionale organizzato nel 1996 sul tema "Un impegno rinnovato di tutti per il bene delle donne di tutto il mondo", i cui atti sono raccolti nel volume *La logica del dono*. I periodici ritorni, per così dire, del nostro Dicastero su questo tema sono una risposta al pressante invito a approfondirlo che gli viene dalla *Christifideles laici*, sua vera e propria *magna charta*, nella quale il Papa afferma: «La condizione per assicurare la giusta presenza della donna nella Chiesa e nella società è una considerazione più penetrante e accurata dei fondamenti antropologici della condizione maschile e femminile, destinata a precisare l'identità personale propria della donna nel suo rapporto di diversità e di reciproca complementarità 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. I Padri sinodali hanno sentito vivamente questa esigenza affermando che "i fondamenti antropologici e teologici hanno bisogno di studi approfonditi per la risoluzione dei problemi relativi al vero significato e alla dignità di ambedue i sessi"».²

Questo passo dell'esortazione apostolica offre un orientamento metodologico importante da non sottovalutare. Perché solo se si parte da

² GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, n. 50.

solidi fondamenti antropologici e teologici si può cogliere in pienezza il significato dell'essere donna e dell'essere uomo e la dignità che ne deriva. Si deve, quindi, partire dalle radici, dalla struttura stessa della persona umana, che non esiste mai come *essere neutro*, ma sempre come *essere sessuato*. Scrive Giovanni Paolo II: «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». ³ Quella del Santo Padre non è un'astrazione, bensì l'affermazione di una realtà che ha conseguenze profonde e molto concrete nella vita di ogni persona. Qualcuno ha detto giustamente che maschio e femmina si nasce, ma uomini e donne si diventa. Allora, come aiutare i nostri contemporanei a vivere questa realtà appieno, in modo responsabile e maturo? È questa la sfida da raccogliere.

Abbiamo voluto che la nostra fosse una riflessione di ampio respiro, collocata dentro il quadro delle trasformazioni socioculturali in atto. E la prima parte del seminario è stata dedicata proprio a questa analisi, incentrata sullo spessore culturale e umano, e soprattutto sul significato, dei cambiamenti di costumi e delle tendenze dominanti in questo campo. Ciò, con l'obiettivo di verificare e cercare di capire in quale direzione si stiano incamminando l'uomo e la donna in questo inizio di millennio. Nel corso di questa sezione hanno parlato la prof.ssa Lucetta Scaraffia, docente di Storia contemporanea all'Università La Sapienza di Roma; il prof. Vincent Aucante, Direttore del Centro Culturale San Luigi dei Francesi a Roma; la giornalista Karna Swanson; il dott. Manfred Lütz, Membro del Pontificio Consiglio per i Laici. L'analisi emersa dalle relazioni, ponendo in luce limiti e inadeguatezza delle impostazioni di un femminismo oggi alla deriva, ha evidenziato la necessità di riaffermare i fondamenti antropologici e teologici dell'identità “maschile” e di quella “femminile”, e ha considerato le modalità concrete di vivere la specificità dell'una e dell'altra, con un'attenzione particolare alla paternità.

³ Id., *Lettera alle donne*, n. 7.

Poiché le questioni della dignità, della partecipazione alla vita sociale e della parità dei sessi sono diventate ormai parte integrante di certe strategie attuate a livello internazionale da diversi organismi – tra cui l'ONU e le sue varie istanze, nonché numerose Organizzazioni non governative – abbiamo dovuto delineare il quadro socioculturale con uno sguardo attento a quanto succede anche in questi importantissimi ambiti. Non dimentichiamo che le raccomandazioni e le risoluzioni delle conferenze mondiali diventano strumento di forti pressioni sugli organi legislativi di tutti gli Stati membri dell'ONU. A questo livello è preziosa la voce della Santa Sede, troppo spesso una “voce che grida nel deserto”, ma che non si deve permettere che venga spenta. Su tutto questo ci siamo concentrati nella seconda parte dei nostri lavori. S. E. Mons. Diarmuid Martin, Arcivescovo coadiutore di Dublino, ha offerto la sua interessante testimonianza di osservatore privilegiato, avendo lavorato per venti anni, per conto della Santa Sede, nell'ambito di tali organizzazioni. Il suo intervento e la relazione della dott.ssa Marguerite Peeters, Direttrice generale dell'Istituto per una Dinamica del Dialogo Interculturale, hanno posto l'accento sul processo di decostruzione del sistema di valori tradizionali messo in moto dalle conferenze organizzate dall'ONU negli anni Novanta, e specialmente dalla Conferenza del Cairo (1994) e dalla Conferenza di Pechino (1995). Diffondendo l'idea che tutto può essere costruito e decostruito secondo valori in voga in un dato momento storico, tali strategie puntano all'affermazione di una nuova etica mondiale basata sull'individualismo, che rende difficile un giudizio obiettivo sui diritti e doveri della persona nei confronti di sé stessa e degli altri.

Il terzo momento – quello centrale – è stato dedicato a una rassegna del Magistero della Chiesa sull'unità duale della persona umana. La professoressa Maria Teresa Garutti Bellenzier e S. E. Mons. Carlo Caffarra, Arcivescovo di Bologna hanno sviluppato una documentata riflessione sulla figura della donna nella storia della salvezza, per far emergere la sua verità più profonda. Su questo argomento Giovanni Paolo II ha dato un contributo assai importante aprendo nuove e affascinanti prospettive per la riflessione teologica e filosofica sul corpo

umano (la teologia del corpo), sul matrimonio e sulla famiglia. Basti ricordare i documenti più importanti: l'enciclica *Redemptoris Mater* (1987); la lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (1988); la *Lettera alle donne* (1995). Né vanno dimenticati il lungo ciclo di catechesi del mercoledì pubblicate sotto il titolo: *Uomo e donna li creò. Catechesi sull'amore umano*⁴ e gli innumerevoli discorsi che il Papa ha dedicato a queste tematiche. Il Magistero di Giovanni Paolo II in questo campo, estremamente ricco e profetico, costituirà a lungo una feconda sorgente di ispirazione per le ricerche teologiche e antropologiche, ma soprattutto una fonte alla quale potranno attingere tutti gli uomini e le donne del nostro tempo che vorranno fare del suo insegnamento un programma di vita.

A conclusione del seminario abbiamo tentato di tracciare alcune prospettive pastorali.

I coniugi Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese, condirettori di "Prospettiva Persona", con la relazione sul tema "La famiglia: luogo di formazione dell'identità dell'uomo e della donna" hanno messo in luce il ruolo della famiglia nel difficile compito della formazione dell'identità sessuata dei figli, oggi particolarmente a rischio a causa, tra l'altro, della crisi profonda e diffusa della figura del padre. La signora María Eugenia Díaz de Pfennich, Presidente dell'Unione Mondiale delle Organizzazioni Femminili Cattoliche, e il prof. Guzmán Carriquiry, parlando su "Partecipazione e collaborazione nella vita ecclesiale" hanno evidenziato la necessità di una "presenza coordinata e armonica" degli uomini e delle donne nella vita della Chiesa per una loro attiva partecipazione alla sua missione, allo scopo di valorizzare da una parte la presenza e la partecipazione delle donne alla vita delle comunità ecclesiali e, al tempo stesso, ricercare modalità che rendano la presenza e la partecipazione degli uomini cattolici più responsabile, più fattiva, più visibile, sfatando il cliché oggi ancora molto diffuso che la

⁴ Id., *Uomo e donna li creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma, Città Nuova Editrice-Libreria Editrice Vaticana, 1995.

religione è “roba da donne”. Al reverendo Denis Biju-Duval, Preside del Pontificio Istituto “Redemptor Hominis”, il compito di affrontare il tema “La questione culturale: possibilità di dialogo e proposta”. Si tratta di una delle sfide più grandi della nostra epoca: il dialogo della Chiesa con la cultura contemporanea in questo ambito nevralgico. Come comunicare all’uomo postmoderno, così spesso smarrito e confuso, l’insegnamento della Chiesa sulla dignità della persona umana, sull’amore umano, sul matrimonio e sulla famiglia? Consapevole che l’uomo è la sua via «prima e fondamentale»,⁵ la Chiesa è chiamata a svolgere il suo ruolo di buona Samaritana dell’umanità proprio annunciando la piena verità sull’uomo e sulla sua trascendentale vocazione. E in questo tempo di cambiamenti sconvolgenti, è chiamata a gridare 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 (cfr. Eb 13, 8)».⁶ Oggi, più che mai, noi cristiani dobbiamo avere il coraggio di andare controcorrente rispetto alle tendenze imposte dalla cultura dominante. Troppo spesso assumiamo dinanzi al mondo un atteggiamento “difensivo” e troppo poco “propositivo”. Abbiamo tra le mani il tesoro di cui ha bisogno il mondo: il Vangelo e il Magistero ecclesiale. Dobbiamo, dunque, ravvivare in noi lo spirito degli antichi profeti, coraggiosi messaggeri e intrepidi difensori del disegno di Dio sull’uomo. Giovanni Paolo II ci sollecita a proseguire nel nostro cammino «così da approfondire sempre meglio, sulla base della dignità personale dell’uomo e della donna e della loro reciproca relazione, i valori e i doni specifici della femminilità e della mascolinità, non solo nell’ambito del vivere sociale ma anche e soprattutto in quello dell’esistenza cristiana ed ecclesiale».⁷

Un contributo prezioso e provvidenziale sui temi affrontati dal Seminario è venuto dalla Congregazione per la Dottrina della Fede che,

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

⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 10.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, n. 50.

solo quattro mesi dopo i nostri lavori, ha pubblicato la *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, documento che abbiamo voluto includere in appendice alla presente pubblicazione. Si tratta di un'ulteriore testimonianza di quanto la Chiesa sia attenta e interessata alla persona umana, consapevole di dover rispondere alla chiamata di trasmettere quella verità originaria sull'essere umano di cui è depositaria e che vuole salvaguardare, in un momento storico in cui prevalgono correnti di pensiero che «non coincidono con le finalità genuine della promozione della donna».⁸ Un documento che vuole proporsi come «punto di partenza per un cammino di approfondimento all'interno della Chiesa e per instaurare un dialogo con tutti gli uomini e le donne di buona volontà, nella sincera ricerca della verità e nel comune impegno a sviluppare relazioni sempre più autentiche».⁹

+ Stanisław Ruzo

Presidente
del Pontificio Consiglio per i Laici

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. 1.

⁹ *Ibid.*

**I. L'IDENTITÀ DELL'UOMO E DELLA DONNA:
SITUAZIONE E TENDENZE ATTUALI**

I cambiamenti socio-culturali nella vita della donna

LUCETTA SCARAFFIA

*Docente di Storia Contemporanea all'Università "La Sapienza" di Roma,
è giornalista e scrittrice*

È stato detto (Hobsbawm) che quella delle donne è stata l'unica rivoluzione riuscita del Novecento: oggi infatti, nelle società occidentali, si tende a far scomparire la differenziazione dei ruoli sessuali. Si è passati da due ruoli diversi ma complementari, l'uno necessario all'altro, a una sorta di ruolo "unisex", più simile a quello maschile, per cui dalla complementarità fra donna e uomo si è passati alla competizione.

Gli agenti di questo cambiamento sono stati solo in minima parte i movimenti femministi. Hanno agito piuttosto in modo determinante le trasformazioni socioculturali provocate dalla modernizzazione delle società occidentali.

Un ruolo di primo piano l'ha svolto senza dubbio la rivoluzione industriale, che ha provocato un miglioramento delle condizioni di vita mai fino ad allora conosciuto e una riduzione del tasso di mortalità, soprattutto di quella infantile. Questa trasformazione ha posto le condizioni base affinché le donne potessero – almeno per una parte della loro vita – prendere le distanze dal loro ruolo biologico di madri. Nelle società tradizionali, dal momento che per avere un figlio vivente se ne dovevano partorire, come minimo, tre e la vita umana durava in media non più di quaranta anni, la vita delle donne veniva completamente inghiottita dal loro compito di procreazione.

Quindi, senza la rivoluzione demografica permessa dalla rivoluzione industriale, che ha abbassato in modo consistente la mortalità, nessuna società avrebbe mai potuto prendere in considerazione il controllo delle nascite su scala massiccia. Solo con la rivoluzione industriale, infatti, si può cominciare a pensare di diminuire le nascite senza correre il

rischio di venir meno all'obbligo di garantire la continuità del proprio gruppo sociale nel tempo. Non è un caso che le prime campagne neomalthusiane siano nate nella patria della rivoluzione industriale: l'Inghilterra.

In tempi molto recenti, abbiamo assistito a un'altra rivoluzione operata dal progresso scientifico: la scoperta del DNA, che permette di rivelare con certezza l'identità del padre. Tale scoperta ha posto fine alla necessità di controllare la condotta delle donne per essere sicuri della paternità. Si tratta di una rivoluzione culturale di portata immensa, che non abbiamo ancora ben assimilato, se pensiamo che l'esclusione delle donne dallo spazio pubblico è sempre stato motivato dalla necessità di assicurare il controllo della loro fedeltà. Oggi il comportamento sessuale femminile è – o potrebbe presto essere – libero da questa sottomissione; la fedeltà può diventare una libera scelta, libera da ipoteche sociali.

Un altro frutto della rivoluzione industriale è la diffusione del lavoro salariato, che consente al singolo di sopravvivere a prescindere dalla sua appartenenza o meno a una famiglia e/o a una comunità. Nasce così la possibilità per l'individuo di essere libero di scegliere dove vivere e che lavoro fare. Il lavoro salariato si estende rapidamente anche alle donne, se pure solo a una minoranza di esse.

Ma non è questa l'unica trasformazione nel campo dell'organizzazione del lavoro che ha inciso sui ruoli sessuali: con l'affermarsi dello Stato moderno, infatti, sono nate nuove professioni, che, per la prima volta nella storia, potevano essere svolte indifferentemente da uomini o da donne. Le prime tra queste nuove professioni furono l'insegnamento elementare e l'impiego alle poste, dove sia uomini che donne svolgevano lo stesso tipo di lavoro, anche se – naturalmente – le donne, per pari mansione, ricevevano una retribuzione più bassa. Questi lavori hanno contribuito in modo determinante a spezzare le antiche divisioni fra lavori maschili e lavori femminili, e ad aprire le porte alla presenza femminile in ogni settore professionale.

Le rivoluzioni americana e inglese, con la loro prospettiva di coinvolgere tutti nella sfera delle decisioni politiche, hanno aperto sin dal

loro inizio la contraddizione fra una uguaglianza propagandata per tutti i cittadini ma in realtà riservata solo agli uomini. Durante la Rivoluzione francese è stato posto immediatamente, da un gruppo di donne, il problema delle “cittadine”; è stata subito chiara dunque l’aspirazione delle donne a prendere parte alla vita politica del proprio paese, anche se hanno dovuto aspettare più di un secolo perché questo avvenisse. In sostanza, fino alla seconda metà del Novecento, le donne erano quasi ovunque escluse dall’aspetto centrale della modernità: la possibilità di realizzazione individuale, che si otteneva attraverso il diritto di scegliere luogo, professione, parte politica e appartenenza religiosa.

Le donne, agli inizi dell’Ottocento, non potevano decidere quasi niente (eccetto che, nei Paesi cattolici, farsi religiose o sposarsi): non solo il matrimonio era combinato dalle famiglie, ma la condizione di moglie/madre era vincolata da modelli molto rigidi. Le donne, quindi, erano del tutto escluse dalla modernità.

Si può ben capire, allora, come sia nata l’alleanza fra i due perdenti della modernizzazione, le donne e la Chiesa. Le donne erano escluse dalla modernità, dall’opportunità di realizzarsi attraverso il lavoro e l’impegno politico e intellettuale, relegate in un mondo a parte, quello della famiglia, dove valevano altre leggi: niente competizione, niente realizzazioni personali, ma solo servizio offerto agli altri, dedizione senza compenso alla quale almeno la Chiesa dava valore promettendo un premio nella vita futura. La prima conquista delle donne, sostenute dalla cultura romantica, è stata quella di ottenere di scegliere il proprio marito in base ai gusti personali. Poi, si è aperta la possibilità di studiare, di frequentare l’università, e quindi, poco a poco, di accedere a tutte le professioni. Si tratta di un cammino che ha portato le donne ad acquisire gli stessi diritti di libertà individuale degli uomini – non a una mescolanza fra i ruoli sessuali in cui anche gli uomini accettassero di assumere ruoli femminili – e che con il passare del tempo ha provocato un appiattimento dei ruoli femminili su quelli maschili, lasciando i lavori di casa – appena economicamente possibile – a stipendiati del terzo mondo. È evidente che, quando in nome della libertà individuale sono crollate le separazioni fra le gabbie costituite dai ruoli sessuali, la

scelta si è indirizzata verso le occupazioni del ruolo che godeva maggiore prestigio sociale e finanziario: quello maschile. E questo al di là delle intenzioni dei movimenti femministi che, dopo gli anni Settanta del Novecento, hanno proposto una rivalutazione e un rafforzamento della specificità femminile.

Man mano che le donne venivano accolte dalla società moderna, però, ottenendo gli stessi diritti degli uomini e libero accesso ai loro ruoli, insieme alla tradizionale collocazione femminile veniva abbandonata anche la religione. Significativo in questo senso è il fatto che in Italia la grande frattura fra la Chiesa e le donne coincide con i due referendum che negli anni Settanta del Novecento hanno sancito l'introduzione del divorzio e dell'aborto. Ma la Chiesa, già con la discussa enciclica di Paolo VI *Humanae vitae* (1968), aveva reso noto che la sua accettazione della modernità non sarebbe mai arrivata a toccare il nodo della procreazione, deludendo tutti i progressisti e segnando la prima occasione di conflitto con la libertà femminile. Nelle società occidentali, l'emancipazione delle donne muove, infatti, da una presa di distanza dal loro ruolo naturale, che invece è sempre stato difeso strenuamente dalla Chiesa sia con la proibizione del controllo delle nascite con mezzi tecnici, sia con la negazione del sacerdozio alle donne.

Proprio per questo, anche se l'emancipazione femminile è nata e si è radicata solo nei Paesi occidentali, cioè in quelli – sia pure secolarizzati – di matrice cristiana, e anche se gli avvenimenti storici hanno dimostrato che il cristianesimo ha sempre manifestato un rispetto e un'attenzione verso le donne ignoti alle altre tradizioni culturali, rimane diffusa la convinzione che la Chiesa cattolica sia da sempre “nemica delle donne”, prima bruciate come streghe, oggi oppresse con il suo irriducibile rifiuto dell'aborto. A questa colpa se ne aggiunge un'altra: il rifiuto del sacerdozio femminile. In società come quelle occidentali, dove le donne hanno avuto accesso a tutte le professioni e a tutti i ruoli tradizionalmente maschili, questo divieto è rimasto l'unico ostacolo a una completa cancellazione della diversità dei ruoli sessuali, contro la quale si è pronunciato chiaramente Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem*.

Ma il nodo del controllo delle nascite rimane comunque il tema più scottante e criticato, a partire appunto dalla *Humanae vitae*. L'importanza di questa enciclica e la sua forza profetica attendono ancora di essere riconosciute pienamente dalla Chiesa stessa. In essa, infatti, Paolo VI, affrontando il tema del controllo delle nascite, indica un pericolo ben preciso: che l'incremento degli strumenti artificiali volti a regolare la natalità raggiunga un livello tale da aprire la strada, in un futuro prossimo, al controllo totale della riproduzione umana da parte della tecnica. Oggi possiamo constatare quanto tutto questo si stia realizzando: lo straordinario sviluppo delle tecnologie riproduttive consente, infatti, da una parte la conservazione degli embrioni e il loro possibile utilizzo nella sperimentazione e, dall'altra, tramite la clonazione, persino la creazione artificiale della vita.

L'emancipazione femminile è quindi all'origine sociale del progresso dell'ingegneria genetica. Lo vediamo ora nel dibattito sulla possibile clonazione di una bambina, Eva, in cui i commentatori più aperti e "illuminati" difendono la clonazione – magari dietro il pretesto di un fine terapeutico – facendo anche riferimento all'introduzione nella legislazione e nella mentalità collettiva del diritto d'aborto che, come e più del controllo delle nascite, ha aperto definitivamente alle persone la possibilità di passare dallo stato di creature di Dio a quello di uniche depositarie del diritto di vita e di morte di altri esseri umani.

Dal momento in cui si cerca di privare Dio del potere di dare e di togliere la vita – poiché l'altra faccia della libertà di aborto è l'eutanasia – intervenendo su di essa con metodi scientifici sempre più potenti e sofisticati, si apre la porta a mostruosità come la clonazione o come la macchina che sostituisce il ventre materno nella gravidanza. Queste pratiche hanno da sempre trovato giustificazioni mediche: in questo modo la scienza promette di riuscire a controllare la procreazione anche dal punto di vista eugenetico e di assicurare figli più sani, più belli, più dotati.

La regolazione della natalità, infatti, ha sempre avuto bisogno di motivazioni etiche alte: sovrappopolazione mondiale, eugenetica. Non si confessa mai di praticarla per il proprio egoistico tornaconto.

Il controllo delle nascite si collega fin dalle origini a due correnti di pensiero: l'emancipazione femminile e l'ateismo, cioè il rifiuto di riconoscere la volontà di Dio nella creazione degli esseri umani, da cui deriva – come conseguenza immediata – la tentazione eugenetica d'intervenire per migliorare l'umanità con “strumenti scientifici”. I movimenti neomalthusiani inglesi, infatti, sono strettamente legati – spesso si tratta degli stessi leader, come Charles Bradlaugh – sia a movimenti di “libero pensiero” volti a strappare le radici religiose della società, viste come fonte di chiusura e oscurantismo, sia a scienziati come Francis Galton che trasferiscono l'evoluzionismo darwiniano sugli esseri umani. La selezione eugenetica – fantasma che si nasconde dietro ogni pratica di controllo delle nascite – viene proposta pertanto come un intervento legittimo che gli scienziati devono applicare per affrettare il naturale processo di selezione. Le radici dei movimenti per il controllo delle nascite, che considerano il calo della natalità e la libertà d'aborto come segni positivi della modernità di un paese, affondano dunque, da una parte nella secolarizzazione e dall'altra nell'emancipazione delle donne, e questo legame originario continua a caratterizzarli ancora oggi. Il controllo della natalità ha cominciato a trovare un consenso generale solo negli anni Sessanta del Novecento, quando era molto in voga nella politica l'idea di “programmazione” e si cominciava a sostenere che anche la vita dovesse essere programmata, e dunque anche i figli dovessero nascere solo al momento voluto. Si diceva che i figli così “desiderati” sarebbero stati più amati, allevati meglio, e sarebbero quindi divenuti migliori. Benché ormai quasi quaranta anni di programmazione delle nascite abbiano ampiamente dimostrato quanto questa speranza sia inconsistente, nessuno ha messo in crisi il dogma della programmazione, che anzi è considerato alla stregua d'un diritto primario. Uno dei dogmi indiscutibili della società moderna, infatti, è che non bisogna impedire la realizzazione dei desideri, unica speranza di felicità per gli esseri umani.

Tutto questo nasconde una grande utopia: quella che gli esseri umani riescano, grazie ai loro strumenti razionali, cioè alla scienza (è considerata una scienza anche la psicologia), a raggiungere la felicità. Oggi

l'utopia non è più quella dell'uguaglianza, schiacciata miseramente dalle rovine del muro di Berlino, ma quella della possibilità di raggiungere la felicità attraverso l'attuazione dei propri desideri.

Una svolta in questo campo si è verificata negli anni Settanta: le femministe per la prima volta rivendicano apertamente il diritto alla realizzazione personale. Urlando per le strade lo slogan "il corpo è mio e lo gestisco io", rivelano che dietro il controllo delle nascite c'è solo un desiderio egoistico individuale, e questa è una delle ragioni della sfaldatura della coppia.

Il fatto che l'emancipazione femminile sia collegata alla diffusione del controllo delle nascite – unica condizione perché le donne possano liberarsi del loro destino biologico senza dover abbracciare la castità – indica che il femminismo non può essere considerato un movimento uguale agli altri, un semplice processo d'allargamento della democrazia: l'emancipazione delle donne presuppone il controllo della vita (comprendente, ovviamente, anche quello della morte) e quindi costringe ad affrontare questioni che da sempre sono ritenute di pertinenza religiosa. L'emancipazione delle donne, infatti, non è stata solo un processo politico e sociale: essa ha apportato dei cambiamenti che mettono in discussione, disarticolandole, le radici stesse della cultura di una società, costringendo a un nuovo processo di costruzione culturale che naturalmente coinvolge, anche se non in primo luogo, la religione. Come dimostrano le nuove letture del libro della *Genesi* operate dalle teologhe femministe, è un processo che suggerisce addirittura una rilettura del mito delle origini della nostra cultura.

Questo problema da noi non è percepito con chiarezza, occultato com'è da una massa di luoghi comuni politicamente corretti, tanto da farlo diventare un argomento difficilmente trattabile. Se ne sono accorti, invece, coloro che sono all'esterno, soprattutto quanti ci guardano con sospetto e ostilità come gli islamici, che denunciano continuamente il pericolo che la "rivoluzione delle donne" comporta per la stabilità di un sistema religioso-culturale.

Oggi, anche se i laici più sensibili sono arrivati ad ammettere che non è vero che alla scelta di maternità "sia sottesa una concezione

lineare della razionalità” (Claudia Mancina), la procreazione responsabile, cioè il controllo delle nascite, continua a essere considerato come un fattore imprescindibile di civiltà, come un diritto umano. Questo anche perché costituisce la condizione base per la realizzazione di quel processo d’emancipazione che vuole le donne sempre più uguali agli uomini e che è considerato un bene indiscusso dalla cultura occidentale. Ma le donne stanno riscoprendo – e forse l’hanno sempre saputo – che la maternità non è modernizzabile, non è controllabile razionalmente fino in fondo, anche perché prevede, poi, per la crescita di un bambino, quella dedizione senza ricompensa, quell’amore e quella capacità di cura che hanno da sempre caratterizzato il ruolo femminile e che non sono assimilabili con quella società competitiva e tesa al guadagno dove esse si devono muovere quando entrano nel mondo del lavoro maschile.

Le donne, quindi, nonostante tutto, rimangono per l’aspetto fondamentale della maternità inassimilabili alla modernità, e costituiscono una contraddizione insolubile all’interno del dogma della realizzazione individuale, della felicità come compimento dei propri desideri. La maternità – che continua a essere per molti versi irriducibile al controllo razionale e all’intervento scientifico – insegna che gli esseri umani non sono chiamati a limitarsi alla ricerca dell’esaudimento dei propri desideri, ma ad aprirsi al nuovo, ad accettare l’imprevisto e a venirne ripagati con ricompense che non possono neppure immaginare.

La Chiesa quindi, con la sua difesa della procreazione, continua a essere dalla parte delle donne – anche se non delle femministe – proprio perché si mantiene impermeabile agli effetti negativi della modernità. E quell’antico legame fra i due esclusi dalla società moderna – le donne e la Chiesa, appunto – funziona ancora, persino nonostante le intenzioni di molte donne. L’emancipazione femminile, infatti, ha portato i problemi legati alla sfera riproduttiva nell’area politica. Si tratta però di problemi etici legati al concetto di vita e quindi indissolubilmente connessi con la tradizione religiosa. L’ingresso delle donne nella sfera politica, pertanto, vi ha riportato la religione che ne era stata scacciata dalla secolarizzazione soprattutto ottocentesca.

L'emancipazione femminile, quindi, apre delle contraddizioni in due nodi cruciali della cultura moderna: la secolarizzazione e la realizzazione individuale, incompatibile con la maternità. Questa ostilità fra donne laiche e Chiesa a proposito del controllo della procreazione meriterebbe quindi d'essere analizzata senza la fretta e la superficialità che si è soliti attribuire a un tema scontato.

La paternità

VINCENT AUCANTE

*Direttore del Centro Culturale "San Luigi dei Francesi" a Roma,
è consultore all'Ambasciata di Francia presso la Santa Sede*

Mentre le prime pagine del libro della *Genesi* precisano poco a poco ciò che è proprio dell'uomo e della donna partendo dalla natura dell'essere umano indifferenziato, le società occidentali sembrano oggi procedere in senso inverso. Si assiste così alla dissoluzione, in molti campi, di ogni distinzione tra uomo e donna, fino all'introduzione della teoria del *gender*, la quale sostiene che si può scegliere a piacimento se essere uomo o donna: anche il gioco tra il carattere e la differenza sessuale viene in tal modo ad attenuarsi.¹ Tuttavia gli etnologi hanno dimostrato che le categorie utilizzate da simili modi di pensare sono in effetti collegate culturalmente alle nostre civiltà occidentali, e non possono assolutamente pretendere di essere universali.² Da qui nasce quindi un serio sospetto sulla pertinenza e il credito da dare a dette teorie.

In questa deriva dei punti di riferimento che strutturano le nostre società, la posizione dominante di una volta dell'uomo rispetto alla

¹ Cfr. per esempio J.-P. WINTER, *La différence des sexes est-elle réelle, symbolique ou imaginaire?*, in "Revue d'éthique et de théologie morale", "Le Supplément" n. 225, *La filiation interrogée*, Paris, Cerf, 2003, 87-95. Il problema principale qui è quello della temporalità: ciò che siamo a un dato momento è frutto di una storia che ci è propria e che non possiamo né cancellare, né dimenticare. Non possiamo risalire indietro nel tempo, ma al contrario è il tempo a plasmare la nostra vita, tanto che non possiamo mai rinnegare totalmente ciò che ci è stato dato, ciò che siamo alla nascita, uomo o donna. Per dirlo in altre parole, l'amnesia totale che consentirebbe di cominciare una nuova vita, purché lo si voglia, è un'illusione, poiché la vita attuale porta tutto il peso del proprio passato. In breve, il tempo scolpisce l'essere umano e non il contrario.

² Cfr. F. HERTIER, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996, 21-22.

donna, posizione che è stata fonte di molte discriminazioni,³ è ormai minacciata. E con questo sconvolgimento della società, le condizioni dell'uomo rispetto alla donna, e viceversa, diventano indefinite, o per meglio dire, sembrano dover essere ridefinite senza sosta. Ciò è particolarmente vero nel caso della paternità e della parte riservata al padre. Dalla pubblicazione di *Totem e tabù* di Sigmund Freud, la “morte del padre”, come momento necessario nella storia di ogni essere umano, è apparsa come un luogo comune dell'inconscio collettivo. Ricordiamo brevemente il mito inventato dal fondatore della psicanalisi. Il gruppo primitivo, simbolo dell'umanità in divenire, era sottomesso a un vecchio maschio autoritario, che cacciava o castrava i giovani maschi rivali, i quali gli facevano concorrenza presso le femmine. Questi ultimi finirono con l'allearsi per uccidere il capo del clan e condividere, finalmente, il godimento confiscato. Ma una volta consumato “l'assassinio del padre”, quelli che sono diventati “figli” decidono di tenere in piedi l'alleanza prolungando il divieto: in altre parole, diventano “figli” proibendo l'incesto. Questo schema atemporale più che storico, pesa sull'inconscio collettivo delle società occidentali, e soprattutto sulla concezione della paternità, che si trova così ridotta a un motivo semplicistico, secondo il quale la paternità si coniuga sempre in negativo, poiché il “figlio” accede alla filiazione solo sopprimendo il padre. Secondo Freud non vi sarebbe paternità se non depennata e quindi andrebbe scritta così: **paternità**.

Ma c'è di più: con l'evoluzione delle rivendicazioni dei movimenti di liberazione della donna – che hanno militato innanzi tutto per una stretta uguaglianza tra uomini e donne, per reclamare in seguito l'indipendenza radicale delle donne disfacciandosi da qualsiasi presenza maschile – il posto dell'uomo nei rapporti familiari svanisce nella con-

³ Cfr. per esempio B. ANGLERAUD, *Culture féminine, culture masculine: l'exemple du XIXe siècle*, in *Homme et femme, l'insaisissable différence*, Paris, Cerf, 1993, 39-46. Non è certo privilegio solo delle società occidentali, come hanno dimostrato gli etnologi: la donna delle società tradizionali è oggetto di uno scambio consacrato dal matrimonio che dà a ciascuno il proprio posto nelle strutture societarie primitive (cfr. per esempio C. LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967, 548-ss.).

fusione, e con esso lo statuto della paternità. «Il maggio '68 è la morte del padre», riassume laconicamente Tony Anatrella.⁴ Questa tendenza acquisisce una maggiore complessità con lo sviluppo delle bio-tecnologie, che permettono attualmente di prevedere procreazioni assistite con un contributo maschile sempre più ridotto, e si può immaginare che tra poco l'apporto genetico di un padre non sarà più necessario alla filiazione, come hanno rivelato i fantasmi nati in occasione dell'annuncio strombazzato del primo clone umano; e, al contrario, donne e omosessuali rivendicheranno sempre più il diritto alla paternità.

Vorremmo, in questa sede, interrogare la paternità come tale, da un punto di vista fenomenologico, partendo dai fenomeni quali ci si presentano, cercando di precisare il posto del padre nella paternità. Chiarendo la natura del rapporto che lega due persone, il padre e il figlio, cercheremo di identificare alcune condizioni che rendono possibile la paternità, per determinare se si tratti di una categoria astratta, di un atteggiamento soggettivo, di una funzione simbolica che può essere rivestita da chiunque, o se sia una disposizione naturale necessaria. Ma, come già sottolineava Gabriel Marcel, la paternità rinvia a una realtà misteriosa poiché apre a «una realtà occulta e proibita che dà le vertigini».⁵ Sollevando un angolo del velo, di fronte all'immenso campo di interrogativi che si aprono ai nostri occhi, ci limiteremo ad alcuni aspetti della paternità, cercando di individuarne il carattere autentico. Senza addentrarci, per così dire, né in un'analisi psicologica né in un esame dei dati sociologici, cercheremo di restare vicini alle cose così come ci si presentano. Esamineremo così, mano a mano, l'istante della generazione, il tempo della gestazione, la nascita, poi l'infanzia e il suo termine. Prendendo in considerazione solo i fenomeni, scrutando la parte svolta dalla paternità in ogni tappa, sarà quindi possibile tracciare una distinzione tra paternità autentica e paternità di sostituzione, mettendo soprattutto in rilievo la natura storica della paternità.

⁴ T. ANATRELLA, *La différence interdite*, Paris, Flammarion, 1998, 9-ss [nostra traduzione].

⁵ G. MARCEL, *Homo viator*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, 98 [nostra traduzione].

1. LA PATERNITÀ E LA GENERAZIONE

Se si esclude la partenogenesi, fenomeno dopo tutto eccezionale, la generazione ha bisogno in via previa di due gameti distinti, provenienti uno da un uomo, chiamato a diventare padre, e l'altro da una donna, che a priori dovrebbe essere madre.⁶ Il concepimento del bambino rimane il frutto di un incontro segreto nel seno della madre, da cui il padre è quasi escluso. E se la paternità dovesse ridursi alla generazione biologica, sarebbe senza dubbio un quasi-niente, in cui ciò che è stato dato dal genitore viene immediatamente sottratto ai suoi occhi. Non resterebbe quindi che il ricorso all'ordine giuridico, in cui il padre è colui che, riconoscendo il bambino, si fa carico della responsabilità della paternità. La paternità ridotta a una funzione sociale e simbolica sarebbe allora sottomessa alla storia delle culture e delle civiltà, cambiando secondo le latitudini e le epoche, offrendo tutto un assortimento di possibilità, come testimoniano gli studi degli etnologi.⁷ All'improvviso, notava già Gabriel Marcel, la paternità si troverebbe riassorbita nel relativismo.⁸ E questo concerne i due modi di concepire la paternità da un punto di vista psicanalitico, nel campo sociale e in quello della soggettività.

Tuttavia la figura del padre sembra resistere nella legislazione francese, come fondamento della filiazione, anche se per gli storici e i

⁶ L'usanza dell'"utero in affitto" – donne che mettono a disposizione il proprio ventre, dietro pagamento, per portare in gestazione il bambino di altre donne che non possono o non vogliono farlo – è un abuso manifesto generato dalla collusione tra lo sviluppo delle possibilità tecnologiche delle nostre società e il deperimento dei valori morali. La dissociazione tra la madre e la donatrice di ovulo pone d'altronde difficoltà d'ordine legale, poiché alcune di queste madri hanno reclamato come proprio il bambino che hanno portato in seno. Non possiamo entrare qui nei dettagli di queste dolorose questioni, che esulano totalmente dal nostro intervento, ma non si può non constatare come la reificazione del corpo umano, e in particolare del corpo dell'altro considerato come un mezzo, sia la conseguenza di una lunga sovversione in cui la dignità umana ha ceduto il posto al guadagno economico.

⁷ Cfr. F. HERITIER, *op. cit.*, 57-ss.

⁸ Cfr. G. MARCEL, *op. cit.*, 137.

giuristi «non c'è coincidenza tra la verità del sangue e quella del diritto». ⁹ In termini generali, dal punto di vista della legge francese, la filiazione socialmente riconosciuta prevale sulla filiazione di sangue anche se la seconda non viene esplicitamente eliminata. ¹⁰ In questa prospettiva limitata, è possibile immaginare una struttura societaria essenzialmente matriarcale da cui la paternità è quasi esclusa. Il ruolo del padre può quindi essere svolto indifferentemente da un uomo o da una donna.

Non si può non riconoscere che la paternità è estromessa da un simile modo di pensare. Queste strade sono chiaramente senza uscita per la nostra inchiesta: l'essenza della paternità non è né biologica, né sociale, né legale, né soggettiva, anche se la generazione, come anche la filiazione che ne deriva, è connessa con la paternità.

Fermiamoci un momento sul periodo della gestazione, tra la generazione e la nascita del bambino. Se ci si limita all'esercizio più immediato e semplice della paternità che un futuro padre può sperimentare, bisogna sottolineare due caratteristiche specifiche. Innanzi tutto i ruoli del padre e della madre verso il bambino sono di una asimmetria flagrante. L'esercizio della paternità è perfino correlativo a quello della maternità su un piano del tutto paradossale, poiché solo la madre porta il bambino nel suo seno. Tutto questo era già stato ampiamente trattato da Gabriel Marcel il quale ha affermato che «l'esperienza della paternità si sviluppa a partire da ciò che bisogna per forza definire un "nulla d'esperienza". Esattamente il contrario cioè di ciò che vale per la maternità». ¹¹ In altre parole la paternità, sia pure nata dal quasi-nulla della generazione, non può concepirsi se non a partire dal rapporto

⁹ G. REMOND, *Filiation biologique, filiation affective*, in "Revue d'éthique et de théologie morale", "Le Supplément", n. 225, *La filiation interrogée*, cit., 56-ss [nostra traduzione]. Questa osservazione è quanto mai pertinente in quanto l'analisi del DNA permette oggi di stabilire con certezza il rapporto di filiazione tra padre e figlio.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 67.

¹¹ G. MARCEL, *op. cit.*, 142 [nostra traduzione]. O ancora, l'affermazione di J.-L. MARION, secondo cui «la paternità si compie "in modo simbolico", non sempre innanzi tutto, né sempre dal punto di vista biologico» (in *Etant donné*, Paris, P.U.F., 1997, 414 [nostra traduzione]).

che unisce un uomo e una donna, che scopriranno entrambi uno la paternità e l'altra la maternità.¹² In breve, non c'è paternità senza maternità.¹³

D'altronde se il padre non entra immediatamente in rapporto con il figlio, che gli viene sottratto dal seno della madre, salvo nei rari momenti degli ultimi giorni della gravidanza, quando, attraverso il ventre materno, gli è possibile toccarlo e parlargli, senza dubbio l'attende e lo desidera. Tutto questo ci dà una prima chiave di interpretazione della natura della paternità: una volta intervenuta la generazione, la paternità consiste nell'attendere in silenzio il segreto di una vita che si va sviluppando. In altre parole, come l'ha chiaramente individuato Gustav Siewerth, la paternità nasce nell'intimo del futuro padre, nel suo cuore, laddove si sviluppa una duplice dimensione di «intimo fervore che avvolge come una sciarpa», e di «libertà che lascia essere e che offre con benevolenza».¹⁴ Il fiorire della paternità è quindi profondamente legato al risveglio dell'amore paterno, che per natura viene dato al figlio senza aspettarsi controparte alcuna, poiché, come già affermava Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, opera per eccesso di potenza.¹⁵

¹² Il parallelo stabilito da Lévinas tra fecondità e paternità (cfr. per esempio E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, Amsterdam, Martinus Nijhoff, 1971, ristampa Livre de Poche, 300), non è dunque la maniera migliore per abordare il problema. Parimenti non è possibile concordare con Silvano Petrosino che mette sullo stesso piano l'azione della madre e quella del padre, fino a utilizzare la parola "padre" per designare indifferentemente l'una o l'altro (cfr. S. PETROSINO – P. GILBERT, *Le don*, Bruxelles, Lessuis, 2003, 66-67). Le piste suggerite da Xavier Lacroix circa un'alleanza dei sessi aperta a una interpretazione trascendente rivelano invece prospettive diverse verso ciò che potremmo definire una "paternità spirituale" (cfr. X. LACROIX, *La différence sexuelle a-t-elle une portée spirituelle?*, in *Homme et femme, l'insaisissable différence*, cit., 139-149).

¹³ La coppia svolge quindi un ruolo importante e preliminare nella preparazione della paternità, anche nel caso estremo di donne sole che ricorrono all'inseminazione artificiale. Ma la paternità fa intervenire una terza persona, il bambino, tanto che le problematiche relative alla coppia sono secondarie rispetto a ciò che concerne il nostro tema.

¹⁴ G. SIEWERTH, *Métaphysique de l'enfance*, Saint Maur, Parole et silence, 2001, 37 [nostra traduzione].

¹⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VIII, 11, 1161a 16.

2. LA NASCITA

L'evento della nascita mette il figlio nelle braccia del padre: non sono più due sconosciuti e fin dai primi mesi si sviluppa progressivamente un rapporto profondo e intimo. Nonostante non raggiungerà mai l'intensità di quello che unisce il bambino alla madre, tuttavia una prima paternità si va costruendo poco a poco. Ma è chiaro, da quanto detto sopra, che il padre deve ricevere il figlio che è nato non solo nel senso in cui il figlio è sempre ricevuto, come nota Siewerth,¹⁶ ma perché deve accogliere un essere che per molte cose gli è estraneo. Jean-Luc Marion dice che «ogni bimbo nasce naturalmente dalla propria madre, ma, in senso stretto, resta sempre di padre ignoto: tutti i bimbi sono trovatelli, ossia in ultima analisi da accogliere».¹⁷

Ecco quindi che anche se l'attesa non è sempre assolutamente necessaria per iniziare la paternità mediante l'accoglienza del bambino, tuttavia la facilita perché prepara il padre ad accogliere il bambino alla nascita, a riceverlo. L'attesa di un padre adottivo, che aspetta un bimbo da fuori, è del tutto simile a quella di un padre naturale. Avremo occasione di ritornare su questo atteggiamento d'attesa mediante il quale il padre si prepara alla paternità e la realizza.

¹⁶ Cfr. G. SIEWERTH, *op. cit.*, 39. I mezzi di esplorazione intra-uterina, come l'amniocentesi, ci danno numerose informazioni sul bambino durante il periodo della gestazione. L'utilizzo di questi dati per la pratica di un'eugenetica basata su quanto vogliono i genitori è una grave sovversione che nega il dono del bambino. Le conseguenze nefaste di simili atteggiamenti sono già chiaramente visibili in alcuni Paesi d'Estremo Oriente, dove il sommerso della diagnosi pre-impianto e dell'antico privilegio di cui godono i genitori di un maschio ha portato all'aborto quasi sistematico degli embrioni-femmina, creando così un forte squilibrio tra i due sessi in Giappone e in Cina (cfr. F. FUKUYAMA, *La fin de l'homme*, Paris, La table ronde, 2002, 127-128).

¹⁷ J.-L. MARION, *op. cit.*, 414 [nostra traduzione].

3. PATERNITÀ E “FILIALITÀ”

Abbiamo visto come la paternità si riveli più nell’attesa del bambino che nella sua generazione, come possa crescere partendo dalla nascita. Il rapporto che unisce il padre al figlio si sviluppa allora in altre dimensioni. Molto è stato scritto sul tema “filialità”, riprendendo il termine di Lévinas, ma stranamente si parla poco di paternità. È piuttosto la filiazione a essere evocata, mentre la paternità è troppo spesso ridotta a una dimensione legale o soggettiva.

È anche vero che uno dei paradossi delle nostre società è di aspettarsi che il padre compia i suoi doveri verso la propria prole, proprio quando la quasi assenza di legame carnale che li unisce diventa un modello sociale fondante le “famiglie monoparentali”. Così il quasi-nulla del ruolo svolto dal padre durante la generazione stranamente diventa il modello stesso della paternità. Lo specifico delle nostre società non è quello di sperimentare situazioni di tal sorta, vissute accidentalmente in passato ad esempio in occasione della morte di uno dei coniugi, ma di farne una norma.¹⁸ Una delle nostre contraddizioni è d’altronde quella di conservare una parte della legislazione fondata sulla struttura naturale della famiglia, formata da un uomo e una donna, dando al contempo lo stesso riconoscimento legale alle forme decostruite che rovinano tale struttura naturale. L’esclusione di qualsiasi diritto del padre nella legge sull’aborto in Francia è una conferma di questa messa tra parentesi del ruolo del padre, come se solo la madre avesse qualcosa da dire sul diritto alla vita o alla morte di “suo” figlio.

Limitando la paternità alla dimensione puramente legale della “filialità”, la distanza tra il padre e il figlio, già grande a motivo dell’assenza di un’esperienza carnale originaria, viene a raddoppiarsi. Si corre allora il rischio che il padre consideri il figlio solo da un punto di vista teorico e, come sottolinea Gabriel Marcel, che abbia la tenta-

¹⁸ Cfr. T. ANATRELLA, *op. cit.*, 34-37.

zione di proiettare su di lui le ambizioni sue proprie.¹⁹ Il bambino viene allora spodestato della propria dignità di persona e riportato al rango di oggetto. In questo ha senza dubbio ragione Lévinas quando afferma che il rapporto di possesso esercitato dal padre sul figlio non è la paternità.²⁰

È banale, ma non inutile, ricordare che il figlio non accede al padre nella maniera immediata con cui accede alla madre, poiché la loro storia è un'altra: il padre non ha potuto stringere con il figlio un rapporto così forte come può essere la maternità, a causa dell'asimmetria carnale che abbiamo riscontrato più sopra. Fintanto che il figlio è al sicuro nella maternità, il padre resta in un certo qual modo esterno, il che non vuol dire che debba essere assente o che rimarrà estraneo a suo figlio dopo la nascita. In effetti la paternità che unisce allora il figlio al padre resta intimamente legata alla maternità, senza che le due debbano essere confuse: la paternità è correlativa alla maternità. Si potrebbe allora parlare di una "paternità materna", ossia intimamente legata alla maternità.

La paternità è anche indissociabile da un amore profondo e vero, meravigliosamente descritto da Siewerth quando afferma che «l'amore paterno ha una forza nello sguardo dolce e contemplativo, quanto più l'evento della natura gli è sottratto: racchiude la totalità della maternità e della filiazione nel cuore del padre e allo stesso tempo è pieno di gratitudine, di preoccupazione e di timore reverenziale».²¹

¹⁹ Cfr. G. MARCEL, *op. cit.*, 160.

²⁰ Cfr. E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, cit., 299. È invece impossibile concordare con lui quando considera la paternità dal punto di vista dell'alterità. Sostenendo che la paternità è la risposta alla domanda: "In che modo l'io può diventare altro da sé?", il che lo porta alla conclusione che «la paternità è il rapporto con un estraneo che, pur essendo un altro, è me stesso» (cfr. *Le temps et l'autre*, Paris, P.U.F., 1983, 85. [nostra traduzione]), Lévinas sovrverte in effetti la paternità e non afferra la distanza irrimediabile della filiazione mediante il sangue, che separa il padre dal figlio e non dà affatto presa alla paternità, come abbiamo visto. Il figlio, che somigli o no a suo padre, che sia adottato o no, è sempre radicalmente un altro per il padre, e costruire la paternità a partire dall'ego paterno porta inesorabilmente a una paternità deficitaria.

²¹ G. SIEWERTH, *op. cit.*, 36-37 [nostra traduzione].

Il rispetto di questo duplice abbraccio implica che il padre deve una volta ancora accettare l'attesa, entrando in una ascesi che è, a nostro avviso, una delle chiavi del ruolo del padre nell'educazione del figlio. Ascesi che non vuol dire ignorare il figlio, un ripiegamento del padre su sé stesso, ma piuttosto accettare un rapporto non ancora compiuto, che deve mantenere una riserva in seno alla quale il bambino può crescere, riserva che non è possibile se non in un dialogo amoroso con la madre e il figlio.²² Reciprocamente è probabile che l'imposizione troppo rapida di una paternità staccata dalla maternità non permetterà il fiorire di una paternità profonda e serena, punto su cui gli psicologi avrebbero senz'altro molto da dire.

4. LA PATERNITÀ DURANTE L'INFANZIA

Dopo l'istante della generazione, il periodo della gravidanza, l'evento della nascita, il rapporto paterno col bambino cresce poco a poco seguendo il ritmo della sua educazione. Ma fino a quel momento la paternità non si è manifestata pienamente e resta ancora latente per molti aspetti. Bisogna che il bambino si distacchi dalla protezione materna per incontrare il padre in un rapporto di paternità che non si confonderà più con il rapporto materno, un rapporto di paternità più specificamente paterno.

Il figlio in genere conosce la madre, non fosse altro perché l'ha portato in grembo. La madre coccola il figlio e tesse con lui un rapporto intimo e silenzioso che caratterizza la maternità come il rifugio in cui il bambino può svilupparsi quando è ancora dipendente. Allorché il figlio vorrà, o dovrà, prendere le distanze dalla madre, si troverà a dover lasciare l'ala protettiva della maternità, uscire allo scoperto e accettare,

²² L'accesso al figlio suppone quindi la mediazione della madre, il che genera una certa fragilità della paternità, come ha molto giustamente fatto osservare Sibylle von Streng. Aggiungiamo che un simile atteggiamento del padre non è tipico delle nostre società occidentali: basti pensare alle figure bibliche di Abramo e Isacco, o ancora di Giacobbe e Giuseppe.

secondo la bella immagine di Heidegger, di “essere gettato nel mondo”.²³ Il figlio chiama allora il padre, parte alla ricerca delle sue origini, di colui che è suo padre, interpella il padre in quanto padre, come afferma con forza Jean-Luc Marion sostenendo che «il padre si decide come padre perché il figlio esercita su di lui un richiamo al riconoscimento di paternità [...] il padre nasce alla paternità nella misura in cui risponde al richiamo [...] del figlio».²⁴ Se, come osserva Paul Gilbert, il richiamo è caratterizzato dall’alterità,²⁵ quest’ultima è anche la condizione *sine qua non* affinché il richiamo possa essere ascoltato. In altre parole, il padre deve essere già pronto, già in ascolto, in quell’atteggiamento di attesa che abbiamo visto sopra, per poter sentire il richiamo del figlio e accedere al nuovo regime di paternità.

Paradossalmente, come aveva già notato Gabriel Marcel, – idea che venne in seguito sviluppata con forza da Jean-Luc Marion – è quindi il figlio a chiamare per primo il padre,²⁶ iniziando così un nuovo tipo di rapporto che non era ancora possibile nella storia della paternità. Nasce così quella che definiremmo volentieri la “paternità paterna”, a partire dalla paternità materna che, come abbiamo visto prima, era ancora strettamente legata alla maternità. Al richiamo del figlio, il padre risponde entrando così in un rapporto di paternità specifica e autentica.²⁷ Questa metamorfosi della paternità opera una trasformazione impor-

²³ Cfr. M. HIEDEGGER, *Sein und Zeit*, § 38, Tübingen, Max Niemeyer, 1926, 175; ID., *Kant und das Problem der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, t. 3, Frankfurt, Klostermann, 1991, 228.

²⁴ J.-L. MARION, *op. cit.*, 415 [nostra traduzione].

²⁵ Cfr. S. PETROSINO – P. GILBERT, *op. cit.*, 28.

²⁶ Cfr. G. MARCEL, *op. cit.*, 162.

²⁷ Jean-Luc Marion pone il richiamo al momento della nascita, allorché il padre, colpito dal richiamo del figlio, gli dà in cambio il proprio nome (cfr. J.-L. MARION, *op. cit.*, 415). Mi sembra che sia possibile dispiegare la struttura del richiamo durante tutto lo sviluppo del bambino. In effetti la posizione di attesa prepara il padre al primo grado di paternità, che abbiamo definito paternità materna, inserendolo in un rapporto intimo con la maternità che serve da riparo al bambino. Il richiamo porta poi a scoprire un regime di paternità senza mediazioni, quello appunto della “paternità paterna”, che si dispiega durante tutta l’infanzia, una sorta di *Responso* al richiamo del bambino che s’inserisce più volte nella storia della paternità.

tante nei rapporti tra padre e figlio che, occorre ammetterlo, esce del tutto dalla dialettica della “morte del padre” di Freud.

Bisogna sottolinearlo: il padre non deve mascherare la paternità dietro un atteggiamento che non ha niente di paterno, ma deve accogliere il figlio che lo chiama, e per sentire questo appello deve mettersi in ascolto e ritrovare così quella condizione di attesa che aveva quando il figlio cresceva nel seno della madre. In tal modo la paternità si trova nuovamente condizionata da un’ascesi interiore che rende il padre disponibile e gli apre il cuore.

Si noterà che i due regimi di paternità si sovrappongono alle funzioni educatrici del padre e della madre, che esulano dal nostro discorso. In altre parole, l’articolazione tra la posizione d’attesa e l’educazione del bambino non esclude l’esercizio dell’autorità paterna, il che apre un altro campo di riflessione, che non possiamo trattare in queste pagine per ragioni di spazio.

5. CONCLUSIONE: LE METAMORFOSI DELLA PATERNITÀ

In tutto quanto qui esposto, la paternità ci è apparsa nell’ambito di una storia, quella del rapporto tra il bambino e suo padre. Se la parte biologica non è il fondamento di tale rapporto, tuttavia ne costituisce l’origine, quel “quasi nulla” di cui abbiamo parlato sopra. La paternità si rivela all’inizio della sua storia attraverso la maternità e la filiazione, tanto che il bambino non potrà distinguere chiaramente la paternità dalla maternità se non quando si sarà staccato dalla madre. In questo senso abbiamo parlato della “paternità materna”, quel primo regime di paternità che include in sé la filiazione, la maternità e ciò che è proprio della “filialità” che unisce padre e figlio.

Il bambino crescendo dovrà staccarsi dalla madre e inoltrarsi da solo nel mondo. Ecco allora che può nascere il richiamo del bambino, richiamo che può assumere risvolti tragici se il padre non è in ascolto, se non si trova in quella posizione di attesa amorosa che abbiamo delineato. Abbiamo anche visto che la filiazione è distinta dalla paternità,

ma che può tuttavia facilitare la metamorfosi della paternità. La questione della filiazione si rivela in effetti a margine della paternità, ma poiché non le è estranea, può servire da filo conduttore per portare il bambino a volgersi verso suo padre e scoprire il regime della paternità paterna. Ricordiamo che la metamorfosi della paternità suppone che il padre abbia rinunciato a dominare il figlio, a reificarlo.²⁸ L'esercizio pieno della paternità autentica riposa invece sulla rinuncia da parte del padre a proiettare il proprio ego e sulla sua attesa amorosa e paziente.

L'identificazione di più regimi di paternità durante le prime tappe della vita del bambino ci ha permesso di dimostrare che la paternità autentica subisce una metamorfosi nel corso della sua storia e sperimenta trasformazioni che fondano le loro radici nelle sue prime manifestazioni quando il padre vive l'attesa, mentre la madre porta il figlio in grembo. Da questa prima paternità confinata nell'ascesi e vittima di un crudele deficit d'esperienza nasce la paternità materna che accoglie sia la maternità che il bambino, una nascita interiore nel cuore paterno che si iscrive come *Responsorio* alla nascita del bambino. La paternità paterna verrà dopo, pur provenendo da quelle esperienze, quale paternità che sa mettersi in ascolto del bambino per avvertire il suo richiamo e che sa mettere in opera una "filialità" rinnovata. Così la storia del bambino, dalla gestazione alla nascita, è la chiave della crescita della paternità. Una caratteristica invariata attraversa tutto questo lungo periodo: la paternità autentica dipende sempre dal rapporto d'amore fiducioso che lega padre e figlio.²⁹

Rileviamo, lo abbiamo già sottolineato, che la paternità non è fondata sulla filiazione biologica, il che consente di affermare con Gabriel Marcel che l'adozione può portare a una paternità autentica e piena.³⁰ Ciò significa forse che la differenza sessuale non svolge ruolo alcuno? Abbiamo visto che la paternità autentica si iscrive in un *continuum*, in

²⁸ Cfr. G. MARCEL, *op. cit.*, 165. Ciò non esclude certo la parte del padre nell'educazione del bambino.

²⁹ Questo punto è sottolineato anche da Gabriel Marcel (cfr. *ibid.*, 166).

³⁰ Cfr. *ibid.*, 170.

cui si dispiegano le sue successive metamorfosi. All'inizio di questa storia si situano necessariamente la madre e il padre, che stringeranno con il figlio un rapporto rispettivamente di maternità e di paternità. Col permesso degli psicanalisti, queste non sono semplici definizioni astratte e la sola funzione simbolica del padre o della madre rivestita da altri non è operante per determinare la paternità. O per dirlo in altre parole, la paternità non è un ruolo che può essere svolto da chiunque perché è legata alla continuità della nostra vita, in cui la differenza sessuale originaria, che ci viene data alla nascita, riveste un ruolo inalienabile. Ossia la paternità resta indissociabile dalla carne, intesa in senso lato, che comprende tanto la differenza sessuale quanto la sensazione o la prova di sé.³¹

Restano le rotture, le separazioni, i dolori che caratterizzano troppe vite di bambini. Quando la paternità autentica è difettosa, quando è assente, è necessario ricorrere a una paternità di sostituzione. Si può immaginare che se la paternità autentica è radicata per la sua stessa essenza nella differenziazione sessuale, non è questo il caso della paternità di sostituzione che viene a colmare un vuoto. Essendo di secondo grado, la paternità di sostituzione avrà senso solo se si iscrive in un progetto d'assistenza e di formazione destinato a venire in soccorso al bambino ferito, ma simili considerazioni necessitano di analisi che vanno ben oltre le nostre competenze.

Per concludere, le metamorfosi della paternità, che abbiamo tracciato troppo in fretta, mettono in luce la figura insostituibile dei padri, coloro che Péguy già definiva “i grandi avventurieri del mondo moderno”.

³¹ Cfr., su questo aspetto della carne, D. FRANCK, *Chair et corps*, Paris, Editions de Minuit, 1981, 41-49, 90-ss; M. HENRY, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, 153-163, 172-174, ecc.; J.-L. MARION, *op. cit.*, 321-323; E. STEIN, *Zum Problem des Einfühlung*, Halle 1917 (ristampa München, Kaffke, 1980) 50-51, ecc.

L'ideologia femminista oggi: è possibile parlare di post-femminismo?

KARNA SWANSON

*Giornalista, ha collaborato all'apertura del sito web www.mujiernueva.org
dedicato allo studio del femminismo*

Quando si vive in una società democratica e capitalista si fa presto a imparare che solo ciò che si vende riesce a sopravvivere. Infatti sul mercato, un prodotto che non si vende scompare rapidamente. I commercianti non tengono in negozio articoli che non smerciano, ma li rimandano ai produttori e così, di fatto, vengono eliminati. La stessa cosa succede in politica. Quando un politico scende in campo ma non riceve i voti necessari per essere eletto, scompare dalla pubblica scena.

Per rimanere in tema, oltre venti anni fa, e precisamente nell'ottobre del 1982, il *New York Times Magazine* pubblicò un articolo intitolato "Voci dalla generazione *post-femminista*", volendo rivelare con questo nuovo termine l'opinione diffusa all'epoca secondo cui il femminismo non era più di moda, non era più "in". Un sondaggio effettuato dalla Gallup negli anni Novanta del secolo scorso diede man forte a questa convinzione, in quanto affermò che solo il trenta per cento delle donne americane si considerava femminista. Le donne infatti non solo ritenevano superato il bisogno di lottare per il diritto all'istruzione, al voto, alla proprietà o al lavoro, ma andavano oltre, ritenendo che il femminismo degli anni Sessanta, con i suoi *mantra* intrisi di odio verso l'uomo e con le sue tendenze lesbiche, non le aiutava affatto ad affrontare la realtà di essere donne in un mondo nuovo, in cui le regole erano cambiate e le loro attese capovolte. Così il femminismo è finito per diventare una cosa del passato e la cultura mediatica americana ha riempito i nostri scaffali di tutto ciò che, in base ai suoi criteri, è post-femminista.

Nelle pagine seguenti cercherò di dare una definizione più precisa del femminismo, sottolineandone gli aspetti positivi e negativi ed espo-

nendo gli elementi più noti del femminismo degli anni Sessanta, precisando altresì i motivi per cui ebbe tanto successo allora e per cui si esaurì invece negli anni Novanta, per concludere con la proposta di un nuovo femminismo adatto ai nostri giorni.

CHE COS'È IL FEMMINISMO?

In senso stretto, il termine “femminismo” significa tutto ciò che riguarda aspetti femminili, o pro-femminili; ma definizioni e teorie sul femminismo abbondano.

Il *New Oxford Dictionary* lo definisce semplicemente come “la difesa dei diritti delle donne o dell’eguaglianza tra i sessi”; un modo assai riduttivo di vedere il femminismo, perché tiene conto solo dell’azione politica portata avanti dal movimento delle donne per l’eguaglianza, senza considerare la donna nel suo insieme.

Si dice che la prima femminista sia stata Olympe de Gouges, una francese vissuta al tempo della Rivoluzione, la quale scrisse nel 1791 la *Dichiarazione dei diritti della donna*, in risposta alla *Dichiarazione dei diritti dell’uomo* che proclamava uguaglianza, libertà e fraternità per tutti gli uomini, ma non per le donne. Fu ghigliottinata dai rivoluzionari, ma non prima di esser riuscita a far circolare varie copie dei suoi scritti che diedero vita a un movimento interamente nuovo, che si prefiggeva la lotta per i diritti delle donne in società per molti aspetti libere.

La prima ondata di femminismo ebbe inizio nei secoli XVIII e XIX con il movimento delle suffragette. Mary Wollstonecraft (1759-1799) rappresenta l’inizio del movimento femminista, che divenne sinonimo di suffragio. Scrisse il libro *A Vindication of the Rights of Woman* in cui sostiene che le donne hanno il diritto ricevere la stessa istruzione degli uomini per poter crescere come essere umani morali e autonomi. La Wollstonecraft si ispirò alle idee che provenivano dalla Francia.

Questa prima ondata di femminismo ebbe successo in Europa e negli Stati Uniti perché rispondeva a un desiderio preciso delle donne: quello di poter essere partecipi della vita sociale in modo attivo e al pa-

ri degli uomini. Quando nel 1920 negli Stati Uniti fu approvato il diciannovesimo emendamento, il femminismo non ebbe più seguito, perché le donne erano soddisfatte della posizione raggiunta nella società.

LA SECONDA ONDATA

Il femminismo rimase in sordina fino agli anni Sessanta del XX secolo, allorché si risvegliò come parte del movimento per i diritti civili durante la rivoluzione sociale, poiché si rese conto che nel sistema americano, accanto a una discriminazione razziale, esisteva ancora una forte discriminazione basata sul sesso.

Questa seconda ondata di femminismo fu assai più radicale e spontanea nel parlare rispetto alla prima. Fu caratterizzata da un attivismo politico aggressivo e radicale, attraverso cui venivano rivendicati i diritti civili, la liberazione sessuale, la legalizzazione del controllo delle nascite e dell'aborto, il diritto di scelta e la promozione della sorellanza e del lesbismo.

All'epoca vennero fondate diverse organizzazioni, attive ancora oggi, quali la NOW (National Organization for Women), che ebbe come prima presidente Betty Friedan (autrice di *Feminine Mystique*, *The Second Stage*, *The Fountain of Age*); il National Women's Political Caucus; the Women's Equity Action League; la National Abortion Rights Action League, che si batte per il diritto all'aborto; l'Emily's List, che tende a sostenere le donne in politica; e naturalmente la Planned Parenthood, che promuove il diritto alla contraccezione e all'aborto. La Feminist Majority Foundation (FMF) venne fondata da Eleanor Smeal nel 1987 come risposta alla cosiddetta era post-femminista e rappresenta una rinascita del femminismo liberale di questo tipo.

In questa seconda ondata di femminismo si trovano varie personalità che hanno rappresentato un modello per le donne, come Margaret Sanger (fondatrice di Planned Parenthood), Susan Brownmiller (autrice di *Femininity*) Gloria Steinem (fondatrice della rivista *Ms*) e Germain Greer (*The Woman Eunuch*, *The Whole Woman*).

È interessante notare che, sebbene queste donne siano state saluta-

te come eroine dalla loro generazione, col passare del tempo esse stesse hanno cambiato alquanto idea sugli elementi più radicali del femminismo degli anni Sessanta, soprattutto riguardo alle loro opinioni pessimistiche sugli uomini, sul matrimonio, sulla maternità, sull'amore e sulla femminilità stessa.

Il femminismo liberale è essenzialmente riformista, più che rivoluzionario, sebbene abbia risentito dell'influsso di alcuni elementi rivoluzionari di varie ideologie. Le femministe liberali sostanzialmente operano nell'ambito dei sistemi del potere e del sapere per far sì che diventino più attenti alle questioni che interessano le donne. I censori del femminismo liberale molto spesso criticano proprio quei tratti radicali provenienti da altri femminismi che si sono mescolati con i fondamenti liberali.

A seguire sono enunciati alcuni dei tratti radicali cui si oppone il post-femminismo.

Femminismo marxista

Il femminismo marxista si occupa essenzialmente della divisione del lavoro che rinchiude la donna nella sfera domestica e gli uomini nel mondo del lavoro. Oltre a ciò, quando le donne entrano a far parte della forza-lavoro, vengono affidati loro compiti ritenuti più congeniali al loro genere e di solito vengono sotto-pagate.

Le grandi figure di questo movimento rivoluzionario che si batte su due fronti, ossia contro l'oppressione di classe e di genere, sono state Juliett Mitchell e Shulamith Firestone. La loro idea, secondo cui l'ineguaglianza di genere rientra in un sistema più vasto di oppressione legato al modo in cui il capitalismo sfrutta i mercati del lavoro, le ha dissociate dal femminismo liberale, che non era propriamente capitalista, ma si batteva per raggiungere l'uguaglianza nell'ambito di detto sistema.

Diversamente dal femminismo liberale, il femminismo marxista vuole operare cambiamenti rivoluzionari nel sistema economico vigente. Tuttavia il femminismo liberale e quello marxista sono simili nel senso che entrambi sono nati in risposta al trattamento ingiusto che subi-

vano le donne in ognuno dei due sistemi, piuttosto che come movimenti attivi volti a promuovere un modo di vedere l'identità femminile basato su un sistema filosofico.

Femminismo radicale

Il femminismo radicale è un tipo di femminismo essenzialista che vede le donne così fundamentalmente diverse dagli uomini che l'unico modo di sfuggire all'oppressione maschile è quello di creare comunità femminili separate. Femministe radicali come Catherine McKinnon e Andrea Dworykin sono spesso trattate dai media come la parte che parla per il tutto.

Femminismo radical-libertario

Il femminismo radical-libertario vuol eliminare il concetto stesso di femminilità e i ruoli a essa correlati: riproduttivo, materno e sessuale. Mira a una società androgina che combini le caratteristiche maschili e femminili sia nell'individuo che nella società. Da queste premesse ne segue che il sesso è un piacere, pertanto questa corrente ammette il sesso eterosessuale e lesbico; ne segue anche che la maternità è una debolezza per la donna.

Femminismo radical-culturale

Questo tipo di femminismo rigetta la mascolinità come qualità desiderabile e incoraggia le donne ad abbracciare unicamente il loro essere femminile. Le donne devono enfatizzare i tratti culturalmente associati con la femminilità e moderare quelli culturalmente legati alla mascolinità. Pertanto: solo il sesso con le donne è accettabile; la maternità è fonte di potere.

Femminismo psicoanalitico e di genere

I sostenitori di questo tipo di femminismo ritengono che "il modo di agire delle donne è profondamente ancorato nella psiche femminile".

Per il femminismo psicoanalitico la “persona umana” ideale “è un miscuglio di tratti femminili positivi e di tratti maschili positivi”. Questa branca del femminismo si fonda sugli scritti e sulle teorie di Sigmund Freud e incoraggia le donne a combattere i modi di agire femminili costruiti dalla società.

Il femminismo di genere enfatizza lo sviluppo *psico-morale* del ragazzo e della ragazza più che il loro sviluppo *psico-sessuale*, separando la biologia dall'identità e dalla natura di una persona. Così la capacità biologica della donna di partorire figli, secondo questa teoria, non ha una vera e propria connessione con lo sviluppo psicologico o psico-morale della donna stessa. Questa branca di femminismo è la più radicale di tutte e, triste a dirsi, la più attiva oggi nelle organizzazioni internazionali, come le Nazioni Unite, e nei governi dei Paesi più ricchi.

Eco-femminismo

L'eco-femminismo mette in risalto i legami della donna con la natura. Le donne posseggono le qualità fisiologiche di fertilità e maternità, simili a quelle della madre terra, qualità che fomentano in loro una predisposizione a essere altruiste, educatrici e intuitive. Questi aspetti, sostiene l'eco-femminismo, sono sottovalutati in una società dominata dai maschi che spende più tempo nel governare la terra che nel curarla e proteggerla. Le virtù femminili, che vengono tratte da analogie con la natura, sono necessarie per avere migliori rapporti sociali e modi di vita meno aggressivi e più sostenibili. Mary Daly ha creato le categorie del bianco e del nero per la donna e l'uomo, relegando gli uomini nella sfera di quanti prediligono morte e distruzione e inserendo le donne in quella di coloro che danno la vita e la amano. Secondo la Daly, le donne devono rendere più efficace la loro influenza o la natura verrà distrutta.

Eco-femminismo spirituale

L'eco-femminismo spirituale attribuisce al maschio distruttore il dominio sulla terra. Inoltre la credenza giudeo-cristiana secondo cui

Dio ha dato agli esseri umani il dominio sulla terra va di pari passo con la degradazione degli eco-sistemi terrestri.

Come gli uomini dominano la terra, sfruttandola e distruggendola, così dominano, sfruttano e distruggono anche le donne. Classificando il dominio sulla terra come un dovere dell'uomo, il cristianesimo non solo riconosce la sottomissione delle donne, ma la considera giusta.

Il giudaismo e il cristianesimo devono quindi essere liberati dall'idea di un Dio maschio che impone il dominio sulla terra, e promuovere invece la celebrazione della natura mediante la pratica di "spiritualità basate sulla terra".

Femminismo post-moderno

Questa branca di femminismo non era attiva negli anni Sessanta, ma da allora ha attecchito nell'attuale femminismo accademico. Il femminismo post-moderno concepisce la mascolinità e la femminilità come categorie culturali (o costruzioni sociali) soggette a dibattiti e cambiamenti. È una branca di femminismo anti-essenzialista, basata su filosofie pre-moderne che rifiutano le realtà obiettive e criticano la concezione secondo cui esiste un unico significato – come sostengono la tradizione filosofica nel suo insieme, ma anche alcune femministe – del termine "donna", nonché una condizione femminile universale (cfr. Jane Gallop, Luce Irigaray, Bell Hooks). Questo tipo di femminismo, dunque, nega l'esistenza del concetto di femminile, come pure nega che vi sia una condizione universale della donna.

Ora c'è da chiedersi come mai tutto questo abbia avuto un così grande successo di vendita negli anni Sessanta. Questi anni furono un periodo caratterizzato da grandi cambiamenti, in particolare per le donne che, avendo goduto di maggiori opportunità di accesso all'istruzione e alla vita politica, erano pronte a operare una rottura totale con le strutture sociali ingiuste che le tenevano chiuse in casa con poche, se non nessuna, possibilità di integrarsi e di influire sulla società o sulla politica. In vendita c'erano l'indipendenza, il sesso libero, il divorzio, una migliore istruzione e una vita del tutto nuova che prometteva l'au-

to-realizzazione. Una vendita facile, così che donne di ogni strato sociale e livello culturale, tirando fuori le loro carte di credito, si portarono a casa il femminismo.

Quarant'anni dopo le donne stanno riconsiderando ciò che hanno comprato negli anni Sessanta e ne pagano il prezzo in termini di instabilità nei rapporti, più lavoro, depressione e frustrazione. Per esempio, più della metà dei matrimoni celebrati negli Stati Uniti finisce con un divorzio. Ma la maggior parte delle donne non arriva neanche all'altare: il cinquantatré per cento delle donne canadesi tra i venti e i quaranta anni non si sposerà mai. Oggi, rispetto a venti anni fa, il numero delle donne che rischiano di rimanere ragazze- madri è raddoppiato. Ciò significa che le donne devono farsi carico del sostentamento dei figli oltre che della cura della casa, e pertanto significa anche una vita fatta di più lavoro e più stress. Dodici milioni di donne americane soffrono di depressione e ansia e due milioni settecentomila di alcolismo.

Post-femminismo

È qui che possiamo storicamente inserire i fenomeni legati al post-femminismo, in una prospettiva storica più accurata. Il femminismo, molto semplicemente, non vende più. Le idee che abbiamo elencato sopra non trovano più eco nelle menti e nei cuori delle donne più impegnate, le quali considerano troppo alto il prezzo da pagare per la libertà e l'indipendenza. Le donne vogliono gli uomini nella loro vita e vogliono essere femminili: stare a casa, sposarsi e avere figli è definitivamente "in".

Una delle cause di questo cambiamento risiede nel fatto che il femminismo non attira più le donne, ma vi è un'altra ragione strategica, altrettanto importante, che ha provocato il declino del femminismo. "Divide et impera" è una strategia molto efficace e la caduta del femminismo è dovuta proprio al suo pluralismo.

Secondo la definizione che danno Jennifer Baumgardner e Amy Richards, due femministe molto giovani e molto anti-post-femministe, «con il termine "femminista" si vuole indicare la donna, o l'uomo, po-

liticamente e socialmente consapevole che si batte per l'uguaglianza dentro o fuori il movimento, scrive sul femminismo e si definisce femminista. In realtà, non esiste una formale alleanza di donne che possiamo chiamare "le femministe"; anche se vi sono istituzioni o altri forum in cui donne e uomini si organizzano e si riuniscono, il femminismo non è un monolito burocratico come il comunismo o il marxismo, ma una libera collazione di individui».¹

In base a questa definizione, il sessanta per cento delle donne americane si definisce come femminista a modo proprio. Ossia credono all'eguaglianza delle donne, ma non sono affiliate a un gruppo femminista particolare, solo a una libera aggregazione di individui. Il femminismo è indefinito, ha perso il suo slancio ed è scomparso dalla coscienza delle donne.

Femminismo libertario

Ma c'è speranza. Molte donne riconoscono il bisogno di rinascita di un femminismo più positivo e stanno emergendo nuovi tipi di femminismo. Sorgono così linee più conservatrici e tradizionali di femminismo liberale, detto libertario. Si tratta di femministe che hanno rifiutato le nozioni più radicali del femminismo liberale, ritornando alle radici del femminismo, ossia al movimento delle suffragette.

Uno di questi gruppi sostiene l'importanza dei ruoli tradizionali femminili. Si tratta di donne come Danielle Crittenden (*What our mothers didn't tell us*) e Wendy Shallit (*A return to modesty*).

Tra queste organizzazioni vanno annoverate la *Susan B. Anthony Foundation*, che si dedica a sostenere la presenza di donne più conservatrici e tradizionali in politica; il *Women's Freedom Network*, fondato all'inizio del 1993 da un gruppo di donne che cercavano un'alternativa al femminismo ideologico estremo e al tradizionalismo anti-femminista; l'*Association of Libertarian Feminists*; l'*Independent Women's Forum*.

¹ Cfr. J. BAUMGARDNER e A. RICHARDS, *Manifesta: Young Women, Feminism and the Future*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 2000, 54 [nostra traduzione].

La personalità più notevole tra le donne che fanno parte di questa corrente è Cathy Young, forse la rappresentante più espressiva della giovane generazione di femministe conservatrici e libertarie. Altra personalità di rilievo è Christina Hoff Summers, autrice di *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*, e *The War Against Boys: How Misguided Feminism Is Harming Our Young Men*.

Un'altra nuova branca di femministe è rappresentata da coloro che non solo mettono in discussione il femminismo come movimento, ma anche le sue radici individualistiche. Questo ramo critica il fatto che il femminismo metta l'accento sull'individuo e non sulla comunità. Una critica storica mossa al femminismo liberale è quella incentrata sul suo passato razzista, classista ed eterosessuale.²

Femminismo cattolico

A seguito dell'invito a un nuovo femminismo, lanciato da Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Evangelium vitae* e del ruolo preponderante da lui svolto nella conferenza sulle donne tenutasi a Pechino nel 1995, molte organizzazioni, come pure diverse donne, hanno raccolto la sfida di creare un nuovo femminismo che sia una corrente positiva di pensiero e di azione a favore della vera identità e missione della donna. È un femminismo che offre al mondo un'alternativa ai femminismi fuorvianti del passato, mettendone in risalto al contempo gli errori e i falsi fondamenti antropologici.

Parlando di questa branca di femminismo vengono in mente molti nomi di rilievo, di persone e di organizzazioni. Da parte mia conosco meglio le americane, Mary Ann Glendon, Helen Alvare, Elizabeth Fox-Genovese, e inoltre la norvegese Janne Haaland Matlary: tutte hanno aperto la strada alla creazione di un nuovo femminismo grazie alla pubblicazione di molti articoli e libri che trattano questo tema.

² Per una valida critica di questo tipo si veda il libro di ELIZABETH FOX-GENOVESE, *Feminism without Illusions: A Critique of Individualism*, Chapel Hill London, University of North Carolina Press, 1991.

CONCLUSIONE

Ma anche con tutte queste nuove idee, vi è una scomoda mancanza di unità nell'espressione di un femminismo solido, basilare, autentico. Quando si esaminano i femminismi falliti degli anni Sessanta risulta chiaro che nel fenomeno non vi è un femminismo stabile e unificato. Le varie branche erano in disaccordo totale riguardo all'identità della donna e non è mai esistito un femminismo che si reggesse senza una specifica ideologia o una piattaforma politica.

La Chiesa, con la sua profonda comprensione dell'uomo, ha la conoscenza necessaria per esprimere un nuovo femminismo, ma non l'ha ancora fatto in modo chiaro e attivo. Questa è la sfida che oggi ci sta di fronte, ed è anche una responsabilità. Le donne hanno bisogno di un nuovo femminismo; hanno bisogno di riscoprire chi sono e di riprendere fiducia nell'importanza del proprio ruolo di mogli, di madri e di educatrici nel mondo. Dobbiamo rivelare tutto ciò e comunicarlo, o venderlo se preferite. Dobbiamo venderlo nelle scuole, nei media, ai politici. Se lo facciamo, vi prometto che venderà bene perché è la verità e la verità vende sempre bene. Potrà non essere facile da vendere, perché la verità non è facile da accettare e da vivere, ma una volta che le donne la porteranno a casa la custodiranno, e la loro vita cambierà, così come cambierà la loro famiglia e, in fin dei conti, la società.

Trasformazioni e crisi nel rapporto uomo-donna

MANFRED LÜTZ

Psichiatra e psicoterapeuta, diplomato in Teologia, è autore di numerose pubblicazioni.

Dal 1996 è Membro del Pontificio Consiglio per i Laici

Il tema che mi è stato affidato è talmente vasto che, in questa sede, non mi sarà possibile trattarlo in modo sistematico neppure nelle sue linee generali. Inoltre, le mie limitate conoscenze dello stato attuale della ricerca, non mi consentono di procedere a un'analisi esauriente che dovrebbe tener conto, tra l'altro, di fattori storico-sociali, storici, psicologici, psico-sociali. Quindi, sulla base della mia competenza e delle mie esperienze personali di psichiatra, psicoterapeuta e teologo, mi limiterò a mettere in luce alcuni aspetti – che rivestono particolare interesse per questo seminario – delle trasformazioni che hanno messo in crisi il rapporto uomo-donna. In particolare, mi preme porre l'accento su questa trasformazione negli ambienti culturali occidentali cristiani che – nel contesto della globalizzazione – hanno assunto un ruolo determinante a livello mondiale.

Il rapporto tra uomo e donna, che si esprime in forme diverse nelle varie culture, ha sempre subito cambiamenti nel corso della storia dell'umanità. Nel caratterizzare questa relazione sono state determinanti anzitutto le differenze biologiche: la gravidanza, il parto, l'allattamento e quindi l'allevamento dei figli hanno orientato l'attenzione della donna verso l'interno della famiglia; mentre caratteristiche quali la maggiore forza fisica hanno conferito piuttosto all'uomo il ruolo di “rappresentante” della famiglia all'esterno. Di conseguenza in tutti gli ambienti culturali, e non solo nel cosiddetto “mondo occidentale”, ancora in tempi recenti la donna, anche giuridicamente, non poteva esercitare i propri diritti in prima persona. Il voto alle donne, la piena parità nel matrimonio, l'accesso della donna a tutte le professioni, la facoltà di comparire autonomamente in tribunale per difendere i propri

diritti sono per noi oggi cose ovvie; in realtà sono conquiste di un tempo non troppo lontano ottenute dopo lunghe e a volte dure battaglie combattute specialmente dal movimento femminista. Tutto ciò è conseguenza dell'antropologia, e non solo della biologia, della cultura e non solo della natura, dell'istituzione e non solo della costituzione fisica. Un risultato riconosciuto da Giovanni Paolo II specialmente nella *Lettera alle donne* nella quale egli scrive: «Non posso non manifestare la mia ammirazione per le donne di buona volontà che si sono dedicate a difendere la dignità della condizione femminile attraverso la conquista di fondamentali diritti sociali, economici e politici, e ne hanno preso coraggiosa iniziativa in tempi in cui questo loro impegno veniva considerato un atto di trasgressione, un segno di mancanza di femminilità, una manifestazione di esibizionismo, e magari un peccato! ».¹

Questo riconoscimento del Papa sorprende da diversi punti di vista. Infatti nell'opinione pubblica di molti Paesi occidentali prevale lo stereotipo di una Chiesa cattolica affetta da misoginia. A dimostrazione di ciò basti accennare al fatto che la battaglia portata avanti per decenni dalle donne per l'accesso a tutte le professioni (cento anni fa per accedere alla professione di medico, più recentemente alla professione di soldato), sembra trovare un punto di arresto solo davanti a un ultimo bastione: il sacerdozio, riservato esclusivamente agli uomini. Inoltre, è diffusa la strana idea che la Chiesa imponga il celibato al clero perché vede nelle donne, anche in quanto mogli, un intralcio a un adeguato adempimento del ministero sacerdotale. La possibilità della contraccezione artificiale e la libertà di aborto, che hanno accelerato lo scambio dei ruoli nel rapporto uomo-donna e che alcune donne hanno vissuto come una liberazione, trovano nella Chiesa cattolica, oggi come ieri, l'ostacolo più saldo in tutto il mondo. È quindi soprattutto in tema di donna che, specialmente in Occidente, nelle cosiddette "società senza padre",² si forma quella caricatura della Chiesa cattolica generalmente

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, n. 6.

² Cfr. A. MITSCHERLICH, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft: Ideen zur Sozialpsychologie*, Zurich, Munchen, 1989.

considerata bacchettona e patriarcale, oggetto di facile contestazione perché accusata di essere misogina e contraria alla sessualità. Come mai, allora, il Papa giunge ad apprezzare il femminismo e le sue conquiste essenziali?

D'altra parte, le manifestazioni di apprezzamento del Santo Padre nei confronti del femminismo stupiscono anche parte dei cattolici, i quali interpretano questo fenomeno come un'ideologia battagliera anticristiana, che ha privato le donne della loro vocazione "naturale" e che, con le dure campagne in favore dell'aborto, si è resa responsabile dell'omicidio di centinaia di migliaia di bambini nel grembo materno.

Le provocazioni stimolano la riflessione. L'elemento provocatorio delle dichiarazioni di Giovanni Paolo II sta nel fatto che da un lato sfatano il luogo comune della presunta misoginia della Chiesa cattolica, dall'altro rivelano che il femminismo è un fenomeno assai differenziato e più complesso di quanto a prima vista non si pensi.

Per il tema che trattiamo, è innanzi tutto significativo ricordare che la modernità si è dovuta scontrare con il modello culturale delle società borghesi che concepivano il rapporto tra uomo e donna in modo profondamente ingiusto, assolutamente non giustificabile in base alle differenze biologiche che caratterizzano l'essere umano in quanto donna e in quanto uomo, ma prodotto culturale originato dalla storia delle idee. Nell'Ottocento, la donna borghese era relegata entro i confini della sfera domestica, considerata quasi un essere asessuato, coperta da capo a piedi, tenuta lontana da ogni influsso sociale. Max Weber, fondatore della sociologia moderna, agnostico senza preferenze confessionali, nell'opera *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, diventata un classico, ha fatto risalire i tratti patriarcali tipici della società borghese dell'Ottocento che svilivano la donna e l'ostilità verso il corpo e la sessualità, soprattutto a una mentalità di origine calvinista. Le conseguenze assurde di una dottrina radicale della predestinazione, che negava rigorosamente all'uomo ogni possibilità di collaborazione per la salvezza della propria anima mediante "opere buone", portarono, a livello sociale, a situazioni anarchiche (per esempio gli anabattisti a Münster) e, a livello personale, a un fatalismo disperato. Ciò indusse i pen-

satori calvinisti a un adattamento che, pur mantenendo formalmente il principio fondamentale, relativizzava la totale irrilevanza dell'agire umano. In breve: benché le “opere buone” non avessero alcuna influenza sulla predestinazione, i segni dell'elezione divina potevano leggersi nel successo economico personale. È interessante costatare come Max Weber riesca a ricondurre le origini del capitalismo moderno alle sue radici spirituali, anche se lo stesso capitalismo, afferma Weber, non ne è consapevole.

Ciò che interessa, nel contesto del nostro tema, sono gli effetti sociali collaterali che si accompagnano alla marcia trionfale economica del calvinismo, che non è ancora terminata. Benché il calvinismo rimanesse un fenomeno confessionale assai circoscritto, la mentalità da esso generata divenne determinante per le società borghesi del Settecento e dell'Ottocento. Di conseguenza, il suo rigoroso orientamento patriarcale (*pilgrim fathers*, ecc.) divenne norma anche nella borghesia.³ E per di più, nella società industriale l'accesso all'occupazione, fattore determinante per raggiungere il successo economico, era prerogativa degli uomini, mentre le donne pur faticando dal mattino alla sera, non ottenevano alcun profitto economico dal duro lavoro domestico. Sta qui l'origine del detto “faccio *solo* la casalinga”. Più che comprensibile, quindi, la reazione di protesta contro questo ruolo riduttivo della donna.

Diversa la situazione nel mondo cattolico, dove la società aveva una connotazione più marcatamente agricola e le cui aree di attività non erano così tassativamente separate come nella società industriale: entrambi, uomo e donna, andavano a lavorare nei campi, entrambi erano presenti in casa. Nonostante sia vero che anche qui regnavano distin-

³ Sul rapporto uomo-donna, il filosofo protestante Gottlieb Fichte, all'inizio dell'Ottocento, scriveva in *Diritto naturale* che colui che dà la sua personalità affermando la propria dignità umana, dà necessariamente all'amato tutto ciò che possiede. Il minimo che ne consegue è che gli ceda il suo patrimonio e tutti i suoi diritti, e che vada con lui. Solo unita a lui, solo sotto i suoi occhi e nei suoi affari ha ancora vita e attività. Ella ha smesso di vivere una vita individuale, la sua vita è diventata parte della vita di lui, cosa che si evince ottimamente dal fatto che ella prende il nome di lui (cit. in U. BECK – E. BECK-GERNSHEIM, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, 79).

zioni arcaiche, non si verificavano però gli eccessi del mondo maschile; inoltre, la mentalità di fede che impregnava gli ambienti rurali – a differenza di quelli urbani borghesi che molto presto verranno segnati dal secolarismo – aveva in diversi modi effetti anti-patriarcali. Quando oggi alcuni cattolici si autoaccusano, mostrano di ignorare che le stesse femministe hanno riconosciuto che la Chiesa cattolica era l'unico ambito nel quale le donne di ogni stato potevano svincolarsi dalla società patriarcale.⁴ Infatti, mentre il protestantesimo riconosceva alla donna solo il ruolo – subordinato – di moglie, gettando un'ombra sulla moralità delle donne non sposate o riservando loro l'epiteto di “vecchie zitelle”, ogni donna cattolica godeva della libertà di entrare in un ordine femminile, non di rado “esente”, cioè sottratto al potere del Vescovo e del signore del luogo. Non si può dunque affermare che la donna fosse costretta alla dura sorte del nubilato. Santa Teresa d'Avila, donna niente affatto oppressa, dichiarò di essere entrata in convento, tra l'altro, per non finire “sotto il giogo di uno stupido uomo”. D'altro canto, il nubilato, anche fuori del monastero, era più la regola che l'eccezione: in tempi in cui il matrimonio era soprattutto una sistemazione economica, solo il trenta per cento della popolazione adulta era sposato!

Inoltre, l'insensato cliché ideologico secondo il quale la pietà mariana riservava solo un ruolo subordinato e asessuato alla donna è un grave equivoco. La graziosa Madonna della pietà mariana cattolica è una donna forte; “sublime Donna e Signora”⁵ viene chiamata in un ben noto canto mariano tedesco. La Madonna “del mantello”, come viene rappresentata in tante immagini, è segno di questa “forza”. San Giuseppe, in confronto a Maria, sembra quasi la parte “più debole”. Mary Daly, “progenitrice” della teologia femminista, anche se in seguito si è persa in congetture assurde, ha dato un'interpretazione interessante del dogma dell'Immacolata Concezione:⁶ il fatto che Maria sia stata conce-

⁴ Cfr. H. SCHENK, *Die feministische Herausforderung*, München 1980, 55.

⁵ «Correte a vederla, la più bella fra le donne...», Il strofa del canto mariano popolare del 1638: *Ditemi chi è costei...*, di Johann Khuen e Joseph Clauder.

⁶ Cfr. M. DALY, *Jenseits von Gottwater, Sobn & Co.*, München 1988, 105.

pita senza peccato originale mostra che la donna non è subordinata alle grazie dell'uomo o alle condizioni sociali, ma è stata originariamente liberata dalla Grazia di Dio stesso. L'importanza tradizionale della figura della madre nei Paesi latini è un argomento che basta da solo a contraddire l'immagine di una Chiesa che opprime la donna diffusa dalla propaganda anticattolica. Il ruolo autorevole della "mamma" italiana nell'ambito di decisioni vitali per la famiglia è fonte di notevole orgoglio femminile.

Il fatto che il movimento femminista moderno sia iniziato nei Paesi di tradizione protestante e abbia raggiunto solo più tardi i Paesi cattolici trova, dunque, una delle sue ragioni nella situazione di maggiore oppressione in cui viveva la donna nel contesto della società borghese. Tali affermazioni, che non vogliono in alcun modo essere antiecumeniche, sono il risultato di ricerche sociologiche oggettive. Decisivo, dal punto di vista storico, fu il fatto che nel XIX secolo ad assumere un ruolo di leadership sia nell'ambito politico-militare, sia in quello culturale, furono le nazioni protestanti, e non quelle cattoliche. E, mentre nella Chiesa cattolica, anche nel XIX secolo, protagoniste furono ancora in un certo senso le donne – cioè le innumerevoli fondatrici di congregazioni – la vita pubblica fu presto dominata esclusivamente dagli uomini. Dinanzi alle diverse forme che il *Kulturkampf* assunse in quell'epoca, il cattolicesimo si mise sulla difensiva. Legittima e comprensibile, perciò, la rivolta delle donne contro l'oppressione artificiosa e ingiusta di cui erano fatte oggetto da una società completamente patriarcale.

Il fatto che questo movimento sia nato a metà dell'Ottocento, a mio avviso non fu dovuto, come oggi si tende erroneamente a pensare, al contesto di progresso generale che solo allora dava alle donne (da sempre oppresse) la possibilità di ribellarsi. È piuttosto da ritenere che la differenziazione dei ruoli di uomini e donne derivasse da un reciproco e complesso rapporto di potere sviluppatosi lungo i secoli, mentre le ambizioni sciovinistiche del XIX secolo, generate dal desiderio di potere degli uomini, strumentalizzarono questa differenziazione dei ruoli per instaurare un dominio unilaterale dell'uomo sulla donna. Il discredito della differenziazione dei ruoli di uomo e donna che ne con-

segue avrebbe portato, molto più tardi, all'affermazione di quella variante estremista e semplicistica del movimento femminista che, in nome di una "ideologia unisex", non solo rifiutava relazioni di potere unilaterale, ma arrivava a negare anche tutte le differenze "naturali" dei ruoli, ritenute "biologistiche": le donne potevano e volevano tutto quello che potevano e volevano gli uomini. Era tabù parlare di differenze di sesso.

Torniamo al movimento femminista. Esso conobbe diverse ondate articolandosi di volta in volta come movimento di formazione femminile, movimento di professionalità femminile, movimento di tutela della moralità e della maternità, movimento suffragista. Ma queste ondate non raggiunsero mai tutti gli strati della popolazione. Crescevano e diminuivano, ma non ebbero mai un effetto decisivo. In questa situazione, l'attenzione delle donne di ogni ceto sociale si concentrò su un problema comune: la gravidanza non voluta e l'ingiustizia delle leggi riguardanti l'aborto. Una questione sulla quale si è pronunciato lo stesso Papa Giovanni Paolo II, il quale ha sottolineato che spesso sono gli uomini i più colpevoli riguardo all'aborto, dal momento che si sottraggono alle loro responsabilità.⁷ A livello giuridico e a livello sociale, il peso di una gravidanza non voluta e la condanna per aborto ricadevano esclusivamente sulle donne. È dalla reazione delle donne di ogni ceto sociale e di ogni nazionalità a questa ingiustizia che si scatena il cosiddetto nuovo movimento femminista il quale, promuovendo la liberalizzazione dell'aborto, ebbe un successo decisivo, spalancando le porte anche alle altre rivendicazioni femministe. Ai nostri giorni, il movimento sta riportando le sue ultime vittorie, per esempio quando la *political correctness* richiede che tutto venga espresso in modo bisessuale: quando non si parla di assassini, criminali e simili, si è sempre tenuti a pronunciare anche la forma femminile, e ciò pure nei libri liturgici. In Germania, per esempio, da "figlio di Dio" ("*Söhne Gottes*") che siamo in Gesù Cristo, siamo diventati "bambini di Dio" ("*Kinder Gottes*"), il che ha naturalmente un senso del tutto diverso.

⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne*, n. 5.

La vittoria totale del movimento femminista nei Paesi occidentali ha portato a una rivoluzione nel rapporto uomo-donna. È così che le donne si sono ritrovate spesso con un sovraccarico di mansioni legate al proprio ruolo poiché, pur avendo nuove possibilità, hanno comunque voluto continuare a svolgere i loro compiti tradizionali. Ma allo stesso tempo hanno saputo sfruttare positivamente la nuova situazione, giungendo a una maggiore sicurezza legale e all'indipendenza economica. Insieme ad altri fenomeni ancora da analizzare, questi sviluppi hanno contribuito a far sì che oggi a chiedere il divorzio siano più le donne che gli uomini. L'emancipazione "biologica", sociologica, economica e giuridica della donna da relazioni vincolanti con il sesso maschile ha rafforzato, in un periodo di tempo dal punto di vista storico estremamente breve, l'orgoglio femminile e, simultaneamente, ha provocato negli uomini una profonda crisi d'identità. Questa crisi, dovuta anche all'enorme rapidità dei cambiamenti intervenuti in questo contesto, è ancora attuale. I rapporti di potere nella relazione uomo-donna hanno in parte subito un vero capovolgimento. Papà disperati e indignati rivendicano il diritto di vedere i propri figli, ma con poco successo. Inoltre questa crisi comporta per gli uomini un notevole stress psichico. Le conseguenze di separazioni e divorzi fanno soffrire, a media scadenza, più gli uomini che le donne, perché spesso non sanno cavarsela da soli e non riescono a superare le offese subite. Il crescente fenomeno di uomini picchiati dalle proprie mogli suscita talvolta ilarità perfino nelle cliniche psichiatriche; mentre la donna maltrattata dall'uomo può essere certa della compassione di tutti, se non altro per la differenza di forza fisica.

Il fatto che la rivendicazione della liberalizzazione dell'aborto stia all'origine dei moderni successi storici del femminismo, e per così dire di quello che costituiva e costituisce il mito fondante del nuovo movimento femminista, spiega perché questo tema venga spesso trattato con esagerata emotività. Qualsiasi tipo di attacco alla liberalizzazione legale dell'aborto provoca resistenze tali da sfiorare la negazione della realtà, così che spesso non si può nemmeno menzionare il fatto che abortendo si uccide un bambino innocente. Tuttavia, gli sviluppi più recenti

mostrano che vi è una nuova riflessione in corso. In Germania, molte femministe hanno abbracciato il partito dei Verdi che, in questioni bioetiche, è spesso molto vicino alle posizioni cattoliche e, nella lotta per la tutela dell'embrione dal momento della fusione di ovulo e spermatozoo dopo la fecondazione in vitro, devono riconoscere che in passato sono state esse stesse a fare del grembo materno il luogo meno sicuro per il nascituro. È importante che la Chiesa prenda atto di questa riflessione e ne tragga spunto per una nuova opera di sensibilizzazione sulla ingiustizia dell'aborto.

La tragedia del movimento femminista sta nel fatto che, lottando contro l'innegabile ingiustizia che giudici uomini incriminassero per l'aborto esclusivamente le donne, non solo non ha cancellato questa ingiustizia, ma ne ha fatto nascere un'altra: le legislazioni di molti Paesi, cedendo alle pressioni del "politicamente corretto" dettato dal femminismo, hanno privato nascituri innocenti di ogni tutela. Con ciò, il movimento femminista si è trovato di fronte a un grave dilemma morale: vertice della libertà della donna deve essere la libertà di uccidere i piccoli nel grembo materno? Ovviamente, molte femministe sensibili si sono rese conto dell'assurdità di queste conseguenze. Per questo, benché prima si siano schierate sotto la bandiera dell'illuminismo, ora rifiutano decisamente ogni lume sulla vita (e la morte) del nascituro. In Germania si è fatto di tutto per impedire la trasmissione di un certo film sull'argomento nella rete televisiva nazionale. Si rimuove l'idea dell'esistenza di una persona nel grembo materno, trovando convenzioni linguistiche per banalizzare la terribile realtà dell'aborto. D'altra parte, si è consapevoli che la battaglia per i diritti della donna, anche se giungesse a una vittoria totale, alla fine sarebbe persa, perché ottenuta negando i valori fondanti della morale. In una società ormai cinica, chi difenderebbe i diritti – morali – delle donne affinché esse non siano più oppresse? Fondamento effettivo di ogni morale è la fede in Dio. "Perché devo essere buono se Dio non c'è?": questa frase di Max Horkheimer, vecchio fondatore della Scuola di Francoforte, mostra come il movimento femminista combattendo contro le associazioni che plasmano l'ethos (nelle società occidentali sono soprattutto le Chiese cristiane), si

priva di ogni fondamento. Femministe di ampie vedute, come Alice Schwarzer in Germania, lo hanno riconosciuto e mostrano apprezzamento per le Chiese, in quanto istituzioni che tutelano i “valori”. Ciò nonostante, il movimento femminista non ha (ancora) trovato il coraggio di rimettere in questione le sue posizioni in materia di aborto.

Nell'ambito della morale sessuale invece, l'avvicinamento del femminismo alle posizioni della Chiesa cattolica è sorprendente. Tuttavia, né l'una né l'altra parte sembrano accorgersene. Adrienne Rich, femminista moderna, definisce la pillola una «trovata “patriarcale” degli uomini».⁸ Alice Schwarzer scrive che «in passato, per lo meno, le donne potevano rifiutarsi per *pruderie* o per timore di una gravidanza non voluta; oggi, invece, grazie alla educazione sessuale e alla pillola, devono essere sempre a disposizione».⁹ Già a suo tempo Max Horkheimer, con stupore dei suoi allievi, aveva accolto l'enciclica *Humanae vitae* con le parole: «Il prezzo che dovremo pagare per la pillola sarà la morte dell'eros».¹⁰ Ernest Bornemann, uno dei protagonisti della cosiddetta rivoluzione sessuale in Germania, giunto al termine della sua vita, ammise il fallimento di questo progetto, affermando che con la pillola si era riusciti a separare la sessualità dall'amore e dalla procreazione, facendone oggetto di sfrenata commercializzazione in quella che egli chiama “economia di mercato sessuale”.¹¹ In questo artificioso “isolamento” della sessualità vi sono, quindi, evidenti interessi economici, e ciò ha fatto sì che le donne tornassero, seppure in modo diverso, a essere oggetto di sfruttamento sessuale. Già negli anni Settanta del XX secolo, le femministe muovevano pesanti critiche alle cosiddette riviste liberali per le foto di donne nude in copertina.

Se si traduce la morale sessuale cattolica nel linguaggio odierno,

⁸ Cit. in H. SCHENK, *Die Befreiung des weiblichen Begehrens*, Köln 1991, 199 [nostra traduzione].

⁹ A. SCHWARZER, *Der kleine Unterschied und seine großen Folgen*, Frankfurt am Main 1975, 181 [nostra traduzione].

¹⁰ Cit. in H. RÖSSNER (a cura di), *Der nahe und der ferne Gott*, Berlin 1981, 331 [nostra traduzione].

¹¹ Cfr. E. BORNEMANN, *Sexuelle Marktwirtschaft*, Wien 1992.

risulta evidente che nella società in genere vi è stato, seppure inconsciamente, un ritorno alla visione olistica del pensiero cattolico. Anche la morale sessuale borghese piuttosto inibita, a causa dell'isolamento e dello screditamento della sessualità vissuta come tabù, si era molto allontanata dalla gioiosità delle tradizioni delle società cattoliche (certi adattamenti di certi cattolici mostrano solo un eccessivo darsi da fare per "andare al passo coi tempi"). La sana tradizione della Chiesa cattolica, in materia di sessualità, parte da una visione olistico-ecologica della persona secondo la quale il desiderio sessuale, l'amore personale e l'apertura al dono dei figli sono collegati. Come insegna l'esperienza recente, l'uomo non può distruggere impunemente certi sottili nessi naturali, senza poi doverne pagare il prezzo: le manipolazioni hanno conseguenze impreviste e imprevedibili. Pertanto, quando un uomo ha una donna solo per soddisfare il desiderio sessuale, un'altra per appagare il proprio bisogno di affettività, un'altra ancora per farci dei figli, le strumentalizza tutte e tre e non ne ama veramente nessuna. Anche su questo punto, la visione cattolica è molto vicina alle posizioni del femminismo.

Mentre dunque il movimento femminista, scatenandosi con forza contro l'oppressione della società patriarcale borghese e superando ogni limite, getta gli uomini in una crisi di identità e provoca uno smarrimento profondo nel rapporto uomo-donna, d'altro canto le donne vengono di nuovo assoggettate dal mercato dell'industria del sesso. Una nuova tendenza, favorita anche dal movimento omosessuale, vede nella differenziazione dei ruoli dei due sessi una ipotesi che si può scegliere o rifiutare a piacimento e nell'indeterminatezza dei ruoli che ne risulta una virtù. La conseguenza è una confusione caotica.

A questa crisi delle identità dei ruoli è associata sempre più una crisi dei rapporti personali. In passato, il matrimonio era piuttosto una sistemazione economica. Non ci si dovevano aspettare, dunque, sentimenti troppo forti. È nel XIX secolo che, per influsso del Romanticismo, i legami sentimentali nel rapporto uomo-donna cominciano a diventare determinanti. Tale cambiamento da una parte, e la generale secolarizzazione dall'altra, hanno generato una crisi di tipo particolare. «Una volta – ha osservato lo scrittore Dieter Wellershoff – gli innamo-

rati urtavano contro le mura delle istituzioni; oggi sprofondano nella palude di una ideologia della felicità». ¹² Il fatto che negli ambienti culturali occidentali ci si sposi sempre meno – osserva perspicacemente il sociologo Ulrich Beck – non è dovuto a una sottovalutazione del matrimonio, ma a una sua eccessiva sopravvalutazione. Dopo la perdita della religione, è come se fosse la relazione d’amore a dover creare una sorta di paradiso terrestre. «Dio no, i preti no... allora almeno tu!». ¹³ Ma ciò significa chiedere troppo all’altro. E quando, poi, nella loro «fame di essere salvati dall’altro», ¹⁴ i partner si scagliano l’uno contro l’altro, allora è giunta la fine del matrimonio. Jürg Willi, terapeuta di coppia di fama internazionale, afferma: «Più grandi sono le aspettative, più fragile sarà il matrimonio». ¹⁵ Anch’egli vede un potenziale pericolo nelle utopistiche aspettative che nella relazione di coppia i coniugi nutrono l’uno nei confronti dell’altra, e delle quali si caricano reciprocamente. Ispirandosi a Meister Eckhart, Willi scrive che, «in fondo, si tratta del desiderio di quell’unione mistica con Dio, nella quale si è vuoti di sé per essere pieni di Dio». ¹⁶ In tal modo fallisce il grande progetto della felicità attraverso l’amore, che determina, come poche altre cose, il desiderio degli uomini di oggi: «Il dio del privato è l’amore. Viviamo nell’epoca della canzonetta che diventa realtà. Ha vinto il Romanticismo, i terapeuti battono cassa». ¹⁷ Di conseguenza, «mentre prima in caso di delusione le donne abbandonavano le speranze, oggi continuano a sperare e “abbandonano” il matrimonio». ¹⁸ La singolare drammaticità di questa situazione si manifesta in sondaggi effettuati tra giovani per i quali la fedeltà è il valore più alto e la famiglia il desiderio più grande e che, però, si dichiarano tolleranti nei confronti del divorzio, poiché nel loro ambiente tale fallimento rientra nella normalità.

¹² Cit. in U. BECK – E. BECK-GERNSHEIM, *op. cit.*, 133 [nostra traduzione].

¹³ *Ibid.*, 49.

¹⁴ *Ibid.*, 9.

¹⁵ J. WILLI, *Was hält Paare zusammen?* Hamburg 1991, 140 [nostra traduzione].

¹⁶ *Ibid.*, 35.

¹⁷ U. BECK – E. BECK-GERNSHEIM, *op. cit.*, p. 21.

¹⁸ *Ibid.*, 86.

Tutto sommato, un risultato deprimente. Il valore più alto sembra non avere chance nella realtà. La realizzazione di sé in quanto «necessità culturale consolidata»¹⁹ trova nel divorzio, per così dire, il suo simbolo sociologico, ma poi rimangono solo i “brividi della libertà” (Wysocki):²⁰ esistenze senza radici, segnate dalla drammatica coazione a ripetere separazioni e che finiscono in case di riposo pubbliche assistite da infermieri specializzati. E, alla fine, la sepoltura anonima. Vi sono città nella Germania del Nord, dove oltre il cinquanta per cento delle sepolture sono già anonime.

Ma anche su questo punto sorge una nuova riflessione. Jürg Willi, nel suo libro *Che cosa tiene insieme le coppie?*,²¹ tira le somme della sua esperienza decennale in terapia di coppia e giunge a conclusioni positive che si avvicinano molto alla visione cattolica: bisogna smettere di negare le conseguenze catastrofiche del divorzio. Il divorzio è uno dei rischi più gravi per la salute. Ma anche l'idea che si possa vivere insieme senza legami matrimoniali per separarsi più facilmente, è “ingenua e pericolosa”. Jürg Willi si mostra scettico anche sul matrimonio per prova, il cui scopo sarebbe quello di conoscersi fino in fondo prima di sposarsi perché, secondo lui: «La convinzione di conoscersi l'un l'altro fino in fondo arresta la crescita comune dei partner».²² D'altra parte, egli sottolinea che «l'incapacità di aspettare non permette al potenziale di amore di concentrarsi per produrre la forza necessaria al suo vero irrompere nella vita delle persone».²³ Ciò suona quasi come una spiegazione psicologica dell'affermazione, esistenziale, di papa Giovanni Paolo II: «Non si può vivere solo per prova, non si può morire solo per prova. Non si può amare solo per prova, accettare un uomo solo per prova e a tempo».²⁴ E infatti, anche tra i giovani sta crescendo di nuo-

¹⁹ *Ibid.*, 75.

²⁰ Cit. in *ibid.*, 13.

²¹ J. WILLI, *op. cit.*

²² *Ibid.*, 50.

²³ *Ibid.*, 38.

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, Omelia tenuta a Colonia, Germania, il 15 novembre 1980, in “La traccia” 1980, II, 927/X.

vo il desiderio di stabilità. Ragazzine sicure di sé si negano all'atteggiamento "macho" di certi ragazzi. Iniziative in favore della castità prematrimoniale ottengono pubblica attenzione.

In tal modo, lo sviluppo a volte burrascoso delle tendenze degli anni passati ha fatto crescere in tutti i campi un grande desiderio. Il desiderio del movimento femminista di una "riscattata" differenziazione non definita in modo artificioso e unilaterale dagli uomini, e giusta per le donne. Il desiderio degli uomini, dopo la burrasca degli attacchi femministi, di una ritrovata sicurezza di sé che prenda con equilibrio le distanze sia dal fenomeno di una resa *softie*, sia dal *machismo* ostinato. E infine, il desiderio di relazioni stabili e felici senza rigidi cliché dei ruoli e senza asimmetrie di potere, relazioni nelle quali le grandi speranze dei giovani di una sicurezza affettiva familiare possano trovare realizzazione nella fedeltà. Papa Giovanni Paolo II, estremamente sensibile a queste aspirazioni, a queste domande del nostro tempo, non si è mai stancato di darvi risposta. Egli ha cercato di liberare la questione femminile da una visione strettamente clericale, da un lato ponendo fine al dibattito sull'ordinazione della donna e, dall'altro, mettendo a tema, come mai prima i suoi predecessori, i pari diritti e la pari dignità della donna. Nel dibattito scientifico sul magistero di Giovanni Paolo II, si parla ormai di "femminismo" del Papa.²⁵ In confronto alle affermazioni del Santo Padre, però, la discussione all'interno della Chiesa spesso non tiene il passo con gli sviluppi del femminismo moderno. Qui si respira ancora l'aria di quel femminismo "unisex", ormai ampiamente superato, che reclamava l'ordinazione della donna, poiché le donne dovrebbero poter fare tutto quello che fanno gli uomini. Con il femminismo moderno è, invece, possibile giungere a un consenso sul fatto che uomini e donne hanno ruoli diversi, per esempio nella celebrazione della Santa Messa, dove il sacerdote, in quanto uomo, agisce "in persona Christi" – Sposo della Chiesa –, dinanzi a una comunità che, in quanto Sposa, ha connotazione femminile. Infatti, le femministe moderne si opporrebbero solo qualora si verificasse un "dominio" di un sesso sull'altro. Lo stes-

²⁵ Cfr. M.A. GLENDON, *The Pope's New Feminism*, in "Crisis" 3/1997.

so Giovanni Paolo II scrive in proposito: «Tutte le ragioni in favore della “sottomissione” della donna all’uomo [...] debbono essere interpretate nel senso di una “reciproca sottomissione” di ambedue “nel timore di Cristo”». ²⁶ Nella misura in cui il ministero sacerdotale sarà interpretato e vissuto sempre più, secondo lo spirito del Concilio Vaticano II, come servizio sacerdotale, si risolverà anche il conflitto sull’ordinazione della donna nel senso del femminismo moderno.

La voce di Giovanni Paolo II si è levata con fermezza in difesa della dignità della donna pure nel contesto della crisi della sessualità e del fallimento della cosiddetta rivoluzione sessuale che, nell’intento di liberare dall’inibitoria morale borghese, è riuscita solo a creare nuove forme di dipendenza soprattutto per le donne. Che le donne non debbano essere solo oggetto di desiderio lo dicono sia il Papa sia le femministe moderne. E che la sessualità e la nascita di una nuova vita umana siano talmente preziose da escludere qualsiasi manipolazione sono convinzioni di sessuologi moderni e di autorevoli bioetici. Infine, il carattere sacramentale assicura al vincolo matrimoniale una stabilità che va ben oltre i sentimenti del momento. Le ripercussioni sociali dell’insegnamento di Gesù sul matrimonio all’epoca si traducevano soprattutto in una maggiore tutela delle donne dall’arbitrio degli uomini, tanto da far dire agli Apostoli, veri uomini del loro tempo: «Se questa è la condizione dell’uomo rispetto alla donna, non conviene sposarsi» (*Mt* 19, 10). Ma qui non si tratta solo di diritti, qui si tratta anche di felicità, e della felicità di entrambi: dell’uomo e della donna. Pertanto, la risposta della Chiesa cattolica alle pressanti domande sul rapporto uomo-donna è oggi, in ultima analisi, una concezione rinnovata del matrimonio e della famiglia, due realtà che danno realizzazione a un anelito profondo degli uomini e delle donne del nostro tempo: la felicità e la sicurezza per la coppia e per i figli, per tutta la vita, nella consapevolezza di essere nelle buone mani di Dio.

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 24.

II. DIGNITÀ, PARTECIPAZIONE, PARITÀ: STRATEGIE SUL PIANO INTERNAZIONALE

Interventi della Santa Sede: contributi, giudizi, prospettive*

S.E. MONS. DIARMUID MARTIN

Arcivescovo coadiutore di Dublino, Irlanda, è stato Segretario del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, e Osservatore permanente della Santa Sede presso l'Ufficio delle Nazioni Unite e Istituzioni specializzate a Ginevra

Prima di essere nominato vescovo coadiutore di Dublino ho lavorato per vent'anni nel campo della negoziazione a livello di organizzazioni internazionali. Ho avuto, così, la possibilità di partecipare a tutte le grandi Conferenze promosse dall'ONU, tra le quali la IV Conferenza mondiale sulla donna (Pechino, 1995) e la Conferenza su Popolazione e Sviluppo (Il Cairo, 1994), che rientrano entrambe nella stessa corrente di pensiero. A dieci anni dalla Conferenza di Pechino, mi chiedo che cosa sia cambiato e quali ne siano stati gli effetti sulla condizione delle donne di oggi nella società e nella Chiesa.

Le conferenze delle Nazioni Unite degli anni Novanta hanno avuto un influsso significativo sulla cultura mondiale, ma erano molto diverse da quelle organizzate dalle Nazioni Unite negli anni Ottanta. Ad esempio, la Conferenza su Popolazione e Sviluppo tenuta a Città del Messico nel 1984 puntava prevalentemente a una distribuzione massiccia di contraccettivi, a politiche governative mirate a indurre la gente a prendere decisioni di un certo tipo e al reperimento dei fondi necessari per raggiungere tali obiettivi. Una sola delegazione sottolineò l'importanza della educazione delle donne e dell'attribuzione alle donne di poteri e responsabilità (*empowerment*): la Santa Sede. Dieci anni dopo, educazione e *empowerment* delle donne furono temi centrali delle Conferenze del Cairo e di Pechino. Una svolta dovuta al mutamento dell'intero contesto

* Trascrizione da registrazione non rivista dall'autore.

culturale che si era verificato nel frattempo, incidendo sul significato stesso delle parole che avevano assunto accezioni differenti.

Lasciarsi alle spalle un intendimento meramente tecnico, per esempio del controllo demografico, le conferenze degli anni Novanta hanno riconosciuto che educando le persone ad agire responsabilmente, esse prenderanno decisioni atte a costituire i rudimenti di una nuova comprensione etica delle questioni in discussione. Sono approdate, insomma, all'idea della elaborazione di una nuova etica generale per i rapporti internazionali. Un dato di per sé positivo, qualcosa che la Santa Sede avrebbe potuto benissimo reclamare, visto che mancava una dimensione etica. Il guaio è – e si è visto nel corso di queste conferenze – che c'è un limite alla possibilità delle organizzazioni internazionali di sviluppare una riflessione etica: imperniarla esclusivamente su procedure di voto e/o di consenso. L'etica si fonda su basi totalmente diverse rispetto a quelle della negoziazione tra differenti fattori politici. In ogni modo, si deve tener presente che nel mondo di oggi il contesto della difesa di un bene comune globale è ancora quello del processo legislativo, di negoziati tra stati nazionali, nei quali, curiosamente, a essere deputati allo sviluppo di un'etica politica globale sono dipendenti pubblici pagati per tutelare gli interessi dei rispettivi Paesi. Si creano, così, situazioni di tensione nelle quali gli interessi e l'influenza delle nazioni più forti rischiano di deviare il processo di ricerca di una visione etica.

Che cosa era successo, dunque, tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta? Si era, innanzi tutto, registrata una evoluzione dello stesso femminismo che, tra gli inizi e la metà degli anni Novanta, non più cultura riservata alle élite occidentali, si era diffuso tra gli strati popolari in diverse parti del mondo, acquisendo maggior forza.

Un'altra grossa spinta era poi venuta dal cambiamento della politica degli Stati Uniti con la salita al potere dell'ala liberale dei Democratici, pochi mesi prima della Conferenza del Cairo. Il primo provvedimento dell'amministrazione Clinton fu quello di modificare la cosiddetta *Mexico City Population Policy*, varata sotto la presidenza di Reagan, che escludeva dal *Family Planning Fund* le organizzazioni abortiste. Questo provvedimento fu preso il giorno stesso dell'insediamento della nuova

amministrazione, un chiaro segno del peso che tale scelta aveva avuto nella campagna elettorale.

Ma non tutto è da addebitare all'amministrazione Clinton. Anche in Europa, nel frattempo, era avvenuto un cambiamento: la visione della vita sociale aveva preso le distanze dalla più ampia tradizione cristiana – potremmo dire cattolica – e risentiva pesantemente l'influsso della mentalità dei Paesi del Nord Europa, e in particolare dei Paesi Bassi, estremamente secolarizzati e individualisti, incapaci di qualsiasi tipo di dialogo su questioni religiose e valori. Tutto l'Occidente si era aperto a una nuova mentalità liberale, il cui elemento predominante era il forte tratto individualistico. Ricordo che al termine dell'ultima riunione preparatoria della Conferenza del Cairo, il Presidente, che era il Segretario del Fondo per la Popolazione delle Nazioni Unite (UNFPA), definì quell'incontro una vittoria per la scelta individuale. E qualcuno pensò che "individuale" e "persona" si equivalessero. Ma a essere al centro delle discussioni sulla riproduzione umana al Cairo, prima che a Pechino, fu una ben diversa filosofia dell'individualismo: tentativi di identificare solo singoli elementi inerenti salute riproduttiva e diritti riproduttivi, lasciando fuori, per incapacità di trattarlo, l'elemento relazionale, che è parte essenziale della sessualità umana e di rapporti maturi tra l'uomo e la donna. È qui interessante notare come discussioni ragionevoli possano degenerare in un individualismo estremo. Ad esempio, l'affermazione che le donne non dovrebbero essere costrette ad avere rapporti sessuali mai, in nessun modo e con nessuno fu espressa così: le donne, e gli individui in genere, possono avere rapporti sessuali con chi vogliono, quando vogliono e come vogliono; ciò che significa alterare l'idea originale di proteggere le donne dalla violenza fino al punto di arrivare all'affermazione di una libertà senza limiti. Insieme ai concetti di salute riproduttiva e di diritti riproduttivi nella discussione del Cairo emerse alla fine il concetto di salute sessuale, che poteva essere interpretato come un'innocua affermazione della capacità della persona di sviluppare la propria sessualità in modo maturo. In realtà, la salute sessuale si riferisce al sesso come divertimento: avere rapporti sessuali quando si vuole e come si vuole. Un ulteriore passo

avanti, quindi, verso la totale individualizzazione della sessualità, estrapolata persino dal contesto di relazioni stabili.

Un'altra questione di rilievo in sede di discussione fu quella riguardante il *linguaggio*. Il termine stesso divenne estremamente importante, perché la cultura anglosassone dei nostri giorni ruota attorno al linguaggio. È una filosofia "linguistica". Il linguaggio significa realtà. E l'inglese è una lingua molto ingegnosa: si possono cambiare, alterare, forzare i termini per arrivare a un significato "politicamente corretto", politicamente accettabile. Per il politicamente corretto, l'inglese è la lingua delle lingue, modello per un processo ormai largamente diffuso, nel quale il linguaggio diviene un modo per piegare la parola e la comunicazione a obiettivi ideologici.

Uno dei risultati di questo processo è la mascolinizzazione della cultura femminile. Che senso ha, per esempio, la parola *empowerment* quando si parla delle donne? Che cosa significa esattamente il termine *empowerment*? Non significa affatto "valorizzazione" nel senso di "potenziare" la capacità della donna di essere diversa, di realizzare sé stessa. *Empowerment* significa "dare potere". In altre parole, l'obiettivo che si è cercato di raggiungere non è una maggiore realizzazione personale della donna, bensì l'ottenimento del potere come da sempre detenuto e esercitato dagli uomini.

Tra le questioni che a Pechino crearono difficoltà anche in fase di stesura del documento finale, figura quella del linguaggio relativo ai diritti umani. Quando, ad un certo punto, si affermò che la Santa Sede ostacolava le trattative perché non crederebbe nei diritti umani si creò una situazione davvero imbarazzante e comunque inaccettabile. In realtà, il problema era il modo in cui tali diritti venivano intesi. L'interpretazione che se ne dava era infatti talmente individualistica da divenire una parodia del concetto generale di diritti umani, di responsabilità umana e di responsabilità nei confronti del mondo.

A Pechino ci fu, inoltre, il tentativo, pilotato dalla delegazione di uno Stato occidentale, di inserire un paragrafo che avrebbe tradotto degli "standard di diritti umani oggettivi" in criteri di giudizio anche della legittimità della espressione religiosa. Ma che cosa si intende esatta-

mente per “diritti umani” e, nel caso specifico, per “standard di diritti umani oggettivi”? In tali standard rientra ovviamente la possibilità di deplorare una religione che ammetta la mutilazione genitale femminile perché non basata su un vero concetto di dignità, ma non quella di fare appello ad argomenti religiosi contro fatti come aborto o programmi di pianificazione familiare.

Un altro termine al centro di una grossa discussione fu la parola *gender* riguardo la quale la delegazione della Santa Sede divulgò una nota dove, chiarendo il significato attribuito al termine e riaffermando che vi sono solo due generi, si rifiutava una visione del mondo che ammette che l'identità sessuale possa essere indeterminatamente adeguata a scopi nuovi e diversi. E ciò, sottolineando quanto il condizionamento culturale abbia inciso sul progresso umano e come, a volte, una comprensione totalmente biologica del *gender* fosse in tal senso fuorviante. Il termine *gender* è un esempio classico di come possa cambiare il significato delle parole, determinando trasformazioni non sempre sane.

Il tema della famiglia, poi, scatenava un pandemonio. A rifiutarsi di parlare di “famiglia” erano specialmente i rappresentanti dei Paesi occidentali, fautori dell'espressione “famiglia in tutte le sue forme”. Con il pretesto che vi sono varie forme di famiglia si poteva dire tutto, tranne che c'è *una* famiglia. Poiché solevo provarli su questo tipo di “sensibilità”, ricordo che in una particolare occasione, in sede di negoziazione alla conferenza del Cairo, proposi io stesso di inserire l'espressione “famiglia in tutte le sue forme”. Ciò non solo li colse di sorpresa, ma seminò panico, poiché si trattava del paragrafo sull'immigrazione, un contesto nel quale la “famiglia” diventa molto, molto circoscritta e nel quale non c'è il minimo spazio per la flessibilità.

Tra i gruppi che hanno maggiormente inciso su questo processo, giocando un ruolo determinante nella società in generale, ci sono grosse fondazioni internazionali – enormi fabbriche di pensiero con grandi risorse finanziarie – che, sebbene in nome della ricerca scientifica, puntano a cambiare l'opinione della gente su determinate questioni. In occasione di quelle conferenze, ho potuto anche constatare che cosa sia un'organizzazione non governativa, e quale grande varietà sia compre-

sa all'interno di questo tipo di struttura. Darò qui due esempi del tipo di organizzazioni che osteggiavano la Santa Sede. Una era la *International Planned Parenthood Federation*, una delle più grosse ONG del mondo, attualmente orientata verso la salute riproduttiva e il cambiamento della legislazione sull'aborto, e finanziata per il novantacinque per cento da governi. Vi chiederete: è un'organizzazione non governativa, o il "braccio privatizzato dei governi", oppure una consorteria tra governi e correnti di pensiero? Insomma, come se i governi dicessero: "Ci piacciono le vostre idee. Vi paghiamo perché le promuoviate", e non si sa dove si andrà a finire.

All'estremo opposto vi era la *Catholics for a Free Choice*, un'organizzazione finanziata da fondazioni per cambiare le posizioni della Chiesa cattolica. La sua costituzione la descrive come una *non-member organization*, una organizzazione indipendente. E una organizzazione indipendente sono poche persone che si raggruppano con lo scopo di cambiare le opinioni della gente.

In tutto ciò, era entrato in gioco anche un fattore nuovo: l'Islam. Rammenterete tutti la storia della "pericolosa" alleanza che si sarebbe conclusa al Cairo tra la Chiesa cattolica e l'Islam. Ricordo la prima volta che apparve sui giornali: un resoconto dettagliato di come il Vaticano avesse mandato inviati speciali in Libia e a Teheran per prepararla. Una notizia del tutto infondata, ma quando la lessi capii che non sarebbe mai morta, perché è una storia che, per quanto falsa, è troppo "gustosa" per non essere creduta e sarà continuamente usata. Anche questo fu un tentativo di rompere un diverso tipo di alleanza: l'alleanza tra persone che avevano punti di vista diversi da quelli di alcuni Paesi occidentali, sull'importanza che religione e valori hanno nella società e sull'allontanamento della società dal concetto stesso di valori religiosi.

Un ultimo esempio, indice del cambiamento culturale avvenuto in quel particolare periodo e che finì con l'influenzare l'elaborazione dei documenti, è quello del concetto di scelta. Il termine "scelta" divenne la definizione essenziale di "libertà", ma esprimeva un'idea molto particolare, individuale, di ciò che fosse la scelta, e determinò anche in modo al tempo stesso positivo e negativo un movimento all'interno della

ideologia del controllo delle nascite o della pianificazione familiare: il passaggio da una pianificazione familiare dettata dall'eugenetica a una pianificazione familiare basata sulla scelta individuale. Questo passaggio avvicinava alla nostra convinzione che la pianificazione familiare non riguardi lo Stato ma i genitori.

Così, le espressioni “controllo delle nascite” e “esplosione demografica” non compaiono da nessuna parte nei documenti della Conferenza sulla popolazione del Cairo del 1994, poiché la prima fu scartata dai difensori della libera scelta, e la seconda fu eliminata dai demografi, i quali sostenevano che le dinamiche non erano quelle. E da “controllo delle nascite” si passò a “pianificazione familiare”, “scelta riproduttiva”, per poi tornare di nuovo a “diritto riproduttivo individuale”.

Tra le questioni più dibattute, quella riguardante i diritti dei genitori sui figli: in tempi in cui, per esempio, i genitori in Gran Bretagna venivano multati se i figli non andavano a scuola o saltavano le lezioni, si tentò di far rientrare i minori nei servizi per la pianificazione familiare e per la salute riproduttiva, senza possibilità alcuna di intervento da parte dei genitori. Si tratta qui dell'unico contesto nel quale si cercherà di ridurre la sfera dei diritti e delle responsabilità dei genitori, permettendo piena riservatezza alla classe medica o ad altri.

Molto presente alla conferenza di Pechino e al centro di negoziati e discussioni, fu anche il tema della violenza. Negli interventi della Santa Sede è ricorrente la condanna della violenza sulla donna, perché è ancora troppo alta la percentuale di donne che subiscono violenza in famiglia e nella società. Ma pure della violenza si fecero usi ideologici. Che cosa definisce la violenza? Nel dibattito sull'aborto, per esempio, il feto potrebbe essere definito come “aggressore” della donna. E la donna avrebbe il diritto di rigettare tale “aggressione” che limiterebbe il suo diritto di scelta – la cosa più importante. Ho sentito queste argomentazioni persino da teologi cattolici. La Santa Sede, libera da qualsiasi condizionamento ideologico, ha sempre puntato a mettere in luce, sia al Cairo che a Pechino, i reali svantaggi sperimentati dalle donne, le dure condizioni in cui vivono ancora moltissime donne nel mondo. Le

statistiche al riguardo sono chiare: il sessanta per cento di coloro che non frequentano la scuola sono donne; oltre il sessanta per cento delle ragazze lascia la scuola prima dei ragazzi. Quasi il settanta per cento degli analfabeti sono ancora oggi donne. Nei Paesi poveri, il solo fatto di essere femmina può addirittura incidere sulla possibilità di alimentarsi e, in società dominate dall'uomo, la bambina viene trattata in modo diverso rispetto al bambino, per quanto riguarda i diritti fondamentali della persona. La preferenza di figli maschi, in determinate società, arriva fino all'infanticidio delle neonate, praticato ancora largamente nel mondo. Un'altra grossa difficoltà è, per le donne, quella di conciliare il lavoro fuori casa con le loro responsabilità familiari. E questo problema non riguarda solo l'Occidente, ma anche i Paesi in via di sviluppo, dove sulle donne grava la maggior parte del lavoro domestico e gran parte del lavoro nei campi, mentre gli uomini passano il tempo a chiacchierare o a discutere della politica del villaggio.

Bisogna tener presente tutto ciò, cercando di non dimenticare che mentre noi ci permettiamo il lusso di riflettere su quali correnti di femminismo siano migliori di altre, molte donne in tutto il mondo subiscono gravi discriminazioni. Se crediamo nell'*empowerment*, nella valorizzazione delle persone, se crediamo nella giustizia, dobbiamo credere nell'educazione, soprattutto delle giovani donne dei Paesi più svantaggiati. La Chiesa cattolica, che ha una tradizione straordinariamente ricca nel campo dell'educazione femminile e nella lotta contro ogni discriminazione, deve tornare ad assumere il ruolo di leadership che ha avuto in passato in questo ambito. L'impulso dato dalla Chiesa all'educazione è stato di estrema importanza, ma credo che per molti versi non abbiamo saputo portarlo avanti. In tal senso, e per saper individuare gli svantaggi che pesano sulle donne del nostro tempo, ci sarebbe bisogno di persone della lungimiranza delle fondatrici del XIX secolo, le cui congregazioni religiose spesso nacquero proprio per rispondere a bisogni sociali.

In conclusione, dinanzi a una situazione culturale in cambiamento quale è quella attuale, come può la Santa Sede affermare tutto quanto è positivo e denunciare tutto quanto è contrario al bene della persona,

nel contesto del dibattito internazionale? La sfida sta nel saper discernere i nuovi concetti proposti e nel saper mostrare il proprio dissenso, senza abbandonare il confronto, ma con una presenza capace di far luce sui fondamenti delle questioni in discussione. Un processo difficile, certo, ma indispensabile per far sentire la voce della Chiesa in un mondo pluralistico e secolarizzato.

Lo stato attuale delle proposte e del dibattito

MARGUERITE A. PEETERS

*Giornalista, è fondatrice e direttrice
dell'Istituto per le Dinamiche di Dialogo Interculturale (2ID) di Bruxelles, Belgio.*

INTRODUZIONE

La rivoluzione femminista occidentale, lanciata all'inizio del XX secolo da figure di spicco quali Margaret Sanger¹ (1879-1966) o Simone de Beauvoir² (1908-1986), si è diffusa rapidamente a partire dagli anni Sessanta dello stesso secolo. La messa a punto della pillola contraccettiva³ le ha dato i mezzi tecnici per realizzare i propri obiettivi ideologici. Quasi subito dopo la commercializzazione della contraccezione, l'Occidente ha infatti conosciuto la rivoluzione culturale del maggio 1968.

Margaret Sanger voleva dare alla donna “il possesso del proprio corpo”, “il godimento dei propri diritti”, il “controllo della propria vita” “liberandola” da quella che considerava “la schiavitù della procreazione”. Per liberare la donna, bisognava che quest'ultima si ribellasse contro tutto ciò che, secondo la Sanger, la manteneva nell’“oppressione”: legge civile, morale e religiosa, dogmi, valori culturali, sistemi patriarcali, Chiesa catto-

¹ M. SANGER è la fondatrice del *Planning Parenthood International*. Nel 1914 lancia a New York il mensile *The Woman Rebel* per promuovere il controllo delle nascite. Nel 1916 apre la prima clinica americana di controllo delle nascite. Nel 1921 fonda la *Lega americana per il controllo delle nascite* che nel 1942 diventerà la *Federazione del planning familiare d'America*.

² Nel 1948, Simone de Beauvoir pubblica *Il secondo sesso e Etica dell'ambiguità*. Betty Friedan, Jane Fonda, Bella Abzug, Gloria Steinem, Kate Miller, Susan Brownmiller sono altri esempi di personalità femministe che hanno esercitato una notevole influenza.

³ Incoraggiato da Margaret Sanger, il dottor Gregory Goodwin Pincus inventò la pillola contraccettiva, che sperimentò prima sui conigli e poi su donne portoricane a partire dal 1956. La pillola venne commercializzata negli Stati Uniti a partire dal 1960.

lica, dominazione maschile, ingiustizia sociale ed economica, povertà, mancanza d'istruzione e d'informazione, mancanza d'accesso alla contraccezione⁴ e all'aborto.⁵ La donna doveva fare la rivoluzione e *prendere essa stessa il potere*, senza aspettare che gli venisse dato. I figli dovevano ormai essere "voluti", "pianificati", "scelti". Simone de Beauvoir, dal canto suo, proclamava che "non si nasce donna, lo si diventa".

La scuola del femminismo radicale ha avuto un'influenza incommensurabile in Occidente e ha provocato un vero e proprio cataclisma antropologico. Nella sua dimensione radicale, il femminismo ha fatto passare la cultura occidentale dalla famiglia alle coppie, dal coniuge al partner, dalla persona all'individuo, dall'amore-dono alla ricerca egoistica di sé, dalla felicità al piacere, dalla gratuità al possesso.

Possesso, godimento, controllo, liberazione, potere, diritti, libertà di scelta, individuo sono le parole-chiavi di questo femminismo che ha contribuito a forgiare una nuova cultura che oggi si va espandendo ben oltre le sue frontiere. La scelta individuale arbitraria, ovvero l'autonomia radicale dell'individuo, è il valore assoluto di tale cultura. Sono i filosofi esistenzialisti atei, come Simone de Beauvoir o Jean-Paul Sartre, che hanno fatto della libertà di scelta, definita radicalmente, il criterio della nuova morale.

Il diritto di scelta ribelle ha aperto un vaso di Pandora, da cui è scaturito un susseguirsi senza fine di nuovi diritti e paradigmi, ben noti in Occidente, che vanno dalla fecondazione in vitro ai diritti delle lesbiche e degli omosessuali, alla pillola e all'eutanasia, per arrivare al dibattito sulla clonazione e altre aberrazioni bio-etiche.

Agli inizi degli anni Novanta del XX secolo, non appena terminata la guerra fredda, la rivoluzione femminista occidentale, in tutte le sue accezioni,⁶ è diventata, con la velocità di un fulmine, un fenomeno

⁴ La contraccezione era, per la Sanger, una questione di "giustizia sociale".

⁵ La donna, "padrona" del proprio corpo, può disporre a suo piacimento.

⁶ Esiste infatti un'enorme varietà di femminismi: femminismo libertario, femminismo autarchico, femminismo socialista, femminismo del *gender*, eco-femminismo, prima, seconda, terza ondata del femminismo...

mondiale. Certo, questo processo di globalizzazione si era già avviato fin dagli anni Settanta, ma ha subito un'accelerazione vertiginosa dopo la caduta del muro di Berlino. In pochissimi anni, i concetti chiave del femminismo si sono diffusi in tutti e quattro i punti cardinali, dagli uffici dell'ONU a New York a quelli dell'Unione Europea a Bruxelles, a quelli del Dipartimento di Stato a Washington, alla Duma di Mosca, alle organizzazioni non governative, ai dispensari in Africa, alle autorità locali, e non solo nel linguaggio della politica e delle politiche di sviluppo, ma anche dell'educazione, della salute, dei diritti dell'uomo, dei media, dell'etica d'impresa – della cultura mondiale.

I canali della rivoluzione femminista mondiale sono molteplici e vari: la serie delle grandi conferenze delle Nazioni Unite degli anni Novanta, in particolare quelle del Cairo (1994) e di Pechino (1995); l'allargamento dell'Unione Europea; la crescita esponenziale dell'influenza normativa esercitata a livello mondiale dalle grandi organizzazioni non governative, quali l'*International Planning Parenthood Federation* (IPPF), *Marie Stopes International* o la *Women's Environment and Development Organization* (WEDO); la rivoluzione di Internet, che consente la diffusione istantanea e planetaria di un linguaggio nuovo; il potere mondiale dei media occidentali; le politiche mondiali di riforma dell'educazione – in breve, la globalizzazione sotto tutte le sue forme.

La rivoluzione femminista è stata la punta di una rivoluzione culturale mondiale. Il ruolo svolto dal movimento femminista nell'adozione generalizzata di nuovi concetti, quali il consenso, lo sviluppo durevole, la "people's centredness", la democrazia partecipativa, il movimento di "società civile", il diritto di scelta, è stato in effetti determinante ed è ancora troppo misconosciuto.

Sebbene gli agenti della rivoluzione si dimostrino sempre insoddisfatti e reclamino *sempre più*, è legittimo affermare che la rivoluzione femminista ha già raggiunto i propri obiettivi. Partita dall'Occidente, si è ora diffusa in tutto il mondo. Il radicalismo si trova ad affrontare ormai con perseveranza gli ultimi bastioni di resistenza, ossia le culture più refrattarie ai programmi occidentali, in particolare in Africa. Gli agenti della rivoluzione, quali l'IPPF e il Fondo delle Nazioni Unite per

la Popolazione (UNFPA), fanno tutto il possibile per cambiare perfino la mentalità dei responsabili religiosi.⁷

Il radicalismo antropologico della rivoluzione femminista mondiale è senza precedenti. Cerca infatti di decostruire la struttura della persona umana – struttura teologale e trinitaria – di distruggere l'identità e l'unità ontologica dell'uomo e della donna, la comunione interpersonale e la somiglianza della persona con la Trinità, per redigere un nuovo contratto di società tra cittadini mondiali radicalmente uguali, contratto che assicurerebbe a ogni individuo il massimo *benessere* e *qualità di vita* in una *cultura della tolleranza*.

Tuttavia s'impone un discernimento. La rivoluzione infatti coesiste, prendendoli in ostaggio, con i cambiamenti culturali sani e spontanei, anch'essi universalmente diffusi, orientati verso un maggior riconoscimento della vocazione della donna, del suo posto nella società, della sua dignità e vocazione specifica, dello sviluppo del suo essere e della sua personalità, nonché verso la rettifica di situazioni obiettive d'ingiustizia contrarie alla sua dignità o situazioni d'abuso e di discriminazione nei suoi confronti. Queste evoluzioni positive rappresentano un fortissimo segno dei tempi.

L'obiettivo della presente esposizione è quello di suscitare una presa di coscienza circa l'ampiezza e la profondità della rivoluzione femminista mondiale nei suoi aspetti radicali. Tocca a ogni singola persona operare un discernimento per estrinsecare dal radicalismo quanto è autenticamente consensuale e può servire quindi come fondamento per costruire un ordine internazionale giusto, autenticamente umano e morale.

I CONCETTI CHIAVE DEI PROCESSI DI DECOSTRUZIONE

La vaghezza, la manipolazione semantica, l'assenza di definizioni chiare sono l'aspetto tipico del linguaggio della rivoluzione femminista nonché della rivoluzione culturale mondiale.

⁷ A tal fine, nel marzo 2004 è stata organizzata a Amsterdam una riunione dal Fondo delle Nazioni Unite per la Popolazione e il Ministero olandese della Cooperazione allo Sviluppo.

I *diritti sessuali e riproduttivi*, la *famiglia in tutte le sue forme*, il concetto di *sicuro* (maternità sicura, aborto sicuro, sesso sicuro), la teoria del *gender* e i suoi molteplici derivati,⁸ la *scelta informata*, l'*uguaglianza*, l'*empowerment* delle donne rientrano tra i principali concetti diffusi a livello mondiale durante le conferenze delle Nazioni Unite degli anni Novanta del XX secolo, concetti legati tra loro da una logica interna.

Notiamo subito che parole quali marito, sposo, amore, verginità, famiglia, madre, padre, complementarietà, identità, servizio sono assenti dal nuovo linguaggio mondiale.

I nuovi concetti, diventati moneta corrente in tutto il mondo, sono presentati come *norme etiche mondiali*, senza alternative possibili; norme che si tenta d'imporre non solo a livello di governi, ma anche orizzontalmente a tutti i cittadini del mondo, attraverso i media e l'educazione. Siamo di fronte a un nuovo sistema culturale, a un'*etica mondiale*, di cui il programma femminista non rappresenta che una delle molte componenti.

I nuovi concetti sono innanzi tutto *processi di cambiamento culturale* privi di un contenuto sostanziale.

Il cambiamento consiste nel *decostruire* ciò che è dato, ossia la materia, la natura, la realtà, l'unità corpo-anima, l'unità ontologica uomo-donna, l'ordine stabilito da Dio, la Rivelazione divina su cui si sono fondate, certo in modo imperfetto, numerose tradizioni culturali secolari. La decostruzione attacca anche ciò che è stato costruito sulla base di quanto è dato nelle culture e nelle tradizioni umane sane e autentiche. In un secondo tempo la rivoluzione tenta di *ricostruire* una pseudo-realtà, un nuovo ordine mondiale e unico, su basi puramente immanenti, secondo scelte individuali arbitrarie.

I nuovi concetti si "costruiscono" mediante l'inclusione di tutte le scelte che gli individui decidono arbitrariamente di compiere, senza alcun riferimento a un ordine morale o teologale, scelte che sono altrettanto variabili quanto le numerose libertà individuali, altrettanto

⁸ Come *gender equality*, *gender balance*, *gender mainstreaming*, *gender bias*, *gender disparity*, *gender neutral*, *gender perspective*, terminologia anglosassone di difficilissima traduzione.

mutevoli quanto l'umore dell'individuo. I nuovi concetti sono un tutto olistico comprendente tutte le possibilità di scelta, il che spiega il fatto che non hanno un contenuto stabile e obiettivo, che pretendono di essere "neutri", mentre in realtà sono concetti vuoti. Infatti il processo di ricostruzione non costruisce nulla, poiché il male non esiste in sé: non può che ribellarsi contro ciò che è. La ricostruzione svuota la realtà del proprio contenuto, la nega e la rigetta.

In quanto processo di decostruzione-ricostruzione, la rivoluzione femminista si collega direttamente alla filosofia strutturalista e post-moderna (decostruzionismo) di cui alcuni dei principali rappresentanti sono M. Foucault, M. Heidegger, H. Marcuse e J. Derrida. La rivoluzione culturale ci ha fatto passare all'*era post-moderna*.

Il filosofo francese J. Derrida si è accanito a smantellare le opposizioni binarie (uomo-donna, verità-menzogna, giorno-notte, governante-governato, giovani-adulti, poveri-ricchi...) per dimostrare che ogni realtà (umana, sociale, storica, culturale, politica, economica, razziale...) è costruita artificialmente e dunque priva di fondamento ontologico universale, naturale e ordinato da Dio.

IL GENDER

L'ideologia del *gender* illustra in maniera eloquente il processo post-moderno di decostruzione-ricostruzione. È il concetto-chiave del femminismo contemporaneo.⁹ Vista la sua rilevanza ci soffermiamo a esaminarlo. Il "consenso di Pechino" del 1995 è stato una tappa determinante nella diffusione accelerata a livello mondiale della *gender perspective*.¹⁰ Largamente diffuso in Occidente nella maggior parte dei

⁹ Alcune correnti femministe attuali, tuttavia, pretendono che il *gender feminism* stia già scomparendo a causa del suo "dogmatismo" superato da nuove evoluzioni, quali il *feminism* orientato verso una maggiore *partnership* con l'uomo, un nuovo contratto maggiormente rispettoso di tutte le scelte individuali che ridurrebbe il potere dello stato di regolare tali scelte.

¹⁰ La *gender perspective* è l'ottica secondo cui ogni problema della società deve essere rivisto e affrontato di nuovo attraverso il prisma del gender e dei suoi valori sovversivi.

Paesi e dei settori, il consenso del gender in seguito alla conferenza di Pechino viene imposto, sottilmente ma risolutamente, attraverso *campagne di sensibilizzazione*, laddove le mentalità offrono maggiore resistenza.

Il termine “gender” è stato utilizzato da Ann Oakley e da altre femministe negli anni Settanta del XX secolo.¹¹ Il *gender feminism* definisce il gender mediante le caratteristiche maschili e femminili costruite socialmente, senza tener conto delle differenze sessuali inscritte nella biologia.

L'ideologia del gender separa le funzioni sessuali dell'uomo e della donna, che sono immutabili, dalle loro funzioni sociali, le quali, secondo la nuova prospettiva, possono essere decostruite e ricostruite continuamente in conformità alle tendenze culturali, alle scelte individuali arbitrarie, e soprattutto in base ai criteri della nuova etica che si vuole stabilire.

Pertanto, tutto ciò che fanno gli uomini e le donne, tutto ciò che ci si aspetta da loro nella società, i ruoli che vi ricoprono, tutto quanto è socialmente permesso e valorizzato in un uomo e in una donna, muterebbe da un gruppo sociale all'altro secondo le razze, le classi sociali, le posizioni economiche, nonché secondo l'epoca storica e l'evoluzione culturale.

La tesi del gender tocca in particolare la maternità. La nuova ideologia, con i suoi fondamenti antropologici marxisti, riduce il ruolo materno della donna e il ruolo paterno dell'uomo alle loro “funzioni sociali”. Maternità e paternità sono funzioni che possono e devono essere decostruite per permettere all'individuo di “scegliere” liberamente il proprio ruolo nella società. Denunciando il suo “ruolo riproduttivo” come un'ingiustizia nei propri riguardi, la donna si rivolta contro la maternità e quindi contro la propria femminilità. Deve potersi “liberare” dai suoi determinismi biologici. Avendo per natura una identità sessuale femminile, deve poter scegliere di adottare un *compor-*

¹¹ Negli anni Settanta del XX secolo si prepara infatti la rivoluzione culturale mondiale. I concetti di democrazia partecipativa, di sviluppo durevole, di governo mondiale, di olismo, si andavano plasmando negli ambienti di sinistra occidentali durante quegli anni di rivoluzione culturale.

tamento e dei *ruoli* maschili, nonché, qualora lo desideri, di ritornare a un ruolo femminile o di adottare entrambi i ruoli allo stesso tempo.

Il concetto di gender rompe l'unità ontologica della persona umana, separandone il corpo dalla sua vocazione personale come uomo o donna, padre o madre, marito o moglie, figlio o figlia; rompe l'immagine trinitaria nella persona umana. Apre quindi la porta a ogni tipo di scelta possibile in materia di orientamento sessuale: bisessualità, omosessualità, lesbismo, eterosessualità, tutte scelte che la nuova etica mette sullo stesso piano in un relativismo morale radicale.

Mentre la femminilità e la mascolinità sono, nell'ordine stabilito da Dio, interdipendenti dalla sessualità, secondo il gender essi sono, invece, sentimenti soggettivi indipendenti dal sesso di un individuo. Rifiutando l'unità del proprio essere a immagine di Dio, la persona si trova divisa in sé stessa, dagli altri e da Dio. La donna che rifiuta di essere donna non può essere per l'uomo l'aiuto datogli da Dio. Il gender rende impossibile l'amore, sostituendolo con un *contratto*.

La decostruzione della persona in quanto uomo o donna porta a una società asessuata, senza generi, "neutra", senza uomini e senza donne.

Il gender è un concetto materialista che riporta tutto, paradossalmente, alla biologia. In effetti soltanto le differenze biologiche tra l'uomo e la donna sono considerate reali, certe, stabili, immutabili. Tutto il resto è mobile e quindi non esiste in quanto appartenente all'essenza dell'uomo e della donna. La biologia diventa l'unico valore universale.

Il gender è un concetto *costruttivista*. Non parte da ciò che è dato, anzi lo *rigetta*: rigetta quindi le specificità femminili e maschili iscritte non solo nel corpo ma anche nella configurazione psicologica e spirituale della persona in quanto uomo o donna. Il concetto di gender è un prodotto delle *scienze sociali*. La scienza, prendendo il posto della Rivelazione divina, avrebbe "rivelato" che le differenze comportamentali tra uomini e donne sarebbero *solo* costruzioni sociali. Ormai qualsiasi affermazione identitaria, qualsiasi affermazione delle differenze uomo-donna nell'educazione e nella cultura diventerebbe discriminatoria. Ogni discriminazione di questa o quella scelta d'orientamento sessuale diventerebbe intollerabile.

Le religioni monoteiste sono accusate di aver in buona misura contribuito alla costruzione di società patriarcali e del ruolo sociale della donna come “vittima”, come essere inferiore o subordinato all’uomo, madre e moglie.

Alla stregua di altri concetti e valori prodotti dalla nuova etica mondiale, il gender pretende di essere *olistico*, il che vuol dire totalizzante, totalmente inclusivo. Il gender vorrebbe poter dare *a tutti* l’accesso *a tutte le scelte* d’identità possibili, al di là delle determinazioni naturali, antropologiche, ontologiche, teologali. Il gender sarebbe il tutto che include tutte le scelte arbitrarie di una umanità ribelle. Le scelte sarebbero legate tra loro da una *cultura della diversità*.

Tuttavia il gender realizza l’esatto contrario di ciò che pretende fare. È infatti riduzionista. La morale, l’amore coniugale, l’amore materno/paterno, la coscienza individuale, i traumi che caratterizzano la situazione post-aborto sono assenti dalla filosofia del gender. La logica del gender porta alla distruzione delle scelte umane fondamentali e universali (maternità, paternità come vocazione) e rende uniforme il mondo secondo lo schema femminista occidentale, impone una scelta unica a tutti.

Nei suoi aspetti non radicali, la rivoluzione del gender ha avuto come effetto positivo quello di svincolare la cultura dal formalismo, dalle idee preconcepite, dai ruoli prefissati per l’uomo o per la donna, dal *machismo*, dal clericalismo, dal paternalismo, dall’accettazione culturale del sotto-sviluppo della donna. Paradossalmente, la profondità di questo dibattito ci obbliga a ritornare al piano originario del Creatore. Il mistero dell’unità uomo-donna e della dignità della donna sono più che mai messi in risalto. Si potrebbe dire anche che la cultura della scelta lancia una sfida alla responsabilità personale e accentua l’aspetto dinamico dello sviluppo della persona e della donna in particolare.

UGUAGLIANZA E POTERE

La filosofia del gender sottintende una ricerca di *pari potere*. La donna vuole diventare uguale all’uomo in termini di potere. In effetti

vuole mascolinizzarsi. Per riuscire in questo intento, deve però negare i suoi attributi specifici. Il femminismo, nei suoi aspetti radicali è quindi anti-femminile. Ma è anche anti-maschile, poiché è ispirato da un odio dell'uomo e si rivolta contro "l'oppressione maschile" e il "potere" dell'uomo.

L'esistenzialismo post-moderno è ateo. La pari dignità dell'uomo e della donna, data da Dio e oggetto della Rivelazione giudeo-cristiana non è tenuta in conto. L'uguaglianza è intesa solo in termini di uguale *possesso di potere* che bisogna conquistare attraverso una lotta di potere senza amore, una lunga e paziente battaglia contro tutte le determinazioni religiose, culturali, economiche o politiche che "opprimono" la donna.¹²

Secondo l'ONU, le donne cumulano un triplice lavoro: "riproduzione", "produzione", e ciò che l'organizzazione definisce "riproduzione sociale", ossia la direzione della casa, l'educazione dei neonati, la socializzazione dei bambini, la ricerca di acqua e di combustibile nei Paesi in via di sviluppo, ecc. Notiamo *en passant* che si tratta di categorie marxiste. Non soltanto le donne lavorano molto di più degli uomini, ma la natura del loro lavoro è fundamentalmente diversa. Nella maggior parte delle culture, il rapporto uomini- donne sarebbe caratterizzato da una ingiustizia sociale.

Sarebbe quindi necessario procedere a un *aggiustamento culturale generalizzato*, a una redistribuzione globale del potere che passi per l'eliminazione dei determinismi sociali e culturali, i quali limitano le scelte delle donne. Nei Paesi in via di sviluppo, gli ingegneri sociali proclamano che la disuguaglianza uomo-donna è uno dei fattori principali di ritardo della crescita economica.¹³ Così facendo giustificano la priorità data al gender nelle politiche di sviluppo.

¹² L'ONU pretende che il termine "uguaglianza" non significhi "diventare identici", ma parità, equilibrio, rappresentanza equa delle donne (aspetto quantitativo) e influenza equa sulle priorità dello sviluppo (aspetto qualitativo).

¹³ La Danimarca, la Finlandia, la Norvegia e la Svezia sarebbero i Paesi più avanzati.

Per accedere all'uguaglianza, le donne devono conquistare l'accesso al *potere* di decisione, potere non inteso come *servizio* ma come *controllo* sulla propria vita e come *possesso*.

L'*empowerment*¹⁴ delle donne nella cultura delle Nazioni Unite è indissociabile dall'uguaglianza e dal gender. Il termine *empowerment* è infatti definito come la « possibilità di compiere delle scelte e di esercitare un potere negoziale, di aver voce in capitolo, di avere la possibilità di organizzare e influenzare la direzione del cambiamento sociale, di creare un ordine sociale ed economico giusto, a livello nazionale e internazionale ».¹⁵

Il cambiamento sociale è l'obiettivo collettivista dell'*empowerment* delle donne prese individualmente.

Il capitolo IV del programma d'azione della conferenza del Cairo considera l'*empowerment* delle donne non solo come un fine in sé, ma come una condizione essenziale per uno sviluppo durevole.

L'*empowerment* è un processo d'ingegneria sociale, processo che inizia con la *sensibilizzazione* delle donne sulle disuguaglianze di cui sarebbero vittime e sul potere cui avrebbero diritto e di cui non godono ancora. Poco a poco, le donne prendono coscienza dei propri "diritti". Si "svegliano" a una nuova realtà "liberatrice". Le loro scelte si fanno più ampie. Prendono fiducia in sé stesse. Cominciano a *rivendicare* i propri diritti e vengono allora cooptate dagli obiettivi politici del movimento femminista di cui diventano *partner* dirette e attive. Al termine del processo, si impegnano a trasformare le strutture e le istituzioni che rafforzano e perpetuano la "discriminazione" e la "disuguaglianza".

L'*empowerment* è un processo rivoluzionario: il potere non viene dato alle donne, ma sono esse stesse a prenderlo. Tuttavia la presa di potere delle donne non è priva di conseguenze per la società. La rivoluzione femminista *trasforma* la società nel suo insieme e questa tra-

¹⁴ Termine quasi intraducibile, *empowerment* sta a significare quel processo mediante il quale viene dato potere alle donne, rendendole così "potenti".

¹⁵ *Progress of the World's Women*, Fondo di sviluppo delle Nazioni Unite per la donna (UNIFEM), 2002, 63.

sformazione culturale richiede la partecipazione attiva e la collaborazione degli uomini. Un numero sempre crescente di politiche internazionali parlano della necessità di trasformare l'uomo in partner della donna nella ricerca dell'uguaglianza. Il movimento femminista vuole mobilitare gli uomini. Come le donne devono diventare coscienti dei propri diritti, così gli uomini devono diventare coscienti della necessità di cambiare il loro atteggiamento e il loro comportamento nei riguardi delle donne.

Il processo di empowerment deve sfociare in un consenso globale tra uomini e donne riguardo a obiettivi comuni, consenso che si pone al di sopra dell'obiettivo stesso dell'empowerment e che contiene i valori sovversivi dell'ONU: autonomia della coscienza nei confronti della Rivelazione, libertà radicale di scelta individuale.

Un aspetto positivo della post-modernità è l'abbandono del paradigma moderno del *potere di dominazione senza amore*, il quale poteva manifestarsi nei rapporti uomo-donna, uomo-ambiente, ricchi-poveri, nella *Realpolitik*, nell'autoritarismo, nella ricerca dell'interesse nazionale puro e duro, ecc.

L'Ufficio del Consigliere speciale del Segretario generale dell'ONU sulle Questioni di Gender presenta l'empowerment delle donne come un *guadagno reciproco* per le donne e per gli uomini: quel che la post-modernità definisce un "win-win". Non si tratta di conquistare il *potere su*, o una *forma dominatrice di potere*, ma piuttosto «forme alternative di potere: *potere per*, *potere con*, e *potere dall'interno* che si incentrano sull'utilizzo delle forze individuali e collettive per il conseguimento di obiettivi comuni senza costrizioni né dominazioni».¹⁶

Questa nuova concezione del potere sembrerebbe avviarsi verso l'amore, ma non riuscirà mai a essere l'amore fintanto che negherà l'identità dell'uomo e della donna, le loro specificità, e l'unità dei due. Il ruolo della Chiesa è quello di dirigere la post-modernità verso l'amore, riconciliandola con la realtà, con la verità e con la Rivelazione.

¹⁶ Office of the Special Adviser on Gender Issues and the Advancement of Women, UN 2001.

EVOLUZIONE STORICA E ISTITUZIONALE

In quanto organizzazione internazionale che ha ricevuto dagli stati membri un mandato, che comporta tra l'altro lo sviluppo socio-economico del mondo, l'ONU si è interessata alla donna, soprattutto dagli anni Settanta del XX secolo, e ha svolto un ruolo leader nella diffusione planetaria della rivoluzione femminista. Ripercorriamone ora rapidamente le tappe.

La conferenza di Teheran del 1968 sui diritti dell'uomo ha riconosciuto il diritto alla pianificazione familiare *per i genitori*. Rispecchiando la crescita dell'individualismo occidentale, alla conferenza di Bucarest del 1974 sulla popolazione, questo diritto è stato attribuito *alle coppie e agli individui*.

La prima conferenza dell'ONU sulla donna si è tenuta a Città del Messico nel 1975, anno internazionale della donna, seguito poi dal decennio dell'ONU per la donna (1976-1985). Nel 1979, l'Assemblea Generale dell'ONU ha adottato la "Convenzione per l'eliminazione di ogni forma di discriminazione contro la donna",¹⁷ considerata come la Carta dei diritti della donna. Dopo Città del Messico vi sono state altre tre conferenze sulla donna: Copenaghen¹⁸ (1980), Nairobi¹⁹ (1985) e infine Pechino (1995). A Pechino, la maggior parte degli stati membri dell'ONU, ossia 189, hanno adottato per consenso la *gender perspective* come priorità internazionale dello sviluppo per il XXI secolo.

Un anno prima di Pechino, la conferenza del Cairo ha impresso una svolta copernicana importantissima alle politiche demografiche mondiali, facendole passare dal *controllo della popolazione* (politiche impo-

¹⁷ Nella convenzione, adottata a partire dal 18 dicembre 1979, si legge l'impegno a promuovere uguali diritti delle donne in tutti i campi (politico, sociale, economico, culturale e civile), pari responsabilità degli uomini e delle donne nella vita di famiglia. Questa convenzione è entrata in vigore il 3 settembre 1981 ed è stata ratificata da 173 Paesi.

¹⁸ Con questa conferenza vengono aggiunte al programma per le donne la salute e l'educazione.

¹⁹ Questa conferenza introduce i pari diritti delle donne al divorzio.

ste dallo stato agli individui) ai *diritti riproduttivi* (appropriazione, o internazionalizzazione, *da parte degli individui* di politiche edoniste e collettiviste, dunque rivoluzione culturale, trasformazione delle mentalità).

Da un approccio istituzionale dello sviluppo si è passati a un approccio definito come “incentrato sulla gente” (*people-centred*). Ma la nuova cultura dello sviluppo è caratterizzata dall’astrazione e dall’assenza di una sana antropologia.²⁰ La donna è concepita come un individuo astratto, separata dal suo rapporto con l’uomo e con i figli.

L’obiettivo è ormai quello di rendere “la gente” (*people*) – donne, bambini, giovani, handicappati, *tutti* – cosciente dei propri diritti sessuali e riproduttivi, di *sensibilizzarla*, di *educarla* e di insegnarle a rivendicare i propri diritti diventando *cittadini attivi* che si danno alla politica, “costruiscono la loro capacità” (*capacity-building*), hanno potere di controllo sulla propria vita (empowerment) nonché l’accesso all’informazione, alla conoscenza e ai servizi di salute riproduttiva. L’individuo diventa un partner diretto della nuova etica mondiale.

Alle conferenze del Cairo, di Copenaghen e di Pechino i governi si sono impegnati, da qui sino al 2015, di rendere accessibili a *tutti* gli individui di “età congrua” (concetto vago) i servizi di salute riproduttiva di qualità, attraverso *le cure di salute primaria*.

La *gender perspective* di Pechino rifletteva gli obiettivi della scuola del *gender feminism* degli anni Settanta del XX secolo. I componenti di questa scuola si erano nel frattempo organizzati in potenti organizzazioni non governative internazionali, quali la *Women’s Environment and Development Organization* (WEDO). Nelle conferenze dell’ONU degli anni Novanta del secolo scorso, le ONG femministe si sono riunite in un collettivo, il *Women’s Caucus*, guidato dalla leggendaria e fortemente carismatica Bella Abzug. Le ONG femministe hanno strettamente collaborato con il segretariato e le agenzie dell’ONU nella redazione del testo

²⁰ Gli esperti dell’approccio “incentrato sulla gente” ignorano tutto della persona umana, l’amore, la felicità, la predestinazione, la vita eterna. Il loro approccio infatti ignora il mistero della persona. La cultura mondiale ha creato un vuoto gigantesco che deve essere riempito dalla nuova evangelizzazione e dalla civiltà dell’amore.

di Pechino prima ancora che si tenesse la conferenza. È legittimo affermare che siano state, ben prima dei governi, le prime partner dell'ONU nella concettualizzazione degli obiettivi del nuovo consenso mondiale sul gender. Notiamo che, senza il genio di Bella Abzug, le conferenze dell'ONU degli anni Novanta sarebbero state ben differenti, o forse perfino un fiasco per le femministe radicali. Una rivoluzione spesso funziona solo grazie a qualche personalità forte.

Dopo la conferenza di Pechino, una volta definiti gli obiettivi, l'ONU si è concentrata sulla loro applicazione, applicazione "sorvegliata" annualmente nel quadro della Commissione dello Statuto della Donna, un organismo intergovernativo. Sebbene un consenso non sia mai coercitivo e non leghi gli stati, l'ONU, le sue agenzie e i suoi partner si servono della sua pretesa "autorità morale" per esercitare una pressione insistente sui governi affinché "onorino i propri impegni" e applichino il consenso suddetto. Così, poco a poco, il consenso si è diffuso come cultura mondiale.

L'ONU parla del "mandato di Pechino". Questo cosiddetto mandato non ha forza di legge, ma viene costantemente riaffermato, per esempio nelle conclusioni del Consiglio economico e sociale delle Nazioni Unite (ECOSOC) del 1997/2²¹ e durante la conferenza "Pechino più cinque", nel 2000, riunione intergovernativa per verificare l'applicazione delle risoluzioni della conferenza di Pechino.

Circa centoventi Paesi hanno già preparato piani di azione nazionali per integrare la *gender perspective* in tutte le loro attività. Molti Paesi hanno redatto *rapporti di progresso* sulla propria applicazione di Pechino. Le organizzazioni della società civile lavorano alla base per trasformare le mentalità mediante programmi educativi. Hanno fatto scendere in campo le loro proprie strutture di "sorveglianza" dei governi e si comportano come "cani da guardia"

²¹ Le conclusioni 1997/2 dell'ECOSOC definiscono il *gender mainstreaming* come un «processo di valutazione delle conseguenze, per le donne e per gli uomini, di qualsiasi azione pianificata, incluse le legislazioni, le politiche o i programmi in tutti i campi e a tutti i livelli... Lo scopo ultimo è di arrivare all'uguaglianza».

dell'applicazione del consenso. La partnership dell'ONU con le imprese, lanciata nel 1999,²² concede a volte per tali obiettivi dei potenti mezzi finanziari.

L'applicazione delle grandi conferenze dell'ONU degli anni Novanta avviene in modo "integrato e coordinato". Ciò significa in pratica che per l'ONU godere, per esempio, dei diritti sessuali e riproduttivi (conquista della conferenza del Cairo) è una condizione previa dell'uguaglianza dei generi (conquista di Pechino). A sua volta il gender è una priorità dello sviluppo durevole (consenso di Rio). Il consenso di Vienna (1993) ha insistito sui diritti delle donne e delle giovani come parte inalienabile, integrale e indivisibile dei diritti umani universali. Il consenso di Vienna stipula che i diritti delle donne devono diventare parte integrante delle attività dell'ONU, dei governi e delle ONG. La sicurezza alimentare (vertice di Roma sulla nutrizione del 1996) passa per la salute riproduttiva (la "sovrappopolazione" è considerata causa della sotto-alimentazione). Tutto si trova in tutto. Il consenso degli anni Novanta è "uno solo"; è un *sistema*.

GLI "OBIETTIVI DEL MILLENNIO"

Un vertice straordinario, che ha riunito all'ONU più capi di stato di quanti non se ne fossero mai visti prima, si è tenuto a New York nel 2000. Centonovantuno governi hanno adottato la *Dichiarazione del Millennio*, nonché otto obiettivi di sviluppo, da realizzarsi entro il 2015, definiti *Obiettivi del Millennio*.²³ La dichiarazione e gli obiettivi ricapi-

²² Kofi Annan ha lanciato al Forum Economico di Davos del 1999 un Patto Mondiale con le imprese, in cui chiede a queste ultime d'internazionalizzare e applicare gli obiettivi dello sviluppo durevole.

²³ *Obiettivi di sviluppo del Millennio*: 1. Eliminazione della povertà estrema e della fame; 2. Raggiungimento dell'educazione primaria universale; 3. Promozione dell'uguaglianza di gender e dell'empowerment delle donne; 4. Riduzione della mortalità infantile; 5. Miglioramento della salute riproduttiva; 6. Lotta contro l'HIV/AIDS, la malaria e altre malattie; 7. Assicurare la sostenibilità ambientale; 8. Sviluppare un partenariato globale per lo sviluppo.

tolano le priorità del consenso mondiale delle grandi conferenze degli anni Novanta, in particolare quelle del Cairo (1994), di Copenaghen (1995) e di Pechino (1995). Secondo il Programma di sviluppo delle Nazioni Unite (UNDP), «i governi, le agenzie di assistenza e le organizzazioni della società civile in tutto il mondo stanno riorientando il loro lavoro intorno agli obiettivi».²⁴ La maggioranza dei governi firmatari della Dichiarazione del Millennio prepara rapporti nazionali sull'applicazione di tali obiettivi.

L'uguaglianza dei generi è considerata non solo come un obiettivo in sé (obiettivo numero 3: promozione dell'uguaglianza dei generi e empowerment delle donne), ma come una «via per la realizzazione degli altri obiettivi».²⁵ L'ONU vuole evitare di ghehizzare il gender,²⁶ anzi vuol farne una priorità assoluta dello sviluppo e integrarlo nel nuovo consenso sociale mondiale. La Dichiarazione del Millennio impegna i Paesi membri dell'Organizzazione a «promuovere l'uguaglianza e l'empowerment delle donne come mezzo efficace per combattere la povertà, la fame, le malattie e stimolare uno sviluppo che sia veramente duraturo».²⁷ Il gender diventa il passaggio obbligato della lotta contro la povertà. Questo nuovo approccio dà alla cooperazione allo sviluppo una dimensione soggettiva e arbitraria in quanto viene data priorità all'ideologia sui bisogni concreti e oggettivi delle popolazioni povere.

Anche gli obiettivi 4, 5 e 6 concernono le donne: ridurre la mortalità infantile di due terzi entro il 2015; ridurre di tre quarti il tasso di mortalità dovuta al parto entro il 2015; e sempre entro il 2015, porre fine e cercare di invertire la pandemia dell'AIDS. Il Programma di sviluppo delle Nazioni Unite afferma che l'aborto realizzato in cattive condizioni sanitarie (*unsafe abortion*) rappresenta il tredici per cento della

²⁴ UNDP, *Human Development Report*, 2003, V.

²⁵ WORLD BANK, *Gender and Development Group*, April 2003, *Gender Equality and the Millennium Development Goals*, 1.

²⁶ UNDP, *Millennium Development Goals, National Reports. A Look through a Gender Lens*, 2003, 22.

²⁷ WORLD BANK, *Gender and Development Group*, cit., 3.

mortalità per cause legate al parto, ossia settantottomila donne all'anno. «Per questa ragione, la realizzazione dell'obiettivo 5 richiederà una rapida espansione dell'accesso ai servizi di salute riproduttiva».²⁸

LE ISTITUZIONI DEL GENDER

L'ingranaggio messo in moto per attuare la rivoluzione del gender è gigantesco e include tanti di quegli organismi che è impossibile citarli tutti. Uno dei principali è il sistema delle Nazioni Unite.

Sulla problematica della salute e del gender, l'ONU ha una voce sola, secondo la linea tracciata dal consenso del Cairo e di Pechino, le cui norme sono state stabilite dagli esperti dell'Organizzazione Mondiale della Sanità e dell'UNFPA, in collaborazione con le grandi ONG libertarie occidentali. Appena nominato, nel 1996, Kofi Annan intraprese una riforma dell'organizzazione, il cui scopo principale era quello di renderla più efficace nell'impegno per lo sviluppo durevole e nell'applicazione del processo delle grandi conferenze appena terminato.

Citiamo rapidamente i principali organismi dell'ONU che si occupano del tema della donna. La Commissione dello Statuto della Donna è un organismo intergovernativo del Consiglio Economico e Sociale (ECOSOC) incaricato di sorvegliare l'applicazione degli obiettivi di Pechino. La Divisione per la Promozione della Donna (DAW) del Segretariato dell'ONU (catalizzatore per la promozione del programma femminista mondiale) "aiuta" la Commissione dello Statuto della Donna. L'UNIFEM, il Fondo delle Nazioni Unite per la Donna è incaricato specificamente della promozione del gender. Sviluppatosi notevolmente negli ultimi anni, questo Fondo stende un rapporto biennale sul progresso delle donne nel mondo. L'UNIFEM si adopera affinché la *gender perspective* informi i processi intergovernativi. Il documento di Pechino chiedeva all'UNIFEM d'incorporare una dimensione femminile nello sviluppo

²⁸ UNDP, *Human Development Report*, cit., 99.

a tutti i livelli, nonché di portare avanti un dialogo multilaterale sull'empowerment delle donne. L'operato dell'ONU per le donne è coadiuvato dall'Istituto Internazionale di Ricerca e di Formazione per la Promozione della Donna (INSTRAW).

Inoltre sono moltissime le agenzie, i fondi e i programmi dell'ONU che hanno un dipartimento, o dei programmi importanti, dedicati alle donne e al gender. Così accade per il Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo (UNDP), il Fondo delle Nazioni Unite per la Popolazione (UNFPA), l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS), il Fondo delle Nazioni Unite per l'Infanzia (UNICEF), l'agenzia dell'ONU per l'Educazione e la Cultura (UNESCO), il Fondo delle Nazioni Unite contro l'AIDS (UNAIDS), l'Organizzazione Internazionale del Lavoro (ILO), l'Ufficio dell'Alto Commissario per i Diritti dell'Uomo (UNHCHR), la Banca Mondiale (Gruppo di Gender e Sviluppo), l'Organizzazione per l'Alimentazione e l'Agricoltura (FAO). A quest'elenco vanno aggiunti organismi inter-agenzie, quali l'*Inter-agency Task Force on Gender and MDGs*, o il *Millennium Project Task Force on Gender Equality and Education*, IANWGE (Rete inter-agenzie sulle Donne e l'uguaglianza dei generi di cui fanno parte venticinque organismi dell'ONU), e infine le Commissioni Regionali dell'ONU. Un buon numero di questi organismi intrattiene stretti rapporti con alcuni ministeri dei vari governi (Ministeri degli Affari Esteri, della Salute, dello Sviluppo, del Pianificazione, dell'Istruzione) nonché con le agenzie di cooperazione allo sviluppo.

Se l'ONU, l'amministrazione Clinton e l'Unione Europea hanno svolto un ruolo di leader nella prima metà degli anni Novanta, le altre organizzazioni internazionali ne hanno prestissimo seguito l'esempio e attualmente hanno completamente adottato la prospettiva del gender: citiamo tra le altre l'Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico (OCSE), il G8, il Commonwealth, la Francofonia...

L'influenza che hanno nella trasformazione della mentalità della gente le ONG, le federazioni di ONG e le potenti reti informali di partner (che riuniscono imprese, ONG, esperti, autorità locali, agenzie dell'ONU...) che operano direttamente presso le popolazioni locali, è forse ancora maggiore di quella delle organizzazioni internazionali.

LA STRATEGIA DEL GENDER MAINSTREAMING

Il *gender mainstreaming* è il nome dato alla strategia attuale dell'ONU e di altri agenti della rivoluzione femminista mondiale, volta a far progredire il loro programma d'azione. Questa strategia è stata adottata e, per così dire, "mondialmente accettata" a Pechino. I propagandisti del gender affermano che a Pechino, dopo una trentina d'anni di militanza femminista, il mondo intero avrebbe finalmente preso coscienza del fatto che l'uguaglianza, così come è concepita dalla corrente femminista, è al cuore dello sviluppo della società e costituisce il passaggio obbligato dello sviluppo socio-economico.

Gender mainstreaming si traduce malamente con "far entrare il gender negli ambiti principali della società e delle sue istituzioni". Il termine intende esprimere in effetti l'incorporazione della "prospettiva del gender" (*gender perspective*) in tutti gli aspetti della teoria e della pratica dello sviluppo, in tutti i settori della società, nella riforma dell'istruzione. Il gender mainstreaming deve risultare un «vasto impegno nazionale a favore dei diritti della donna e dell'uguaglianza dei generi».²⁹

Il gender mainstreaming è una strategia, non un fine in sé. Lo scopo è quello di arrivare all'uguaglianza dei generi (*gender balance*) attraverso la trasformazione delle strutture sociali e istituzionali. Le strutture che perpetuano la disuguaglianza devono essere trasformate in strutture che trattino uomini e donne in modo radicalmente uguale e promuovano i valori della nuova ideologia.

Il gender mainstreaming s'interessa unicamente al *sistema* (strutture, norme e pratiche educative, sanitarie, politiche, economiche, legislative, culturali, sociali, religiose...) che determina e istituzionalizza il ruolo maschile e quello femminile in una società, sistema che andrebbe molto spesso *cambiato*. La donna come tale, la persona della donna, è assente dagli obiettivi strategici del gender mainstreaming. La prospettiva non è solamente sistemica, ma collettivista. Ci si interessa alle don-

²⁹ UNDP, *Millennium Development Goals*, cit., 2.

ne unicamente in quanto gruppo generico della società, in quanto categoria sociale sfavorita.

Gender mainstreaming significa molto più che aggiungere o giustapporre una componente femminile o una componente di uguaglianza a una data attività della società, al lavoro o alla scuola per esempio. Supera anche l'obiettivo di assicurare alle donne una maggiore partecipazione nella società. Esso mira a inculcare i valori del gender in tutte le attività sociali. La cultura del gender trasforma la società.

Il gender mainstreaming crea una nuova cultura, facendo passare nella società i valori soggiacenti la filosofia del gender, in cui si mescolano radicalismo e buon senso: cultura dell'uguaglianza, di pari potere, di possesso e di controllo sulla propria vita, di scelta e di tolleranza, di benessere e di qualità della vita per tutti, uomini e donne, attraverso un nuovo contratto sociale. Il gender mainstreaming è una delle autostrade della rivoluzione culturale mondiale.

Il gender è considerato una variabile socio-culturale più fondamentale di altre, quali l'età, la razza, la classe, il gruppo etnico, ecc. Il gender deve quindi essere integrato non solo in tutti i settori della vita sociale (salute, istruzione...) ma anche in tutte le altre variabili socio-culturali. Il gender è un obiettivo intersettoriale di tutte le organizzazioni internazionali (*cross-cutting goal*).

Nella prospettiva del gender mainstreaming non vi è situazione o problema neutro dal punto di vista del gender. Il gender mainstreaming tiene conto delle percezioni, delle esperienze, delle conoscenze, dei diritti e degli interessi delle donne, ossia in realtà delle femministe che rivendicano il loro diritto a una uguaglianza radicale con gli uomini. Questi fattori devono potere influenzare la formulazione delle politiche e le decisioni prese a monte, prima ancora che le decisioni vengano prese, altrimenti i cambiamenti strutturali e sistemici perseguiti dal movimento femminista non potranno essere così vasti come si desidera. Il mainstreaming pone dunque il gender al centro stesso delle decisioni politiche, dei piani a medio termine, dei bilanci, della riforma delle strutture istituzionali, delle politiche di sviluppo, della ricerca, del lobbying, delle legislazioni, della pianificazione, in breve di tutti i processi sociali.

Il gender mainstreaming è un processo di cambiamento progressivo (*incremental change*), durante il quale le donne e gli uomini prenderebbero coscienza della necessità di cambiare gli obiettivi politici, le strategie di sviluppo, le azioni, le organizzazioni e le strutture, e soprattutto le culture e le tradizioni.³⁰

La prima tappa del processo consiste nel fare una diagnosi della situazione che l'agente di trasformazione sociale si propone di cambiare: si tratta di determinare concretamente dove si situano le disuguaglianze.³¹ Nella maggior parte dei Paesi, gli organismi dell'ONU partecipano alla costruzione di "Sistemi di Statistiche Nazionali". L'ONU fornisce agli statistici locali i mezzi d'incorporazione del gender in tutti gli indicatori; successivamente l'agente di trasformazione sociale identifica le vie d'accesso, le possibilità di operare il mainstreaming nella situazione concreta e infine mette a punto una metodologia. Queste tre tappe del gender mainstreaming richiedono l'intervento di esperti. Dall'inizio alla fine, il processo viene condotto dagli esperti.

Per far circolare la gender perspective nella linfa dell'organizzazione riformata delle Nazioni Unite dopo la Conferenza di Pechino, Kofi Annan ha nominato, nell'ambito del suo Segretariato, un Consigliere Speciale sulle Questioni del Gender (*Special Adviser on Gender Issues*), il cui ufficio si chiama OSAGI. Il mandato di questo consigliere copre l'intero sistema delle Nazioni Unite. L'OSAGI invita tutti gli organismi delle Nazioni Unite a far uso del gender mainstreaming organizzando consultazioni ad alto livello, mettendo a punto metodologie, procurando mezzi e informazioni all'intero sistema. L'OSAGI controlla inoltre i

³⁰ In questa "presa di coscienza" si riconosce l'affinità del sistema con il movimento New Age. La presa di coscienza sostituisce la Rivelazione divina con una liberazione prometeica dell'uomo.

³¹ L'UNICEF educa i Paesi attraverso programmi di *capacity-building*. L'ONU comincia col valutare la situazione dei bambini nel paese, chiarendo il ruolo svolto dal gender nell'educazione. Le agenzie dell'ONU e il governo preparano poi una valutazione comune del paese – *Community Country Assessment* – che costituisce una tappa importante nella formulazione di un nuovo programma di cooperazione. In seguito l'ONU crea un Quadro di Assistenza allo Sviluppo (*Development Assistance Framework*).

progressi compiuti nell'applicazione del gender dalle diverse componenti del Segretariato, delle Commissioni Regionali e dei diversi uffici dell'ONU nel mondo.

In una lettera indirizzata ai capi delle agenzie dell'ONU nell'ottobre 1997, Kofi Annan precisa che la responsabilità del gender mainstreaming spetta a tutto il sistema delle Nazioni Unite e, in particolare, ai massimo livelli delle agenzie, dipartimenti, fondi e commissioni: il cambiamento deve avvenire in seno all'ONU dal vertice.

Il cambiamento avviene anche mediante l'educazione impartita dagli esperti agli alti funzionari dell'ONU. Molti *gender focal points* o *gender units* sono stati creati in vari punti del sistema dell'ONU per "aiutare" il livello superiore ad "assumere le proprie responsabilità", "potenziare le proprie competenze", sensibilizzandolo, ossia educando il personale dall'interno. Queste unità sono formate da esperti e specialisti del gender, il cui potere normativo mondiale è senza precedenti e minaccia il funzionamento della democrazia.

L'ONU incoraggia anche i governi ad attaccare il problema dal vertice, dai dirigenti. Organismi specializzati dell'ONU "aiutano" i governi a sviluppare politiche "sensibili al gender", politiche che sono in realtà quelle degli esperti e di una minoranza femminista.

IL RUOLO DEGLI ESPERTI

Nella rivoluzione del gender, il vero potere è in mano agli esperti: un pugno di uomini e di donne il cui potere normativo mondiale è talmente sproporzionato da diventare aberrante, soprattutto perché esercitano la loro influenza in modo nascosto, indiretto e non sono sottoposti ad alcun controllo. L'ONU precisa che gli esperti devono poter avere accesso diretto agli amministratori e a quanti prendono le vere decisioni nei Paesi, per potere esercitare, così, la loro influenza senza ostacoli.

Come avviene il passaggio dall'ideologia di pochi esperti alla creazione di una cultura mondiale? L'obiettivo degli agenti della rivoluzione è in effetti quello di creare una cultura mondiale del gender. La strategia è multiforme.

Uno dei modelli adottati è quello *piramidale*, che consiste nel trasferire progressivamente le norme e i valori degli esperti ai dirigenti delle imprese, delle scuole, dei governi, delle burocrazie, agli agenti dello sviluppo, ecc., e da loro al “popolo”. Un altro modello è quello *orizzontale*, che si prefigge di educare le masse attraverso la riforma dell’istruzione, una nuova redazione dei testi scolastici e una partnership attiva con i mass-media. Il modello dell’ONU, come abbiamo visto, è quello di dare agli esperti i mezzi per formare i capi delle agenzie e i funzionari nelle varie parti dell’organizzazione. A loro volta, gli organismi dell’ONU consigliano i governi degli stati-membri. Inoltre, dal basso, in tutto il mondo, le ONG pilota educano le altre ONG, la “società civile” e le comunità locali.

Allorché le comunità locali si rivoltano contro le proprie tradizioni assumendo i valori degli esperti, la rivoluzione è compiuta. Sebbene molto spesso siano nascosti nei labirinti istituzionali, gli esperti svolgono un ruolo chiave di catalizzatori, di consiglieri, di coadiuvanti, di leadership intellettuale e etica.

Così vanno le cose e così continueranno ad andare. La rivoluzione del gender si diffonde a macchia d’olio, silenziosamente, in assenza di qualsiasi dibattito pubblico, senza che si avverta il bisogno di darle una legittimità democratica. Molto spesso gli stati e le popolazioni accettano, senza pensarci troppo, l’assistenza degli esperti nell’applicazione delle varie conferenze dell’ONU, poiché solo loro conoscono i risvolti delle norme che hanno essi stessi prodotto e il cui linguaggio resta oscuro per la maggioranza dei cittadini.

In Occidente, l’ideologia degli esperti ha trovato un terreno culturale favorevole, risultato di anni di apostasia.

Diamo ora qualche esempio del potere degli esperti. Solitamente le riunioni intergovernative dell’ONU sono precedute da riunioni di esperti, che ne definiscono le linee portanti. Per esempio, una riunione di esperti sul ruolo degli uomini e dei giovani nella realizzazione dell’uguaglianza dei generi ha preceduto il lavoro della Commissione dello Statuto delle Donne su questo tema nel 2004. La Divisione per il Progresso delle Donne (DAW) del Segretariato dell’ONU “aiuta” con la sua

“expertise” la medesima Commissione a definire le proprie politiche e priorità. La DAW si considera un catalizzatore per quanto riguarda l’avanzamento del programma femminista mondiale. Mira a promuovere il dialogo dei responsabili politici a livello internazionale e nazionale attraverso la promozione di norme e di standard mondiali, la sensibilizzazione, la condivisione delle “pratiche giuste”. La DAW sostiene inoltre il gender mainstreaming all’ONU a tutti i livelli: internazionale, regionale e nazionale e consiglia inoltre i Paesi in via di sviluppo.

L’UNDP raccomanda agli stati di collaborare con gruppi di esperti del gender nella redazione dei loro rapporti nazionali sull’applicazione degli Obiettivi del Millennio. Incoraggia inoltre la pubblicazione di studi indipendenti per raccogliere le informazioni in vista della redazione dei rapporti nazionali, rapporti che vengono poi sottoposti alla revisione di gruppi di esperti. L’UNDP intende formare le équipes incaricate della redazione dei rapporti nazionali sull’applicazione degli Obiettivi del Millennio; équipes che naturalmente si concentreranno sulle priorità dell’ONU. Già adesso le équipes nazionali dell’ONU aiutano le équipes dei vari Paesi a redigere i rapporti nazionali sull’applicazione degli Obiettivi del Millennio.

Dal 19 al 21 gennaio 2004 si è tenuto a Parigi un seminario per “costruire la capacità” degli uffici nazionali dell’UNESCO nel campo del gender. Questo seminario ha formato il personale degli uffici dell’UNESCO a una migliore comprensione del gender, insegnandogli a svolgere un’analisi del gender e a mettere a punto un approccio dei diritti secondo il gender.

CONCLUSIONE

La vastità della rivoluzione femminista, la sua dimensione mondiale, la molteplicità delle sue ramificazioni e delle sue conseguenze per la società, nonché la radicalità del suo programma sono impressionanti. I concetti dell’ONU hanno creato una cultura mondiale e hanno unificato il mondo; cosa di cui non siamo ancora pienamente coscienti.

Il processo di trasformazione culturale mondiale non è ancora terminato. Quando lo sarà, l'umanità si troverà di fronte a una scelta fondamentale: permettere a Dio di ricapitolare tutto in Cristo mediante lo Spirito Santo, o scegliere di diventare parte di un progetto diabolico che intende togliere di mezzo Cristo dalla società e dalla creazione. Si tratta di una scelta che sin da ora ogni persona è chiamata a fare personalmente: aprirsi al tutto che è Cristo o cercare un nuovo tutto totalizzante al di fuori di Cristo.

Un rabbino ha recentemente fatto notare che la nostra epoca ritorna ai grandi temi della *Genesis*: il rapporto dell'uomo con la natura, il rapporto uomo-donna, la loro uguaglianza, la libertà di scelta, la responsabilità individuale, la sete di universalità e di pienezza, come se l'umanità contemporanea fosse impercettibilmente – suo malgrado – riportata alla scelta fondamentale e semplice di Adamo ed Eva: pro o contro l'amore di Dio.

I cristiani sono chiamati a evangelizzare la cultura mondiale, che è stata presa in ostaggio, e a dirigerla verso la civiltà dell'amore. Sono chiamati a operare un discernimento.

Una lettura cristiana della situazione delle donne nel mondo rivela, come d'altronde fanno gli agenti del gender, disuguaglianze e realtà da cambiare, disordini dovuti agli usi e alle tradizioni locali. Ma la Chiesa sa pure discernere nelle tradizioni locali i segni dell'azione dello Spirito Santo e non rifiuta tutto in blocco, come fanno gli agenti del femminismo radicale. Questi ultimi infatti annientano non solo i valori religiosi, ma anche i valori umani che la Chiesa, nella sua missione evangelizzatrice, vorrebbe invece risvegliare e potenziare.

**III. SOMIGLIANZA, DIFFERENZA
E RELAZIONE RECIPROCA:
L'INSEGNAMENTO DELLA CHIESA**

Identità della donna e dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa

MARIA TERESA GARUTTI BELLENZIER

Laureata in Pedagogia e assistente universitaria, ha ricoperto diversi incarichi a livello locale e nazionale nell'Azione Cattolica ed è ora responsabile dell'associazione culturale «Progetto donna»

Alcune premesse sono necessarie per indicare i termini e le modalità con cui si intende affrontare il tema in questa relazione. Un tema dalle molte implicazioni, che toccano tutti gli ambiti dell'esperienza umana, da esaminarsi, sia pure inevitabilmente in modo sommario, su un lungo periodo storico.

La prima considerazione riguarda la formazione dell'insegnamento della Chiesa. Esso si basa sulla Rivelazione, un messaggio tuttavia espresso in parole e forme culturali storiche. Un messaggio immutato, che però deve riuscire a parlare e essere significativo all'umanità di ogni epoca, che a ogni epoca presenta caratteristiche, potenzialità, esigenze e attese diverse. Formulazione teologica e valenza pastorale del messaggio vanno quindi insieme, poiché, se insegnamento vuole essere, deve poter avere udienza e capacità formativa sul popolo di Dio.¹

¹ Nel discorso in occasione della presentazione del documento *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (23 aprile 1993) della Pontificia Commissione Biblica, Giovanni Paolo II citava i due processi necessari a una interpretazione corretta della Parola di Dio, e cioè «un processo costante di attualizzazione, che adatti l'interpretazione alla mentalità e al linguaggio contemporanei», e un processo di «inculturazione secondo il genio specifico di ogni popolo». Concetti ripresi e sviluppati nel documento, dove si dice fra l'altro che «l'interpretazione delle Scritture comporta un lavoro di verifica e di selezione: essa rimane in continuità con le tradizioni esegetiche anteriori, di cui conserva e fa propri molti elementi, ma su altri punti se ne stacca, per poter progredire» (cfr. *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, III, A, 3).

Nel caso del nostro tema, vedremo come e quanto abbiano influito da un lato un'interpretazione della Parola di Dio che può avvalersi oggi di più adeguati strumenti esegetici, e dall'altro i profondi mutamenti intervenuti nella condizione dell'uomo e della donna, in modo particolare di quest'ultima.

La riflessione quindi deve svolgersi in questo intreccio, complesso ma estremamente dinamico e fecondo, che del resto risponde alla caratteristica della Rivelazione stessa, donata da Dio in forme strettamente legate alla storia.

Il tema del Seminario verte sull'identità della donna e dell'uomo. È importante aver scelto di prendere in considerazione le due realtà umane insieme. E tuttavia, nell'indagare sugli studi fatti sulle relative identità, ci si rende conto che il molto che si è detto e si dice sulla donna è sempre in termini di differenziazione dall'identità dell'uomo, la quale di fatto non viene mai definita – se non nelle sue funzioni – poiché costituisce la norma. Questa osservazione non riguarda ovviamente solo l'insegnamento della Chiesa, ma rispecchia una caratteristica propria di tutta la nostra cultura e la nostra storia.

Il discorso riguarderà quindi soprattutto la donna sotto quegli aspetti che la mettono in rapporto con l'uomo e che ne possono illuminare l'identità. Perciò non verranno citate molte indicazioni magisteriali relative alla donna considerata però in altre dimensioni della sua vita.

L'IDENTITÀ DELLA DONNA E DELL'UOMO NEL DISEGNO CREATIVO DI DIO

Ogni considerazione relativa all'identità della donna e dell'uomo nella prospettiva cristiana parte ovviamente dall'interpretazione dei

Un giudizio negativo viene invece espresso nei confronti dei fondamentalismi, i quali «per un'encomiabile preoccupazione di piena fedeltà alla Parola di Dio, si incamminano in realtà su strade che allontanano dal senso esatto dei testi biblici [...] [poiché] per parlare agli uomini e alle donne, fin dal tempo dell'Antico Testamento, Dio ha sfruttato tutte le possibilità del linguaggio umano, ma nello stesso tempo ha dovuto sottomettere la sua Parola a tutti i condizionamenti di questo linguaggio» (*ibid.*, Conclusione).

primi tre capitoli della *Genesi*. E cioè: che cosa Dio ha inteso fare con la creazione della coppia umana (che egli riconosce come “cosa molto buona”), come egli ha stabilito il rapporto fra i due, e in che modo e in quale misura la caduta dei progenitori ha modificato il piano originario. Tutte le prime interpretazioni, da quelle dei Padri della Chiesa fino a Agostino, muovono da tali capitoli, ma ancor più dall'interpretazione paolina di essi. In tale riflessione sono individuabili alcune parole chiave: *immagine e somiglianza* con Dio, *dominio* sulla creazione, *aiuto simile, gloria, caduta*. L'esistenza di due racconti della creazione rende ancora più complessa l'interpretazione e ne spiega le diversità storicamente rilevabili.

Nel racconto di fonte sacerdotale (*Gen 1, 26-31*) la creazione dell'uomo, maschio e femmina, a immagine e somiglianza di Dio, è strettamente connessa al dominio da esercitare sulle altre creature.

Nel racconto di fonte jahvista (*Gen 2, 7; 15-24*) Dio plasma l'uomo dalla polvere della terra, lo pone nel giardino dell'Eden, gli fa imporre nomi a tutti gli altri esseri viventi, e solo dopo aver constatato che non vi era «un aiuto che gli fosse simile» Dio crea la donna, che «si chiamerà donna (*ishshà*) perché dall'uomo (*ish'*) è stata tolta».

L'interpretazione tradizionale

È questo secondo racconto (primo in ordine di tempo) ad aver influenzato, fino a tempi recenti, la formazione dell'antropologia teologica dominante nell'insegnamento della Chiesa. Paolo (*1 Cor 11, 7-10*) afferma esplicitamente che l'uomo è immagine e gloria di Dio mentre la donna è immagine dell'uomo, derivando da lui ed essendo stata creata per lui. Pertanto alcuni Padri, rifacendosi a questo testo, negano che la donna sia creata a immagine di Dio, mentre altri lo ammettono ma solo sul piano spirituale, che prescinde dal sesso. L'immagine di Dio riguarda cioè l'anima umana razionale e quindi asessuata, in quanto la differenziazione sessuale viene intesa come limitata alla sfera corporea.

Prevale tuttavia nettamente la negazione della teomorficità della donna, anche perché l'*immagine* viene sempre collegata al *dominio* sul-

la creazione, e questo è unanimemente considerato prerogativa dell'uomo. Anche qui Paolo costituisce il riferimento principale,² con un testo che fino ai giorni nostri viene letto nella liturgia del sacramento del matrimonio, e che ribadisce la doverosa sottomissione della moglie al marito, in quanto capo della donna come Cristo è capo della Chiesa.

L'esegesi dei Padri si basa anche su *1 Tim 2*, 11-15, di cui non si metteva in discussione (come si fa oggi) l'attribuzione a Paolo.³ La sottomissione della donna viene ricondotta al fatto che essa è stata creata dopo l'uomo, e soprattutto alla sua responsabilità nella caduta originaria: è stata lei a essere ingannata e a trasgredire, e la via per il suo riscatto sarà la maternità e una vita santa.

Si viene così al tema della *caduta*, con Eva prototipo della debolezza morale femminile e della seduzione. Adamo infatti, secondo alcuni Padri, pecca per compiacere Eva, per affetto verso di lei, per non lasciarla sola.⁴ Altre interpretazioni invece (vedi Ambrogio) affermano una minore gravità della colpa di Eva in quanto ingannata da un personaggio angelico, mentre Adamo infrange il comando divino su invito

² Cfr. *Ef 5*, 22-24: «Le mogli siano sottomesse ai mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie, come anche Cristo è capo della Chiesa [...] E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto» (indicazione ribadita in *Col 3*, 18).

³ «La donna impari in silenzio, con tutta sottomissione. Non concedo a nessuna donna di insegnare, né di dettare legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo. Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non fu Adamo ad essere ingannato, ma fu la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione. Essa potrà essere salvata partorendo figli, a condizione di perseverare nella fede, nella carità e nella santificazione, con modestia» (*1 Tim 2*, 11-15).

Da chi cerca di salvare Paolo dall'accusa di antifemminismo viene spesso citato il testo di *Gal 3*, 28: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti siete uno in Cristo Gesù». È dubbio tuttavia che a esso possa venir dato valore sociale, normativo: lo stesso si dovrebbe fare per "né schiavo né libero", mentre Paolo non fa obiezioni all'esistenza della schiavitù. Il "né uomo né donna" riguarda ancora una volta la sfera della grazia, dell'essere "tutti in Cristo": e lì l'eguaglianza della donna non è mai stata messa in dubbio.

⁴ Cfr. DIDIMO, *Commento alla Genesi*, 57, 100, 234-sgg.; 83-84, 196-sg.; AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, XI, 42, 59; *De Civitate Dei*, XIX 11, 2.

di un essere a lui inferiore (la donna). Alla quale viene peraltro indicato un mezzo di redenzione, ossia la generazione di figli.⁵

D'altra parte all'affermazione di una responsabilità primaria di Eva nella caduta si contrapponeva la necessità di salvaguardare la superiorità dell'uomo e il suo ruolo attivo nella generazione. Sia Agostino che in seguito Tommaso affermano che se avesse trasgredito soltanto Eva, il suo peccato non si sarebbe trasmesso all'umanità successiva. E il peccato di Adamo consiste nel fatto di aver obbedito alla donna anziché farsi obbedire da lei secondo l'ordine della creazione.⁶ La donna è stata scelta dal tentatore come strumento a causa della sua debolezza intellettuale.

E la trasmissione del peccato – consistente nella concupiscenza – avviene attraverso il seme maschile che opera nell'atto della generazione, in cui solo il padre (come inevitabilmente si riteneva allora) è l'agente.

Questo, a grandi linee, il quadro interpretativo della tradizione patristica relativamente alla creazione dell'uomo e della donna.

Per quanto riguarda la Scolastica, limitandoci a Tommaso, la finalità della creazione della donna viene affrontata nella *Summa*, laddove si afferma che l'aiuto fornito dalla donna all'uomo riguarda solo la generazione, «poiché per qualsiasi altra funzione l'uomo può essere aiutato meglio da un altro uomo».⁷ Tuttavia, in quanto essere umano (*homo*) anche la donna deve pervenire alla conformità della somiglianza divina, e quindi ha una finalità identica a quella dell'uomo (*vir*), che si realizzerà pienamente nella beatitudine della gloria. La sua subordinazione all'uomo nella vita terrena deriva dalla sua natura di sesso “secondo”, poiché rispetto alla sua natura particolare ella è un essere difettoso e manchevole (*mas occasionatus*).

Su queste basi teologiche la visione ecclesiale dell'identità maschile e femminile (che peraltro coincideva, e in buona parte derivava, dal contesto socio-culturale extraecclesiale) è sostanzialmente rimasta immutata per secoli. Più che in esplicite dichiarazioni magisteriali essa si

⁵ Cfr. AMBROGIO, *De institutione virginis*, IV, 25-31.

⁶ Cfr. AGOSTINO, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 17, 25.

⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 92, art. 1; I, q. 98, 2 sed contra.

è espressa in tutta la prassi della vita ecclesiale, che si è sempre dimostrata piena di riserve e di diffidenze nei confronti delle donne, pur nel riconoscimento e nell'apprezzamento sincero delle doti e della testimonianza esemplare di tante donne nel corso della storia cristiana.

Ma recentemente il discorso esplicito è ripreso, sollecitato indubbiamente dai profondi mutamenti intervenuti nella condizione femminile e dalla crescente consapevolezza – in uomini e donne, dentro la Chiesa e fuori di essa – della necessità di rivedere schemi mentali e stereotipi che la storia dimostra superati e comunque anacronistici.

La catechesi di Giovanni Paolo II

Nel Magistero degli ultimi pontefici il tema della donna è stato toccato a più riprese, ma fino al pontificato di Giovanni Paolo II gli interventi hanno riguardato soprattutto i problemi concernenti il lavoro extra-domestico delle donne e il loro ingresso nella vita sociale e politica. Infatti Giovanni Paolo II, fin dalle sue prime catechesi, rivolge l'attenzione proprio a quel "principio" da cui l'identità della donna e dell'uomo hanno origine.

Nelle catechesi svolte nelle udienze del mercoledì, dal settembre 1979 all'ottobre 1980, pur focalizzando il discorso su matrimonio e famiglia, egli parte proprio dai due racconti della creazione, distinguendone le caratteristiche e la temporalità e rilevando il carattere teologico del primo, quello della tradizione sacerdotale. Pur risultando l'uomo strettamente legato al mondo visibile, non si parla della sua somiglianza con il resto delle creature: «L'uomo non viene creato secondo una naturale successione, ma il Creatore sembra arrestarsi prima di chiamarlo all'esistenza, come se rientrasse in sé stesso per prendere una decisione: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza" (*Gen 1, 26*)».⁸

Il secondo racconto ha una profondità soprattutto di natura soggettiva, psicologica. In un certo senso esso costituisce «la più antica de-

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Nel primo racconto della creazione l'oggettiva definizione dell'uomo*, in "Insegnamenti" II, 2 (1979), 288.

scrizione e registrazione dell'auto-comprensione dell'uomo e insieme al capitolo 3 del libro della *Genesi* è la prima testimonianza della coscienza umana». ⁹

Il Papa si sofferma poi a lungo sul tema della solitudine dell'uomo creato, secondo il racconto jahvista. Essa appare come un fondamentale problema antropologico, anteriore non in senso cronologico, ma "per sua natura", al fatto che la creatura umana sia maschio o femmina. L'uomo si trova davanti a Dio alla ricerca di una definizione di sé stesso: la sua solitudine esprime ciò che egli *non è*. Egli è solo in quanto è differente da tutti gli altri esseri viventi. ¹⁰ Uscirà dalla solitudine con la creazione della donna, che avviene mentre Adamo cade in un profondo torpore.

«L'analogia del sonno indica uno specifico ritorno al non-essere, al momento antecedente alla creazione, affinché da esso l'uomo solitario possa riemergere nella sua duplice unità di maschio e femmina». ¹¹

Così «il significato dell'unità originaria dell'uomo, attraverso la mascolinità e la femminilità, si esprime come superamento del confine della solitudine», e quindi come «scoperta di un'adeguata relazione *alla* persona e come apertura e attesa di una *comunione delle persone*». Ed è nella comunione delle persone che l'uomo diventa immagine di Dio. E in questo modo «il secondo racconto potrebbe anche preparare a comprendere il concetto trinitario dell'*immagine di Dio*». ¹²

Come si vede, la chiave di lettura del Pontefice è tutt'altra da quella che per secoli ha argomentato a favore della superiorità maschile e subordinazione femminile a partire dalla creazione della donna dalla costola dell'uomo. Anzi, proprio il fatto che Eva venga riconosciuta da Adamo come "carne della sua carne, ossa delle sue ossa", mette in ri-

⁹ ID., *Nel secondo racconto della creazione la definizione soggettiva dell'uomo*, in "Insegnamenti" II, 2 (1979), 323.

¹⁰ Cfr. ID., *L'uomo alla ricerca della definizione di sé stesso*, in "Insegnamenti" II, 2 (1979), 712-16.

¹¹ ID., *L'unità originaria dell'uomo e della donna nell'umanità*, in "Insegnamenti" II, 2 (1979), 1073.

¹² ID., *Anche attraverso la comunione delle persone l'uomo diventa immagine di Dio*, in "Insegnamenti" II, 2 (1979), 1154-55.

lievo una omogeneità dei due che è somatica, cioè attinente al corpo, ma riguarda tutto l'essere di entrambi. «La presenza dell'elemento femminile accanto a quello maschile e insieme con esso, ha il significato di un arricchimento per l'uomo in tutta la prospettiva della sua storia, ivi compresa la storia della salvezza».¹³

Anche le considerazioni che Giovanni Paolo II esprime in questa catechesi sulla caduta originaria della coppia umana non toccano affatto la questione delle rispettive responsabilità. Esse si soffermano invece su quella vergogna che i due avvertono davanti a Dio, scoprendosi nudi. Nello stato di innocenza che precede la caduta, la nudità non era manifestazione di una carenza bensì «piena accettazione del corpo in tutta la sua verità umana e quindi personale». Con il peccato invece «l'uomo perde la certezza originaria dell'immagine di Dio espressa nel suo corpo»¹⁴ e si verifica quasi una rottura dell'originaria unità spirituale e somatica dell'uomo, «particolarmente in ciò che ne determina la sessualità e che è direttamente collegato con la chiamata a quell'unità in cui l'uomo e la donna “saranno una carne sola”».¹⁵

La vergogna per la propria nudità è reciproca fra i due, segno del chiudersi della capacità di una piena comunione reciproca: uomo e donna si trovano così fra loro divisi o addirittura contrapposti a causa della loro maschilità e femminilità.

L'aggettivo *simile* normalmente usato per indicare la donna come aiuto dell'uomo, rivela la sua ambiguità. Come più correttamente viene oggi tradotto il termine ebraico *ke-negddo*, esso indica lo *stare di fronte*, fino all'eventuale contrapposizione.

Il tema del *principio* biblico relativo a uomo e donna viene ripreso da Giovanni Paolo II nella parte III della lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, dove troviamo una serie di affermazioni che attualizzano, di-

¹³ ID., *Valore del matrimonio uno e indissolubile alla luce dei primi capitoli della Genesi*, in “Insegnamenti” II, 2 (1979), 1213.

¹⁴ ID., *Radicale cambiamento del significato della nudità originaria*, in “Insegnamenti” III, 1 (1980), 1368.

¹⁵ ID., *Il corpo non sottomesso allo spirito minaccia l'unità dell'uomo-persona*, in “Insegnamenti” III, 1 (1980), 1494.

stinguendosi spesso in maniera notevole, la visione tradizionale. Si afferma (come già affermarono molti Padri e Dottori della Chiesa, ma senza distinzioni di piani o di statuti), che «in egual grado l'uomo e la donna sono ambedue creati a immagine di Dio». Inoltre (e qui la differenza è manifesta) «il Creatore affida il dominio della terra [...] a tutte le persone, a tutti gli uomini e a tutte le donne, che attingono la loro dignità e vocazione dal comune principio».¹⁶

L'uomo può esistere soltanto come *unità dei due* e dunque in relazione a un'altra persona umana. Si tratta di una relazione *reciproca*. Uomo e donna «sono chiamati a vivere una comunione d'amore e in tal modo a rispecchiare nel mondo la comunione d'amore che è in Dio, per il quale le tre Persone si amano nell'intimo mistero dell'unica vita divina».¹⁷ Giovanni Paolo II, quindi, riprende e riafferma questa interpretazione dell'essere *immagine* di Dio della coppia umana: non tanto per la componente razionale e spirituale dell'essere umano, quanto per la sua fondamentale e radicale necessità di essere in relazione, come la relazione fra le Persone divine costituisce l'essenza del mistero trinitario. «Anche Dio è in qualche misura simile all'uomo e, proprio in base a questa somiglianza, egli può essere conosciuto dagli uomini. [...] [E tuttavia] è *ancor più essenzialmente vera la non somiglianza* che separa dal Creatore tutta la creazione, [per cui] Dio non cessa di essere [...] il totalmente Altro».¹⁸

L'insegnamento attuale

Riferendoci ora alle parole chiave individuate nella riflessione teologica e magisteriale sull'identità maschile e femminile nel disegno creativo di Dio, possiamo considerare meglio l'evoluzione avvenuta soprattutto con Giovanni Paolo II, il cui pensiero è stato nutrito da tutta una elaborazione teologica sfociata in buona parte nei documenti del Concilio Vaticano II.

¹⁶ ID., Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 6.

¹⁷ *Ibid.*, n. 7.

¹⁸ *Ibid.*, n. 8.

Tale evoluzione rispetto alla tradizione più antica non va attribuita a un adattamento acritico alla cultura e alla sensibilità contemporanee, bensì a una piena e assoluta fedeltà alla Rivelazione più profondamente compresa, in quanto lo Spirito Santo rivela i disegni di Dio anche attraverso la coscienza umana e gli avvenimenti della storia. È l'insegnamento della *Gaudium et spes*,¹⁹ è l'intuizione di Giovanni XXIII quando ha indicato quale "segno dei tempi" l'insorgere della nuova "coscienza femminile".²⁰

Ecco quindi, in sintesi, l'insegnamento attuale.

Circa l'*immagine*: uomo e donna sono entrambi creati a immagine di Dio, poiché essa consiste proprio nella radicale capacità/dovere di essere in relazione, a somiglianza di Dio-relazione trinitaria.

Circa il *dominio* sulla creazione: esso è affidato da Dio a entrambi.²¹

Circa l'*aiuto simile* a lui: viene allontanata la concezione che vedeva la donna subordinata all'uomo e che dava alla sua creazione un significato meramente strumentale. L'uso ormai frequente di una traduzione letterale dell'aggettivo mette in luce il carattere di parità dei due: sono posti uno di fronte all'altro, non una sotto l'altro. E da tale statuto di parità deriva che entrambi sono *gloria* di Dio.

Infine, circa la responsabilità nella *caduta* originaria, essa è attribui-

¹⁹ «Il popolo di Dio, mosso dalla fede [...] cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 11). E ancora: «È dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito Santo, di ascoltare attentamente, capire e interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo, e di saperli giudicare alla luce della Parola di Dio, perché la verità rivelata sia percepita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta» (*ibid.*, n. 44).

²⁰ Cfr. GIOVANNI XIII, Lettera enciclica *Pacem in terris*, n. 22: «Nella donna diviene sempre più chiara e operante la coscienza della propria dignità. Sa di non poter permettere di essere considerata e trattata come strumento; esige di essere considerata come persona, tanto nell'ambito della vita domestica quanto in quello della vita pubblica».

²¹ «Dio li benedisse e disse loro: siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate su ogni essere vivente» (*Gen* 1, 28).

ta a entrambi in egual misura, senza scuse per Adamo. Ne consegue l'esclusione della visione della donna quale fonte di inganno e di tentazione.

Globalmente poi Giovanni Paolo II non teme di dichiarare *antica*, e quindi da dismettere, la dottrina sull'argomento sostenuta dai Padri, dai Dottori e dal Magistero fino a Pio XII. D'altro canto già Giovanni XXIII aveva posto la dottrina tradizionale fra le *opinioni invecchiate*.

SESSUALITÀ E MATRIMONIO

Strettamente collegato al primo punto è la considerazione della coppia umana sotto il profilo della sessualità, dell'unione coniugale e della procreazione. Già molti elementi della visione tradizionale collegati a questo argomento sono stati citati al punto precedente, e basta richiamarli.

In tale tradizione la sessualità viene considerata solo da un punto di vista funzionale, come strumento per rispondere al comando divino del "crescete e moltiplicatevi". Né mancano Padri, primo fra tutti Tertulliano, che vedono nelle nozze, e quindi nell'unione sessuale di donna e uomo, una concessione fatta all'uomo decaduto dalla perfezione paradisiaca, come rimedio a una concupiscenza ormai radicata nella sua natura. E del resto fino al Concilio Vaticano II, fine secondario del matrimonio, dopo quello primario della prole, veniva dichiarato il "*remedium concupiscentiae*".

A una considerazione negativa, o comunque fortemente sospetta, della sessualità spingeva una visione filosofica, per buona parte mutuata soprattutto dal platonismo, che poneva in netta contrapposizione la componente fisica e quella spirituale dell'essere umano, e che aveva finito per soppiantare la visione biblica maggiormente unitaria. Gli effetti negativi di tale visione dicotomica sono risultati più pesanti nei confronti della donna. Infatti, la sua fisiologia, con i cicli mensili, le gravidanze, i parti e l'allattamento, la pone molto chiaramente nella sfera della corporeità. E finché la vita media femminile coincideva di

fatto con l'età fertile, una simile considerazione appariva tutto sommato spiegabile.

Il “partorirai con dolore” detto alla donna cacciata dall'Eden appariva perciò logica conseguenza di un peccato frutto di concupiscenza, e che poteva essere riscattato solo da una maternità dolorosa. Mentre all'uomo era riservata la fatica del lavoro.

Una considerazione meno negativa del matrimonio e della posizione che in esso spettava alla donna è quella di Ambrogio. Pur essendo un fervente sostenitore dell'ideale ascetico, egli è attento a salvaguardare non solo l'intrinseca positività della pratica matrimoniale, ma anche l'unione complementare dei due componenti della coppia. Anche per lui del resto Eva (la donna) può salvarsi partorendo figli, tra i quali c'è Cristo.

Il deprezzamento dell'attività sessuale derivava anche dalla prevalenza di una spiritualità monacale, specie a partire dal IV secolo, che a lungo ha fatto considerare lo stato matrimoniale di minor valore spirituale rispetto alla verginità consacrata.

La rivalutazione della sessualità

Costituiscono pertanto una notevole innovazione le parole usate dal Concilio Vaticano II nei confronti dei rapporti sessuali nel matrimonio, definiti «atti onorabili e degni». ²² Si arriva a parlare di “gioiosa gratitudine” a proposito del piacere sessuale, laddove esso era sempre stato colpevolizzato, se non demonizzato.

Giovanni Paolo II, nelle catechesi già citate, sviluppa a lungo il tema del “significato sponsale” del corpo umano, affermando che esso «esprime la persona nella sua concretezza ontologica e essenziale, che

²² «[L'amore coniugale] è espresso e sviluppato in maniera tutta particolare dall'esercizio degli atti che sono propri del matrimonio; ne consegue che gli atti coi quali i coniugi si uniscono in casta intimità, sono onorabili e degni e, compiuti in modo veramente umano, favoriscono la mutua donazione che essi significano e arricchiscono vicendevolmente in gioiosa gratitudine gli sposi stessi» (CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 49).

è qualcosa di più dell'*individuo*, e quindi esprime l'*io* umano personale, che fonda dal di dentro la sua percezione *esteriore*». ²³ Il corpo nella sua mascolinità e femminilità, « manifesta la reciprocità e la comunione delle persone [attraverso il] dono come caratteristica fondamentale dell'esistenza personale ». ²⁴ Il sesso entra quindi nella teologia del corpo, di cui va indagato il significato originario. Ma anche se dopo la caduta « la scoperta del significato sponsale del corpo cesserà di essere per l'uomo e per la donna una semplice realtà della Rivelazione e della grazia, tuttavia tale significato resterà come impegno dato ad essi dall'*ethos* del dono iscritto nel profondo del cuore umano, quasi lontana eco dell'innocenza originaria ». ²⁵

L'impostazione inaugurata dal Concilio Vaticano II e l'insegnamento di Giovanni Paolo II informano anche altri documenti del Magistero. Così anche gli *Orientamenti educativi sull'amore umano*, della Congregazione per l'Educazione Cattolica (1983) e quelli su *Sessualità umana: verità e significato* del Pontificio Consiglio per la Famiglia (1995).

Il primo documento richiama la valutazione positiva che la pedagogia attuale fa della sessualità, e delinea il compito dell'educazione, che deve promuovere non solo « l'accettazione del valore sessuale integrato nell'insieme dei valori, ma anche la potenzialità oblativa, cioè la capacità di donazione, di amore altruistico ». ²⁶ Analoghe considerazioni ispirano il secondo documento. ²⁷

²³ GIOVANNI PAOLO II, *Pienezza personalistica dell'innocenza originale*, in "Insegnamenti" II, 2 (1979), 1465.

²⁴ ID., *La Rivelazione e la scoperta del significato sponsale del corpo*, in "Insegnamenti" III, 1 (1980), 90.

²⁵ ID., *Con "il sacramento del corpo" l'uomo si sente soggetto di santità*, in "Insegnamenti" III, 1 (1980), 429.

²⁶ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano*, n. 36.

²⁷ « L'amore umano abbraccia pure il corpo, e il corpo esprime anche l'amore spirituale. [...] L'uso della sessualità come dominazione fisica ha la sua verità e raggiunge il suo pieno significato, quando è espressione della donazione personale dell'uomo e della donna fino alla morte » (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato*, n. 3).

Chiara quindi è l'affermazione positiva della sessualità, purché esercitata nell'amore coniugale e mai scissa dall'apertura alla procreazione. Le indicazioni di comportamento rimangono quindi le stesse di sempre: unione coniugale indissolubile, condanna di ogni metodo anticoncezionale, e a maggior ragione dell'aborto, condanna dell'omosessualità se accompagnata da attività sessuale, come pure di ogni attività sessuale fuori del matrimonio.

La subordinazione della donna

Tornando alla visione tradizionale del matrimonio, in essa la posizione della donna è di netta subordinazione all'uomo, non solo come conseguenza del peccato, ma per la stessa costituzione della famiglia che, in quanto società, richiede necessariamente un rapporto gerarchico.²⁸

Fino all'epoca moderna una simile visione dei rapporti fra marito e moglie non costituiva certo un problema. Tuttavia negli scritti di Paolo, tenendo conto della situazione giuridica e sociale della donna nel suo tempo, si possono cogliere anche elementi innovativi rispetto alla visione tradizionale, per esempio quando egli raccomanda ai mariti di amare le mogli «come Cristo ha amato la Chiesa», o quando afferma che «chi ama la propria moglie ama sé stesso».²⁹

Del resto, con riferimento alle parole di Cristo relative al matrimo-

²⁸ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 92, art. 1, ad 2: «Ci sono due specie di sudditanza. La prima, servile [...] sopravviene dopo il peccato. Ma vi è una seconda sudditanza [...] in forza della quale chi è a capo si serve dei sottoposti per il loro interesse e il loro bene. Una tale sudditanza ci sarebbe stata anche prima del peccato [...] e in essa la donna è naturalmente soggetta all'uomo, perché l'uomo ha per natura un più vigoroso discernimento di ragione».

²⁹ «SÉ voi, mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ha amato la Chiesa [...] i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama sé stesso» (*Ef* 5, 25-28). E ancora: «La moglie non è arbitra del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è arbitro del proprio corpo, ma lo è la moglie. Non astenetevi tra voi se non di comune accordo e temporaneamente, per dedicarvi alla preghiera, e poi ritornate a stare insieme, perché satana non vi tenti nei momenti di passione» (*1 Cor* 7, 4-5).

nio – «L'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto» (Mc 10, 9) – la Chiesa ha sin dagli inizi asserito l'indissolubilità del matrimonio. Il che, tradotto nella prassi del tempo, comportava una forma di protezione per la donna, esposta altrimenti al ripudio e al divorzio.

Ancora più importante, la Chiesa ha sempre sostenuto la necessità di un libero consenso di ambedue gli sposi. E se la prassi ha per secoli ignorato tale indicazione (i matrimoni combinati sono durati fino a tempi recenti), ciò non toglie valore al precetto ecclesiale.

L'attenzione attuale del Magistero al tema del matrimonio è stata fortemente sollecitata dalle trasformazioni sociali e culturali provocate dalla modernità e in particolare dalla rivoluzione industriale. Essa ha infatti favorito un massiccio esodo delle donne verso luoghi di lavoro non più coincidenti con le attività artigianali e agricole svolte in casa. Il fenomeno si è presentato con indubbie connotazioni negative, non solo per le precarie condizioni in cui si svolgeva il lavoro extradomestico, ma anche perché esso veniva facilmente considerato come anticamera della prostituzione. A ciò si aggiungevano, nel caso delle donne sposate, i danni affettivi e morali provocati dallo sradicamento dall'ambiente tradizionale, che obbligava spesso a lasciare i figli allo sbaraglio per mancanza di assistenza. I mali causati alla famiglia erano evidenti: instabilità del legame coniugale, estensione del divorzio, limitazione delle nascite, crisi generazionali con figli devianti e ribelli.

Il Magistero interviene quindi per ribadire la visione cristiana del matrimonio, sottolineandone, oltre ovviamente l'indissolubilità del vincolo, due aspetti fondamentali: l'autorità che spetta all'uomo come capo della famiglia, e la fecondità come fine primario dell'istituzione matrimoniale. Nel 1880, con l'*Arcanum divinae sapientiae*, Leone XIII, affermando che «la moglie dev'essere soggetta e obbediente al marito», aggiungeva la precisazione «non a guisa di ancella, bensì di compagna».³⁰ E nella *Rerum Novarum* (1891) lo stesso Papa deplora il lavoro extradomestico femminile in quanto «non si confà alle donne, fatte per natura per i lavori domestici, i

³⁰ LEONE XIII, Lettera enciclica *Arcanum divinae sapientiae*, in *Enchiridion delle encicliche 3. Leone XIII (1878-1903)*, Bologna, EDB, 1997, 105.

quali grandemente proteggono l'onestà del debole sesso, e hanno naturale corrispondenza con l'educazione dei figli e il benessere della casa».³¹

Anche nella *Casti connubi* di Pio XI (1930) si ribadisce l'autorità del marito sulla moglie e sui figli, ma si precisa che «una tale sottomissione non nega né toglie la libertà che compete di pieno diritto alla donna [...] né la obbliga ad accondiscendere a tutti i capricci dell'uomo», né la assimila a una minorenni.³²

Pio XII precisa poi che se nello scambiarsi il loro libero consenso gli sposi operano in condizioni di «perfetta eguaglianza», una volta fondata la famiglia richiede un capo.³³

L'uguale dignità

Quaranta anni dopo, nell'esortazione apostolica *Familiaris consortio*, Giovanni Paolo II non parla più di subordinazione della donna, e ne afferma «l'uguale dignità e responsabilità rispetto all'uomo». Parla di una naturale complementarità che esiste fra donna e uomo, e richiama anche l'uomo a vivere il suo dono e compito di sposo e di padre.³⁴

Con Giovanni Paolo II anche il testo fondamentale che afferma con forza la sottomissione della moglie al marito, e cioè *Ef 5, 22*, viene interpretato in una chiave più consona alla sensibilità odierna (nonché alla legislazione italiana, come si può vedere dal Diritto di famiglia). Nel-

³¹ Id., Lettera enciclica *Rerum novarum*, in *ibid.*, 645.

³² Pio XI, Lettera enciclica *Casti connubi*, in *Enchiridion delle encicliche 5. Pio XI (1922-1939)*, Bologna, EDB, 1995, 605.

³³ Pio XII, nell'allocuzione agli sposi del 10 settembre 1941 aggiungeva: «O spose e madri cristiane, mai vi sorprenda la sete di usurpare lo scettro della famiglia».

³⁴ «Della donna è da rilevare, anzitutto, l'eguale dignità e responsabilità rispetto all'uomo; tale eguaglianza trova una singolare forma di realizzazione nella reciproca donazione di sé all'altro e di ambedue ai figli, propria del matrimonio e della famiglia. La comunione coniugale affonda le sue radici nella naturale complementarità che esiste fra l'uomo e la donna, e si alimenta mediante la volontà personale degli sposi di condividere l'intero progetto di vita» (GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, n. 22). «Entro la comunione-comunità coniugale e familiare, l'uomo è chiamato a vivere il suo dono e compito di sposo e di padre» (*ibid.*, n. 25).

la *Mulieris dignitatem* infatti egli non trova contraddizione fra l'esortazione fatta da Paolo ai mariti di amare le proprie mogli, e l'affermazione che queste devono essere sottomesse ai mariti. Tale indicazione infatti va intesa come "sottomissione reciproca nel timore di Cristo".³⁵

Giovanni Paolo II tocca poi il significato simbolico dell'amore coniugale, immagine dell'amore di Cristo per la Chiesa e, prima ancora, dell'amore del Creatore per le sue creature. E questo taglio gli permette di avanzare definizioni di mascolinità e femminilità, che tuttavia non suonano del tutto coerenti. Mentre infatti in più passi della *Mulieris dignitatem* sostiene che l'amore divino di Cristo è amore di sposo, paradigma di ogni amore umano, in particolare dell'amore degli uomini maschi,³⁶ e che quindi «la Sposa (Chiesa) è colei che riceve l'amore, per amare a sua volta»,³⁷ è poi soprattutto alla donna che egli riferisce questa dimensione dell'amore, dono e vocazione insieme,³⁸ che le conferisce quella "sensibilità per ciò che è essenzialmente umano", in cui consiste il *genio femminile*.

A conclusione di questo punto, vale la pena citare il forte auspicio del Papa affinché si affermi la consapevolezza che nel matrimonio c'è la reciproca sottomissione dei coniugi nel timore di Cristo, e non soltanto quella della moglie al marito.³⁹

³⁵ «L'autore sa che questa impostazione, tanto profondamente radicata nel costume e nella tradizione religiosa del tempo, deve essere intesa e attuata in un modo nuovo: come una sottomissione reciproca nel timore di Cristo; tanto più che il marito è detto capo della moglie come Cristo è capo della Chiesa, e lo è al fine di dare "sé stesso per lei" [...] Ma mentre nella relazione Cristo-Chiesa la sottomissione è solo della Chiesa, nella relazione marito-moglie la sottomissione non è unilaterale, bensì reciproca! (GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 24).

³⁶ Cfr. *ibid.*, n. 25.

³⁷ *Ibid.*, n. 29.

³⁸ «La donna non può ritrovare sé stessa se non donando l'amore agli altri» (*ibid.*, n. 30). E pertanto è a lei che Dio affida in un modo speciale l'essere umano, e questo affidamento decide in particolare della sua vocazione (cfr. *ibid.*).

³⁹ Tale consapevolezza «deve farsi strada nei cuori, nelle coscienze, nel comportamento, nei costumi. È questo un appello che non cessa di urgere, da allora, le generazioni che si succedono, un appello che gli uomini devono accogliere sempre di nuovo. L'apostolo scrisse non solo "in Cristo Gesù non c'è più né uomo né donna", ma anche "non c'è più né schiavo né libero". E tuttavia, quante generazioni ci sono volute perché un tale principio si realizzasse nella storia dell'umanità con l'abolizione della schiavitù!» (*ibid.*, n. 24).

Il Magistero della Chiesa relativo alla famiglia è quanto mai ampio e diversificato, con documenti papali, sinodali, di conferenze episcopali e di singoli vescovi, di congregazioni e di commissioni vaticane.⁴⁰ In questa sede ci si è limitati a considerare gli aspetti riguardanti la relazione uomo-donna, laddove è dato cogliere le specificità identitarie dell'uno e dell'altra.

PRESENZA E RUOLI DI UOMINI E DONNE NELLA CHIESA

Altro campo in cui il rapporto fra donne e uomini può essere esaminato è dato dalla vita della comunità cristiana. Per quanto riguarda gli uomini la situazione appare ben definita: Gesù sceglie dodici uomini come apostoli, affida loro il compito di annunciare il Vangelo, di celebrare il memoriale della sua morte e resurrezione, di rimettere i peccati, ma già al seguito di Gesù ci sono molte donne, a volte di un certo rilievo sociale, e sono le donne a essere spesso protagoniste di episodi e di gesti particolarmente significativi. Basti pensare all'annuncio della resurrezione affidato a Maria Maddalena e alle altre donne.

⁴⁰ Un documento particolarmente importante è costituito dalla *Carta dei diritti della famiglia* (1983), presentata dalla Santa Sede come testo su cui possono consentire tutti coloro cui sta a cuore il bene della famiglia e della società, riferendosi a valori comuni a tutta l'umanità. In particolare all'art. 2 si afferma: «Il matrimonio non può essere contratto se non mediante il libero e pieno consenso degli sposi debitamente espresso [...] Gli sposi, nella naturale complementarità che esiste fra uomo e donna, godono della stessa dignità e di eguali diritti a riguardo del matrimonio».

Pure interessanti sono le affermazioni dell'allora Arcivescovo di Monaco, card. Joseph Ratzinger, a commento del Sinodo sulla famiglia. Egli scrive: «Per le donne occorre lasciare aperto l'accesso agli incarichi pubblici allo stesso modo che per l'uomo, aggiungendo però che la società dev'essere organizzata in modo che il doppio guadagno dell'uomo e della donna non diventi una costrizione, bensì rimanga pienamente intatta la libertà di decisione per il mestiere di madre» (J. RATZINGER, Lettera pastorale *Una valutazione globale del sinodo sulla famiglia*, in "Il Regno-Documenti" 5/1981, 165).

Nella Chiesa dei primi secoli

Perciò nella prima Chiesa non era un problema che le donne collaborassero in vario modo (dall'ospitalità al sostegno economico, all'animazione della comunità, a compiti liturgici) alla diffusione del Vangelo. L'elenco che si può trarre dagli Atti degli Apostoli e dall'epistolario paolino è piuttosto lungo. Ma è singolare che questa realtà, da sempre documentata nel Nuovo Testamento, solo di recente sia stata riscoperta e rivalutata, a conferma che l'ascolto e la comprensione della Parola di Dio deve sempre avere anche il supporto del grado di maturazione della coscienza etica e spirituale del momento storico.

Nelle lettere apostoliche attribuite a Paolo si coglie una tendenza a delimitare il compito delle donne nella comunità, riferendosi in modo più o meno esplicito alla loro posizione di subalternità (il velo sul capo, il silenzio in assemblea) e a caratteristiche negative della femminilità.

I primi movimenti ereticali, nei quali al contrario le donne avevano spesso posizioni rilevanti, spingono la Chiesa a limitare e a escludere sempre più le donne da compiti di responsabilità ecclesiali.

Ma due fenomeni tipici dei primi secoli del Cristianesimo risultano importanti ai fini della considerazione dell'identità femminile: il martirio e la nascita del monachesimo femminile.

Nelle persecuzioni contro i cristiani il numero di donne martirizzate è sempre stato elevato, e il coraggio della loro testimonianza non poteva essere messo in dubbio. Tale coraggio viene tuttavia definito come *virile*, ed è spesso usata l'espressione del "farsi uomo", poiché solo superando la congenita debolezza muliebre la donna può superare prove così drammatiche, e più in generale può salvarsi.⁴¹ La femminilità cioè dev'essere in qualche modo negata, per accedere alla via della perfezio-

⁴¹ Il testo più noto in proposito è il *loghion* 114 del Vangelo apocrifo di Tommaso: «Simon Pietro disse loro: – Maria si allontani da noi, perché le donne non sono degne della vita –. Gesù disse: – Ecco, io la trarrò a me per renderla maschio, perché anch'essa diventi uno spirito vivo simile a noi maschi. Perché ogni femmina che diventerà maschio entrerà nel regno dei cieli».

ne spirituale. Il che è coerente con la visione, già ampiamente ricordata, di un'eguaglianza fra uomo e donna solo sul piano della grazia, della vita soprannaturale.⁴²

La vita religiosa consacrata

Analoga operazione avviene per quanto riguarda l'ammissione delle donne alla vita religiosa consacrata. Con la nascita del monachesimo, prima eremitico poi cenobitico, ben presto anche le donne aspirarono a entrarvi, fino a usare travestimenti maschili, secondo alcuni racconti leggendari che tuttavia contengono un nucleo storico, anche perché in epoche successive non mancano episodi del genere.

Tale possibilità venne concessa, cosa che ebbe una portata rivoluzionaria sul piano storico sociale: alle donne si diede, infatti, un'alternativa all'unico ruolo sociale a loro destinato, quello di sposa e di madre, o comunque a servizio delle esigenze sessuali e sociali maschili. Da allora la figura della religiosa ha avuto e continua ad avere nella vita della Chiesa un posto e un peso notevolissimo, e non solo nella vita ecclesiale. Non si può infatti scrivere una storia delle donne nel mondo occidentale senza tener conto di monache sante, mistiche, letterate, riformatrici, consigliere di potenti, artiste, intellettuali, imprenditrici di opere caritative, educatrici e quant'altro.

Anche nel rapporto con l'uomo la vita delle donne consacrate ha molto da dire sul senso di una parità effettiva, di una collaborazione proficua, di uno scambio prezioso di carismi. Basti pensare a tante coppie famose, quali Benedetto e Scolastica, Francesco e Chiara, il circolo intellettuale ro-

⁴² Cfr. anche 1 Pt 3, 7: «Voi mariti, trattate con riguardo le vostre mogli, perché il loro corpo è più debole, e rendete loro onore perché partecipano con voi della grazia della vita: così non saranno impedito le vostre preghiere». La debolezza femminile non è vista sempre e soltanto come inferiorità, ma come tratto che sollecita la protezione e la cura da parte dell'uomo. E tale visione, non necessariamente negativa, influenzerà in modo positivo il diritto romano cristiano, in cui la donna, pur sempre esclusa dai *virilia officia* (anzitutto dal sacerdozio ministeriale), viene sempre più spesso considerata per il valore intrinseco della sua persona e tutelata nelle effettive necessità che la sua natura comporta.

mano attorno a Girolamo, fino ad arrivare al rapporto fra la von Speyr e von Balthasar. È interessante anche ricordare il fenomeno dei monasteri doppi (ramo maschile e femminile) guidati a volte dalla badessa, a significare l'obbedienza di Gesù a sua madre. Significativo, a questo proposito, il potere giurisdizionale delle badesse, che per secoli era di fatto equiparato a quello episcopale, con relativa investitura.

Non sempre quindi, e non in ogni campo, lo stereotipo della debolezza femminile (che del resto pervade tutte le culture precedenti e contigue al Cristianesimo) comportava una svalutazione della donna. Anche se era spesso inevitabile, specie con riferimento al racconto biblico della caduta originaria, l'estensione della debolezza dal piano fisico-psichico a quello morale: la donna più debole di fronte alle tentazioni, e a sua volta tentatrice. Ancora in Giovanni XXIII possiamo trovare un accenno alla «naturale fralezza della donna».⁴³

La nascita di un monachesimo femminile portava poi a sviluppare in modo particolare il tema della verginità, in questo caso come scelta permanente di vita, in parallelo con quella maschile dei monaci. Ma nella considerazione della verginità si intrecciano quanto mai elementi di alta spiritualità da un lato, e di condizionamenti culturali e sociali dall'altro. In moltissime culture infatti la verginità femminile è considerata un bene da tutelare, a volte addirittura in maniera cruenta, ma sempre nell'ottica di un dominio dell'uomo sulla donna. Una donna cioè deve mantenersi vergine fino al matrimonio in modo che il marito possa vantare sul suo corpo un diritto esclusivo. Pertanto la verginità assume un valore morale, per cui ogni attentato alla sua integrità viene considerata colpa grave, e ciò in sintonia con una sessuofobia a lungo imperante. Per quanto riguarda invece l'uomo, pur nella valutazione peccaminosa dei suoi atti sessuali fuori del matrimonio, manca totalmente una sanzione sociale (vedi la doppia morale a lungo vigente).

La verginità consacrata assurge invece a valore spirituale, e in ciò ha

⁴³ GIOVANNI XXIII, *Apostolato della donna nella famiglia e nel lavoro*, discorso al X Congresso nazionale del Centro Italiano Femminile, in *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, III, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1960-61, 69.

grande influenza il riferimento a Maria, vergine per antonomasia.⁴⁴ Essendo anche sposa e madre, Maria diventa il modello femminile per eccellenza, almeno fintanto che Paolo VI, nella *Marialis cultus* (1974), preciserà che Maria è «sempre stata proposta dalla Chiesa all'imitazione dei fedeli non per il tipo di vita che condusse né tanto meno per l'ambiente socio-culturale in cui essa si svolse [...] ma perché ella aderì totalmente e responsabilmente alla volontà di Dio».⁴⁵ Ella è perciò modello del credente, e non solo della donna. Ma il tema meriterebbe ovviamente una ben più ampia trattazione.

La questione dei ministeri

Sulla questione dei ministeri ecclesiali accessibili alle donne il dibattito è acceso. Varie e contrastanti sono le interpretazioni del termine *diaconia* attribuito in molti casi a donne negli Atti degli Apostoli e in Paolo. E pertanto le ricorrenti richieste di esaminare la possibilità di conferire il diaconato alle donne non hanno finora trovato udienza nel Magistero ufficiale.⁴⁶ Più chiaro e deciso è il discorso sul sacerdozio mi-

⁴⁴ La proclamazione del concepimento verginale di Gesù nel seno di Maria nasce dalla necessità di affermare, contro le prime eresie cristologiche, la divinità di Cristo, pur nato da donna ma senza intervento attivo umano (la funzione della donna era equiparata a quella del terreno in cui germina il seme maschile). Ma con il tempo, e tenendo conto dell'intreccio dei tanti significati della verginità femminile, questo aspetto di Maria è divenuto pre-valente, e ha prodotto quella ricorrente e duratura visione della castità da raccomandarsi come ideale, quanto mai doveroso, soprattutto e di fatto esclusivamente per le donne.

⁴⁵ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Marialis cultus*, n. 35.

⁴⁶ Negli ultimi documenti (1989) sul tema del diaconato, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti*, della Congregazione per l'Educazione Cattolica, e *Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti*, della Congregazione per il Clero, non si parla affatto delle donne, se non indirettamente. I diaconi infatti possono essere sposati, ma non sposarsi se non lo sono al momento della consacrazione, né risposarsi se rimangono vedovi. E se sposati, si auspica che la moglie «viva il proprio ruolo con gioia e discrezione [...] è opportuno che sia informata dell'attività del marito, evitando tuttavia ogni indebita invasione» e che tra loro ci sia «una certa continenza». Le dichiarazioni dei responsabili delle due congregazioni vaticane hanno poi precisato che la teologia del diaconato va sviluppata interamente nell'ambito del sacramento dell'ordine, e quindi la Santa Sede non pensa per ora al diaconato femminile per non cambiare una «tradizione santa».

nisteriale, sempre escluso per le donne. L'argomento principale per respingere le argomentazioni a favore della modifica di tale ininterrotto divieto è quello di distinguere le motivazioni sociologiche (che muovono dalla constatazione della presenza femminile in tutti gli ambiti del vivere sociale), da quelle teologiche, le uniche valide in proposito. Ma sono proprio queste ultime che non riescono a smontare le obiezioni ricorrenti.

La questione si pone solo oggi, essendo impensabile fintanto che lo statuto sociale della donna era di normale esclusione non solo dal sacerdozio, ma da tutta una serie di diritti e opportunità civili, culturali e sociali.

Il 15 ottobre 1976 la Congregazione per la Dottrina della Fede emana la dichiarazione *Inter insigniores*, in cui si ribadisce il fatto che il sacerdozio ministeriale è e deve essere riservato agli uomini, in quanto il sacerdote opera in *persona Christi*, e Cristo si è incarnato nel sesso maschile. Altri argomenti: Gesù ha scelto dodici uomini come apostoli, e «la prassi della Chiesa ha stabilito che l'esclusione delle donne dal sacerdozio è in armonia con il piano di Dio per la sua Chiesa». Paolo VI interveniva con queste argomentazioni nel caso della consacrazione sacerdotale di donne nella chiesa anglicana.⁴⁷

Il 22 maggio 1994 Giovanni Paolo II firma la lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*. In essa egli riprende e ribadisce l'insegnamento di Paolo VI in materia, citando anche ciò che egli stesso afferma nella *Mulieris dignitatem*.⁴⁸ «Il fatto che Maria Santissima [...] non abbia ricevuto la missione propria degli Apostoli né il sacerdozio ministeriale, mostra chiaramente che la non ammissione delle donne all'ordinazione sacerdotale non può significare una loro minore dignità, né una discri-

⁴⁷ PAOLO VI, *Rescritto alla lettera di Sua Grazia il rev.mo dott. F. D. Cogan, arcivescovo di Canterbury, sul ministero sacerdotale delle donne*, 30 novembre 1975, "Acta Apostolicae Sedis" 68 (1976), 599-600.

⁴⁸ «Chiamando solo uomini come suoi apostoli, Cristo ha agito in modo del tutto libero e sovrano. Ciò ha fatto con la stessa libertà con cui, in tutto il suo comportamento, ha messo in rilievo la dignità e la vocazione della donna, senza conformarsi al costume prevalente e alla tradizione sancita dalla legislazione del tempo» (GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 26).

minazione nei loro confronti, ma l'osservanza fedele di un disegno da attribuire alla sapienza del Signore dell'universo. La presenza e il ruolo della donna nella vita e nella missione della Chiesa [...] restano comunque assolutamente necessari e insostituibili». ⁴⁹

E conclude la lettera dichiarando che «la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordine sacro e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa». ⁵⁰

Il testo papale è accompagnato da una Nota di presentazione del card. Ratzinger, nella quale si illustrano le motivazioni del pronunciamento e i suoi presupposti dottrinali sulla natura del sacerdozio ministeriale, la cui essenza non consiste in un potere decisionale né può essere considerata una modalità sociale organizzativa, bensì un sacramento, cioè realtà appartenente alla sfera del mistero e della libera e imperscrutabile volontà di Dio, che richiede obbedienza. ⁵¹

Altri compiti ecclesiali

Ma per quanto riguarda tutti gli altri compiti e ruoli ecclesiali, il Magistero attuale allarga notevolmente i confini per le donne. Già nel 1975 il documento della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, *Funzione della donna nell'evangelizzazione*, apriva alle donne,

⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, n. 3.

⁵⁰ *Ibid.*, n. 4.

⁵¹ Sulle argomentazioni teologiche della posizione magisteriale ha certo influito l'elaborazione del teologo svizzero von Balthasar, il quale sostiene che nell'opera della redenzione operata da Gesù Cristo, Dio-uomo, quando l'accento viene posto sul termine "Dio", il sacrificio di Cristo è unico e non può essere né reiterato né completato. Quando l'accento viene posto sul termine "uomo", unico aspetto del sacrificio che può essere rinnovato e rappresentato, esso può avvenire solo a opera di un uomo maschio. Ma tutti i cristiani battezzati partecipano del sacerdozio comune, interiore, cui il sacerdozio ministeriale è totalmente funzionale.

A von Balthasar si deve l'espressione, ripresa anche da Giovanni Paolo II, di un volto *petrino* e di un volto *mariano* della Chiesa, a indicare l'aspetto istituzionale e quello carismatico, profetico della stessa, sottolineando l'essenzialità e la pari importanza dei due aspetti. Il primo più consono all'uomo, il secondo alla donna.

oltre la possibilità dell'insegnamento teologico a livello universitario,⁵² anche l'opportunità di tenere ritiri spirituali, di presiedere a celebrazioni paraliturgiche, di conservare e distribuire l'ostia consacrata, di battezzare e celebrare matrimoni, e tutto ciò non in supplenza degli uomini nel caso di una loro scarsa disponibilità.

Nella *Christifideles laici* si raccomanda che le donne partecipino ai consigli pastorali, ai sinodi e ai concili particolari, «senza alcuna discriminazione anche nelle consultazioni e nell'elaborazione di decisioni». Sono inoltre ammesse alla «preparazione dei documenti pastorali e delle iniziative missionarie e devono essere riconosciute come cooperatrici della missione della Chiesa nella famiglia, nella professione e nella società civile».⁵³

Nel discorso pronunciato all'Angelus del 3 settembre 1995 il Papa enumera gli spazi per la presenza laicale e femminile: docenza teologica; forme consentite di ministerialità liturgica, compreso il servizio all'altare; partecipazione ai consigli pastorali, ai sinodi, a concili particolari e alle varie istituzioni ecclesiastiche; nelle curie e nei tribunali ecclesiastici; alle tante attività pastorali fino alle nuove forme di partecipazione nella cura delle parrocchie, in caso di penuria del clero, salvo i compiti sacerdotali.

È inoltre «del tutto necessario passare dal *riconoscimento teorico* della presenza attiva e responsabile delle donne nella vita della Chiesa alla *realizzazione pratica*».⁵⁴ Raccomandazione che Giovanni Paolo II ripete altre volte, specie durante il 1995, quando in vista della Conferenza mondiale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite sulla donna a Pechino, moltiplica i suoi interventi sul tema della donna.⁵⁵

⁵² L'ammissione delle donne agli studi teologici in facoltà pontificie è del 1964, e ha dato avvio a un crescente impegno scientifico femminile in tale campo; fenomeno quanto mai importante e significativo anche in ordine al tema di cui ci stiamo occupando.

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, n. 51.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Anzitutto il messaggio per la Giornata mondiale della pace (1 gennaio 1995) sul tema *La donna educatrice alla pace*, poi la *Lettera ai sacerdoti* per il giovedì santo, e il documento principale, la *Lettera alle donne* del 29 giugno 1995. Si vedano anche i messaggi alla signora Mongella, segretaria generale della conferenza di Pechino, e i brevi discorsi all'Angelus dal 16 luglio al 3 settembre dello stesso anno.

È poi significativo che nella *Christifideles laici*, come anche in altri documenti, specie nella *Mulieris dignitatem*, il Pontefice richiami la necessità di «una considerazione più penetrante e accurata dei *fondamenti antropologici della condizione maschile e femminile*, destinata a precisare l'identità personale propria della donna nel suo rapporto di diversità e reciproca complementarità 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».⁵⁶

L'importanza di tale impostazione appare più chiara se si pensa che nella storia si siano sempre identificati i ruoli femminili (quelli concernenti la sua *natura*) con ruoli di fatto subordinati alla volontà e alla gestione maschile. Affermare oggi che è necessaria una riflessione anche sulla condizione e sull'identità maschile è certo un fatto nuovo, la cui attuazione tuttavia è ancora lontana dal compiersi.⁵⁷

È pertanto quanto mai opportuno un incontro di studio, quale è il presente, che metta a tema il rapporto fra uomo e donna. Potrebbe sembrare superfluo o pleonastico, dal momento che fin dalla creazione del mondo i due sessi sono comunque stati in relazione. Invece forse solo oggi si può con una nuova consapevolezza e con gli strumenti adeguati indagare su questo nucleo fondante della storia umana, individuandone tutti gli aspetti problematici, denunciandone le manchevolezze, le deviazioni, i ritardi nei confronti del disegno divino sulla coppia umana.

Della necessità, e in pari tempo della difficoltà di tale compito, può essere di esempio l'esperienza svoltasi nella diocesi di Milano, dove per iniziativa del card. Martini si è costituito un Osservatorio sulla relazione uomo-donna. Esso ha l'obiettivo di assumere e applicare la relazio-

⁵⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, n. 50.

⁵⁷ È pur vero che non mancano segni di una consapevolezza del problema. Cfr. A. DANESE-G.P. DI NICOLA, *Il maschile e la teologia*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1999, che raccoglie i contributi sul tema presentati al convegno promosso dal Centro Ricerche Personaliste di Teramo nel 1998. Così pure *Che differenza c'è?*, a cura di C. MILITELLO, Torino, SEI, 1996. Si tratta di contributi che vengono dal popolo di Dio, del cui sentire il Magistero deve tener conto, essendo una risposta al ripetuto invito ai laici cristiani di collaborare alla presentazione sempre più corretta e chiara dell'originalità evangelica.

ne come idea guida e criterio di valutazione di programmi educativi, pastorali e informativi. Composto da un numero pari di uomini e donne di varie competenze, dopo due anni è stato presentato un primo bilancio del lavoro avviato nel 1990.⁵⁸ Fra le notevoli difficoltà incontrate si è evidenziato un pesante bagaglio di stereotipi e di luoghi comuni ancora sussistenti, la necessità di delineare correttamente il discorso circa la differenza e l'unità nella persona umana, la mancanza di un codice maschile per il tema della relazione, finora relegato all'ambito di cura del mondo femminile. Tali constatazioni hanno rafforzato la convinzione dell'opportunità di continuare il lavoro dell'Osservatorio, e nel giugno 2003 si è svolto un nuovo seminario incentrato in particolare sulla relazione fra donna e uomo nella famiglia e nel mondo del lavoro.

Ripensare la relazione

Si cita questa esperienza per sottolineare come sia necessario uscire da ottiche settoriali, cosa possibile solo se da entrambe le parti si accetta di mettersi in discussione e di aprirsi a una visione che tenga veramente conto dell'altro/altra, in tutte le sue dimensioni e le sue espressioni.

Finora la relazione uomo-donna è stata in tutti i campi fortemente sbilanciata a favore dell'uomo. Né l'ambito ecclesiale è sfuggito a tale disparità, se non altro per il fatto che ogni definizione, indicazione, prescrizione, viene dal mondo maschile.

Tuttavia, nel quadro che si è cercato di tracciare in questa relazione, appare evidente la positiva evoluzione che si è verificata nell'ultimo secolo circa la considerazione dell'identità femminile. Ne citiamo i principali elementi: una forte affermazione non solo dell'eguaglianza originaria con l'uomo (come è sempre stato detto), ma anche della sua parità in tutti i campi; l'abbandono delle argomentazioni riguardanti la sua maggiore responsabilità nella caduta originaria; il riconoscimento dei suoi carismi come elemento indispensabile per una testimonianza piena e efficace della vita ecclesiale; l'abbandono degli stereotipi della

⁵⁸ Cfr. gli Atti del seminario di studio *Senza relazione non c'è umanità*, Milano, 2002.

debolezza femminile, della sua fragilità anche morale, e quindi della necessità di una sua particolare tutela (tradotta spesso in separatezza o addirittura reclusione); l'abbandono del tema dell'impurità femminile legata alla sua fisiologia (cicli mestruali, gravidanze, parto: si pensi alla purificazione della puerpera, pratica in uso fino alla metà del secolo scorso). E ancora: l'accettazione da parte del Magistero del diritto/dovere delle donne a prender parte a ogni ambito dell'attività umana,⁵⁹ e quindi il superamento della identificazione della donna con i suoi compiti familiari (di cui pure si ribadisce l'importanza e la priorità); la considerazione di Maria come modello non solo per la donna ma per ogni credente; la possibilità accordata alle donne di contribuire al "teo-logare" nella Chiesa, apportandovi i doni della propria sensibilità e del proprio *intus legere*; una certa crescita nell'attribuzione alla donna di compiti finora riservati agli uomini; tutto questo e molto altro che forse sta maturando a tutti i livelli del popolo di Dio, fanno bene sperare.

Al di là dei termini via via usati per qualificare la relazione fra uomo e donna, ciò che importa è che cresca in tutti i membri della Chiesa la coscienza della essenzialità di uno scambio senza riserve, di un confronto senza timori, di un ascolto delle aspirazioni più profonde del popolo di Dio che superi i blocchi mentali e le preclusioni di principio.

Una proposta – per tutti – di un messaggio forte, essenziale, in una visione positiva e fiduciosa nelle potenzialità di uomini e donne e, ancor più, nell'azione dello Spirito in ogni coscienza pensosa ed esigente, può rendere sempre più il Magistero ecclesiale maestro di vita e guida sicura affinché Dio diventi "tutto in tutti".

⁵⁹ Nella *Lettera alle donne* GIOVANNI PAOLO II afferma: «L'uomo, essere razionale e libero, è chiamato a trasformare il volto della terra. In questo compito, che in misura essenziale è opera di cultura, *sia l'uomo che la donna* hanno sin dall'inizio uguale responsabilità [...] il loro rapporto più naturale, rispondente al disegno di Dio, è "l'unità dei due", ossia una "unicità relazionale" [...]. 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» (n. 8).

Punti di riferimento, aspetti problematici e questioni da approfondire

S.E. MONS. CARLO CAFFARRA

*Arcivescovo di Bologna, è stato preside dell'Istituto Giovanni Paolo II
per gli studi su Matrimonio e Famiglia presso la Pontificia Università Lateranense*

La mia riflessione si articolerà attorno a tre temi. Cercherò in primo luogo di individuare alcuni punti orientativi di riferimento, per poi in un secondo momento richiamare quelli che mi sembrano i principali aspetti problematici, e infine indicherò alcune questioni che mi sembrano più meritevoli di approfondimento.

Prima di iniziare devo fare una precisazione. Penso che le ragioni per cui sono stato invitato a questo Seminario siano fondamentalmente due: il fatto che per anni ho riflettuto su temi antropologici confinanti con il tema del Seminario o perfino implicati in esso; e che da più di otto anni svolgo il ministero pastorale e quindi a contatto quotidiano diretto col nostro tema.

Dunque, si direbbe una posizione privilegiata, dal momento che – come dicevano gli antichi – *theoria sine praxi currus sine axi, praxis sine theoria caecus in via*. In realtà mi sento un teologo... in disarmo da tempo e un povero pastore. Tutto questo, per dirvi che la mia non è niente altro che una modesta proposta di riflessione.

1. PUNTI DI RIFERIMENTO

Il senso del primo momento della mia riflessione è individuare dei punti cardinali di orientamento e dei criteri di giudizio all'interno di una questione molto complessa. Essi possono essere individuati attraverso una meditazione attenta della storia della donna nella storia della

salvezza: è da questa storia che emerge la verità della donna: la verità originaria; la verità deturpata; la verità trasfigurata.

La verità originaria

Forse nel corso della storia umana mai la donna ha dovuto affrontare tante sfide, mai è stata così radicalmente provocata a porsi il problema della sua identità. In una tale condizione la prima esigenza è di interrogarci sulla verità della persona umana-donna. Solo la consapevolezza della propria identità offre alla persona criteri veri di giudizio e di discernimento nelle varie situazioni.

Noi possiamo conoscere la verità originaria della donna leggendo e meditando con grande attenzione la pagina che descrive la sua creazione: *Genesi* 2, 16-25. Nell'atto creativo si manifesta il progetto del Creatore, e la verità della creatura è il pensiero di Dio nei suoi confronti; ciò che Dio ha pensato di essa.

La pagina biblica è particolarmente significativa perché dice esplicitamente qual è stato il motivo che ha spinto Dio a creare la donna: «non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile» (v. 18). In queste parole è racchiuso tutto il mistero della persona umana-donna.

L'esistenza della donna è richiesta perché l'umanità della persona raggiunga la pienezza del suo essere (“non è bene che...”), in quanto solo la donna rende possibile quella comunione delle persone che le fa uscire dalla solitudine. Desidero fermarmi un poco su questo significato delle parole bibliche.

La solitudine di cui parla il testo biblico non è da intendersi in primo luogo in senso negativo. Essa significa l'assoluta originalità della persona umana nell'universo creato. La persona umana posta di fronte agli animali (vv. 19-20), si percepisce completamente diversa e dotata di una vera e propria superiorità nei loro confronti. Nel confronto con gli animali la persona umana prende coscienza della sua superiorità, che cioè non può essere messa alla pari con nessun'altra specie di essere vivente sulla terra. L'uomo è “solo” perché è essenzialmente diverso dal

mondo visibile in cui è collocato. La solitudine connota la sua suprema dignità.

Perché allora il testo biblico dice «non è bene che...»? La solitudine qui assume anche una qualificazione negativa: la persona umana ha bisogno di “comunicare” con un'altra persona umana. Questo bisogno, questa esigenza può essere soddisfatta solo nell'incontro con un'altra persona: si esige il superamento della solitudine, e nello stesso tempo in questo superamento si afferma la dignità unica della persona.

La creazione della donna è la risposta a questo bisogno: essa è creata perché si renda possibile la comunione fra le persone. Quindi, la verità della donna e la ragione, il significato del suo esserci, possono essere racchiusi in due affermazioni fondamentali. La prima: la donna è una persona umana pari nella dignità alla persona umana-uomo, perché partecipe della sua stessa natura: il test cui viene sottoposto l'uomo nel confronto con gli animali doveva preparare questo avvenimento nell'universo: la creazione di un essere che è come l'uomo. La seconda: la donna è una persona umana diversa dall'uomo; è a causa di questa diversità che l'uomo esce dalla sua solitudine e si costituisce la comunione delle persone. In sostanza, l'umanità si realizza in due modalità di uguale dignità, ma diverse nella loro interiore configurazione: la mascolinità e la femminilità. Possiamo dunque dire che la solitudine dell'uomo di cui parla il testo biblico, non significa solamente la scoperta che la persona fa di essere diversa da ogni altro vivente, superiore a esso; ma anche la scoperta della sua vocazione a essere con un'altra persona. E quindi nasce il desiderio, l'attesa di una “comunione delle persone”.

Dopo che Dio ha creato la donna, il testo biblico dice che «la condusse all'uomo»: la donna viene donata da Dio all'uomo. È il dono più prezioso fatto all'uomo. La parola biblica “la condusse” richiama significati profondi. Una persona non può essere donata nel modo con cui viene donata una cosa. Essa deve consentire a essere donata: deve essere essa a donare sé stessa. Il testo biblico quindi significa da una parte che la vocazione della persona è il dono di sé, e dall'altra che la persona deve consentire a questa sua vocazione. Non posso non ricor-

dare a questo punto un testo mirabile dell'ultimo Concilio dove si insegna che la persona umana è l'unica creatura nel mondo visibile che Dio abbia voluto "per sé stessa", aggiungendo però subito che la persona umana non può « ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé ». ¹ Qui ritroviamo individuati con grande precisione la verità e l'ethos della "comunione delle persone". La verità: la comunione delle persone può costituirsi solo attraverso il dono reciprocamente offerto e accettato; l'ethos: ciascuno deve essere accolto così come è stato voluto dal Creatore, cioè "per sé stesso". L'unità vera fra l'uomo e la donna è posta in essere solamente in questo modo, cioè dall'amore. L'amore infatti è il dono di sé che nasce dall'affermazione della persona "per sé stessa". La persona umana, uomo e donna, diventa dono nella libertà dell'amore e così ritrova sé stessa.

Il testo biblico descrive certamente la comunità coniugale; Gesù stesso lo interpretò in questo modo (cfr. *Mt* 19, 4) così come l'autore della *Lettera agli Efesini* (cfr. 5, 31-32). La cosa è importante per una serie di ragioni.

Alla luce del principio della creazione, la comunità coniugale monogamica e indissolubile è in un certo senso il paradigma fondamentale di ogni società umana: unità nella diversità; unità nella quale ciascuno è affermato e accolto "per sé stesso"; costituzione di una comunione di persone.

Ciò che desidero sottolineare è che secondo la pagina biblica questo è reso possibile dalla presenza della donna. A lei sembra essere affidata in modo singolare la missione di far accadere la comunione delle persone, la custodia della libertà del dono, la cura che la persona sia sempre voluta "per sé stessa".

Ma il mistero della femminilità si manifesta e si rivela fino in fondo mediante la maternità: nella capacità di concepire una nuova persona umana, di darle la sua forma originaria. In una unione singolare col Creatore (cfr. *2 Mac* 7, 22-23), la donna coopera con Lui in modo uni-

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 24.

co a che si formi una nuova persona “a immagine e somiglianza di Dio”. Durante i nove mesi della gestazione Dio è presente in modo unico nella persona della madre, poiché solo da Dio può provenire quell’“immagine e somiglianza” che è propria della persona umana. Il momento in cui la donna vive il miracolo del figlio che emerge dal suo corpo, è forse il momento in cui è dato a una creatura umana di vivere più intensamente la gioia dell’atto creativo. È per questo che la maternità esige una singolare venerazione e rispetto.

Riassumo quanto detto finora. L’intenzione di Dio creatore, quando ha creato la donna, è stata di “dare un aiuto simile” all’uomo: di rendere possibile una vera comunione fra le persone. La comunione fra uomo e donna si costituisce nell’unità della diversità, attraverso il dono sincero di sé, nel quale ciascuno è accolto “per sé stesso”. In questa unità la donna può concepire una nuova persona umana, in una misteriosa ma reale cooperazione con Dio creatore.

La verità deturpata

La deturpazione causata nella persona dal peccato è accaduta anche nella donna: è stata una deturpazione anche della femminilità umana.

Questo processo di deturpazione può essere verificato a un duplice livello. A livello della “verità ed ethos della comunione delle persone”, cioè delle strutture antropologiche permanenti. E a livello delle forme che storicamente, istituzionalmente anche, le deturpazioni hanno via via assunto. Vorrei ora fermarmi a riflettere su questi guasti che il peccato ha prodotto dentro alla “forma femminile” dell’umanità.

Prima di compiere questa verifica credo utile riflettere sul testo che conclude il racconto della creazione. Esso recita: «ora tutti e due erano nudi, l’uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna» (v. 25). Che significato ha questa nudità originaria?

Nella giustizia originaria, l’uomo e la donna sono in possesso di un’armonia interiore che impedisce loro di guardarsi come possibile oggetto di uso: di degradarsi a essere *qualcosa* di cui poter disporre, e non più *qualcuno* da volere “per sé stesso”. La nudità di cui parla il te-

sto significa che uomo e donna, nella giustizia originaria, possedevano in pieno la vera libertà, quella che consiste nella capacità di donarsi. Attraverso il corpo essi vedevano la persona e quindi, a causa rispettivamente della vista della mascolinità e della femminilità, prendevano continuamente coscienza della loro vocazione alla comunione interpersonale. Ma il testo, forse, vuole anche richiamare la nostra attenzione sulla condizione fondamentale della libertà intesa come capacità di auto-donazione: la padronanza di sé, l'autodominio. Non si può infatti donare ciò che non si possiede.

La perdita della giustizia originaria, nella quale Adamo trascina l'intera sua discendenza, consiste prima di tutto nella disobbedienza al Creatore. Ma quest'ingiustizia verso Dio ha come conseguenza la perdita immediata della nudità originaria. L'uomo e la donna perdono questa capacità di guardarsi come persone attraverso la loro mascolinità femminilità: come persone che, volute "per sé stesse", possono ritrovarsi solo nel dono sincero di sé. Perdono la capacità di farsi questo dono, pur permanendo in essi la tensione alla comunione interpersonale e l'esigenza della stessa.

La radice di tutta la deturpazione della verità originaria della donna è questa.

Qual è l'essenza di questo modo sbagliato di guardarsi fra uomo e donna, quando non si guardano più come persone che Dio ha voluto "per sé stesse"? Guardarsi come si guardano due individui separati l'uno dall'altro. Credo che troviamo qui una delle cause non ultime del grave malessere in cui oggi noi tutti viviamo.

Esiste una diversità essenziale fra una visione *personalista* dell'uomo e una visione *individualistica*.

Secondo la visione individualistica dell'uomo, la persona umana non è costitutivamente in relazione con l'altro: è per natura chiusa in sé stessa. Questa chiusura consiste nel fatto che il suo desiderio è solo e sempre desiderio del proprio bene; nel fatto che la sua ragione è incapace di conoscere una verità sul bene e sul male della persona come tale (cioè il bene morale), ma è solo al servizio della ricerca della propria felicità individuale. Secondo questa visione, ogni rapporto con l'altro può essere solo

“contrattato”, costruito cioè come incontro di due opposti egoismi che quanto meno chiedono una parità fra il dare e l’aver. La società umana, ogni società umana, diviene fragile convergenza di interessi opposti: la ricerca del mio bene può prescindere dal bene dell’altro, anzi può anche normalmente opporsi al bene dell’altro. È possibile raggiungere il mio bene anche senza, o anche contro, il bene dell’altro.

Non sto, purtroppo, facendo lo schizzo di teorie o ideologie che restano confinate nel mondo delle idee. Chi non vede che questo, l’individualismo così inteso, è il vero cancro delle nostre società occidentali? Ma non è di esso in generale che intendo parlare. Sto parlando di esso in quanto fattore che deturpa o oscura la verità originaria della donna, perché deturpa o oscura la verità originaria del rapporto uomo-donna. In che modo?

A livello delle strutture antropologiche permanenti, come le ho chiamate. Siamo condotti a questo livello più profondo dal testo biblico che parla per la prima volta del rapporto uomo-donna subito dopo il peccato originale: «verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà» (*Gen 3, 10b*).

Nell’uomo e nella donna permane la loro vocazione alla comunione interpersonale, il loro desiderio di unità (cfr. *Gen 2, 24*); ma questo desiderio si realizza di fatto in un “dominio” dell’uno sull’altro. Posto di fronte alla donna, l’uomo che è nella giustizia perché in alleanza col Signore, prova gioia, stupore, perché finalmente è con una persona, con qualcuno e non solo con qualcosa (animali e cose). Ora questa visione della persona si è corrotta in istinto e tentativo di dominare. Nel rapporto si introduce precisamente quella logica individualistica di cui parlavo; e l’esperienza di ieri e di oggi dimostra che l’uomo, possedendo maggior forza, domina e assoggetta la donna. La donna viene violentata, sfruttata, asservita.

È importante che comprendiamo bene questa peculiare trasformazione-corruzione dell’originario rapporto di comunione in rapporto di dominio. Esso consiste in una degradazione che viene compiuta nei confronti della donna dentro al cuore dell’uomo. Una degradazione che consiste nel ridurre la persona della donna a un corpo di cui poter far uso o per la riproduzione o per il proprio piacere. È una vera e propria de-per-

sonalizzazione compiuta nei confronti della donna, processo a causa del quale viene sottratta all'unità uomo-donna la dignità del dono.

La struttura antropologica fondamentale viene così essenzialmente mutata, e pertanto l'istituzione matrimoniale subisce una progressiva demolizione, sulla quale ora non dobbiamo soffermarci. È sufficiente dire che alla degradazione della persona subentra l'incapacità della definitività della scelta, e alla fine l'insignificanza del matrimonio come tale. La piaga della libera convivenza sta crescendo nelle nostre comunità: segno di una libertà spesso ridotta ormai alla pura spontaneità della ricerca del proprio benessere psicofisico.

Sempre a livello di quelle che ho chiamato "strutture antropologiche permanenti" del rapporto uomo-donna, voglio attirare la vostra attenzione su un'altra dimensione essenziale di questo stesso rapporto: quello della maternità.

Che cosa è la maternità? Sembra strano che inizi questo momento della mia riflessione con una domanda a cui risponde subito una evidenza originaria dello spirito. Ma oggi non è più così: e ciò la dice lunga circa la crisi spirituale in cui stiamo naufragando. Ritorrerò in seguito su questo punto.

Parlando del livello antropologico permanente del rapporto uomo-donna, abbiamo già accennato alle forme storiche che la deturpazione della verità originaria della donna ha via via assunto. È il grande tema del riconoscimento effettivo della dignità della donna nella società, in particolare in due sue componenti essenziali, quella economica e quella politica. Riconoscimento della dignità della donna nel mondo del lavoro, ed effettiva possibilità della donna di configurare la costruzione dell'edificio sociale anche a misura della sua femminilità: sono ancora due sfide in larga misura inevase.

La verità trasfigurata

«Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio nato da donna» (*Gal 4, 4*). La verità originaria della donna trova la sua perfetta realizzazione e trasfigurazione in Cristo.

Il Verbo incarnandosi ha voluto avere quel rapporto unico, fondamentale che ogni persona umana ha con la donna: il rapporto del figlio con la madre. Ognuno di noi è plasmato, è fatto nella sua umanità da una donna. E così è accaduto anche per il Verbo: la sua umanità è stata plasmata da Maria, perché è stato generato da lei nella nostra umanità. E pertanto Ella è in senso vero e proprio “Theotokos”, Madre di Dio.

Sono sempre più convinto che solo Maria è capace di introdurre la donna nella piena consapevolezza della propria femminilità; che Maria ne è la chiave interpretativa completa. Ma su questo ora non possiamo soffermarci. Preferisco continuare la narrazione del rapporto Cristo-donna; è il rapporto nel quale la verità della donna viene pienamente svelata; è trasfigurata.

È certo che il Verbo poteva assumere la nostra natura umana anche senza essere concepito e generato in essa da una donna. Perché dunque ha voluto avere una madre? Qual è l'intima ragione, il significato nascosto di questa divina decisione? I Padri e i Dottori della Chiesa si sono fatti questa domanda. Raccolgo solo qualche riflessione utile allo scopo di questo Seminario.

Il rapporto Cristo-Maria è messo in relazione al rapporto Adamo-Eva dentro un mirabile chiaroscuro. Adamo-Eva prefiguravano quell'unità dei due in una sola carne che definisce l'avvenimento della salvezza: la Chiesa. Essa è la realizzazione perfetta di quanto era adombrato nell'origine della creazione: Corpo e Capo; Sposa e Sposo; umanità divinizzata e Cristo. Due in una sola carne: nella sola Carne [eucaristica] del Cristo che dona sé stesso (cfr. *1 Cor* 6, 15-17).

È assai significativo che la Chiesa sia “femminile”, che l'ecclesialità sia svelata dalla forma della femminilità. Ma non c'è solo questo aspetto luminoso, diciamo. Alla nostra rovina cooperò sia Adamo che Eva; alla nostra salvezza cooperano con una essenziale diversità che vedremo subito, Cristo e Maria.

Ho trovato in san Tommaso un testo mirabile che voglio portare anche alla vostra conoscenza. Mi sono chiesto: in che modo la sposa viene introdotta allo Sposo e si unisce a Lui? Che cosa significa che Maria coopera all'atto redentivo di Cristo? È cercando la risposta a queste

domande che mi sono imbattuto nel testo di san Tommaso. Quando il Verbo si fece carne nel grembo di Maria, è stato come celebrato il matrimonio fra l'umanità e il Verbo. Maria diede il consenso « a nome di tutta l'umanità ».² La decisione assolutamente gratuita del Padre di fare del suo Unigenito il primogenito di molti fratelli non si realizza a causa del nostro consenso: a Dio solo la gloria. Ma non si realizza senza il nostro consenso. Maria lo ha espresso. Questo è il senso profondo dell'Annunciazione.

La modalità con cui Maria entra nell'origine, nel principio della nostra salvezza, l'incarnazione del Verbo, svela la verità più profonda della donna. Ella è colei che “consente – rende possibile” alla Vita che è presso il Padre di rendersi visibile. Ecco perché è inscritta nella femminilità questa vocazione a custodire, a salvare, a non permettere che sia degradata la vita della Persona, nel senso intero del termine. Nessuno forse ha espresso meglio di Dante questa che è la verità più profonda della donna. Il suo cammino di salvezza dalla “selva oscura” è reso possibile dalla donna: Lucia, Matelda, Beatrice e, alla fine, Maria.

Vorrei ancora fermarmi un poco su questo, richiamandovi ancora il testo di san Tommaso. Maria – scrive il grande Dottore della Chiesa – dona il suo consenso “a nome di tutta l'umanità” (*loco totius humanae naturae*). Giovanni Paolo II ha insegnato assai profondamente che il simbolo reale di tutto il corpo ecclesiale, donne e uomini, è la donna: « Si può dire che l'analogia dell'amore sponsale secondo la *Lettera agli Efesini* riporta ciò che è “maschile” a ciò che è “femminile”, dato che, come membri della Chiesa, anche gli uomini sono compresi nel concetto di “sposa” [...] Nella Chiesa ogni essere umano – maschio e femmina – è la “sposa”, in quanto accoglie in dono l'amore di Cristo redentore, come pure in quanto cerca di rispondervi col dono della propria persona ».³

Se ora pensiamo per qualche momento agli incontri di Gesù con la donna, narrati nei Vangeli, troviamo una conferma continua di quanto

² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* III, q. 30, a. 1.

³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 25.

è accaduto “al principio” del suo rapporto con la donna: con Maria, nell’Annunciazione.

È subito da notare la grande stima che Gesù ha nei confronti della donna. «È universalmente ammesso – persino da parte di chi si pone in atteggiamento critico di fronte al messaggio cristiano – che Cristo si sia fatto, davanti ai suoi contemporanei, promotore della vera dignità della donna e della vocazione corrispondente a questa dignità. A volte ciò provoca stupore, sorpresa, spesso al limite dello scandalo: “si meravigliarono che stesse a discorrere con una donna” (Gv 4, 27)».⁴

Fra i tanti incontri vorrei fermarmi brevemente solo su due di essi: quello con la donna samaritana e quello con la Maddalena la mattina di Pasqua.

Nel primo si narra la restituzione piena alla donna della sua dignità: la reintegrazione della sua persona nella verità e nella bontà dell’origine.

La deturpazione della dignità della persona della donna risulta dal suo essere stata di sei uomini (cfr. Gv 4, 18). Come fin dal principio la Scrittura aveva insegnato, il peccato pone la donna “a disposizione dell’uomo” («egli ti dominerà»: Gen 3, 16): la degrada a essere suo oggetto di godimento e di sfruttamento. La reintegrazione avviene perché ella, la donna samaritana, viene introdotta nei misteri più profondi della nuova Alleanza: la stessa natura di Dio (cfr. Gv 4, 24) e la vera adorazione. Ma soprattutto è a lei che Gesù svela la sua identità, come non aveva mai fatto con nessun altro. Ella diviene la confidente del suo segreto più intimo. È stato questo un avvenimento incredibile: la donna dei sei mariti viene istruita nei misteri più grandi. Non solo, ma diventa la prima annunciatrice del Vangelo (cfr. vv. 39-42). A Maria, la piena di grazia, viene dato l’annuncio; ella lo accoglie «*loco totius humanae naturae*» e diviene Colei nella quale il Verbo si fa carne. Alla samaritana, degradata nella sua dignità, viene dato l’annuncio che il Messia, il dono della salvezza, è presente e vicino a lei; ella lo accoglie e diviene colei che lo annuncia. Consenso che genera vita.

⁴ *Ibid.*, n. 12.

Ma ancora più significativo mi sembra l'incontro del Risorto con Maria di Magdala la mattina di Pasqua. Il fatto che il Signore abbia scelto di mostrarsi nella sua gloria per la prima volta non a un apostolo, ma a una donna, mi ha sempre profondamente stupito. Maria di Magdala è come il simbolo reale dell'umanità peccatrice che viene chiamata all'intimità con lo Sposo. «È il simbolo della sposa infedele che Dio ha ricongiunto a sé nell'amore»:⁵ nella donna peccatrice, ora chiamata all'unione col Signore nella gloria, è riaffermata la verità più profonda della donna e in questa riaffermazione è significata l'umanità. Gli apostoli, in quanto tali, non sono chiamati a questa unione: ne sono i ministri. Chi ha lo Sposo è solo la sposa. Essi sono i servi della sposa. È questa la ragione profonda per cui a causa della sua dignità la donna non può esercitare il ministero apostolico. In un giardino, quello dell'Eden, la donna era stata deturpata; in un giardino, quello della Risurrezione, la donna è trasfigurata dalla luce della sua piena verità.

Volendo ora dire in modo sintetico quanto abbiamo finora espresso, possiamo così sintetizzare: in Cristo la donna viene redenta e trasfigurata. Redenta da ciò che aveva deturpato la sua verità originaria; trasfigurata, perché da lui l'essenza stessa della femminilità viene interamente svelata in Maria sua madre.

2. ASPETTI PROBLEMATICI

Quanto ho detto finora non deve essere inteso come una sorta di «ideale», ma è la condizione reale in cui si trova la persona umana-donna. In essa permane la verità originaria ora trasfigurata in Cristo, in un processo che la redime dalla degradazione.

Questa condizione presenta sicuramente aspetti problematici su alcuni dei quali ora vorrei attirare la vostra attenzione. Per “aspetti problematici” intendo non le difficoltà che la donna oggi incontra per realizzarsi *alla verità*: difficoltà economiche, giuridiche, politiche... A esse

⁵ D. BARSOTTI, *Meditazione sulle apparizioni del risorto*, Brescia, Queriniana, 1989, 30.

sono dedicate altre relazioni di questo Seminario. Intendo le difficoltà che il pensiero cristiano oggi incontra nel pensare una realizzazione vera della donna.

Una premessa guiderà tutta la mia riflessione in questo secondo punto. Da quanto detto nel primo punto risulta che la struttura originaria della persona umana è duale, cioè comunionale-sociale. La persona è sempre nel “rapporto” con l’altro. Gli aspetti problematici, nel significato già definito, attengono al pensare l’uomo nella sua originaria struttura duale.

Un primo aspetto problematico è di carattere metodologico. Quando affrontiamo un tema come quello del nostro Seminario, la prospettiva fondamentale non deve essere quella di adattare il tema della donna alle “mutate condizioni sociali” e a ripensarlo secondo esse, come si suole dire. Al contrario. È necessario leggere e giudicare le “mutate condizioni sociali” del problema-donna alla luce di una verità rivelata riguardante la stessa. A mio giudizio è questa una delle grandi lezioni metodologiche del Magistero di Giovanni Paolo II: partire “dal principio”. Metodologia che non sempre il pensiero antropologico cattolico attuale ha pienamente appreso. È un modo di pensare realista che va pienamente recuperato.

Svolgendo una riflessione più contenutistica, trovo subito un secondo aspetto problematico. La dualità originaria della persona umana come dimensione sua comunionale non è affatto un guadagno acquisito dal pensiero attuale sull’uomo. Esso infatti o non ritiene originaria la dualità o non ritiene che il suo senso ultimo sia la comunione fra le persone. Perché la donna possa “fiorire” come tale, non solo nell’ambito privato, ma anche pubblico, è necessario che sia pensata e affermata questa dualità comunionale della persona.

Quali sono le radici di questo secondo aspetto problematico? Mi sembrano due: la prima riguarda la costituzione stessa della persona umana considerata in sé stessa; la seconda riguarda la visione del “sociale umano” come tale.

Per quanto riguarda la prima, occorre dire che il pensiero occidentale non è mai riuscito a far propria la grande idea biblica dell’unità del-

la persona, perché non ha mai fatto proprio l'unico modo vero di pensarla: la tesi tommasiana dell'unità sostanziale della persona, o dell'anima forma del corpo. Detto in altro modo. La grande idea biblica è caduta dentro una ragione che non ha mai elaborato un modello adeguato per pensarla; infatti il modello tommasiano non è risultato vincente.

Seconda radice di questo aspetto problematico è, invece, il fatto che, se non vado errato, la struttura duale-comunionale della persona umana si iscrive dentro una riflessione più generale sul sociale umano, meglio sull'umano nel sociale; si iscrive dentro la risposta alla domanda: "che cosa c'è di umano nel sociale?". Ora la cultura occidentale contemporanea dà due risposte contrarie: tutto; niente. I primi ritengono che ogni sociale sia necessariamente, immediatamente umano, secondo una visione materialistica. La vita, in tutti i suoi aspetti, è *bios*; è un vivente materiale. I secondi vedono nel sociale solo automatismi, nessuna intenzionalità significante. Non è che si tratti di elaborare una via di mezzo; si tratta di seguire un'altra strada nell'elaborare la risposta a quella domanda: la socialità è il luogo del trascendimento del sé. L'umano che è nel sociale è nella relazionalità interpersonale. È dentro questo contesto che si può progettare un sociale nel quale la donna può "fiorire".

In breve potremmo dire che il rapporto uomo-donna in quanto si realizza negli spazi pubblici è il test più significativo di come stiamo pensando la persona umana e la "forma umana" della società.

Vorrei richiamare la vostra attenzione anche su un terzo aspetto problematico, che parte da due constatazioni: le donne sono responsabili della vita perché solo la donna la dona; e perché solo la donna decide di abortire. Si pone qui uno dei misteri antropologici più profondi: il mistero della maternità. Perché questo è uno dei principali aspetti problematici nella costruzione di un'antropologia del femminile? Altri richiameranno altri aspetti non meno importanti; a me preme richiamarne uno: che senso ha la maternità? Essa viene interpretata sempre più in ordine all'autorealizzazione della donna: ostacolo o mezzo per la medesima autorealizzazione. È un orizzonte individualistico che governa sempre più l'interpretazione della maternità.

Pochi anni or sono la sentenza di un tribunale italiano, nella motivazione del dispositivo asseriva essere un fatto privo di significato antropologico obbligante che concepimento-gestazione-parto di una nuova persona umana fossero atto della stessa persona umana. Ho commentato questa sentenza su un quotidiano nazionale, dicendo che la ragione umana aveva subito una grave umiliazione, perché la si rendeva strumentale al desiderio del proprio benessere. Ancora una volta ritroviamo quella logica individualistica di cui parlavo nel punto precedente.

Voglio dire, ripeto, che non raramente il bambino è visto come “qualcosa” che è necessario alla propria realizzazione individuale, e allora si parla di “diritto ad avere il bambino”; oppure è visto come “qualcosa” che impedisce la propria realizzazione individuale, e allora si è configurato il “diritto ad abortire”. Non sto dicendo che ogni donna senta la propria maternità in questi termini: sarei ingiusto e falso. Sto dicendo che sta penetrando nell’ethos occidentale una configurazione, anche istituzionale, della maternità che ne sta corrompendo la verità e la bellezza originaria: nei due sensi suddetti.

Il secondo ordine di fatti che in questo contesto va richiamato, è costituito dalla condizione in cui oggi versa il bambino. Questa infatti è per così dire speculare alla condizione della maternità. Ciò che mi preoccupa maggiormente come pastore è il vedere quanto spesso e quanto profondamente oggi il bambino sia esposto a una cultura nichilista. L’introduzione nella realtà, che definisce l’atto educativo, è impossibile se non si educa il bambino a discernere il vero dal falso e il bene dal male. Ma la cultura nichilista si definisce come cultura che giudica insignificante questa distinzione. E tutto questo che cosa ha a che fare con il discorso sulla maternità che stiamo facendo? Ha a che fare molto intimamente. Mai come in questa situazione la maternità è necessaria. La maternità intesa come luogo spirituale nel quale la persona umana viene interamente generata. Ma la condizione in cui di fatto essa si esercita impedisce sovente di essere un tale luogo. È la condizione in cui la famiglia è diventata sempre più una convenzione che va definita secondo l’opinione della maggioranza; in cui padri e madri si avvi-

cendano spesso varie volte a causa di divorzi e libere convivenze. A ciò si aggiunga la consuetudine deplorabile di rimandare il matrimonio sempre più avanti in età.

3. QUESTIONI APERTE

In questo terzo punto della mia riflessione vorrei indicare quali sono le questioni principali meritevoli di approfondimento. Non tutte, certo, ma quelle che mi sembrano fondamentali, sempre dal punto di vista in cui mi sono messo.

La ripresa della struttura duale-comunionale della persona umana esige un percorso antropologico che riprenda da capo, dal “principio”, il discorso circa la verità della persona umana. È impensabile una struttura comunione là dove viene negato che l'uomo è un “soggetto”; è impensabile una verità dell'essere donna là dove è impensabile una struttura comunione. La femminilità è relazione.

Altra fondamentale questione aperta è il tema della persona-corpo: della corporeità della persona. Più precisamente: della soggettività del corpo; del corpo come linguaggio della persona. In termini etici: resta pienamente aperta la questione della virtù della castità.

Infine si pone con sempre maggior urgenza il tema della verità e del senso della procreazione, soprattutto nel versante della maternità. È in fondo la stessa domanda che ritorna: la procreazione non è né “*officium naturale*” né “fabbricazione di individui”, ma atto della persona nella comunione uomo-donna. Che cosa significa questa “personalizzazione dell'atto procreativo”? È una questione pienamente aperta.

Ireneo di Lione per primo ha capito, alla luce della parola di Dio, che i destini dell'umanità – nel bene e nel male – transitano attraverso la libertà della donna. Una libertà che si radica nella sua verità: una verità che interamente risplende nell'economia della salvezza.

IV. PROSPETTIVE PASTORALI

L'orizzonte della reciprocità in famiglia

GIULIA PAOLA DI NICOLA E ATTILIO DANESE

*I coniugi Danese, docenti universitari e
condirettori della rivista "Prospettiva Persona",
hanno fondato nel 1982 il Centro Internazionale Ricerche Personaliste a Teramo*

1. IL TERREMOTO DELLE IDENTITÀ DI GENERE¹

Come muta la famiglia quando le identità maschili e femminili subiscono il terremoto della cultura postmoderna?

È vero che si sta passando dalla donna compagna, aiuto e madre, alla donna in carriera, prepotente e aggressiva? E che si sta passando da una identità maschile "forte" a una "debole"? Dall'ideale dell'eroe, del superuomo, all'uomo fragile, remissivo o addirittura sconfitto?

Come possono riuscire oggi moglie e marito a gestire senza traumi i figli, il lavoro, la casa, la partecipazione sociale, politica, ecclesiale?

Come si configurano i due generi quando "l'uomo maschio, adulto, civilizzato" non è più il modello dell'umanità tutta? È possibile valorizzare la differenza senza che un genere prevalga sull'altro? È possibile essere realmente uguali senza con ciò appiattirsi nell'*unisex*?

Sono domande che si affollano in un'epoca in cui si vogliono stabilire rapporti soddisfacenti e non si sa come realizzarli. Senza dubbio tutto era più semplice quando si credeva che i modelli fossero fissati una volta per tutte, quasi fossero – per dirla come Ricoeur – delle iden-

¹ Per un più ampio sviluppo di questi temi si veda: G.P. DI NICOLA-A. DANESE, *Lei & Lui. Comunicazione e reciprocità*, Torino, Effatà, 2001; ID. (a cura di), *Il maschile a due voci*, Lecce, Manni, 1998; ID. *Il maschile e la teologia*, Bologna, Dehoniane, 1998, nonché i due volumi precedenti di G.P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Roma, Città Nuova, 1988, e *Il linguaggio della madre*, Roma, Città Nuova, 1994.

tità “idem”, che lungo il corso della vita dovevano seguire solo il binario prefissato dalla natura. Ancora nel 1687 il sacerdote e nobiluomo di cultura Fénelon, animato dal desiderio di dedicarsi all’educazione delle fanciulle, così le descriveva: «Esse scambiano la facilità del parlare e la vivacità di immaginazione con l’intelligenza; non fanno scelte fra i loro pensieri; non vi mettono alcun ordine rispetto alle cose che debbono dire; mettono della passione in quasi tutto quello che dicono, e la passione fa parlare molto: quindi non si può sperare molto di bene da una donna, se non la si riduce a riflettere ordinatamente, a sottoporre a critica i propri pensieri, a esprimerli brevemente, a saper poi tacere. Un’altra circostanza contribuisce a far lunghi i discorsi delle donne; ed è che sono per natura astute e che usano lunghi rigiri per venire al loro scopo [...] Esse hanno naturalezza nell’adattarsi così da poter recitare agevolmente ogni sorta di commedie; le lacrime a loro non costano nulla [...] Aggiungi che sono timide e piene di falsa vergogna... Ma nulla è da temere nelle fanciulle quanto la vanità. Esse nascono con un desiderio violento di piacere; le vie che conducono gli uomini al potere e alla gloria essendo chiuse per loro, cercano un compenso nelle attrattive dello spirito e del corpo; da ciò viene il loro parlare dolce e insinuante, da ciò viene la loro viva aspirazione alla bellezza e a tutte le grazie esteriori: un’acconciatura, un nodo di nastro, un ricciolo di capelli più alto o più basso, la scelta di un colore, sono per loro altrettante faccende importanti».²

Il Novecento è senza dubbio il secolo della radicale trasformazione del modo di percepire l’identità femminile. Nel mondo cattolico degli anni Trenta, Mounier ha operato un’analisi critica della “natura femminile”. Egli vedeva le donne come «una stirpe che da millenni è stata scartata dalla vita pubblica, dalla creatività intellettuale e molto spesso dalla vita stessa, che si è adattata a essere relegata in disparte, nella timidezza e in un sentimento tenace e paralizzante della propria inferiorità, in una discendenza in cui da madre in figlia, certi elementi essen-

² F. FÉNELON, *Sull’educazione delle fanciulle* [trad. it. L. NUTRIMENTO (a cura di), Treviso, Ed. Canova, 1963, 135-140].

ziali dell'organismo spirituale umano sono rimasti incolti e hanno potuto atrofizzarsi durante i secoli».³

E aggiungeva: «Ci vorranno delle generazioni: occorrerà andare a tentoni, alternare l'audacia [...] e la prudenza, che esige di non sacrificare le persone a prove di laboratorio; occorrerà [...] certe volte, scommettere contro ciò che si chiama la "natura", per vedere dove finisce la vera natura. Così, a poco a poco, senza dubbio la femminilità si libererà dall'artificio, percorrerà sentieri che noi non supponiamo, abbandonerà quelli che credevamo tracciati per l'eternità [...] All'uomo, soddisfatto di un facile razionalismo, insegnerà forse che il "mistero femminile" è più esigente dell'immagine compiacente che se ne offre, e lo aiuterà ad approfondire il suo proprio mistero».⁴

Certamente, rivoluzionando i propri ruoli e la propria identità, le donne provocano il mutamento anche dei ruoli e delle identità degli uomini, data la reciprocità delle prospettive. Che l'identità maschile sia cambiata è evidente già dall'osservazione giornalistica, dalle produzioni letterarie, dalla saggistica, dai mass media: si constata infatti una maggiore corresponsabilità nella gestione della famiglia, dalla cura dei figli ai lavori domestici; il recupero del valore umano e affettivo della procreazione; l'esigenza di una occupazione soddisfacente, che non obblighi a un assorbimento totale nel lavoro; una sorta di disincanto rispetto alle appartenenze ideologico-politiche. È un dato accertato dalla ricerca che non solo le ragazze, ma anche i ragazzi oggi desiderano un futuro che sappia conciliare un lavoro gratificante e una bella famiglia.⁵ È altrettanto vero, però, che all'altezza delle aspirazioni corri-

³ E. MOUNIER, *Manifeste*, in *Oeuvres*, Paris, Seuil, I, 560. Non sono mancate altre voci negli anni successivi. Per don Orione: «L'attacco contro questa fortezza sociale che è la famiglia cristiana... ora latente ancora, vedrete che domani diventerà furioso. Il femminismo è una parte importantissima della questione sociale, e il nostro torto, o cattolici, è quello di non averlo compreso subito. Fu un grande errore» (D. L. ORIONE, *Nel nome della Divina Provvidenza. Le più belle pagine*, Casale Monferrato, Piemme, 1955, 36).

⁴ E. MOUNIER, *Manifeste*, cit., 560.

⁵ Cfr. AA.VV., *La famiglia vista dagli adolescenti. Riflessioni su un'indagine in Abruzzo*, Teramo, Demian, 1994.

spondono realizzazioni troppo spesso fallimentari. Oltre all'aumento di separazioni e divorzi, oggi assistiamo alla crescente presenza di identità disturbate (aumento della violenza, omosessualità, frigidity, anoressia-bulimia, crescita della prostituzione femminile con relativo aumento della domanda maschile...), una conferma, se ce ne fosse bisogno, che oggi la riformulazione delle identità di genere è decisiva per il futuro della famiglia.

2. SAPENDO DI NON SAPERE

Troppo spesso le questioni relative ai nuovi rapporti tra i generi vengono affrontate solo nell'ottica della rivendicazione e del conflitto. Più in profondità bisognerebbe analizzare le categorie che regolano il modo di pensare e di situarsi nel mondo. Oggi, nonostante la scoperta della mappa del genoma umano e la sempre più approfondita conoscenza dei misteri della vita, di cui la clonazione è forse l'aspetto più eclatante, la donna e l'uomo sanno, ancora meno di un tempo, chi sono in quanto uomo e in quanto donna. Molti pregiudizi sono caduti, ma accade che con l'aumentare delle conoscenze aumenta anche la coscienza dell'ignoranza: si sa di non sapere e si è più disponibili a mettersi in questione. Soprattutto l'uomo e la donna d'oggi sanno che non può più essere una metà del cielo a definire l'altra: Adamo era solo fango quando Dio alitava su di lui, e "dormiva" quando Egli creava Eva. Nessuno dei due è in grado di "comprendere" il mistero dell'altro, perché è "a immagine" di Dio. Il mistero indica solo il punto d'origine e quello d'arrivo, racchiusi dentro l'armonia biblica del versetto: «A immagine di Dio lo creò. Maschio e femmina li creò» (*Gen 1, 27*). Entro quest'orizzonte rispettoso del mistero sta la ricerca di nuove relazioni tra i generi, come un balbettio in bilico tra il dire e il non dire, tra il già detto e il silenzio che contempla il mistero.

Lo sanno bene le coppie, che diffidano delle "idee chiare e distinte", delle difese aprioristiche degli specifici femminili o maschili troppo spesso smentiti dai fatti. Moglie e marito si conoscono e riconoscono

nel tempo, confermando l'uno l'identità dell'altro e reinventando il loro rapporto e il mondo intero "a due voci", nella reciprocità delle prospettive.⁶ Parimenti la mamma e il papà scoprono l'identità dei figli giorno dopo giorno, riformulando flessibilmente la loro stessa identità nella coeducazione reciproca. In questo senso la cultura postmoderna è forse più matura nel respingere gli stereotipi e le affermazioni ideologiche. Due parole chiave le sono indispensabili: complessità e discernimento. I progressi delle scienze umane insegnano a valorizzare le tante sfumature che stanno tra i poli delle dicotomie classiche (maschio/femmina, malattia/salute, peccato/piacere, incontinenza/castità, affettività/ragione, azione/pensiero, dovere/piacere, corpo/mente, autorità/obbedienza). Il discernimento è indispensabile per evitare le trappole di una differenza abissale, inesorabilmente conflittuale e quelle di un'uguaglianza sterile (è una sottile ideologia maschilista quella di voler tutti uguali a sé ed è una reazione pendolare femminista quella di volersi emancipare assimilandosi),⁷ quelle di un'ancoraggio immobile nel passato e quelle dei voli pindarici nel futuro. Proiettarsi nel futuro non significa sdegnare i valori del passato, col suo peso ingombrante, ma anche con le sue risorse preziose, spesso inesplorate. «Il passato – sostiene Ricoeur – contiene promesse non realizzate, frecce non scoccate, che sta a noi raccogliere, risuscitare, come i morti della valle di Josafath».⁸ Dopo la prepotenza maschilista e l'aggressiva reazione femminista, forse oggi è possibile stare l'uno di fronte all'altro nella disposizione a rinascere insieme (conoscersi *con-naître*), a confrontarsi a vele spiegate, facendosi limitare solo dall'amore, consapevoli di dover affrontare oggi una sorta di *kenosi* del patriarcato e del matriarcato.

⁶ Cfr. G.P. DI NICOLA-A. DANESE (a cura di), *Il maschile a due voci*, cit.; Id., *Il maschile e la teologia*, cit.

⁷ Uguaglianza del resto è altra cosa rispetto a parità, che ha un'accezione giuridica o politica (pari opportunità) e allude a uno svantaggio da recuperare.

⁸ Cfr. P. RICOEUR, *La sfida e le speranze del nostro futuro*, in "Prospettiva Persona", n. 4 (1993).

3. PER UN'ERMENEUTICA DELLE IDENTITÀ DI GENERE A PARTIRE DAL CORPO

In questo travaglio delle identità non si possono trascurare le indicazioni che vengono dal corpo, il quale è come un libro aperto, da leggere e rileggere lungo il corso del tempo, un libro che si modifica con noi e ci modifica. Dalla sua ermeneutica è possibile elaborare modelli ecologicamente legati all'*habitat*, pur senza determinismi. Sarebbe un controsenso prendersi cura fino al parossismo dell'ecologia della natura, dimenticando quella parte della natura che ha il più intimo rapporto con noi.

Ciascuno vive l'aporia del suo essere in un corpo e nello stesso tempo di trascenderlo, sapendo di essere più di un corpo. Ciò vale anche in relazione alla propria appartenenza di genere. Si nasce maschi e femmine sapendo di essere più che solo una femmina o solo un maschio. L'arte di decifrare e di rispondere ai segnali comunicativi del corpo costruisce nel tempo la nostra identità, intrecciandola con quella degli altri attraverso lo sguardo, la carezza, il sorriso, il tono della voce, l'abbraccio, la danza, la stretta di mano... Se è indubbio che i due generi manifestano attraverso il corpo una diversa tonalità dello stare al mondo, la difficoltà sta nell'interpretare questa differenza: si è costretti a riconoscere un'ulteriorità di senso tutte le volte che lo si vuole catturare. Il lavoro ermeneutico perciò mentre si guarda dal rischio di rinchiudere tutti gli uomini e le donne in nuove-vecchie gabbie stereotipate di genere, deve anche evitare l'afasia della rinuncia al parlare.

In questa posizione, che coniuga il parlare col tacere e l'attendere, proponiamo un'ermeneutica simbolica della femminilità e della maschilità con l'avvertenza che non sarebbe corretto applicarla poi deterministicamente a tutte le donne e a tutti gli uomini: la persona ha sempre l'ultima parola rispetto alla sua appartenenza di genere. Delle cinque categorie elaborate verranno presentate le corrispondenti derivate, ossia le possibili corruzioni. Non si tratta di archetipi universali, giacché di fronte a ogni persona è bene sospendere il giudizio per timore di ingabbiarla nel pre-giudizio, che potrebbe impedire di raccogliere quella parola inedita che essa sola può e deve dire al mondo.

4. RELAZIONALITÀ E AFFERMAZIONE DI SÉ

La *relazionalità* della persona si manifesta più marcatamente nel corpo della donna. Il processo generativo femminile contiene infatti – come inscritti nella natura – significati paradigmatici dell'*essere per* di ciascuna persona in quanto tale. Soprattutto la maternità esalta questa caratteristica, per il rapporto unico – due in uno – che si stabilisce tra madre e feto. La maternità, oltre i limiti della natura, diviene indicativa della capacità di fare spazio, di accogliere l'altro, di contenerlo e poi, via via, di lasciarlo vivere nella sua autonomia e anche di aiutarlo a distaccarsi da sé.

L'esperienza relazionale che essa implica, con esplicito riferimento al cordone ombelicale che unisce e rende interdipendenti madre e figlio, dispone ad assumere prospettive olistiche, integrate, ecologiche e a non perdere di vista l'integralità della persona e dei contesti ambientali, superando le false dicotomie, le frammentazioni, le gerarchizzazioni. Nell'ottica femminile è fondamentale, di conseguenza, tutto ciò che contribuisce a rafforzare i legami tra le persone e a favorire i processi d'integrazione. In campo conoscitivo induce a *valutare i processi come gli effetti*, ossia a non puntare tanto sull'efficienza immediata delle azioni quanto, sugli obiettivi e sulle intenzioni, accettando con pazienza i tempi, i modi, e i percorsi con cui sono perseguiti. I mezzi utilizzati divengono importanti quanto gli scopi, ben sapendo che gli obiettivi raggiunti con la violenza ottengono effetti *boomerang*. Se gli scopi possono essere perseguiti in modi differenti, è necessario rispettare le prospettive dei singoli attori nonché eventuali scacchi dell'azione, come momenti di un processo in cui ciascun contributo, fallimentare o vincente, contribuisce allo sviluppo dell'insieme.

La corruzione di questo tratto consiste nella eterodipendenza o, al polo opposto, nella tendenza a impossessarsi dell'altro, a catturarlo nel proprio amplesso e a fagocitarlo occultando la sua vocazione personale. L'attaccamento e l'incapacità del distacco è causa di numerosi conflitti d'identità da parte di chi non vuole o non sa tagliare il cordone

ombelicale, metafora questa di una dipendenza fisica ininterrotta (si pensi alle cattive conseguenze nel rapporto matrimoniale).

Il corrispettivo maschile si può individuare nell'*affermazione di sé*, ossia nella tendenza dell'io a valorizzare, rendere visibili e far valere le proprie potenzialità (*assertiveness*). Si comprende bene come questo tratto non sia esclusivo degli uomini, giacché la bassa autostima è un problema che attanaglia indifferentemente uomini e donne e, d'altro canto, donne che sopravvalutano le proprie potenzialità non mancano. Tuttavia, sembra essere più tipica della maschilità la tendenza ad affermare la propria persona. Questa tendenza non è da intendere in senso egoistico; costituisce anzi un supporto prezioso per poter stabilire un rapporto positivo col partner e con i figli. È fonte di sicurezza e offre sensazioni di protezione e fiducia. Senza autostima, senza accettazione di sé e senza rispetto per sé stessi, non c'è identità, può esserci solo crisi di identità o eterodipendenza.⁹

Perciò la stima di sé, la fiducia nelle proprie potenzialità e la capacità di farle valere sono premessa valida a garantire 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 semet ipso*.

Corruzioni di questo aspetto, spinto all'eccesso, sono l'alterigia, l'egoismo, il narcisismo, la tendenza a sovrastare l'altro anche col pretesto di proteggerlo sotto la propria ombra.

Ne consegue la necessità di stabilire un'educazione in famiglia che aiuti sia le ragazze che i ragazzi a una sana relazionalità, che promuova i comportamenti "prosociali" e, nello stesso tempo, un giusto senso dell'affermazione di sé fondato sulla stima della propria persona e di quella degli altri.

⁹ Cfr. B. SCHETTINI, *Essere padre: alla scoperta delle proprie radici*, in G.P. DI NICOLA-A. DANESE (a cura di), *Il maschile a due voci*, cit., 130.

5. COSCIENZA DEL LIMITE E LOTTA CONTRO IL LIMITE

Una più accentuata *coscienza del limite* riflette il sentire e il vissuto femminile. Una madre che sa leggere le indicazioni del proprio corpo sa che non è sempre possibile scegliere con precisione se e quando avere un figlio (è più facile evitarlo che realizzarlo a tutti i costi, come l'ingegneria genetica ben sa). L'evento di una nuova gravidanza resta legato all'imprevedibile anche quando è previsto, perché richiede comunque la consegna della propria persona a un futuro ignoto, a un qualcuno di cui non si conosce il volto né il destino. Si sa invece chiaramente che la propria vita cambierà a partire dalla presenza di un altro dentro di sé.

Certamente il corpo della donna è più condizionato dalla sintonia con la natura, dalla fragilità, dalle mestruazioni, dal pancione della gravidanza, dall'allattamento, dalla menopausa... Le è indispensabile una dinamica veloce di accettazione dell'imprevisto (spostamenti del ciclo, gravidanze inattese) che la convince di non essere in grado di padroneggiare il proprio corpo e di pilotare la propria vita. Una madre si sente chiamata interiormente a vivere l'infinita pazienza di chi ascolta il distillarsi della vita giorno dopo giorno nel proprio ventre, e alimenta la fiducia nella regolare conclusione del processo senza avere il potere di controllarlo e gestirlo. Di fronte a ciò non valgono le competenze acquisite, i titoli di merito, i progetti più o meno razionali; occorre ammutolire, attendere, allargare gli spazi dell'intimità rifuggendo dalle piazze, dalle masse. Pur restando tra gli altri, si vive l'esperienza del deserto, che talvolta purtroppo si trasforma in esilio forzato se c'è l'abbandono da parte del coniuge e della società. L'ambivalenza sta da una parte nella docile accondiscendenza alla realtà, per il fatto che il corpo e gli eventi non possono essere piegati ai propri desideri e, dall'altra, nella gioiosa consapevolezza di avere ricevuto in dote il potere di generare, di portare il proprio personale contributo all'opera della creazione: atto di abbandono e di creatività, di carnalità e di spiritualità.

La coscienza del limite implica l'accettazione della regola dell'interdipendenza tra tutti gli esseri viventi e della necessità di sintonizzare la propria vita con quella di tutti gli altri e impedisce di "volare troppo

alto”. Ci si riconosce fatti della stessa pasta degli animali, delle piante, della terra, del cosmo. Si privilegia così la dimensione dell’ascolto e del consenso rispetto a quella della programmazione e del dominio (della vita, della natura...).

Grazie a questa esperienza, si è più consapevoli di essere parte dell’umanità e di doversi perciò integrare armonicamente con gli altri. All’altro polo la tendenza maschile è quella di riassorbire l’“altra metà del cielo” in sé, come avviene di fatto nella lingua italiana, quando il plurale maschile comprende il femminile. Infatti, in luogo della “unidualità originaria”, l’identità maschile è più frequentemente ritenuta come coincidente con l’umanità universale, al cui interno si colloca il femminile come “aiuto”. Accade per le donne che per ignoranza o comodità, vengono promosse a virtù eroiche le rinunce forzate, secondo le leggi di una natura imprigionata in un ideale “spiritualista-flaccido” e alla fine insoddisfatto.

Approfondire il senso positivo del limite è particolarmente importante per le ragazze, per poter accettare – e non subire – il ritmo non sempre facile del proprio corpo. Non è facile, infatti, darsi ragione del proprio corpo se non si è in grado di attribuire un significato teleologico-vocazionale al proprio modo d’essere, con la promessa di amore e fecondità, la richiesta di donazione, la chiamata all’alleanza e alla cooperazione con la natura, con l’uomo e con Dio.

La coscienza del limite implica, sempre a livello simbolico, la consapevolezza dell’infrangersi di tutte le costruzioni umane, di tutti i sistemi di pensiero, di tutte le costruzioni umane di fronte alla morte e quindi della sostanziale dipendenza umana. Il limite non è infatti solo l’esperienza della propria fragilità ma anche la consapevolezza che tutte le cose del mondo, pur belle e buone, sono corrotte e corruttibili. Esse non costituiscono di per sé il fondamento della felicità. Forse anche per questo l’esperienza religiosa della donna è più frequente e più immediata.

La corruzione di questo tratto sta nella tendenza a eccedere nella consapevolezza dei propri limiti, a restare infantili delegando ad altri le proprie responsabilità sociali, accontentandosi del piccolo mondo del-

la casa, atteggiamento che ha connotato una grande fetta di popolazione femminile nella storia, impedendole di sviluppare in pieno le sue potenzialità.¹⁰

Partendo dall'attributo fisico della forza, si può collegare alla maschilità una maggiore disposizione a lottare contro il limite, a *combattere le avversità*, nella fiducia di potercela fare. Vi è collegata una coscienza più fortemente avvertita di dover e poter difendere sé stesso, il territorio, il proprio gruppo, la propria famiglia.

L'immaginario sul maschio è da sempre collegato all'“idealtipo” dell'eroe, del soldato, del condottiero ostinato di fronte a ciò che gli si oppone. Egli si sente sollecitato ad affrontare le sfide della vita superando le resistenze e non indietreggiando di fronte all'opposizione della natura, degli altri, degli eventi, dando il meglio di sé per spuntarla in condizioni avverse.

La lotta in sé non ha un carattere negativo; al contrario essa potenzia le capacità della persona, esalta i suoi talenti, richiede le doti del coraggio e della tenacia nel tentativo di sconfiggere il male e conquistare nuove frontiere alla vita. Mounier chiamava *affrontement* un valore umano ritenuto meritevole di stima, nella misura in cui l'essere umano

¹⁰ Mounier si rivolge in questi termini a una ragazza che vuole rimanere troppo a lungo bambina: «Quando dico ragazzina, evoco una impressione insieme simpatica e penso che lei mi dà spesso, quella di avere accanto a me una ragazzina e non una donna. Non mi fermo qui. Ho capito molto bene che lei gioca ancora un po' a fare la ragazzina... Ma non bisogna giocare troppo con le maschere, sa. Altrimenti, prima o poi, esse finiscono col prendersi gioco di noi. È ora di diventare una vera donna; ciò vuol dire un essere spirituale adulto, che non si ritira davanti a niente e non si aggrappa alla sua adolescenza. Ciò vuol dire semplicemente una donna che osserva, assume e matura la sua condizione di donna, la osserva e non arretra di fronte alle strade a cui conduce... Del resto noi, chi più chi meno, abbiamo paura di vivere e qualcosa in noi vorrebbe restare bloccato, protetto, puerile, per non dover giocare il ruolo dei capitani su una barca in mare aperto. È ora di rompere con l'affettività; intendo quest'affettività primaria, carnale, che frena in noi la vocazione più alta. Sia lucida, ascolti gli appelli della sua vocazione e tutti i suoi riceveranno in seguito molto più da lei, nella franchezza e nello spogliamento reciproco. Lei allora si sarà sacrificata per la verità. Mi perdona questo lungo discorso?... Non ho resistito a tenderle una mano amica» (E. MOUNIER, *Lettre à une jeune amie*, in *Oeuvres*, cit., IV, 825).

si dà a una causa e la persegue anche a costo del sacrificio personale e della effusione del sangue.

La corruzione consiste nel modulare i rapporti sulla falsariga della competizione sempre e comunque, dell'invidia e della gelosia scatenate dall'ambizione e dal carrierismo a scapito del rispetto e della condivisione, dell'individualismo, del prometeismo, del delirio di onnipotenza, dell'idealtipo del *self made man*.

Dal punto di vista educativo in famiglia è fondamentale, soprattutto in contrasto con le tendenze culturali diffuse dai mass media, aiutare i ragazzi e le ragazze ad accogliere i limiti del proprio corpo, della famiglia, delle circostanze della vita, della propria intelligenza, ma nello stesso tempo sostenere in essi anche la tenacia e la volontà nel combatterli, nella misura del possibile.

6. CURA DELLA VITA E DINAMISMO VITALE

Strettamente connessa alla maternità è la cura della vita, che si manifesta nelle sue diverse forme come attitudine a nutrire, attraverso la placenta, ricca di tutto ciò che alimenta la sussistenza, l'allattamento, le forme di distribuzione del cibo e della protezione dell'altro, come pure attitudine a lenire le ferite e alleviare la sofferenza nelle malattie, accompagnare i propri cari alla morte, nella fase terminale. La cura della vita, che si estende dal figlio partorito al prossimo, comporta l'azione educativa non sotto la forma della imposizione delle regole del comportamento, ma come consegna di un mondo affidabile, accompagnamento (*mothering*), incoraggiamento, sguardo valorizzante, che sa dare fiducia e sostenere i passi incerti della crescita.

La dimensione generativa della persona si prolunga nel compito educativo, che trasmette la struttura conoscitiva del mondo attraverso il linguaggio (la lingua *materna!*). Una madre non ripete soltanto, come vuole una certa cattiva interpretazione femminista del mito di Eco, ma rigenera il linguaggio per la sua creatura, lo ripropone in forma tutta sua, riscrivendo la cultura col valore aggiunto della sua identità, della sua storia di vita, del rapporto empatico che sperimenta col figlio.

Nella cura del fragile una donna sperimenta il passaggio dall'essere per sé come individuo all'essere *con* e *per* l'altro. È forse più agevole di conseguenza acquisire in ogni relazione l'attitudine al sostegno, alla generazione e/o al rafforzamento di un legame. In senso allargato maternità è infatti prendersi cura dell'altro (*I care*) non per obbligo giuridico e lavorativo, ma dietro la spinta di una sollecitudine etica che dimostra l'estendersi del codice materno oltre i confini naturalisticamente segnati (*maternage*, Chiesa madre...).¹¹

Nel corpo della donna è iscritto il compito indispensabile alla prima sopravvivenza del neonato: l'allattamento, attraverso il quale il bimbo succhia un cibo impastato del corpo della madre assimilandone quasi l'essenza. È noto che sant'Agostino ha riconosciuto esplicitamente di aver succhiato la fede insieme al latte sin dalla primissima infanzia. Il latte materno ha suscitato un misterioso fascino nel corso della storia: è simbolo di qualità infinite, vere o presunte, di un'alimentazione naturale e completa, ricca e povera, giacché non occorrono grandi risorse per procurarselo. Il bimbo che succhia il latte al seno riceve, come augura il popolo, "sangue e latte", divenendo ogni volta più consubstanziale con la madre, la quale gli trasmette flussi di corrispondenza e impronte di memoria anteriori al linguaggio, attraverso il contatto corporeo, lo sguardo incantato, la parola e il gioco.

Anche se la presa di cura caratterizza uomini e donne responsabili, è pur vero che la chiamata della donna a stare vicina a ciò che è fragile si fa sentire in modo più forte, sino a spingerla ad atti eroici di donazione. 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

¹¹ È questa sollecitudine che caratterizza per Ricoeur un'antropologia di tipo personalista, sostenuta dal tripode etico: cura di sé, sollecitudine per l'altro, istituzioni giuste (cfr. P. RICOEUR, *Persona, comunità, istituzioni*, a cura di A. Danese, Firenze, ECP, 1994, 66-72). Per approfondire il codice materno in quanto etica e antropologia del dono, rimandiamo al testo G.P. DI NICOLA, *Il linguaggio della madre*, cit.

bambino, perché sapeva che la madre vera avrebbe preferito l'alienazione della propria maternità, l'accusa di spergiuro, la condanna sociale e penale piuttosto che la morte del figlio.

Il lato debole di questo tratto sta nel ridurre l'amore a sentimentalismo, a adempimento di compiti e servizi utili al buon vivere degli altri, alla cura pedissequa e materiale dei loro bisogni, nell'ossessione dell'altro sino ad annullare la propria vocazione, in una parola nell'amare troppo e male, vivendo una prodigalità non sapiente e alla fine insoddisfatta e ricattatoria.

Fa parte forse in modo più accentuato della maschilità la tendenza a stare di fronte alla realtà con un tipico *dinamismo vitale*, che combina e scombina le carte, prendendo gusto all'avventura e incuriosendosi di ogni cosa. In un certo senso lui apprende la sua stessa paternità dalla donna, promuovendo comportamenti di allevamento e accudimento (*nurturing*) che consentono il sorgere e l'affermarsi del sentimento di attaccamento. Questo apprendimento è oggi sempre più importante per realizzare una famiglia felice, dato che è tramontato il modello sociale parsoniano di *provider father* a quello più di moda di *nurturant father*.¹² Inevitabilmente l'apprendimento della paternità come cura ha costi psichici più faticosi rispetto alla donna perché privo di quella condizione ormonale, di quell'adattamento del corpo che è la gravidanza. Più specifico è il ruolo paterno di ponte tra la simbiosi madre-figlio e il mondo esterno. Da una parte dunque la chiamata a mettersi a servizio della vita e della sua fragilità e dall'altra la disposizione a portare il mondo – ciò che è nuovo ed estraneo – dentro il nucleo caldo degli affetti, in certo modo arricchendolo e dinamizzandolo. Gli è più difficile fare il percorso inverso ossia di portare il mondo delle relazioni calde e significative nel mondo esterno. In ogni caso non lo vediamo come colui che “spezza” l'unità simbiotica madre-figlio, ma piuttosto come colui che contempla il miracolo della vita e si dispone all'aiuto. Egli è di fatto nella condizione di aprire varchi inattesi, di favorire il cammi-

¹² Cfr. M.B. CRESCI, *Preparation for fatherhood: Dreams of transition*, in “Psychoanalysis and Psychotherapy”, 1 (1995), 77-88.

no della famiglia verso sentieri ignoti, affidandosi alle circostanze, al caso, al suo istinto di cura (*paternage*).

In senso più generale, l'attitudine all'azione, risvegliata dalla differenza femminile, mette in gioco mobilità e intraprendenza, da sempre ritenute risorse preziose dell'umanità in quanto tale. Heidegger, delineando questo tratto, fa riferimento a Sofocle che nell'*Antigone* scriveva: « Molte sono le cose prodigiose del mondo, ma l'uomo le supera tutte », ¹³ traducendo: « 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 ciò che è dell'uomo attraverso il gusto del nuovo, della conquista, dell'avventura. 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 a Eva, come un risveglio provocato in lui dalla scoperta di una differenza che mette in moto dinamismi sino ad allora inesposti e accende il gusto della vita. Meraviglia e inquietudine sono in questo senso correlati.

La corruzione di questo tratto consiste nella maggiore difficoltà a dare stabilità al legame, a essere fedeli a una situazione di vita anche se dolorosa e poco gratificante, ad assumersi l'onere della vita e non solo gli onori. Il dinamismo senza bussola giunge a relativizzare i valori e seguire il proprio percorso a scapito dell'unità col partner e della responsabilità verso i figli.

In famiglia è necessario educare tutti a prendersi cura del bene comune, a disporsi a compiere piccoli atti di servizio reciproco, indipendentemente dall'appartenenza di genere e dall'età: tutti possono dare qualcosa di sé per costruire la comunione ed evitare che la casa si trasformi in albergo. Questa disposizione suppone un atteggiamento di contemplazione del valore della comunione, nonché l'attenzione ai segni che manifestano le necessità degli altri, la valutazione delle proprie capacità, la determinazione a intervenire in risposta a necessità oggettive.

¹³ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1966, 154-ss., con riferimento ai vv. 332-33.

7. FLESSIBILITÀ/TRASGRESSIONE FEMMINILE E NORMATIVITÀ MASCHILE

Se una certa mentalità maschilista ha attribuito all'uomo il carattere della trascendenza rispetto al dato (che sarebbe in contrasto con la difficoltà della donna di sollevarsi al di sopra della natura), è possibile vedere invece proprio nel corpo della donna il segno di una novità che rompe la consuetudine, rappresenta una trasgressione positiva rispetto all'assestamento della vita: la nascita per il sopraggiungere di un nuovo essere umano è l'irrompere di una prospettiva nuova sul mondo. Poiché si verifica nel corpo di una persona il parto non è mai una esperienza comune, anche se è avvenuto per miliardi di donne: è sempre l'irrompere di una novità trasgressiva, un evento straordinario, il miracolo che permette di ricominciare la storia. Come la donna fa spazio nel proprio corpo, così prepara in famiglia quello spazio che consente a un essere umano che si affaccia al mondo di abitarlo il più degnamente possibile. Lei avverte il compito di rendergli vicina e familiare la realtà, rigenerando il mondo a sua misura per evitare che gli appaia ostile.

In quanto portatrice per natura di questa trasgressione innovatrice, la femminilità dispone a superare la normale concatenazione degli eventi per aprirsi all'imprevisto, al miracolo della vita. Concentrando le forze sull'essenziale, tende a considerare secondario tutto quanto attiene alle strutture sociali, politiche, giuridiche ed ecclesiali. Di fatto si riscontra nelle donne una più accentuata capacità di vivere dentro le strutture, accondiscendendo alle sue regole, e nello stesso tempo di oltrepassarle, come si vede nella disponibilità a trasgredirle qualora siano in gioco affetti e valori irrinunciabili, ossia ad agire in contrasto con ciò che è fissato nelle regole, nelle istituzioni, in tutto ciò che è sistematizzato e sistematizzabile.

La trasgressione dal punto di vista simbolico evoca il mito di Antigone, che subisce la sepoltura viva in una tomba per la sua ostinazione a seppellire il fratello morto contro l'editto dello zio Creonte. Antigone non può abbandonare suo fratello agli uccelli rapaci. Nell'immaginario poetico di Sofocle trasgredisce ed è perdente rispetto alle leggi, ma è vittoriosa dal punto di vista della storia, degli avi e degli dei che l'at-

tendono nell'al di là. Attraverso di lei, secondo la felice intuizione hegeliana, la femminilità sconfitta resta però nel consesso civile come "eterna ironia della comunità".¹⁴ Antigone afferma la superiorità della legge dell'amore che è anche linguaggio degli dei. Preferisce infatti obbedire a Dio piuttosto che agli uomini.

Si collega a questo tratto quel necessario distacco dalle strutture che conserva per sé la possibilità di andare incontro alle persone al di là dell'involucro del loro status sociale. Si rende anche più comprensibile 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 un orizzonte escatologico, grazie alla capacità di vivere "dentro" e "fuori", 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 », 1 Cor 13, 13).¹⁵

Il lato debole di questo tratto consiste nell'incapacità di fare i conti con l'oggettività e quindi nella tendenza a rifugiarsi nel privato, a concentrarsi nei legami affettivi, di sangue. Il sentimento della legalità s'indebolisce e prevale il desiderio di piegare il bene comune a fini personali, difendendo soltanto il proprio "particolare".

Sembra propria del maschile una maggiore tendenza alla *normatività*, ossia a organizzare la vita sociale producendo nuove regole per orientare i comportamenti e valutarli entro schemi di coerenza e razionalità. Vale la pena di ricordare lo studio di Gilligan che in accordo con Piaget, ha messo in evidenza come nei giochi infantili i maschi sono più interessati alle regole, le bambine ai rapporti: gli uni – dovendo scegliere – abbandonerebbero i rapporti per le regole, le altre, al contrario, cercherebbero di cambiare le regole, pur di salvare i rapporti. Ne

¹⁴ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, II, 34. Su Antigone ci permettiamo di rimandare al lavoro di G.P. DI NICOLA, *Nostalgia di Antigone*, Teramo, Andromeda, 1998.

¹⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*, n. 30.

risulta un'identità femminile orientata allo stare con gli altri (*mitsein*), e un'identità maschile orientata all'organizzazione dei rapporti secondo un'etica più attenta alla moralità normativa.

Questo tratto maschile non può essere considerato come una sorta di "fissazione" precettistica, giacché presenta il suo aspetto positivo nella tendenza al superamento dell'attaccamento soggettivo all'io, alla propria famiglia, ai propri cari, nella tensione a stabilire quell'equidistanza tra tutti che è fonte della giustizia distributiva. Solo attraverso regole oggettive, che superano gli attaccamenti individuali, è possibile sollevarsi al di là dei legami del sangue, del proprio io, della ricerca di scappatoie e furbizie per la soluzione dei problemi. Perciò Paul Ricoeur considera l'attenzione a costruire istituzioni giuste come una condizione essenziale della triade etica ("stima di sé, sollecitudine per l'altro e istituzioni giuste").¹⁶ Si può raggiungere così quell'impersonalità imparziale, 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 il suo amore: «Avete inteso che fu detto: Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico; ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori, perché siate figli del Padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti [...] Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (*Mt* 5, 43.48).

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. 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).

In famiglia è molto più facile che altrove la comprensione del primato della persona, perché ciascuno si sente amato e non funzionale a un disegno. I ragazzi e le ragazze apprendono così a entrare in sintonia

¹⁶ Rimandiamo a P. RICOEUR, *Persona, comunità, istituzioni* (a cura di A. DANESE), cit.

con gli altri prima ancora di vederli nel loro ruolo, nel quadro delle regole che delimitano le loro funzioni. Apprendono perciò da un lato a convivere nel rispetto di alcune regole condivise molto più che imposte e dall'altro a essere flessibili di fronte agli imprevisti e'ò ai bisogni che possono insorgere. Il rispetto di un ordine condiviso in famiglia è premessa di una assunzione di responsabilità sociale che consente loro di prendersi cura anche di ciò che è di tutti, che sia il giardino sotto casa o la cabina telefonica o il banco di scuola, come pure delle istituzioni e dei loro rappresentanti.

8. IL VOLTO POSITIVO DEL DOLORE E LA VOLONTÀ DI SCONFIGGERE IL MALE

Se si pensa alla sofferenza fisica dell'uomo come a un segno di decadenza e preannuncio di morte, nella donna c'è un segno particolare, nel parto, di un travaglio strettamente legato alla generazione, segno del *volto positivo del dolore*. La generatività, che è un processo in atto già prima dei nove mesi previsti dalla gestazione, è destinata a non concludersi sulla scena del parto ma a svilupparsi sul piano ermeneutico simbolico a livelli di grande profondità umana e spirituale: ogni nascita comporta una lacerazione, una separazione. Il grido della madre e del bambino esprimono insieme la celebrazione della conclusione e del cominciamento, del dolore e del trionfo della vita sulla morte. Soprattutto il momento del travaglio è il lavoro faticoso che da una parte sembra soggiogare il corpo sopraffatto dal dolore e dall'altra lo apre alla fecondità. Perciò la femminilità è portatrice dell'“immane potenza del negativo”, a testimonianza del legame inscindibile tra dolore e amore, morte e risurrezione.

Il travaglio evoca in generale la capacità di rigenerare il mondo, nella trasmissione-ricreazione della cultura che la madre fa ai figli e in particolare della consegna della visione religiosa della vita. Una madre infatti attraverso i gesti, i baci e le carezze consegna l'esperienza vivente di un amore che passa senza parole e senza che il bambino possa prendere la sua parola. Lo stesso generare un figlio, nutrirlo e curarlo è premessa indispensabile perché la mente umana possa formarsi l'idea di Dio.

L'educazione è un rivivere il travaglio del parto a piccole dosi quotidiane. Rigenerare significa accogliere in ogni momento la differenza dell'altro, come pure, dal punto di vista culturale, rendere sempre più umane le strutture sociali e mentali della convivenza, immettendo flussi di vita nuova nel sociale, generando legami e reti di solidarietà. Perciò in chiave simbolica ogni attività generatrice è materna.

Per questo è stato fatto un collegamento significativo tra maternità della donna e maternità del Cristo (e dopo di lui e con lui della Chiesa). Lo si può trovare già nell'episodio di Nicodemo, che domanda a Gesù: «Può forse un uomo entrare di nuovo nel grembo di sua madre e rinascere?» (cfr. *Gv* 3, 4). Per il maestro occorre realmente essere ripartoriti come uomini nuovi. Gesù stesso appare così metaforicamente come una madre che ri-genera e fa ri-nascere. Parimenti l'azione salvifica di Gesù sulla croce è un atto generativo materno da cui scaturisce la Chiesa, nuova Eva. Il suo grido, il grido del parto della nuova creazione.

Il dolore nel parto, pertanto, non ha l'ultima parola: è passaggio alla vita. Ricorda che ogni sofferenza contiene la promessa di una gioia più grande ed è premessa di infinite più illuminanti comprensioni del mistero dell'amore divino. Il corpo della donna diviene in quest'ottica segno particolare del mistero della vita che trionfa sulla morte. Non è certo un caso che l'annuncio della morte-risurrezione sia affidato innanzi tutto a Maria Maddalena, grazie alla quale viene proposto alla fede della prima comunità.

La corruzione di questo tratto consiste nel vittimismo, nell'accentuazione scomposta della propria sofferenza, ponendosi al centro dell'attenzione altrui, nella depressione e in tutte le forme di non accettazione della sofferenza che possono assumere aspetti patologici (bulimia, anoressia, depressione, suicidio o tentativo di suicidio).

Piuttosto che la fuga di fronte al pericolo o la tendenza ad arrendersi e subirlo, il maschile si collega a una reazione di sfida per *sconfiggere il male* e venirne a capo. Questa tendenza, attestata da secoli, giunge alla donazione di sé per una causa ritenuta giusta, fino a versare il proprio sangue e dare la vita. Naturalmente vi sono uomini codardi e tremebondi di fronte al dolore, ma il maschile in quanto tale richiama

nell'immaginario simbolico la volontà di averla vinta sui limiti della vita mettendo a rischio la propria vita.

In Hegel la capacità di affrontare la morte segna la distanza tra il signore e il servo, nel senso che quest'ultimo si affida alla protezione dell'altro e gli offre in cambio la sua dipendenza e i suoi servizi. È una dialettica che può essere applicata nell'analisi del sorgere delle classi sociali come anche nel rapporto uomo-donna, giacché il maschio, che affronta il rischio fuori della casa, acquista in ciò il suo compenso in 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. Resta però la convinzione che la disponibilità a mettere in gioco la vita sia il segno di una signoria.

La corruzione di questo tratto consiste nell'irruenza incosciente della spavalderia (si pensi ai giochi degli adolescenti, come guidare ad alta velocità o a occhi chiusi...) che non valuta la proporzione tra ciò che viene messo a rischio, ossia la propria vita, e ciò che essa rappresenta per i propri cari, e il bene che si vuole ottenere. La vita viene giocata da singoli, staccandosi dalla relazione con la propria famiglia e la propria gente.

Si comprende come dal punto di vista educativo, in famiglia sia fondamentale apprendere a valorizzare tutti i momenti della vita quotidiana, specie quelli negativi, senza spaventarsi e ritirarsi di fronte alle difficoltà. In famiglia i figli accumulano una riserva di fiducia nella possibilità di potere e dovere affrontare coraggiosamente gli ostacoli e dall'altra acquisiscono la convinzione che il dolore porta in sé un mistero di fecondità da contemplare e valorizzare.

Ai tratti della femminilità e della maschilità qui proposti, si collega bene l'antropologia personalista e comunitaria, dal momento che si tratta di caratteristiche valide in chiave etica per tutti, anche se sono più significativamente ricavabili dal corpo e dal vissuto delle donne. Non si tratta di risorse che producono effetti automaticamente positivi, non si tratta di identità "idem", ma di un compito: sul piano etico e spirituale, ogni donna vive un processo di apprendimento della e dalla maternità, se impara a dare ascolto al muto linguaggio del suo corpo; ancor più l'uomo impara, vedendolo iscritto nel corpo della donna, che la

persona è sé stessa se si dona, se sa amare qualcuno soffrendo, 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 inter-sogettive.¹⁷ Lo stesso vale per le risorse maschili, giacché l'amore in famiglia rende evidente che, come voleva Edith Stein, ciascuno dei due generi dipende dall'altro e si co-educa con l'altro, apprendendo a vivere la vita con attitudini umane più complete e mature.

In entrambi, nell'uomo e nella donna, sia pure in forma diversa, si può riscontrare una implicita chiamata a donare la propria vita, che si realizza nella donna prevalentemente – ma non esclusivamente – nella disposizione materna e nell'uomo prevalentemente – ma non esclusivamente – nella conquista e nella lotta. Se la differenza si rende evidente a livello fisico e nelle sue implicanze fenomenologiche, i due sono però riuniti nella stessa chiamata, ciascuno a modo proprio, a “essere per”, a dare il proprio corpo e il proprio sangue fino al dono della vita. Tutti riconoscono il valore simbolico del sangue per il richiamo sacrale e sacrificale che esso ha in ogni cultura, nel positivo e nel negativo, per il suo effetto distruttivo-cannibalesco (dee e dei assetati di sangue) e purificatorio (quello versato per le grandi cause). È il segno di un amore forte, che non si arresta di fronte alla sofferenza e si dona senza riserve. Esso appare tanto più ricco di implicazioni religiose se è il sangue di una vittima pura, di un animale giovane, di una vergine, di un giovanetto, come primizia di vita gradita agli dei. I coniugi apprendono il loro essere persone in relazione giorno per giorno, nella dinamica relazionale che nel tempo costruisce creativamente e flessibilmente il loro comune sentire. Essi imparano ad appianare le difficoltà e a smussare le angolosità del carattere, favorendo il buon vivere di ciascuno nella relazione reciproca. Tenendo insieme uguaglianza e differenza, amore e giustizia, essi offrono ai figli la migliore testimonianza della possibile gioiosa accettazione della propria identità e di quella di ciascun altro componente del genere umano.

¹⁷ «Occorre che io diminuisca perché egli cresca» (Gv 3, 30), dice Giovanni Battista in rapporto a Gesù.

1. Partecipazione e collaborazione nella vita ecclesiale

MARÍA EUGENIA DÍAZ DE PFENNICH

Presidente generale dell'Unione Mondiale delle Organizzazioni Femminili Cattoliche (UMOFC) e Vice-presidente della Conferenza delle Organizzazioni Internazionali Cattoliche. È Membro del Pontificio Consiglio per i Laici e del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace

Sono molto grata dell'invito a partecipare a questo seminario, che sarà senz'altro utile ad orientare il magnifico lavoro portato avanti dal Pontificio Consiglio per i Laici.

Offro queste mie riflessioni in maniera molto semplice, basandomi sull'esperienza di molti anni di lavoro in diverse organizzazioni laicali e, attualmente, alla direzione dell'Unione Mondiale delle Organizzazioni Femminili Cattoliche (UMOFC), una federazione mondiale che riunisce donne di tutti i continenti.

Per cominciare, vorrei riferire un'esperienza da me vissuta due mesi fa in Togo, in Africa Occidentale, in occasione della conferenza regionale dell'UMOFC per l'Africa, conferenza che ha riunito centocinquanta donne di quattordici Paesi africani.

Il primo giorno dell'incontro a Lomé notai una donna che portava il figlioletto sulla schiena: la sua giovane età e la tenerezza con cui trattava il suo piccolo di un anno e mezzo attirò la mia attenzione. Successivamente, quando la avvicinai mi disse che proveniva da Ketao, nel nord del Togo, da dove aveva impiegato cinque ore di viaggio per arrivare a Lomé. Si chiamava Clementine e non apparteneva ad alcun movimento o organizzazione, ma era impegnata in parrocchia. Aveva sentito alla radio che a Lomé avrebbe avuto luogo un congresso di donne cattoliche sul tema "La missione profetica delle donne africane di fronte alle sfide odierne" e subito si era decisa a parteciparvi, poiché voleva cogliere l'opportunità di migliorare la sua preparazione.

Le chiesi se era stata in grado di pagare la tassa d'iscrizione e le spe-

se di soggiorno per i quattro giorni del congresso, che ammontavano complessivamente a circa duecento dollari, senza contare il costo del trasporto, e mi rispose con tutta franchezza: «Ho chiesto a mio marito di aiutarmi finanziariamente e di occuparsi degli altri nostri due figli. Mi ha dato l'equivalente di otto dollari, il parroco me ne ha dati altrettanti e un altro sacerdote, che era in visita da lui, me ne ha dati dieci. Sono venuta a Lomé perché altrimenti non sarei mai riuscita a partecipare a un evento come questo». Naturalmente non appena gli organizzatori del congresso vennero a conoscenza della sua storia la aiutarono a coprire le spese dell'alloggio e parte di quelle del viaggio di ritorno. La sua partecipazione fu magnifica, non solo a causa del suo interesse, ma soprattutto per la fede e il coraggio dimostrati nel volersi meglio preparare ad assumere il proprio impegno nella comunità in quanto cristiana battezzata.

In seguito ho saputo che ha cominciato a lavorare con le donne di Ketao. Clementine ha scoperto un nuovo mondo pieno di opportunità per la sua formazione personale e soprattutto ha provato l'amore provvidenziale di Dio nostro Padre.

In un'altra parte del mondo, nella città di Pusan in Corea del Sud, ho avuto occasione di visitare un rifugio per donne vittime di violenze in famiglia, costruito dalla Chiesa con il sostegno del governo, che accoglie circa ottanta donne, alcune delle quali molto giovani. È diretto da Cho Hyun-Soon, una laica non sposata davvero eccezionale, molto impegnata nella sua diocesi, che lavora con una équipe di esperti, uomini e donne. Essi accolgono le donne con i propri figli per un periodo che può durare fino a nove mesi, le assistono, le aiutano a trovare un lavoro temporaneo e si adoperano affinché i figli vadano scuola. Il lavoro di Cho Hyun-Soon richiede coraggio, una speciale preparazione, un impegno a tempo pieno ed è una proclamazione vivente del Vangelo.

Queste sono le esperienze più forti che ho vissuto nei miei ultimi viaggi e sono anche un esempio di come donne di diverse nazionalità possono fare cose straordinarie quando vivono la propria fede.

Sono molto lieta di questo seminario e dei suoi contenuti poiché so-

no convinta che i rapporti tra uomini e donne contano molto: ritengo infatti che la reciproca complementarità è un'enorme ricchezza che dovremmo imparare a vivere a fondo per costruire una società più giusta. Desidero condividere con voi la mia esperienza di donna attualmente presidente di un Consiglio formato da quarantaquattro donne provenienti da ventisette Paesi di tutti i continenti. In questo modo riusciamo a vedere il mondo delle donne dal punto di vista delle donne. D'altra parte, sono anche membro del Comitato di coordinamento della Conferenza delle Organizzazioni Internazionali Cattoliche (OIC), comitato formato da dodici persone, dieci uomini e due donne. Lo stile di lavoro dei due organismi a cui appartengo è assai diverso riguardo agli obiettivi e ai metodi, inoltre i rapporti personali non riflettono quelli che si instaurano nella vita quotidiana, in cui solitamente il numero dei rapporti con uomini e con donne sono più bilanciati.

Parlando di prospettive pastorali, è importante riconoscere la diversità delle culture e delle situazioni, tutte realtà che dobbiamo tenere presenti. La condizione degli uomini e delle donne e il modo in cui vivono il Vangelo nelle varie parti del mondo sono le linee guida della pastorale. Vi sono notevoli differenze tra il Nord e il Sud, come tra l'Est e l'Ovest, tra le culture e la storia di ogni paese, come anche tra le razze.

Tutti siamo consapevoli della necessità di una pastorale che tenga conto dei bisogni più urgenti della comunità e quando questo avviene, l'interesse, la risposta e l'impegno della gente è sempre stato molto forte.

L'emergere delle donne in tutti i campi è qualcosa che tutti noi riconosciamo. La donna non solo è riuscita a conquistare i diritti civili e politici, ma ha anche preso maggiormente coscienza della propria dignità e dell'importanza del suo ruolo nella società.

In un documento del Consiglio Episcopale Latino-Americano del 1994 si legge: «la presenza più visibile e decisiva delle donne nel mondo del lavoro, della politica e dell'arte, nei campi della conoscenza e della tecnologia, nei mezzi di comunicazione sociale e nella vita della Chiesa ha rappresentato un arricchimento per lei, per la famiglia e per tutta la società. Quando la Chiesa assume questi cambiamenti, essi diventano una grossa sfida per la sua azione pastorale. Quando una cul-

tura viene sollecitata a operare “nuove sintesi vitali”, la Chiesa si sente particolarmente chiamata a essere presente con il Vangelo». ¹

La partecipazione crescente della donna alla vita sociale si riscontra anche nella Chiesa, dove ella si distingue per la sua testimonianza di vita, per la sua risposta ai valori del Vangelo, per il suo lavoro e il suo impegno nella catechesi, nella difesa dei diritti umani, nell’educazione, nell’assistenza ai malati e particolarmente nella solidarietà e nella missione.

Nel mondo globalizzato in cui viviamo esistono i problemi della guerra, delle migrazioni di massa, degli agglomerati urbani, dell’anonimato, della solitudine, dell’alienazione, della fame, del traffico di donne e ragazze, dell’edonismo e della pornografia. Ma, nonostante questa situazione si vivono anche nuovi valori, che danno luogo ad azioni concrete volte alla ricerca della giustizia, alla costruzione della pace e alla promozione di iniziative di solidarietà che facciano fronte ai grandi disastri. Quali prospettive pastorali dovremmo proporre?

Per rispondere alle sfide attuali della nuova evangelizzazione e della costruzione di una cultura dell’amore, la Chiesa deve continuare a impegnarsi per favorire nelle donne e negli uomini l’auto-coscienza della propria identità, dignità e missione al fine di rafforzare tra loro rapporti basati sul rispetto e sull’apprezzamento reciproci, sulla consapevolezza delle differenze esistenti e sul dialogo.

PROSPETTIVE PASTORALI PER LE ORGANIZZAZIONI O MOVIMENTI LAICALI

Quanto detto fin qui mi spinge a proporre le seguenti prospettive, che non pretendo essere esaustive. Innanzi tutto è necessaria una riflessione pastorale che si soffermi sulla dignità umana e sulla missione complementare di uomini e donne nei diversi spazi dell’azione pastorale: nell’educazione, nel mondo del lavoro e nella famiglia.

¹ CELAM, *La donna in America Latina*, n. 58.

Affinché questa azione pastorale sia portata avanti in modo mirato, secondo le diverse età dell'essere umano, essa deve tradursi distintamente in pastorale per bambini, per giovani e per persone anziane.

La pastorale deve quindi incoraggiare la partecipazione attiva di uomini e donne nei processi di trasformazione sociale, una partecipazione che si ispiri ai valori evangelici. Deve, inoltre, dare speciale assistenza a tutte le organizzazioni e ai movimenti laicali che promuovono una formazione cristiana finalizzata a incoraggiare una vita di fede più personale, più matura e più consapevole. Deve favorire la creazione di équipes di riflessione pastorale sulla missione degli uomini e delle donne e sui diversi modi di concepire tale missione dalle diverse culture. Ancora, la pastorale deve aiutare a riscoprire e a rivalutare il senso del nostro corpo secondo le leggi del Creatore. Deve preparare i laici affinché possano essere ascoltati come voce del popolo di Dio negli eventi internazionali che trattano tematiche sociologiche riguardanti l'identità maschile o femminile. Deve promuovere discussioni tra genitori e educatori, e dare opportuni orientamenti sul tema dell'omosessualità, al fine di contrastare, nei bambini e negli adolescenti, le confusioni generate dall'influenza nociva dei mezzi di comunicazione. Infine, deve favorire la riscoperta del valore dei sacramenti, in particolare quelli della Riconciliazione e dell'Eucarestia, fonte di salvezza e di speranza.

E ancora, in relazione alla missione e alla dignità dell'essere umano, l'azione pastorale dovrà impegnarsi ad assicurare alle ragazze il diritto all'istruzione superiore, poiché ancora oggi, in molti Paesi, l'accesso all'istruzione è garantita solo ai ragazzi; fare in modo che bambini e adolescenti, uomini e donne scoprano e vivano l'amore autentico, affinché possano acquisire una visione della sessualità più matura, che restituisca valore alla maternità e al dono della vita; fortificare il nucleo familiare e sostenere i genitori nel loro compito educativo, affinché possano essere per i propri figli, buoni modelli di mascolinità e di femminilità; accogliere e confortare le donne e gli uomini che versano nel bisogno, o sono vittime di violenze in famiglia, come ad esempio coloro che si ritrovano a dover provvedere da soli alle necessità della propria famiglia: ragazze-madri, donne e uomini abbandonati, separati o divorziati; dare

il giusto valore al lavoro della donna, specialmente in famiglia, e alla sua presenza insostituibile nell'educazione e nella formazione dei figli; promuovere le capacità naturali della donna di creare rapporti e di costruire la comunità, e le sue qualità tipicamente femminili, quali la compassione, la tenerezza e la propensione a prendersi cura della vita in tutti i suoi aspetti; favorire il consolidamento della famiglia quale luogo ideale per lo sviluppo dell'essere umano.

Sono convinta che in un mondo che ogni giorno deve fronteggiare minacce di ogni genere, solo comprendendo meglio il ruolo delle donne e coinvolgendole maggiormente nei processi decisionali, si riuscirebbe a costruire un mondo più umano. Quanto alla Chiesa, la donna ha una speciale capacità di renderla luogo di vita, di riconciliazione, di speranza, di accoglienza, di compassione e di fiducia nell'amore di Dio.

Non possiamo parlare della partecipazione e della collaborazione dei laici alla vita della Chiesa senza rifarci alla nostra Santa Madre, Maria, nella quale riconosciamo la donna scelta da Dio. È lei la nostra avvocata, dalla quale riceviamo compassione, consolazione, sapienza e forza. I santuari dedicati a Maria in tutti i continenti continuano, ormai da secoli, a essere visitati da pellegrini in cerca di amore, di salute e di consolazione in un mondo ingiusto, malato e inumano.

All'inizio del mio intervento vi ho presentato due donne laiche, esempi rappresentativi di tanti laici impegnati sul campo in tutto il mondo. Clementine del Togo e Cho della Corea, insieme a tante altre donne, con il loro coraggio, la loro fede, la loro speranza e la loro generosità, sono testimonianza viva della presenza dell'amore e della tenerezza di Dio nel nostro mondo.

2. Partecipazione e collaborazione nella vita ecclesiale

GUZMÁN CARRIQUIRY

Avvocato, docente universitario,

è Sottosegretario del Pontificio Consiglio per i Laici

Nell'unità della natura umana la bipolarità originaria dell'essere maschile e dell'essere femminile – creati a immagine di Dio, cioè della sua comunione trinitaria – costituisce la dialettica primordiale dell'amicizia, dell'amore, della comunione, innanzi tutto nel matrimonio, e dunque nella nascita della famiglia, ma anche nella radice di tutta la società – “nazione” viene da nascita, maternità, e “patria” deriva da paternità, forme della fraternità oltre la stirpe – e nell'essere della Chiesa stessa. Quando l'apostolo Paolo scrive che non c'è più uomo né donna non intende dire che siano cancellate le differenze, né evitate le opposizioni – persino quelle drammatiche, causate dall'irruzione del peccato, della sua dialettica di estraneità, di inimicizia, di dominazione – ma che la potenza della risurrezione di Cristo, la sua grazia, rende possibile l'esperienza della riconciliazione e della comunione, il miracolo di un'unità che uomini e donne non possono raggiungere con le loro sole forze. Se la Chiesa è pegno di nuova creazione, primizia di umanità riconciliata, sacramento di comunione, essa è certamente chiamata a rendere una testimonianza illuminante della compiutezza dell'umano in questa sua bipolarità dell'essere maschile e dell'essere femminile. Questi dati ontologici, storici e sacramentali sono fondamentali per discernere e promuovere la partecipazione e la collaborazione degli uomini e delle donne nella vita ecclesiale.

Ebbene, la Chiesa cattolica ha dedicato negli ultimi decenni, in modo particolare nel corso del pontificato di Giovanni Paolo II, un'attenzione del tutto speciale alla partecipazione delle donne alla vita e alla missione della Chiesa, mentre la questione della presenza maschile nelle comunità cristiane è stata affrontata solo di rado e semplicemente per

ribadire che l'esercizio del sacerdozio ministeriale è riservato esclusivamente agli uomini.

Forse non poteva essere altrimenti. Infatti, il declino della famiglia patriarcale e l'irruzione del femminismo nella storia, la consapevolezza della dignità personale della donna e la presa di coscienza della parità dei diritti e dei doveri, ha posto anche radicalmente in crisi abitudini e comportamenti che provenivano da tempi immemorabili, operando profondi cambiamenti sociali e culturali e ponendo gravi questioni e nuove sfide alla vita e alla missione della Chiesa. Essa, infatti, ha dovuto intraprendere, «con il coraggio della memoria», come scrive Giovanni Paolo II nella *Lettera alle donne*, una sua purificazione di quei condizionamenti storici e di quelle sedimentazioni culturali che hanno reso difficile il cammino della donna, misconosciuta nella sua dignità. Così facendo, ha dovuto allo stesso tempo resistere alle intemperanze ideologiche e manichee che hanno presentato tutta la storia delle donne, prima dell'avvento del "femminismo", come quella di una lunga prigionia in una caverna in cui regnava l'oscurantismo della Chiesa, segnato da misoginia. A motivo di tutto ciò la Chiesa ha sentito l'esigenza di mettere in luce la dignità della donna, valorizzata nel Cristianesimo come in nessun'altra esperienza religiosa. Basti ricordare che il disegno di Dio è stato "sottomesso" al *fiat* di una donna; che Gesù è nato da una donna – la perfetta discepola, la madre dei credenti e figura della Chiesa, la nuova Eva –; che egli stesso ebbe durante la sua vita pubblica un rapporto con le donne decisamente rivoluzionario se si pensa alle discriminazioni che esse subivano; che il primo annuncio della risurrezione è stato rivolto e affidato a una donna; che furono numerose le donne che collaborarono con gli apostoli arricchendo la vita delle prime comunità cristiane con i loro carismi, le loro profezie e i loro servizi; che esse hanno esercitato un ruolo decisivo in tutta la storia bi-millennaria della Chiesa («storia di immensa operosità»),¹ in cui il "genio femminile" rende speciale testimonianza del "mistero caritatis"

¹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, n. 49.

nell'umanizzazione e nell'evangelizzazione delle società. Giovanni Paolo II, come nessun altro Papa, ha sottolineato l'altissima considerazione che la Chiesa ha sempre dimostrato verso la donna. La Chiesa ha voluto inoltre arricchire la teologia e l'ecclesiologia con la dimensione mariana – femminile, verginale, sponsale e materna – che è propria del suo mistero. Hans Urs von Balthasar sviluppò quell'indissociabile rapporto tra la dimensione “mariana” e quella “petrina” nella Chiesa. Ma la cosa più importante è il riconoscimento che tutti, uomini e donne, sono chiamati alla santità, alla perfezione dell'amore, e che tutto il resto, anche il fondamentale ministero apostolico, è soltanto strumentale a questo disegno.

Tuttavia, spesso la riflessione sulla partecipazione della donna alla vita ecclesiale è stata ridotta a un affannoso elenco di diritti, funzioni e responsabilità, quasi a voler loro offrire un premio di consolazione o di compensazione per il fatto che solo gli uomini sono ammessi al sacerdozio ministeriale, così come è stato voluto da Cristo e opportunamente riconfermato nella tradizione della Chiesa. Un semplice approccio di “politica ecclesiastica” in questa materia lascia soltanto aridità spirituale e appannamento del senso di appartenenza alla comunione ecclesiale, comunione che ne esce svilita nell'immagine di una struttura di poteri e di funzioni con finalità religiose e morali.

L'ingresso tumultuoso della donna nella vita pubblica – fenomeno che Giovanni XXIII enumera tra i “segni dei tempi”² – mette in crisi tutte le abitudini e i comportamenti maschili nel matrimonio, nella famiglia, nella società e nella Chiesa. Perciò vale la pena soffermarsi brevemente a esaminare le modalità di partecipazione e di collaborazione degli uomini nella vita ecclesiale. Il Papa già accenna a questo argomento nella *Christifideles laici* quando scrive: «Non è mancata nell'aula sinodale la voce di quanti hanno espresso il timore che un'eccessiva insistenza portata sulla condizione e sul ruolo della donna potesse sfociare in un'inaccettabile dimenticanza: quella appunto riguardante *gli*

² Cfr. GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris*, n. 22.

uomini. In realtà diverse situazioni ecclesiali devono lamentare l'assenza o la troppo scarsa presenza degli uomini, una parte dei quali abdica alle proprie responsabilità ecclesiali, lasciando che siano assolte soltanto dalle donne».³

Non è necessario, in questa sede, fare riferimento ai primi tempi del Cristianesimo, quando gli intellettuali pagani lo descrivevano come una religione per i semplici, per i bambini e per le donne. La progressiva assenza degli uomini nella Chiesa trova origine fin dal XVIII sec., quando sia la concezione illuministica che quella giansenista tendevano a ridurre la religione a fondamento morale delle norme di condotta socialmente accettabili, e il mistero a un momento mitico di immaturità della ragione, ed era diffuso uno spiccato disprezzo per le forme rituali, specialmente per quelle della pietà popolare. Una religione, dunque, vista come collante morale e sociale per le masse, per i poveri, per le donne! Gli uomini "illuminati", soprattutto quelli delle classi dirigenti ed intellettuali, accompagnavano con indulgenza le loro donne alle celebrazioni domenicali, ma le aspettavano nell'atrio della Chiesa, nelle piazze pubbliche o nei caffè. Accettavano, dunque, che le loro mogli si dedicassero alle proprie devozioni, ma essi si ponevano con un atteggiamento di superiore distacco. Nietzsche rappresentava bene l'uomo sovranamente libero da ogni legame di appartenenza, disprezzando il cristianesimo, considerato anche da lui una religione per le donne. Anche ai nostri giorni, come già a quei tempi, le donne popolano i templi in maggior misura rispetto agli uomini: accade spesso di vedere durante le Messe domenicali che gli uomini si concentrano, distaccati e timorosi, in fondo alla Chiesa, e che nelle celebrazioni eucaristiche dei giorni feriali, alla preghiera del Santo Rosario o a altre pratiche di devozione, prevalga di gran lunga la presenza femminile.

Inoltre, le nuove condizioni di vita e di lavoro causate dalla "rivoluzione industriale" e dall'avvento della società del consumo di massa, hanno incrementato maggiormente questo assenteismo. La separazione

³ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, n. 52.

tra la “domus” e il luogo di lavoro, la progressiva assenza maschile nel compimento dei doveri familiari, lo sradicamento degli uomini dalla vita della parrocchia, nel quadro di un processo radicale di scristianizzazione, hanno allontanato sempre di più gli uomini dalla Chiesa.

Questi fenomeni hanno ulteriori implicazioni e conseguenze alla luce dell'assenza o della latitanza del padre nel contesto familiare, della crisi della figura maschile e paterna, crisi che è diventata una grave questione della società contemporanea. La figura del *pater familias*, che dall'epoca romana era sopravvissuta agli sconvolgimenti sociali di circa due millenni, resistendo quasi indenne sino alla metà del XX secolo, oggi sembra tramontata. La società secolarizzata della separazione tra sessualità e generazione, e tra sessualità ed educazione, del divorzio facile e del disfacimento familiare, ha reso gli uomini sempre più irresponsabili nei riguardi dei loro figli. Un terzo delle nascite negli Stati Uniti – specchio e orizzonte della società avanzata – avviene fuori dal matrimonio, e di due su tre non se ne conosce la paternità. Il tasso dei divorzi ha superato la soglia del cinquanta per cento, e sono più del quaranta per cento i figli che vivono separati dai loro genitori. Ma anche nelle famiglie unite è da rilevare che il tempo lavorativo degli uomini fuori dalla “domus”, già aumentato di oltre il venti per cento dal 1929, è in continua ascesa. D'altro canto è su di loro che grava maggiormente il peso di un consumo familiare sempre più esigente e sfrenato, situazione che li rende spesso semplici fornitori di reddito. Inoltre, quasi mai i figli vengono affidati ai padri in caso di divorzio e l'aborto può essere praticato anche senza il consenso del padre del bambino. La paternità rischia di divenire superflua, irrilevante, impersonale, e ciò trova l'espressione estrema nella realtà della fecondazione eterologa, in cui il seme maschile viene fornito da un donatore di solito ignoto. Questo processo di evanescenza della figura e del compito del padre è stato accompagnato e aizzato da un programma ideologico di distruzione del ruolo paterno e dell'autorità. La paternità è stata considerata sinonimo di abuso di potere. Jean Paul Sartre scriveva eloquentemente: «Il n'y a pas un bon père; ça c'est la norme».

Le conseguenze sull'educazione della persona diventano tremende.

Lo dimostrano alcuni dati statistici: secondo il Ministero della giustizia americano il sessantanove per cento dei bambini vittime di abusi sessuali vivono senza il padre biologico; i ragazzi che non hanno beneficiato della presenza del padre hanno più del doppio di possibilità di essere coinvolti in episodi di aggressività criminale, rispetto ai ragazzi educati da entrambi i genitori; il settantadue per cento degli adolescenti omicidi e il sessanta per cento degli stupratori sono cresciuti senza un padre; undici volte su dodici gli episodi di violenza a scuola sono causati da ragazzi che sono stati privati della presenza del padre. Gli Uffici del censimento americano dicono che il novanta per cento degli "homeless" e l'ottantacinque per cento dei giovani che si trovano in carcere sono cresciuti senza un padre; il sessantatré per cento dei giovani che si tolgono la vita hanno padri assenti. Tutti questi dati drammatici rivelano che l'assenteismo paterno è causa di gravi handicap che hanno pesanti ripercussioni a livello emozionale, affettivo ed educativo.

È vero che dall'affetto materno, che si esprime attraverso l'abbraccio, lo sguardo, la carezza e ogni gesto, dipenderà poi l'amore che il figlio proverà per sé stesso. La capacità di amare realmente gli altri e sé stessi si fonda su questa esperienza essenziale di sentirsi amati. Questa esperienza, dunque, è un caposaldo dell'esistenza di ognuno. Numerose ricerche cliniche ed esperienze educative hanno rivelato che l'assenza del rapporto tra madre e figlio produce una serie di gravi danni al bambino. Mentre l'assenza o la latitanza del padre fanno sì che l'amore materno assuma uno spazio sempre più sproporzionato nella vita del figlio, determinando il desiderio di privacy, il rifugio nel proprio passato, il ripiegamento su sé stessi, la voglia di rimanere un eterno bambino per continuare a dipendere dalla sollecitudine materna, la prolungata adolescenza, la tendenza sempre più diffusa a lasciare tardi la casa familiare, la difficoltà di fare scelte e di impegnarsi spiritualmente e affettivamente in modo duraturo, una certa debolezza nell'affrontare la vita e le sue innumerevoli prove, l'inclinazione narcisista e la resistenza a essere guidati. La crescita del bambino e dell'adolescente viene minacciata se manca il sostegno del padre, che ha il dovere di trasmettergli la cultura istintuale maschile, di sostenerlo nel suo ingresso nella società degli adulti, di proteggerlo e di tu-

tellarlo, di liberarlo dalla paura di affrontare nuove situazioni, di educarlo a controllare la propria aggressività: tutte cose che formano il ragazzo e lo aiutano a diventare autonomo, facendogli prendere coscienza della propria identità e responsabilità, e insegnandogli a gestire la propria libertà con la consapevolezza di essere vincolato da regole e limiti. Il padre infatti, rompendo la simbiosi del figlio con la madre, testimonia che la vita non è soltanto appagamento, conferma, assicurazione, ma anche perdita, sacrificio, fatica, ordine, disciplina, rendendolo così più forte. È difficile essere madre o essere figli se si ha un padre latitante o, addirittura, senza identità.

Queste situazioni si riflettono sui compiti educativi che sono propri della Chiesa, ponendo seri problemi: l'indebolirsi dell'esperienza della paternità rende eterea la figura di Dio come Padre, e assottiglia lo spessore affettivo e creativo della fede nella storia. È vero che Giovanni Paolo I ha esclamato che "Dio è madre"; J. Moltmann parla di Dio indicandolo come un "Padre materno"; V. Soloviev ha messo in rilievo aspetti femminili di Dio, particolarmente in relazione alla sapienza; altri hanno evidenziato la frequenza con cui compare, nell'Antico Testamento, la figura dell'utero come rappresentazione dell'amore di Dio per gli uomini. La realtà di Dio supera tutti i nomi, ma non li rende superflui. C'è anche una teologia femminista gnostica, anticristiana che rifiuta violentemente ogni simbolismo maschile. Ma Dio ha voluto rivelarsi come Padre. E dietro le centocinquanta volte che appare il termine "Padre" in greco nei Vangeli c'è la parola in aramaico "abbà", che rimanda al balbettio del bambino quando comincia a pronunciare le prime parole, e che può essere tradotto come "papino", "paparino", "babbino". L'orma di Dio nell'uomo è il costituirsi di una paternità simile alla sua. Se viene meno questo senso del Creatore come Padre, rischia di venire meno anche la responsabilità generatrice e educativa, la positività di fronte alla realtà, il sostegno nel cammino dell'esistenza e nel superamento della paura circa i nostri limiti, in ultima istanza il peccato e la morte, che non sono l'ultima parola su di noi. Non è certo un caso che le ideologie che sostenevano il rifiuto di ogni paternità, la concezione del padre-padrone, siano state collegate alla teologia della mor-

te di Dio, alla crisi di ogni autorità, al rifiuto della norma morale, a una concezione della libertà come rottura di ogni legame e della felicità come frenetica e ossessiva ricerca individualistica di auto-soddisfacimento. Eppure oggi sembra che questa cultura e questa visione antropologica, sebbene siano diventate mentalità comune, stiano perdendo la loro forza propulsiva ed emerge il desiderio, da parte di segmenti significativi delle nuove generazioni, spesso vittime di questa cultura, di una vita più umana che vada oltre i vicoli ciechi del vecchio maschilismo patriarcale e del femminismo radicale.

Il risultato paradossale è che oggi si verifica una forte tendenza alla femminilizzazione del popolo cristiano, nonostante il ministero sacerdotale sia riservato agli uomini e spesso questo comporti una certa sopravvivenza e diffusione di tratti maschilisti. Si osserva, infatti, che la presenza delle donne è più numerosa non solo nelle celebrazioni, ma anche nella partecipazione alla ministerialità non ordinata delle comunità cristiane. L'educazione cristiana dei figli e l'insegnamento del catechismo nella Chiesa sono compiti che si assumono prevalentemente le donne, ed è significativo che è sempre più consistente la presenza femminile nel corpo docente delle scuole. Sono soprattutto le donne a offrire il proprio aiuto ai sacerdoti, a collaborare nelle funzioni liturgiche, ad accogliere le persone, a portare avanti le opere di carità, a prestare molteplici servizi alle comunità. Quando in un ambiente o in una attività ecclesiale partecipa una stragrande maggioranza di donne, gli uomini tendono a ritirarsi o a mantenersi lontani. Basti pensare a cosa succede oggi con il servizio all'altare: il numero crescente di fanciulle attorno al sacerdote sembra allontanare i bambini e i ragazzi riducendone sempre più la partecipazione.

Sono indubbi, dunque, i preziosi contributi di questa femminilizzazione, nell'avverarsi della dimensione femminile dell'essere della Chiesa. Essa porta con sé il senso dell'accoglienza dell'altro e del totalmente Altro, la disponibilità ricettiva al disegno e al dono di Dio nella prontezza del "fiat", l'esperienza della grazia e della gratuità, la capacità del serbare, meditare e gustare il mistero nel cuore, l'attenzione e la cura dell'umano sino alle più profonde inflessioni, il servizio all'uo-

mo nell'ordine dell'amore e un contributo singolare per approfondire la comunione tra le persone, la sensibilità di rendersi conto intuitivamente dei bisogni dell'altro e di risponderne con la prontezza dell'ascolto e la compagnia, l'importanza delle ragioni del desiderio, della sapienza e del cuore, la forza discreta e tenace di fronte al mistero della sofferenza e la pazienza educativa animata dall'attesa e dalla speranza. D'altro canto, però, possono riscontrarsi anche degli aspetti preoccupanti di questa femminilizzazione, che non devono essere sottovalutati. Spesso le comunità cristiane diventano più affettive che normative e si riducono a un rifugio confortevole dove viene risparmiato il rischio della propria libertà "a tutto campo". C'è troppa identità debole nella Chiesa, dove l'appagamento del bisogno religioso spesso elude la dimensione del distacco e del sacrificio, la disciplina della comunione, la fatica della ragione, e non viene temperata la volontà della "nuova creatura" nel combattimento spirituale. Spesso il sentimento del volersi bene sostituisce la coscienza sulla ragionevolezza della fede e l'adesione a un "credo" che non può dipendere dal soggettivismo. Abbonda un certo "buonismo" e manca la determinazione, anche con un legittimo piglio aggressivo, di nuove forme di presenza dei cristiani nei fragori della battaglia mondiale. Crisi della paternità è relativizzazione della gerarchia, dell'autorità, dell'ordine. A volte lo stesso stile dei ministri e l'ambiente in cui vivono rende più facile l'approccio con le donne e con i giovani che con gli uomini adulti. Si potrebbe forse dire che spesso manca un esercizio più "maschile" dell'autorità?

Certo, siamo ancora lontani dal comprendere fino in fondo i contributi che uomini e donne hanno apportato all'edificazione della comunità cristiana, nella consapevolezza – come scrive Giovanni Paolo II – che «l'uomo e la donna 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»⁴ che rende la diffe-

⁴ Id., *Lettera alle donne*, n. 8.

renza “arricchente e responsabilizzante”. Manca ancora un maggiore approfondimento di auto-comprensione e auto-realizzazione della Chiesa a partire dalla mascolinità e dalla femminilità. A questo proposito una preziosa via analogica è l’esperienza matrimoniale, che realizza nell’unione dell’uomo e della donna la vocazione di amore iscritta da Dio nel loro essere, e che viene elevata dalla grazia sacramentale: “mistero grande” che è segno del rapporto sponsale di Dio con il suo popolo, di Cristo con la Chiesa. Ma come non considerare anche il tesoro della verginità, assunta da alcuni scelti dal Signore come forma di vita, tramite la quale l’identificazione a Cristo temprava la libertà nel dominio di sé e nella capacità di amare, segnando allo stesso tempo un distacco dall’affanno possessivo e mai raggiungibile dell’altro. Matrimonio-famiglia e Chiesa sono custodi e testimoni dell’autentica comunione tra uomo e donna che fiorisce nella storia, rivelando la verginità e la nuzialità, la paternità e la maternità, la filiazione e la fratellanza, come i diversi volti dell’amore di Dio.

La questione culturale: proposte di dialogo

REV. DENIS BIJU-DUVAL

Docente alla Pontificia Università Lateranense è attualmente Preside del Pontificio Istituto "Redemptor Hominis" presso la stessa Università

A giudizio dell'ambiente mediatico, sembrerebbe che la Chiesa non possa essere un valido interlocutore della cultura contemporanea per quel che riguarda il rapporto uomo-donna. Non vi infliggerò la solita lista degli stereotipi che vengono abitualmente utilizzati parlando di tematiche inerenti alla morale sessuale, alla questione dell'ordinazione sacerdotale delle donne e a molti altri argomenti, collegati con il tema del nostro seminario, che sono divenuti il pretesto per accusare la Chiesa di voler perpetuare un ordine maschilista ormai superato e insostenibile. Grazie a Dio, la cultura, nel suo senso profondo e integrale,¹ non si riduce a ciò che propagano i media, anche se non dobbiamo sottovalutarne il ruolo. È quindi importante passare dalla "superficie" dei dibattiti alle dinamiche soggiacenti: le aspirazioni e i valori, le sofferenze e gli smarrimenti che sconvolgono il mondo di oggi riguardo l'identità maschile e femminile, nonché al loro rapporto. A prescindere da quanto sostengono i mezzi di comunicazione, la Chiesa avrà un avvenire credibile come interlocutore culturale del mondo attuale solo se saprà discernere quelle dinamiche su accennate che stanno alla base dei dibattiti attuali e rendersi lì presente.

PERCHÉ È NECESSARIO IL DIALOGO?

La costituzione pastorale *Gaudium et Spes* ce ne dà le chiavi fondamentali.² Nella sua missione di salvezza la Chiesa è «nel mondo senza

¹ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 53.

² Cfr. *ibid.*, cap. IV.

essere del mondo» (cfr. *Gv* 17, 11-19). Ciò significa che essa è sacramento della crescita del Regno di Dio: contribuisce a diffondere nel mondo la salvezza di Cristo, una salvezza che il mondo non può darsi da solo perché solo il Padre ne è la fonte originaria. Così facendo, la Chiesa decentra il mondo da sé stesso e gli dona le chiavi di un compito che è al di là di sé. Per quel che riguarda la questione particolare dell'uomo e della donna, la Chiesa offre quindi un vero servizio al mondo: gli tende la Parola di Dio che rivela l'uomo e la donna a sé stessi, mentre svela il senso autentico del loro destino. Scoprendo chi sono sotto lo sguardo di Dio, l'uomo e la donna diventano capaci di portare al mondo, alla società e alla famiglia, tutte le risorse delle loro ricchezze specifiche, contribuendo alla crescita di un Regno di Dio che trascende il mondo stesso. Per compiere tutto ciò, la Chiesa è chiamata a un'opera di incarnazione continua della Parola: la Rivelazione che essa testimonia diventa significativa per i suoi destinatari solo se viene manifestata nella loro stessa lingua, secondo il genio specifico delle loro culture. Ciò rimanda alla problematica dell'inculturazione, che implica da parte della Chiesa una seria presa di coscienza della consistenza positiva delle culture, di ciò che manifestano a loro modo del mistero dell'uomo e della donna. Allo stesso tempo, la Chiesa purifica queste culture e le apre a prospettive che non possono darsi da sole. Come scrive Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Redemptoris missio*, si tratta di un processo lento, graduale, difficile e a volte conflittuale, ma ricco e fecondo tanto per la Chiesa quanto per il mondo.³

In questo processo, il mondo apporta alla Chiesa le proprie ricchezze ricevute da Dio mediante la creazione, che sviluppa secondo le dinamiche delle culture che lo abitano. Poiché «per mezzo di lui [Cristo] sono state create tutte le cose» (*Col* 1, 16) nulla di ciò che è vero e giusto nell'umanità gli è estraneo, come anche non gli è estraneo ciò che si pone storicamente al di fuori della Rivelazione, o ciò che, sin dalla sua nascita, si è affermato in spirito di contraddizione al cristia-

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, nn. 52-54.

nesimo e alla Chiesa. Per quel che riguarda la questione dell'uomo e della donna, è chiaro che il femminismo storico è nato, almeno in parte, come reazione a una Chiesa accusata di perpetuare una mentalità e una cultura patriarcale contraria alle aspirazioni delle donne. Un simile dato deve portare la Chiesa a un processo di discernimento. Pertanto è giusto chiedersi: senza rimettere in discussione la Parola di Dio e la solidità dell'insegnamento dogmatico della Chiesa, fino a che punto queste accuse possono essere giustificate storicamente da alcune contro-testimonianze di cristiani o di pastori, dai loro peccati o dai loro limiti intellettuali e culturali nel modo di percepire i problemi della società? Vi è qui motivo di compiere atti di pentimento simili a quelli già fatti da Giovanni Paolo II? D'altro canto, fino a che punto questi rimproveri mossi alla Chiesa sono partecipi di un'antropologia contraria al progetto creatore e salvifico di Dio sull'uomo e la donna? E ancora, tra le risorse scientifiche, filosofiche, artistiche e istituzionali che non può trarre dal suo patrimonio, quali di esse la Chiesa può accogliere come stimolo per nuove espressioni del mistero cristiano dell'uomo e della donna, e per scoprire filoni della Rivelazione ancora poco esplorati?

Dunque, sia in forma positiva e costruttiva, sia tramite certi atteggiamenti anticristiani, il mondo fornisce alla Chiesa una provocazione che la profondità della Rivelazione e il mistero della Croce di Cristo possono rendere feconda. *Opportet haereses esse.*

UNA SITUAZIONE COMPLESSA

Quando si pensa "cultura", ci si ferma spesso ai dibattiti intellettuali del mondo cosiddetto colto. Questo aspetto ha evidentemente un'enorme importanza. Condiziona in molti modi i rapporti tra uomini e donne: da esso provengono per esempio elaborazioni etiche che a loro volta influenzeranno programmi politici e sociali, locali o internazionali, e un buon numero di comportamenti individuali. È quindi conforme alla missione della Chiesa rendersi presente in questi dibat-

titi, sia con la sua parola magisteriale, sia mediante la presenza capillare di cristiani formati e competenti: filosofi, uomini di scienza, artisti, ecc. Quando questa presenza diventa problematica, come accade attualmente in molti settori della cultura occidentale, allora la Chiesa deve far in modo di intervenire, con parole e azioni, a livelli più discreti ma non meno determinanti. Prendiamo un dibattito tipico come quello sul femminismo: attualmente, in occidente, la Chiesa fa fatica ad apparire, da un punto di vista culturale, come promotrice della dignità della donna, della sua liberazione e della sua realizzazione, poiché le sue parole e le sue azioni vengono spesso messe in discussione da propagande negative. Tuttavia è possibile fare alcune osservazioni rilevanti. Innanzi tutto, come hanno dimostrato molti interventi di questo seminario, il dibattito femminista si è fatto via via più complesso. Il movimento originario di rivendicazione della parità dei diritti si manifesta tutt'ora, e spesso ancora nelle forme influenzate dagli schemi ideologici marxisti; ma sono anche apparse altre tendenze: alcune incentrate sull'originalità e sulla specificità dell'approccio femminile del mondo; altre sulla "decostruzione" post-moderna delle identità sessuali, legata al rifiuto di qualsiasi prospettiva detta "essenzialista" e alle rivendicazioni omosessuali.⁴ A ciò si aggiunge la presa di coscienza della crisi dell'identità maschile, e in particolare della difficoltà attuale degli uomini di impegnarsi come mariti e come padri.⁵ Allorché tali questioni emergono esplicitamente nel dibattito intellettuale, non si può ignorare che sono state precedute da gravi tensioni in molteplici campi della vita personale e sociale: crisi delle strutture educative, disfacimento delle coppie e delle famiglie, che hanno costretto molte persone a ricorrere all'aiuto di psicoterapeuti per far fronte a patologie sempre più frequenti, ecc. Si aggiunga a ciò l'emergere di una problematica mondiale, che implica diverse dimensioni: anche in occi-

⁴ Cfr. M. SCHUMACHER, *La nature dans le féminisme: du dualisme à l'unité*, in AA.VV., *Femmes dans le Christ: vers un nouveau féminisme*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2003, 95-ss.

⁵ Cfr. G. CORNEAU, *Père manquant, fils manqué*, Québec, Éditions de l'Homme, 1989; L. PAYNE, *Crise de la masculinité*, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 1994.

dente, la questione della donna non può più essere pensata indipendentemente dal suo statuto nelle diverse culture e religioni del mondo (in Francia si parla molto ora del problema musulmano), o dalle questioni relative alla formazione e al progresso economico (controllo delle nascite, ruoli familiari, rapporto col lavoro). Ci si rende conto che la Chiesa e i cristiani compensano una certa squalifica mediatica con una forte presenza e una ricca esperienza a tutti questi livelli, dimostrando spesso di avere competenze difficilmente riscontrabili altrove. Ciò lascia sperare in un ritorno a lungo termine del cristianesimo in quei dibattiti da cui ancor oggi si tenta di escluderlo.

Senza pretendere di essere esaustivo, vorrei mettere in evidenza alcune dimensioni chiave del rapporto pastorale della Chiesa con l'aspetto culturale delle questioni evocate.

CRISI CULTURALE E SVILUPPI DOTTRINALI

Negli ultimi decenni del XX secolo, la cultura occidentale è stata caratterizzata da una "decostruzione" delle identità sessuali e dei loro rapporti reciproci. Lo dimostrano sia il tentativo di ricondurre le differenze sessuali a elementi puramente sociali, senza alcun riferimento alle radici naturali dell'uomo e della donna (secondo Simone de Beauvoir "non si nasce donna, lo si diventa"), sia l'affermarsi delle rivendicazioni omosessuali. In entrambi i casi, la Chiesa si è trovata coinvolta a vario titolo.

Innanzitutto, tali tendenze hanno rimesso radicalmente in discussione il matrimonio e la famiglia. Fin dalla loro comparsa è stato dunque necessario non solo promuovere una sana teologia del sacramento del matrimonio, ma anche giustificarla nei suoi presupposti antropologici fondamentali. Anche il sacramento dell'Ordine è stato chiamato in causa: come render conto del fatto che esso sia riservato al sesso maschile in seno a dibattiti sempre più centrati sulla rivendicazione della parità dei diritti e dei ruoli sociali? Oltre ai richiami del Magistero sul fatto che questo dato ecclesiale sia fondato sulla scelta di Gesù confer-

mata dalla Tradizione,⁶ ci si è trovati a dover articolare teologicamente i dati antropologici sulla mascolinità e sulla femminilità, nonché sulla struttura profonda del sacramento dell'Ordine nel mistero di Cristo e della Chiesa. Certamente questi approfondimenti non sono giunti a termine, tuttavia si può affermare che il lavoro è andato molto avanti. Se ne trovano i segni fin dalla prima metà del XX secolo. Dal punto di vista antropologico, una Gertrud von Le Fort e una Edith Stein si mettono alla ricerca dell' "eterno femminile".⁷ La fenomenologia tenta di descrivere la specificità dell'*Erlebnis* femminile,⁸ e consente così di superare il dualismo tra biologia e spirito che le critiche più radicali delle differenze sessuali paradossalmente implicano. Più recentemente, si sono potute mettere in risalto in modo decisivo le poste in gioco teologiche: gli ortodossi, senz'altro aiutati da una lunga tradizione di riflessione di tipo simbolico, hanno prodotto su questo punto lavori di grande qualità,⁹ ma la teologia cattolica non è rimasta indietro.¹⁰ Non ci si stupirà quindi che sulla base di questa maturazione, il Magistero della Chiesa abbia potuto far sentire la propria voce e abbia aiutato a approfondire, dal punto di vista dottrinale, il problema dell'uguale dignità dell'uomo e della donna nella chiamata alla santità, nonché delle forme specifiche di tale chiamata.¹¹ La posta in gioco non era solo antropologica e dottrinale, ma anche etica e sociale. Alcune linee di evoluzione culturale hanno portato, in effetti, a rimettere radicalmente in discussione la struttura della famiglia. La contraccezione e l'aborto venivano

⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione circa la questione dell'ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale*; GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*.

⁷ Cfr. G. VON LE FORT, *La femme éternelle*, Paris, Cerf, 1968; E. STEIN, *La femme et sa destinée*, Paris, Amiot- Dumont, 1956.

⁸ Cfr. F. J. J. BUYTENDIJK, *La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister*, Paris, DDB, 1967.

⁹ Cfr. P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Paris, DDB, 1978.

¹⁰ Cfr. J. HOURCADE, *Des femmes prêtres?* Paris, Mame, 1993; A. SCOLA, *Il mistero nuziale, 1. Uomo-Donna*, Roma, PUL Mursia, 1998.

¹¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem*.

promossi nella propaganda e nella legislazione in nome della parità dei diritti tra uomini e donne: si riteneva che dal momento che la donna nasce più dipendente dalla biologia sessuale rispetto all'uomo, allora è necessario darle i mezzi tecnici, se così si può dire, per liberarla dalle "costrizioni" del suo stesso corpo. Sul piano sociale, politico e legislativo, la lotta della Chiesa su questi punti non è affatto terminata. Sembra anche che la disgregazione delle strutture familiari, educative e sociali si stia diffondendo inesorabilmente. Tuttavia questa crisi è stata per la Chiesa occasione di notevoli approfondimenti in materia di teologia del corpo, e di una esplicitazione sempre più vigorosa delle sue poste in gioco, sia etiche che spirituali,¹² che le ha permesso di andare oltre le riduzioni materialiste o dualiste presenti negli ambienti culturali, cristiani o non cristiani.

A breve termine, tali questioni sono ancora dei "segni di contraddizione", luogo di ardui conflitti a tutti i livelli. Non si può neanche dire che, in questo campo, la ricerca teologica sia giunta a conclusioni precise: da qualche anno a questa parte, per esempio, ci si sta rendendo conto che la necessità di raccogliere la sfida femminista ha portato a trascurare la questione dell'identità maschile, che oggi è diventata problematica. A lungo termine tuttavia, nel suo patrimonio dogmatico e dottrinale, la Chiesa dispone ormai di una fonte incomparabile d'ispirazione, sia per continuare gli approfondimenti teologici e raccogliere le sfide del dibattito culturale e antropologico, sia per inventare e concretizzare modalità di presenza pastorale che rispondano ai bisogni e alle attese degli uomini, delle donne e delle coppie.

Aggiungiamo un ultimo punto in proposito. La globalizzazione e le migrazioni provocano un'evoluzione del dibattito culturale. In particolare, le società occidentali di matrice cristiana non sono più solo il luogo dell'opposizione caricaturale tra clericalismo patriarcale e anti-clericalismo femminista, ma si trovano a dover affrontare l'incontro con

¹² Si può rilevare l'evoluzione attraverso documenti quali le encicliche *Humanae vitae* di Paolo VI, *Familiaris consortio* e *Evangelium vitae* di Giovanni Paolo II.

culture in cui lo statuto e la dignità della donna non sono affatto tutelati: culture e religioni che ammettono la poligamia o l'escissione e che tengono ancora le donne sotto il giogo di un dominio maschile, per esempio negando loro la libertà di scelta in materia matrimoniale. È quindi inevitabile che questa situazione determini un ritorno alle radici cristiane della cultura occidentale: poiché sono proprio queste radici che fanno sì che la cultura occidentale, al contrario di molte altre, abbia potuto sviluppare una tale sensibilità verso la dignità della donna. Nel contesto di una Chiesa ormai quasi completamente liberata da certi condizionamenti culturali di tipo patriarcale, gli influssi cristiani diventeranno sempre più evidenti: l'atteggiamento di profondo rispetto di Gesù verso le donne; l'affermazione paolina «non c'è più uomo né donna» (*Gal* 3, 28); la venerazione della Madonna e le sue conseguenze medievali in termini d'amore cortese e di rispetto per la donna; il formarsi di una tradizione straordinariamente ricca di santità femminile; il senso cristiano del sacramento del matrimonio, che implica la libertà di scelta di entrambi i coniugi, ecc. La riscoperta delle fonti storicamente cristiane del femminismo è già in corso ed è chiamata a lasciarsi indietro gli schemi ideologici anticlericali tipici dell'inizio del XX secolo. Sono già stati compiuti studi assai approfonditi sul Medio Evo,¹³ mentre va ancora esaminato – e lo sarà sicuramente – il ruolo delle congregazioni femminili nell'educazione delle ragazze. Sarebbe opportuno anche chiarire le cause della regressione della condizione femminile dal XIV secolo fino all'inizio del XX. Gli approfondimenti teologici e magisteriali di questi ultimi decenni acquisterebbero da tali chiarimenti credibilità nel dibattito culturale: ne risulterebbero in effetti come l'esplicitazione di una tendenza di fondo del cristianesimo e non come un rattoppamento ideologico dell'ultimo minuto effettuato sotto la pressione dell'ambiente.

¹³ Cfr. R. PÉRNAUD, *La femme au temps des cathédrales*, Paris, Stock, 1980.

EVOLUZIONI CULTURALI RECENTI

Dietro il dibattito mediatico “ufficiale” si nascondono alcune evoluzioni a volte pesanti, che a lungo termine si riveleranno senza dubbio molto significative per la Chiesa e per il mondo. Nel contesto di questo intervento, mi limiterò a segnalarne due tipi: quelle che riguardano gli sviluppi delle scienze psicologiche e quelle che concernono le opzioni pedagogiche.

Le scienze psicologiche

Mentre nascevano le rivendicazioni femministe per la parità dei diritti, le scienze psicologiche si ritrovarono a dover prendere coscienza dei ruoli specifici e complementari del padre e della madre nell'educazione dei figli. Dal punto di vista teologico, dopo alcuni decenni di diffidenza legati al contesto ideologico in cui erano sorte le scienze in questione, i loro progressi sono stati infine accolti con grande interesse e hanno indubbiamente stimolato gli approfondimenti antropologici cui abbiamo accennato. In particolare la questione dell'articolazione tra identità e differenza, che nasce come psicologica, non ha tardato a produrre frutti nella riflessione sui rapporti tra Dio e l'uomo e perfino nella teologia trinitaria.¹⁴ Così pure si è stati in grado di cogliere meglio alcune poste in gioco inerenti al fatto di chiamare Dio “Padre nostro”, o di considerare Maria o la Chiesa come “nostra Madre”.

Oggi è un fatto che dinanzi alla perdita generale dei punti di riferimento dell'identità sessuale, le sofferenze psicologiche siano considerevolmente aumentate: un numero sempre crescente di coppie non riescono più a porre in dialogo la loro complementarità, molti uomini sono in piena crisi d'identità, mentre molte donne soffrono per aver ricorso alla contraccezione o all'aborto. Le sempre più frequenti richieste di aiuto incrementano un “mercato psicologico” non esente da trappole e da ambiguità. Le teorie psicologiche o psicanalitiche non sono sempre oneste riguardo al

¹⁴ Cfr. D. BIJU-DUVAL, *Le psychique et le spirituel*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2000.

senso della persona e della sua dignità: non poche *lobbies* infatti esercitano forti pressioni per imporre come “normali” comportamenti legati a ferite psichiche, e sono pochi i settori delle scienze e delle terapie psicologiche che ne escono indenni. Inoltre il movimento “new age” e le mode orientaleggianti presentano a volte proposte umanamente e spiritualmente pericolose, o addirittura destrutturanti.¹⁵

Pare, dunque, che attualmente siano gli ambienti cristiani i più adatti a offrire un aiuto adeguato e rispettoso della loro dignità a quanti si trovano in condizioni di sofferenza psichica a causa della crisi delle identità sessuali. Gli sforzi già compiuti in proposito sono notevoli: aiuto alle coppie in difficoltà, percorsi di guarigione per donne che hanno vissuto un aborto,¹⁶ o per uomini feriti nella propria identità sessuale,¹⁷ ecc. È importantissimo potenziare tutti questi sforzi. Nonostante solidi riferimenti all'antropologia cristiana possano aiutare a evitare le ambiguità del mercato “psicologico”, risulta molto più semplice affrontare le questioni relative all'identità maschile e femminile partendo dal terreno psicologico. Infatti, da una parte, si toccano così i veri luoghi di sofferenza degli uomini, delle donne e delle coppie, riuscendo a proporre veri itinerari di guarigione; dall'altra tutto questo viene fatto con un linguaggio portatore di un tale grado di credibilità culturale, che consente di superare senza problemi i sospetti legati alle ideologie femministe. Infine si riesce a far emergere in tal modo questioni che sfociano facilmente sul senso cristiano dell'esistenza: la questione del maschile e del femminile finisce sempre per rimandare alla ricerca di completezza e quindi alla questione di Dio.¹⁸ Sia in termini di servizio

¹⁵ Un esempio, con autori di vasta diffusione: J. SALOMÉ-S. GALLAND, *Aimer et se le dire*, Québec, Éditions de l'Homme, 1993.

¹⁶ Cfr. S. STANFORD, *Une femme blessée: le traumatisme de l'avortement*, Paris, Fayard, 1989.

¹⁷ Cfr. L. PAYNE, *op. cit.*; M. BERGNER, *Aimer en vérité*, Le Mont-Pèlerin, Éditions Raphaël, 1995.

¹⁸ Negativamente, J. Salomé e S. Galland (*op. cit.*, 255-262) cadono nella confusione *new age* tra esperienza sessuale ed esperienza del divino. Sui significati teologici del simbolismo sessuale vedi l'insieme di A. Scola, *op. cit.*

all'umanità e di dialogo culturale che di evangelizzazione, si riscontrano sfide di primaria importanza.

Pedagogia e educazione

L'elaborazione psichica delle identità sessuali è in parte legata alle pratiche pedagogiche e educative messe in atto dalle nostre società, in particolare nella scuola. Ma attualmente in questo campo stanno sorgendo nuovi interrogativi.

Recentemente è stato rilanciato un importante dibattito pedagogico, quello sulla scuola mista ovvero sulla "co-educazione".¹⁹ Nei Paesi occidentali, la ricerca dell'uguaglianza tra uomini e donne e la volontà di educare i ragazzi e le ragazze a rapporti reciproci rispettosi si sono tradotti nell'attuazione quasi generalizzata della scuola mista. Ma adesso, dopo tre decenni di esperienza, ci si rende conto che si è ben lontani dall'aver raggiunto gli obiettivi prefissati e si riscontrano diversi svantaggi: dal punto di vista dei risultati scolastici la scuola mista si dimostra particolarmente sfavorevole ai ragazzi e, anche se in misura minore, anche le ragazze ne soffrono, tanto da determinare, in alcuni ambienti femministi degli Stati Uniti, la creazione di scuole unicamente femminili. Lungi dal riavvicinare i modelli di comportamento, la scuola mista porta i ragazzi e le ragazze a esasperare le differenze, soprattutto durante l'adolescenza, quando tendono a chiudersi nelle categorie dei "bulletti" e delle "smorfiosette". Ne consegue, e purtroppo non solo negli ambienti emarginati, un inquietante aumento dei comportamenti sessisti e perfino delle violenze sessuali. L'allargamento del fossato tra ragazzi e ragazze si rivela quindi difficile da gestire dal punto di vista pedagogico.

Il mio scopo qui non è quello di risolvere il dibattito: le questioni d'altronde si pongono in termini diversi secondo le età. Tuttavia, osserviamo che sul piano pedagogico l'approccio egualitario della scolarità

¹⁹ Cfr. M. FIZE, *Les pièges de la mixité scolaire*, Paris-Montréal, Presses de la Renaissance, 2003.

di ragazzi e ragazze, sostenuto ideologicamente da alcune tendenze femministe, è entrato in crisi. La ragione non risiede nel dibattito di idee: su questo punto sembra che sia ancora difficile rimettere in discussione il dogma dei benefici universali della scuola mista. Gli interrogativi nascono dal confronto degli educatori e degli insegnanti con la realtà quotidiana della scuola mista, aspetto questo interessante e rivelatore. Tutti infatti si dicono d'accordo per promuovere nelle scuole l'uguale dignità dei sessi e l'educazione dei ragazzi e delle ragazze al rispetto reciproco. Ma il dibattito sulla scuola mista sembra invece dimostrare che questi fini non possono essere conseguiti mediante pratiche pedagogiche "unisex": l'uguale dignità implica il riconoscimento pratico delle specificità, delle differenze e quindi della disparità di esigenze sul piano pedagogico.

In che modo questo problema concerne la Chiesa? Per il fatto che essa ha la responsabilità di molti istituti scolastici, nonché una lunga esperienza educativa di bambini e di giovani. Per la Chiesa la scuola è un servizio all'uomo e alla società, un potente mezzo di diffusione di un vero umanesimo cristiano e uno strumento adeguato per l'educazione cristiana dei bambini. In Francia, come riconoscono alcuni protagonisti del dibattito, anche coloro che non sono impegnati dal punto di vista religioso, sembra che la scuola "laica" abbia qualche difficoltà a riflettere liberamente sulla questione della scuola mista: per ragioni di tradizione storica e ideologica infatti, cerca di neutralizzare le differenze piuttosto che riconoscerle. Ne risultano rigidità ideologiche poco disposte ad affrontare un sereno dibattito. Sia per la riflessione che per la sperimentazione, i pedagogisti sono soliti rivolgersi alle scuole private, in maggioranza cattoliche. Perfino su un problema come quello del *chador*, delicatissimo perché connesso con l'identità sia sessuale che religiosa, la scuola cattolica dimostra di saper gestire meglio le difficoltà che ne scaturiscono rispetto alla scuola laica, e questo lo riconoscono anche le autorità musulmane.

In breve anche qui, grazie alla sua prossimità, la Chiesa sembra guadagnare in credibilità nel dialogo culturale.

CONCLUSIONE

Un'ultima osservazione per concludere: la parola della Chiesa nel dialogo culturale può essere credibile solo se corrisponde a quanto vivono concretamente le comunità cristiane; se così non fosse gli interlocutori ecclesiali ricadrebbero nella sentenza emessa da Gesù nei confronti dei farisei: « dicono e non fanno » (*Mt 23, 3*). In altre parole, l'uguale dignità degli uomini e delle donne, l'esigenza del rispetto reciproco, il riconoscimento delle vocazioni maschili e femminili, richiedo una particolare attenzione non solo nelle parole e negli insegnamenti, ma anche nella vita cristiana ed ecclesiale.

Anche su questo punto si osservano evoluzioni positive. Gli ultimi decenni, per esempio, hanno visto manifestarsi molteplici modalità di presenza e di fecondità femminile nella Chiesa. La catechesi ne è un aspetto evidente. Lo sviluppo di un'autentica spiritualità coniugale ha permesso un considerevole arricchimento della vita delle coppie cristiane e delle famiglie. Sul piano pedagogico, molti movimenti cristiani giovanili hanno fatto grandi sforzi sia per impostare una pedagogia mista che tenga conto delle differenze sessuali, sia per avanzare proposte specifiche per ragazzi e ragazze: si pensi, per esempio, allo scoutismo, al servizio all'altare o ai movimenti femminili d'azione cattolica.

Tuttavia, se si crede alle statistiche, resta ancora molto da fare, e sussistono un certo tipo di tentazioni. Così, il fatto dogmaticamente chiaro che il sacerdozio ministeriale sia riservato agli uomini ha a volte portato a riflettere sul ruolo delle donne nella Chiesa non nell'ottica della specificità ma, oserei dire, del senso di colpa maschile e della compensazione. A mio parere, è il difetto principale delle ipotesi teologiche sul diaconato femminile. Così pure sarebbe necessario riflettere più profondamente sulla diffusione della partecipazione congiunta di ragazzi e ragazze al servizio all'altare, o alla loro presenza in alcuni movimenti giovanili la cui pedagogia iniziale non prevedeva l'unione di maschi e femmine. Più in generale non sembra che esista una riflessione teologico-pastorale seria sulle ragioni dell'assenza degli uomini nella vita parrocchiale e nella pratica religiosa. Da due secoli a questa parte si

riscontra una proporzione di due terzi di donne e un terzo di uomini. In alcuni casi questo squilibrio è ancora più accentuato, ad esempio nella pratica del sacramento della penitenza. Se si parte dal principio che Cristo è venuto tanto per gli uomini quanto per le donne, da cosa deriva il fatto che la pastorale della Chiesa appare meglio configurata per le donne che per gli uomini? Quali sono i motivi che inducono troppi uomini a disertare, ritenendo spesso che la religione sia una questione di donne (inteso in senso peggiorativo, il che non esclude da parte loro un pizzico di sessimo)? Senza pretendere di dare qui una risposta chiara a tale domanda, sembra in ogni caso necessaria una riflessione specifica sull'uomo laico, sul perché del suo malessere nella Chiesa e sui mezzi pastorali da impiegare per un suo possibile ritorno.

In questo proposito non va ravvisato il desiderio di ristabilire il dominio maschile, ma piuttosto di affrontare, anche in seno alla Chiesa, una crisi d'identità maschile che riguarda tutta la società. Visto il principio di reciprocità delle identità sessuali, è del resto molto probabile che una riscoperta più completa – non ridotta alla questione del sacramento dell'ordine – del ruolo dell'uomo nella Chiesa, sia uno dei grandi presupposti per una migliore coscienza della vocazione ecclesiale della donna.

APPENDICE

Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo

INTRODUZIONE

1. Esperta in umanità, la Chiesa è sempre interessata a ciò che riguarda l'uomo e la donna. In questi ultimi tempi si è riflettuto molto sulla dignità della donna, sui suoi diritti e doveri nei diversi settori della comunità civile ed ecclesiale. Avendo contribuito all'approfondimento di questa fondamentale tematica, in particolare con l'insegnamento di Giovanni Paolo II,¹ la Chiesa è oggi interpellata da alcune correnti di pensiero, le cui tesi spesso non coincidono con le finalità genuine della promozione della donna.

Il presente documento, dopo una breve presentazione e valutazione critica di alcune concezioni antropologiche odierne, intende proporre riflessioni ispirate dai dati dottrinali dell'antropologia biblica – indispensabili per salvaguardare l'identità della persona umana – circa *alcuni presupposti* per una retta comprensione della collaborazione attiva, nel riconoscimento della loro stessa differenza, tra uomo e donna nella Chiesa e nel mondo. Queste riflessioni, inoltre, vogliono proporsi come punto di partenza per un cammino di approfondimento all'inter-

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris consortio* (22 novembre 1981): *Acta Apostolicae Sedis* 74 (1982), 81-191; Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988): *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988), 1653-1729; *Lettera alle famiglie* (2 febbraio 1994): *Acta Apostolicae Sedis* 86 (1994), 868-925; *Lettera alle donne* (29 giugno 1995): *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995), 803-812; *Catechesi sull'amore umano* (1979-1984): *Insegnamenti* II (1979) – VII (1984); CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale* (1 novembre 1983): *Enchiridion Vaticanum* 9, 420-456; PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Sessualità umana: verità e significato. Orientamenti educativi in famiglia* (8 dicembre 1995): *Enchiridion Vaticanum* 14, 2008-2077.

no della Chiesa e per instaurare un dialogo con tutti gli uomini e le donne di buona volontà, nella sincera ricerca della verità e nel comune impegno a sviluppare relazioni sempre più autentiche.

I. IL PROBLEMA

2. In questi ultimi anni si sono delineate nuove tendenze nell'affrontare la questione femminile. Una prima tendenza sottolinea fortemente la condizione di subordinazione della donna, allo scopo di suscitare un atteggiamento di contestazione. La donna, per essere sé stessa, si costituisce quale antagonista dell'uomo. Agli abusi di potere, essa risponde con una strategia di ricerca del potere. Questo processo porta ad una rivalità tra i sessi, in cui l'identità e il ruolo dell'uno sono assunti a svantaggio dell'altro, con la conseguenza di introdurre nell'antropologia una confusione deleteria che ha il suo risvolto più immediato e nefasto nella struttura della famiglia.

Una seconda tendenza emerge sulla scia della prima. Per evitare ogni supremazia dell'uno o dell'altro sesso, si tende a cancellare le loro differenze, considerate come semplici effetti di un condizionamento storico-culturale. In questo livellamento, la differenza corporea, chiamata *sexus*, viene minimizzata, mentre la dimensione strettamente culturale, chiamata *genere*, è sottolineata al massimo e ritenuta primaria. L'oscurarsi della differenza o dualità dei sessi produce conseguenze enormi a diversi livelli. Questa antropologia, che intendeva favorire prospettive egualitarie per la donna, liberandola da ogni determinismo biologico, di fatto ha ispirato ideologie che promuovono, ad esempio, la messa in questione della famiglia, per sua indole naturale bi-parentale, e cioè composta di padre e di madre, l'equiparazione dell'omosessualità all'eterosessualità, un modello nuovo di sessualità polimorfa.

3. La radice immediata della suddetta tendenza si colloca nel contesto della questione femminile, ma la sua motivazione più profonda va ricercata nel tentativo della persona umana di liberarsi dai propri con-

dizionamenti biologici.² Secondo questa prospettiva antropologica la natura umana non avrebbe in sé stessa caratteristiche che si imporrebbero in maniera assoluta: ogni persona potrebbe o dovrebbe modellarsi a suo piacimento, dal momento che sarebbe libera da ogni predeterminazione legata alla sua costituzione essenziale.

Questa prospettiva ha molteplici conseguenze. Anzitutto si rafforza l'idea che la liberazione della donna comporti una critica alle Sacre Scritture che trasmetterebbero una concezione patriarcale di Dio, alimentata da una cultura essenzialmente maschilista. In secondo luogo tale tendenza considererebbe privo di importanza e ininfluente il fatto che il Figlio di Dio abbia assunto la natura umana nella sua forma maschile.

4. Dinanzi a queste correnti di pensiero, la Chiesa, illuminata dalla fede in Gesù Cristo, parla invece di *collaborazione attiva*, proprio nel riconoscimento della stessa differenza, tra uomo e donna.

Per comprendere meglio il fondamento, il senso e le conseguenze di questa risposta conviene tornare, sia pur brevemente, alla Sacra Scrittura, ricca anche di umana sapienza, in cui questa risposta si è manifestata progressivamente grazie all'intervento di Dio a favore dell'umanità.³

II. I DATI FONDAMENTALI DELL'ANTROPOLOGIA BIBLICA

5. Una prima serie di testi biblici da esaminare sono i primi tre capitoli della *Genesi*. Essi ci collocano «nel contesto di quel "principio" biblico, in cui la verità rivelata sull'uomo come "immagine e somi-

² Sulla complessa questione del *gender*, cfr. anche PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Famiglia, matrimonio e "unione di fatto"* (26 luglio 2000), 8; Supplemento a *L'Osservatore Romano* (22 novembre 2000), 4.

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* (14 settembre 1998), 21: *Acta Apostolicae Sedis* 91 (1999), 22: «Questa apertura al mistero, che gli veniva dalla Rivelazione, è stata alla fine per lui [l'uomo biblico] la fonte di una vera conoscenza, che ha permesso alla sua ragione di immettersi in spazi di infinito, ricevendone possibilità di comprensione fino allora insperate».

glianza di Dio” costituisce l’immutabile *base di tutta l’antropologia cristiana*». ⁴

Nel primo testo (*Gen 1,1-2,4*) si descrive la potenza creatrice della Parola di Dio che opera delle distinzioni nel caos primigenio. Appaiono la luce e le tenebre, il mare e la terraferma, il giorno e la notte, le erbe e gli alberi, i pesci e gli uccelli, tutti “secondo la loro specie”. Nasce un mondo ordinato a partire da differenze che, d’altra parte, sono altrettante promesse di relazioni. Ecco dunque abbozzato il quadro generale nel quale si colloca la creazione dell’umanità. «Dio disse: Facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza... Dio creò l’uomo a sua immagine, ad immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò» (*Gen 1, 26-27*). L’umanità è qui descritta come articolata, fin dalla sua prima origine, nella relazione del maschile e del femminile. È questa umanità sessuata che è dichiarata esplicitamente “immagine di Dio”.

6. Il secondo racconto della creazione (*Gen 2, 4-25*) conferma in modo inequivocabile l’importanza della differenza sessuale. Una volta plasmato da Dio e collocato nel giardino di cui riceve la gestione, colui che è designato, ancora con termine generico, come *Adam*, fa esperienza di una solitudine che la presenza degli animali non riesce a colmare. Gli occorre un *aiuto* che gli sia corrispondente. Il termine designa qui non un ruolo subalterno, ma un aiuto vitale. ⁵ Lo scopo è infatti di permettere che la vita di *Adam* 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, crea-

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), 6: *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988), 1662; cfr. S. IRENEO, *Adversus haereses*, 5, 6, 1; 5, 16, 2-3: SC 153, 72-81; 216-221; S. GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, 16: PG 44, 180; *In Canticum bomilia*, 2: PG 44, 805-808; S. AGOSTINO, *Enarratio in Psalmum*, 4, 8: CCL 38,17.

⁵ La parola ebraica *ezer*, tradotta con aiuto, indica il soccorso che solo una persona porta ad un’altra persona. Il termine non comporta alcuna connotazione di inferiorità o strumentalizzazione, se si pensa che anche Dio è talora detto *ezer* nei confronti dell’uomo (cfr. *Es 18, 4; Sal 9-10, 35*).

ta 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. In questo incontro emerge anche la parola che dischiude per la prima volta la bocca dell’uomo in una espressione di meraviglia: “Questa volta essa è carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa” (*Gen 2, 23*).

«*La donna* – ha scritto il Santo Padre in riferimento a questo testo genesiaco – è un altro “io” nella comune umanità. Sin dall’inizio essi [uomo e donna] 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*). Si tratta qui solo dell’“aiuto” nell’azione, nel “soggiogare la terra”? (cfr. *Gen 1, 28*). 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*)».⁶

La differenza vitale è orientata alla comunione ed è vissuta in un modo pacifico espresso dal tema della nudità: “Ora tutti e due erano nudi, l’uomo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna” (*Gen 2, 25*). In tal modo, il corpo umano, contrassegnato dal sigillo della mascolinità o della femminilità, «racchiude fin “dal principio” l’attributo “sponsale”, cioè *la capacità di esprimere l’amore: quell’amore appunto nel quale l’uomo-persona diventa dono* e – mediante questo dono – attua il senso stesso del suo essere ed esistere».⁷ E, sempre commentando questi versetti della *Genesi*, il Santo Padre continua: «In questa sua particolarità, il corpo è l’espressione dello spirito ed è chiamato, nel mistero stesso della creazione, ad esistere nella comunione delle persone, “ad immagine di Dio”».⁸

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), 6: *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988), 1664.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, *L’uomo-persona diventa dono nella libertà dell’amore* (16 gennaio 1980), 1: in *Insegnamenti* III, 1 (1980), 148.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *La concupiscenza del corpo deforma i rapporti uomo-donna* (23 luglio 1980), 1: in *Insegnamenti* III, 2 (1980), 288.

Nella stessa prospettiva sponsale si comprende in che senso l'antico racconto della *Genesi* lasci intendere come la donna, nel suo essere più profondo e originario, esista "per l'altro" (cfr. *1 Cor* 11, 9): è un'affermazione che, ben lungi dall'evocare alienazione, esprime un aspetto fondamentale della somiglianza con la Santa Trinità le cui Persone, con l'avvento del Cristo, rivelano di essere in comunione di amore, le une per le altre. «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*... 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. Però non è l'unica. Tutta la storia dell'uomo sulla terra si realizza nell'ambito di questa chiamata. In base al principio del reciproco essere "per" l'altro, nella "comunione" interpersonale, si sviluppa in questa storia l'integrazione nell'umanità stessa, voluta da Dio, di ciò che è "maschile" e di ciò che è "femminile"».⁹

Nella visione pacifica che conclude il secondo racconto di creazione riecheggia quel «molto buono» che chiudeva, nel primo racconto, la creazione della prima coppia umana. Qui sta il cuore del disegno originario di Dio e della verità più profonda dell'uomo e della donna, così come Dio li ha voluti e creati. Per quanto sconvolte e oscurate dal peccato, queste disposizioni originarie del Creatore non potranno mai essere annullate.

7. Il peccato originale altera il modo con cui l'uomo e la donna accolgono e vivono la Parola di Dio e la loro relazione con il Creatore. Subito dopo aver fatto dono del giardino, Dio dà un comandamento positivo (cfr. *Gen* 2, 16), seguito da un altro negativo (cfr. *Gen* 2, 17), in cui è affermata implicitamente la differenza essenziale che esiste tra Dio e l'umanità. Sotto la suggestione del Serpente, questa differenza è contestata dall'uomo e dalla donna. Di conseguenza viene stravolto anche il modo

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), 7: *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988), 1666.

di vivere la loro differenza sessuale. Il racconto della *Genesi* stabilisce così una relazione di causa ed effetto tra le due differenze: quando l'umanità considera Dio come suo nemico, la stessa relazione dell'uomo e della donna viene pervertita. Quando quest'ultima relazione è deteriorata, l'accesso al volto di Dio rischia, a sua volta, di essere compromesso.

Nelle parole che Dio rivolge alla donna in seguito al peccato, si esprime, in modo lapidario ma non meno impressionante, il tipo di rapporti che si instaureranno ormai tra l'uomo e la donna: «Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà» (*Gen* 3, 16). Sarà una relazione in cui l'amore spesso verrà snaturato in pura ricerca di sé, in una relazione che ignora ed uccide l'amore, sostituendolo con il giogo della dominazione di un sesso sull'altro. La storia dell'umanità riproduce di fatto queste situazioni, nelle quali si esprime apertamente la triplice concupiscenza che ricorda San Giovanni, parlando della concupiscenza della carne, della concupiscenza degli occhi e della superbia della vita (cfr. *1 Gv* 2, 16). In questa tragica situazione vengono perduti quell'uguaglianza, quel rispetto e quell'amore che, secondo il disegno originario di Dio, esige la relazione dell'uomo e della donna.

8. Il ripercorrere questi testi fondamentali permette di riaffermare alcuni dati capitali dell'antropologia biblica.

Prima di tutto bisogna sottolineare il carattere personale dell'essere umano. «L'uomo è una persona, in eguale misura l'uomo e la donna: ambedue, infatti, sono stati creati ad immagine e somiglianza del Dio personale».¹⁰ L'eguale dignità delle persone si realizza come complementarità fisica, psicologica ed ontologica, dando luogo ad un'armonica "unidualità" relazionale, che solo il peccato e le "strutture di peccato" iscritte nella cultura hanno reso potenzialmente conflittuale. L'antropologia biblica suggerisce di affrontare con un approccio relazionale, non concorrenziale né di rivalsa, quei problemi che a livello pubblico o privato coinvolgono la differenza di sesso.

¹⁰ *Ibid.*, 6, l.c., 1663.

C'è da rilevare inoltre l'importanza e il senso della differenza dei sessi come realtà iscritta profondamente nell'uomo e nella donna: «La sessualità caratterizza l'uomo e la donna non solo sul piano fisico, ma anche su quello psicologico e spirituale, improntando ogni loro espressione». ¹¹ Essa non può essere ridotta a puro e insignificante dato biologico, ma è «una componente fondamentale della personalità, un suo modo di essere, di manifestarsi, di comunicare con gli altri, di sentire, di esprimere e di vivere l'amore umano». ¹² Questa capacità di amare, riflesso e immagine del Dio Amore, ha una sua espressione nel carattere sponsale del corpo, in cui si iscrive la mascolinità e la femminilità della persona.

È la dimensione antropologica della sessualità, inseparabile da quella teologica. La creatura umana nella sua unità di anima e di corpo è qualificata fin dal principio dalla relazione con l'altro-da-sé. Questa relazione si presenta sempre buona ed alterata al tempo stesso. Essa è buona, di una bontà originaria dichiarata da Dio fin dal primo momento della creazione. Essa è, però, anche alterata dalla disarmonia fra Dio e l'umanità sopraggiunta con il peccato. Questa alterazione non corrisponde tuttavia né al progetto iniziale di Dio sull'uomo e sulla donna, né alla verità della relazione dei sessi. Ne consegue perciò che questa relazione buona, ma ferita, ha bisogno di essere guarita.

Quali possono essere le vie di questa guarigione? Considerare ed analizzare i problemi inerenti alla relazione dei sessi solo a partire da una situazione segnata dal peccato porterebbe necessariamente il pensiero a ritornare agli errori precedentemente accennati.

Bisogna dunque rompere questa logica di peccato e cercare una via d'uscita che permetta di eliminarla dal cuore dell'uomo peccatore. Un orientamento chiaro in questo senso viene offerto dalla promessa divina di un Salvatore, nella quale sono impegnati la "donna" e la sua "stirpe" (cfr. *Gen* 3, 15). È una promessa che prima di realizzarsi conosce una lunga preparazione nella storia.

¹¹ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale* (1 novembre 1983), 4; *Enchiridion Vaticanum* 9, 423.

¹² *Ibid.*

9. Una prima vittoria sul male è rappresentata dalla storia di Noè, uomo giusto, che, guidato da Dio, sfugge al diluvio con la sua famiglia e con le diverse specie di animali (cfr. *Gen* 6-9). Ma è soprattutto nella scelta divina di Abramo e della sua discendenza (cfr. *Gen* 12, 1-ss.) che la speranza di salvezza si conferma. Dio comincia così a svelare il suo volto, affinché attraverso il popolo eletto l'umanità apprenda la via della somiglianza divina, cioè della santità, e quindi del cambiamento del cuore. Tra i molti modi in cui Dio si rivela al suo popolo (cfr. *Eb* 1, 1), secondo una lunga e paziente pedagogia, vi è anche il riferimento ricorrente al tema dell'alleanza dell'uomo e della donna. Ciò è paradossale, se si considera il dramma rievocato dalla *Genesi* e la sua replica molto concreta al tempo dei profeti, come pure la mescolanza fra sacro e sessualità presente nelle religioni che circondano Israele. Eppure questo simbolismo appare indispensabile per comprendere il modo con cui Dio ama il suo popolo: Dio si fa conoscere come Sposo che ama Israele, sua Sposa.

Se in questa relazione Dio viene descritto come "Dio geloso" (cfr. *Es* 20, 5; *Na* 1, 2) e Israele denunciato come Sposa "adultera" o "prostituta" (cfr. *Os* 2, 4-15; *Ez* 16, 15-34) il motivo è che la speranza, rafforzata dalla parola dei profeti, è proprio di vedere la nuova Gerusalemme diventare la sposa perfetta: « come un giovane sposa una vergine, così ti sposerà il tuo architetto; come gioisce lo sposo per la sposa, così il tuo Dio gioirà per te » (*Is* 62, 5). Ricrea « nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore » (*Os* 2, 21), colei, che si era allontanata per cercare la vita e la felicità negli dèi falsi, ritornerà e, a Colui che parlerà al suo cuore, « canterà come nei giorni della sua giovinezza » (*Os* 2, 17) e lo udrà dichiarare: " tuo sposo è il tuo creatore " (*Is* 54, 5). È in sostanza lo stesso dato che si afferma quando, parallelamente al mistero dell'opera che Dio realizza attraverso la figura maschile del Servo sofferente, il libro di Isaia evoca la figura femminile di Sion adornata di una trascendenza e di una santità che prefigurano il dono della salvezza destinata a Israele.

Il Cantico dei Cantici rappresenta senza dubbio un momento privilegiato nell'uso di questa modalità di rivelazione. Nelle parole di un amore umanissimo che celebra la bellezza dei corpi e la felicità della ricerca reciproca, si esprime altresì l'amore divino per il suo popolo. La Chiesa non si

è dunque ingannata quando ha riconosciuto nell'audacia di unire, attraverso l'impiego delle medesime espressioni, ciò che vi è di più umano a ciò che vi è di più divino, il mistero della sua relazione col Cristo.

Lungo tutto l'Antico Testamento si configura una storia di salvezza che mette simultaneamente in gioco la partecipazione del maschile e del femminile. I termini di sposo e sposa o anche di alleanza, con i quali si caratterizza la dinamica della salvezza, pur avendo un'evidente dimensione metaforica, sono molto più che semplici metafore. Questo vocabolario nuziale tocca la natura stessa della relazione che Dio stabilisce con il suo popolo, anche se questa relazione è più ampia di ciò che può sperimentarsi nell'esperienza nuziale umana. Parimenti, le stesse condizioni concrete della redenzione sono in gioco, nel modo in cui oracoli come quelli di Isaia associano ruoli maschili e femminili nell'annuncio e nella prefigurazione dell'opera della salvezza che Dio sta per compiere. Tale salvezza orienta il lettore sia verso la figura maschile del Servo sofferente, sia verso la figura femminile di Sion. Gli oracoli di Isaia infatti alternano questa figura con quella del Servo di Dio, prima di culminare, nella finale del libro, con la visione misteriosa di Gerusalemme che partorisce un popolo in un solo giorno (cfr. *Is* 66, 7-14), profezia della grande novità che Dio sta per realizzare (cfr. *Is* 48, 6-8).

10. Nel Nuovo Testamento tutte queste prefigurazioni trovano il loro compimento. Da una parte Maria, come eletta figlia di Sion, nella sua femminilità, ricapitola e trasfigura la condizione di Israele/Sposa in attesa del giorno della sua salvezza. Dall'altra, la mascolinità del Figlio permette di riconoscere come Gesù assuma nella sua persona tutto ciò che il simbolismo antico-testamentario aveva applicato all'amore di Dio per il suo popolo, descritto come l'amore di uno sposo per la sua sposa. Le figure di Gesù e di Maria, sua Madre, non soltanto assicurano la continuità dell'Antico Testamento con il Nuovo, ma lo superano, dal momento che con Gesù Cristo appare – come dice sant'Ireneo – “ogni novità”.¹³

¹³ S. IRENEO, *Adversus haereses*, 4, 34, 1: SC 100, 846: “Omnem novitatem attulit septimum afferens”.

Questo aspetto è messo in particolare evidenza dal Vangelo di Giovanni. Nella scena delle nozze di Cana, per esempio, Gesù è sollecitato da sua madre, chiamata “donna”, a offrire come segno il vino nuovo delle future nozze con l’umanità (cfr. *Gv* 2,1-12). Queste nozze messianiche si realizzeranno sulla croce dove, ancora in presenza della madre, indicata come “donna”, sgorgherà dal cuore aperto del Crocifisso il sangue/vino della Nuova Alleanza (cfr. *Gv* 19, 25- 27.34).¹⁴ Non c’è dunque niente di sorprendente se Giovanni Battista, interrogato sulla sua identità, si presenti come “l’amico dello sposo”, che gioisce quando ode la voce dello sposo e deve eclissarsi alla sua venuta: «Chi possiede la sposa è lo sposo; ma l’amico dello sposo, che è presente e l’ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è compiuta. Egli deve crescere e io invece diminuire» (*Gv* 3, 29-30).¹⁵

Nella sua attività apostolica, Paolo sviluppa tutto il senso nuziale della redenzione concependo la vita cristiana come un mistero nuziale. Scrive alla Chiesa di Corinto da lui fondata: «Io provo infatti per voi una specie di gelosia divina, avendovi promessi a un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo» (2 *Cor* 11, 2).

Nella Lettera agli Efesini la relazione sponsale fra Cristo e la Chiesa viene ripresa e approfondita con ampiezza. Nella Nuova Alleanza la Sposa amata è la Chiesa, e – come insegna il Santo Padre nella *Lettera alle famiglie* – «questa sposa, di cui parla la Lettera agli Efesini, si fa presente in ogni battezzato ed è come una persona che si offre allo sguardo del suo Sposo: “Ha amato la Chiesa e ha dato sé stesso per lei [...] al fine di farsi comparire davanti la sua Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata” (*Ef* 5, 25-27)».¹⁶

¹⁴ La Tradizione esegetica antica vede in Maria a Cana la “figura Synagogae» e la «inchoatio Ecclesiae».

¹⁵ Il quarto Vangelo approfondisce qui un dato presente già nei Sinottici (cfr. *Mt* 9, 15 e paralleli). Sul tema di Gesù Sposo, cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie* (2 febbraio 1994), 18; *Acta Apostolicae Sedis* 86 (1994), 906-910.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie* (2 febbraio 1994), 19; *Acta Apostolicae Sedis* 86 (1994), 911; cfr. Lettera apostolica *Mulieris dignitatem* (15 agosto 1988), 23-25; *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988), 1708-1715.

Meditando quindi sull'unione dell'uomo e della donna come è descritta al momento della creazione del mondo (cfr. *Gen* 2, 24), l'Apostolo esclama: «Questo mistero è grande: lo dico in riferimento a Cristo ed alla Chiesa!» (*Ef* 5, 32). L'amore dell'uomo e della donna vissuto nella forza della vita battesimale diventa ormai sacramento dell'amore del Cristo e della Chiesa, testimonianza resa al mistero di fedeltà e di unità da cui nasce la "nuova Eva" e di cui questa vive nel suo cammino sulla terra in attesa della pienezza delle nozze eterne.

11. Inseriti nel mistero pasquale e resi segni viventi dell'amore del Cristo e della Chiesa, gli sposi cristiani sono rinnovati nel loro cuore e possono sfuggire ai rapporti segnati dalla concupiscenza e dalla tendenza all'asservimento che la rottura con Dio a causa del peccato aveva introdotto nella coppia primitiva. Per essi la bontà dell'amore, di cui il desiderio umano ferito aveva conservato la nostalgia, si rivela con accenti e possibilità nuove. È in questa luce che Gesù, di fronte alla domanda sul divorzio (cfr. *Mt* 19, 3-9), può ricordare le esigenze dell'alleanza tra l'uomo e la donna come volute da Dio all'origine, ovvero prima dell'insorgere del peccato che aveva giustificato gli accomodamenti successivi della legge mosaica. Lungi dall'essere l'imposizione di un ordine duro ed intransigente, questa parola di Gesù è in effetti l'annuncio di una "buona notizia", quella della fedeltà, più forte del peccato. Nella forza della risurrezione è possibile la vittoria della fedeltà sulle debolezze, sulle ferite subite e sui peccati della coppia. Nella grazia del Cristo che rinnova il loro cuore, l'uomo e la donna diventano capaci di liberarsi dal peccato e di conoscere la gioia del dono reciproco.

12. «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo... non c'è più uomo né donna», scrive san Paolo ai Galati (3, 27-28). L'Apostolo non dichiara qui decaduta la distinzione uomo-donna che altrove dice appartenere al progetto di Dio. Ciò che vuole dire è piuttosto questo: nel Cristo, la rivalità, l'inimicizia e la violenza che sfiguravano la relazione dell'uomo e della donna sono superabili e superate. In questo senso, è più che mai riaffermata la distinzione dell'uomo

e della donna che, del resto, accompagna fino alla fine la Rivelazione biblica. Nell'ora finale della storia presente, mentre si profilano nell'Apocalisse di Giovanni "un cielo nuovo" e "una nuova terra" (Ap 21, 1), viene presentata in visione una Gerusalemme femminile "pronta come una sposa adorna per il suo sposo" (Ap 21, 2). La Rivelazione stessa si conclude con la parola della Sposa e dello Spirito che implorano la venuta dello Sposo: "Vieni, Signore Gesù" (Ap 22, 20).

Il maschile ed il femminile sono così rivelati come *appartenenti ontologicamente alla creazione*, e quindi destinati a *perdurare oltre il tempo presente*, evidentemente in una forma trasfigurata. In tal modo caratterizzano l'amore che "non avrà mai fine" (1 Cor 13, 8), pur rendendosi caduca l'espressione temporale e terrena della sessualità, ordinata ad un regime di vita contrassegnato dalla generazione e dalla morte. Di questa forma di esistenza futura del maschile e del femminile, il celibato per il Regno vuole essere la profezia. Per coloro che lo vivono esso anticipa la realtà di una vita che, pur restando quella di un uomo e di una donna, non sarà più soggetta ai limiti presenti della relazione coniugale (cfr. Mt 22, 30). Per coloro che vivono la vita coniugale, inoltre, tale stato diventa richiamo e profezia del compimento che la loro relazione troverà nell'incontro faccia a faccia con Dio.

Distinti fin dall'inizio della creazione e restando tali nel cuore stesso dell'eternità, l'uomo e la donna, inseriti nel mistero pasquale del Cristo, non avvertono quindi più la loro differenza come motivo di discordia da superare con la negazione o con il livellamento, ma come una possibilità di collaborazione che bisogna coltivare con il rispetto reciproco della distinzione. Di qui si aprono nuove prospettive per una comprensione più profonda della dignità della donna e del suo ruolo nella società umana e nella Chiesa.

III. L'ATTUALITÀ DEI VALORI FEMMINILI NELLA VITA DELLA SOCIETÀ

13. Tra i valori fondamentali collegati alla vita concreta della donna, vi è ciò che è stato chiamato la sua "capacità dell'altro". Nonostante il fatto che un certo discorso femminista rivendichi le esigenze "per sé stessa", la

donna conserva l'intuizione profonda che il meglio della sua vita è fatto di attività orientate al risveglio dell'altro, alla sua crescita, alla sua protezione.

Questa intuizione è collegata alla sua capacità fisica di dare la vita. Vissuta o potenziale, tale capacità è una realtà che struttura la personalità femminile in profondità. Le consente di acquisire molto presto maturità, senso della gravità della vita e delle responsabilità che essa implica. Sviluppa in lei il senso ed il rispetto del concreto, che si oppone ad astrazioni spesso letali per l'esistenza degli individui e della società. È essa, infine, che, anche nelle situazioni più disperate – e la storia passata e presente ne è testimone – possiede una capacità unica di resistere nelle avversità, di rendere la vita ancora possibile pur in situazioni estreme, di conservare un senso tenace del futuro e, da ultimo, di ricordare con le lacrime il prezzo di ogni vita umana.

Anche se la maternità è un elemento chiave dell'identità femminile, ciò non autorizza affatto a considerare la donna soltanto sotto il profilo della procreazione biologica. Vi possono essere in questo senso gravi esagerazioni che esaltano una fecondità biologica in termini vitalistici e che si accompagnano spesso a un pericoloso disprezzo della donna. L'esistenza della vocazione cristiana alla verginità, audace rispetto alla tradizione antico-testamentaria e alle esigenze di molte società umane, è al riguardo di grandissima importanza.¹⁷ Essa contesta radicalmente ogni pretesa di rinchiudere le donne in un destino che sarebbe semplicemente biologico. Come la verginità riceve dalla maternità fisica il richiamo che non esiste vocazione cristiana se non nel dono concreto di sé all'altro, parimenti la maternità fisica riceve dalla verginità il richiamo alla sua dimensione fondamentalmente spirituale: non è accontentandosi di dare la vita fisica che si genera veramente l'altro. Ciò significa che la maternità può trovare forme di realizzazione piena anche laddove non c'è generazione fisica.¹⁸

¹⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), 16; *Acta Apostolicae Sedis* 74 (1982), 98-99.

¹⁸ *Ibid.*, 41, *l.c.*, 132-133; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum vitae* (22 febbraio 1987), II, 8; *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988), 96-97.

In tale prospettiva si comprende il ruolo insostituibile della donna in tutti gli aspetti della vita familiare e sociale che coinvolgono le relazioni umane e la cura dell'altro. Qui si manifesta con chiarezza ciò che Giovanni Paolo II ha chiamato il *genio della donna*.¹⁹ Questo implica prima di tutto che le donne siano presenti attivamente e anche con fermezza nella famiglia, «società primordiale e, in un certo senso, “sovrana”»,²⁰ perché è qui, innanzitutto, che si plasma il volto di un popolo, è qui che i suoi membri acquisiscono gli insegnamenti fondamentali. Essi imparano ad amare in quanto sono amati gratuitamente, imparano il rispetto di ogni altra persona in quanto sono rispettati, imparano a conoscere il volto di Dio in quanto ne ricevono la prima rivelazione da un padre e da una madre pieni di attenzione. Ogni volta che vengono a mancare queste esperienze fondanti, è l'insieme della società che soffre violenza e diventa, a sua volta, generatrice di molteplici violenze. Questo implica inoltre che le donne siano presenti nel mondo del lavoro e dell'organizzazione sociale e che abbiano accesso a posti di responsabilità che offrano loro la possibilità di ispirare le politiche delle nazioni e di promuovere soluzioni innovative ai problemi economici e sociali.

Al riguardo, non si può tuttavia dimenticare che l'intreccio delle due attività – la famiglia e il lavoro – assume, nel caso della donna, caratteristiche diverse da quelle dell'uomo. Si pone pertanto il problema di armonizzare la legislazione e l'organizzazione del lavoro con le esigenze della missione della donna all'interno della famiglia. Il problema non è solo giuridico, economico ed organizzativo; è innanzitutto un problema di mentalità, di cultura e di rispetto. Si richiede, infatti, una giusta valorizzazione del lavoro svolto dalla donna nella famiglia. In tal modo le donne che liberamente lo desiderano potranno dedicare la totalità del loro tempo al lavoro domestico, senza essere socialmente stigmatizzate ed economicamente penalizzate, mentre quelle che desidera-

¹⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle donne* (29 giugno 1995), 9-10: *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995), 809- 810.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie* (2 febbraio 1994), 17: *Acta Apostolicae Sedis* 86 (1994), 906.

no svolgere anche altri lavori potranno farlo con orari adeguati, senza essere messe di fronte all'alternativa di mortificare la loro vita familiare oppure di subire una situazione abituale di *stress* che non favorisce né l'equilibrio personale né l'armonia familiare. Come ha scritto Giovanni Paolo II, «tornerà ad onore della società rendere possibile alla madre – senza ostacolarne la libertà, senza discriminazione psicologica o pratica, senza penalizzazione nei confronti delle sue compagne – di dedicarsi alla cura e all'educazione dei figli secondo i bisogni differenziati della loro età».²¹

14. È opportuno comunque ricordare che i valori femminili, ora richiamati, sono innanzitutto valori umani: la condizione umana, dell'uomo e della donna, creati ad immagine di Dio, è una e indivisibile. È solo perché le donne sono più immediatamente in sintonia con questi valori che esse possono esserne il richiamo ed il segno privilegiato. Ma, in ultima analisi, ogni essere umano, uomo e donna, è destinato ad essere “per l'altro”. In tale prospettiva ciò che si chiama “femminilità” è più di un semplice attributo del sesso femminile. La parola designa infatti la capacità fondamentalmente umana di vivere per l'altro e grazie all'altro.

Pertanto la promozione della donna all'interno della società deve essere compresa e voluta come una umanizzazione realizzata attraverso quei valori riscoperti grazie alle donne. Ogni prospettiva che intende proporsi come una lotta dei sessi è solamente un'illusione ed un pericolo: finirebbe in situazioni di segregazione e di competizione tra uomini e donne e promuoverebbe un solipsismo che si alimenta ad una falsa concezione della libertà.

Senza pregiudizio circa gli sforzi per promuovere i diritti ai quali le donne possono aspirare nella società e nella famiglia, queste osservazioni vogliono invece correggere la prospettiva che considera gli uomini come nemici da vincere. La relazione uomo-donna non può preten-

²¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Laborem exercens* (14 settembre 1981), 19: *Acta Apostolicae Sedis* 73 (1981), 627.

dere di trovare la sua condizione giusta in una specie di contrapposizione, diffidente e difensiva. Occorre che tale relazione sia vissuta nella pace e nella felicità dell'amore condiviso.

Ad un livello più concreto, le politiche sociali – educative, familiari, lavorative, di accesso ai servizi, di partecipazione civica – se, da una parte, devono combattere ogni ingiusta discriminazione sessuale, dall'altra, devono sapere ascoltare le aspirazioni e individuare i bisogni di ognuno. La difesa e la promozione dell'uguale dignità e dei comuni valori personali devono essere armonizzate con l'attento riconoscimento della differenza e della reciprocità laddove ciò è richiesto dalla realizzazione della propria umanità maschile o femminile.

IV. L'ATTUALITÀ DEI VALORI FEMMINILI NELLA VITA DELLA CHIESA

15. Per quanto riguarda la Chiesa, il segno della donna è più che mai centrale e fecondo. Ciò dipende dalla identità stessa della Chiesa, che essa riceve da Dio ed accoglie nella fede. È questa identità "mistica", profonda, essenziale, che occorre tenere presente nella riflessione circa i rispettivi ruoli dell'uomo e della donna nella Chiesa.

Fin dalle prime generazioni cristiane, la Chiesa si è considerata come comunità, generata dal Cristo e legata a lui da una relazione d'amore, di cui l'esperienza nuziale è l'espressione migliore. Di qui deriva che il primo compito della Chiesa è di restare alla presenza di questo mistero dell'amore di Dio, manifestato nel Cristo Gesù, di contemprarne e di celebrarlo. A questo riguardo la figura di Maria costituisce nella Chiesa il riferimento fondamentale. Si potrebbe dire, con una metafora, che Maria porge alla Chiesa lo specchio in cui essa è invitata a riconoscere la sua identità così come le disposizioni del cuore, gli atteggiamenti ed i gesti che Dio attende da lei.

L'esistenza di Maria è un invito fatto alla Chiesa a radicare il suo essere nell'ascolto e nell'accoglienza della Parola di Dio, perché la fede non è tanto la ricerca di Dio da parte dell'essere umano, ma piuttosto il riconoscimento da parte dell'uomo che Dio viene a lui, lo visita e gli

parla. Questa fede, per la quale “nulla è impossibile a Dio” (cfr. *Gen* 18, 14; *Lc* 1, 37), vive e si approfondisce nell’ubbidienza umile e amante con cui la Chiesa sa dire al Padre: «Avvenga di me quello che hai detto» (*Lc* 1, 38). La fede continuamente rimanda a Gesù – «Fate quello che vi dirà» (*Gv* 2, 5) – e lo accompagna nel suo cammino fino ai piedi della croce. Maria, nell’ora delle tenebre più profonde, persiste coraggiosamente nella fedeltà, con l’unica certezza della fiducia nella parola di Dio.

Sempre da Maria la Chiesa impara a conoscere l’intimità del Cristo. Maria, che ha portato nelle sue mani il piccolo bambino di Betlemme, insegna a conoscere l’infinita umiltà di Dio. Ella che ha accolto nelle sue braccia il corpo martoriato di Gesù depresso dalla croce mostra alla Chiesa come raccogliere tutte le vite sfigurate in questo mondo dalla violenza e dal peccato. Da Maria la Chiesa impara il senso della potenza dell’amore, come Dio la dispiega e la rivela nella vita stessa del Figlio prediletto: «ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore... ha innalzato gli umili» (*Lc* 1, 51-52). Sempre da Maria i discepoli di Cristo ricevono il senso e il gusto della lode davanti all’opera delle mani di Dio: «Grandi cose ha fatto in me l’Onnipotente» (*Lc* 1, 49). Essi imparano che sono nel mondo per conservare la memoria di queste “grandi cose” e vegliare nell’attesa del giorno del Signore.

16. Guardare Maria ed imitarla, tuttavia, non significa votare la Chiesa ad una passività ispirata a una concezione superata della femminilità e condannarla a una vulnerabilità pericolosa, in un mondo in cui ciò che conta è soprattutto il dominio e il potere. In realtà la via di Cristo non è né quella del dominio (cfr. *Fil* 2, 6), né quella del potere come viene inteso dal mondo (cfr. *Gv* 18, 36). Dal Figlio di Dio si può imparare che questa “passività” è in realtà la via dell’amore, è un potere regale che sconfigge ogni violenza, è “passione” che salva il mondo dal peccato e dalla morte e ricrea l’umanità. Affidando l’apostolo Giovanni a sua Madre, il Crocifisso invita la sua Chiesa ad imparare da Maria il segreto dell’amore che trionfa.

Ben lungi dal conferire alla Chiesa un’identità fondata su un mo-

dello 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. Questi atteggiamenti diventano, in Gesù e per mezzo di lui, la vocazione di ogni battezzato. A prescindere dalle condizioni, dagli stati di vita, dalle vocazioni diverse, con o senza responsabilità pubbliche, essi sono ciò che determinano un aspetto essenziale dell'identità della vita cristiana. Pur trattandosi di atteggiamenti che dovrebbero essere tipici di ogni battezzato, di fatto è caratteristica della donna viverli con particolare intensità e naturalezza. In tal modo le donne svolgono un ruolo di massima importanza nella vita ecclesiale, richiamando tali disposizioni a tutti i battezzati e contribuendo in modo unico a manifestare il vero volto della Chiesa, sposa di Cristo e madre dei credenti.

In questa prospettiva si comprende anche come il fatto che l'ordinazione sacerdotale sia esclusivamente riservata agli uomini²² non impedisca affatto alle donne di accedere al cuore della vita cristiana. Esse sono chiamate ad essere modelli e testimoni insostituibili per tutti i cristiani di come la Sposa deve rispondere con l'amore all'amore dello Sposo.

CONCLUSIONE

17. In Gesù Cristo tutte le cose sono state fatte nuove (cfr. *Ap* 21, 5). Il rinnovamento nella grazia tuttavia non è possibile senza la conversione dei cuori. Guardando a Gesù e confessandolo come Signore, si tratta di riconoscere la via dell'amore vincitore del peccato che egli propone ai suoi discepoli.

²² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* (22 maggio 1994): *Acta Apostolicae Sedis* 86 (1994), 545-548; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposta al dubbio circa la dottrina della Lettera apostolica Ordinatio sacerdotalis* (28 ottobre 1995): *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995), 1114.

In tal modo la relazione dell'uomo con la donna si trasforma e la triplice concupiscenza di cui parla la prima Lettera di Giovanni (cfr. *1 Gv* 2, 16) cessa di avere il sopravvento. Si deve accogliere la testimonianza resa dalla vita delle donne come rivelazione di valori senza i quali l'umanità si chiuderebbe nell'autosufficienza, nei sogni di potere e nel dramma della violenza. Anche la donna, da parte sua, deve lasciarsi convertire e riconoscere i valori singolari e di grande efficacia di amore per l'altro, di cui la sua femminilità è portatrice. In entrambi i casi si tratta della conversione dell'umanità a Dio, di modo che sia l'uomo che la donna conoscano Dio come il loro "aiuto", come il Creatore pieno di tenerezza, come il Redentore che «ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito» (*Gv* 3, 16).

Una tale conversione non può compiersi senza l'umile preghiera per ricevere da Dio quella trasparenza di sguardo che riconosce il proprio peccato e al tempo stesso la grazia che lo guarisce. In modo particolare si deve implorare la Vergine Maria, donna secondo il cuore di Dio, "benedetta fra le donne" (cfr. *Lc* 1, 42), scelta per rivelare all'umanità, uomini e donne, quale è la via dell'amore. Solamente così può emergere in ogni uomo ed in ogni donna, in ciascuno secondo la sua grazia propria, quella "immagine di Dio" che è l'effigie santa con cui sono contrassegnati (cfr. *Gen* 1, 27). Solamente così può essere ritrovata la strada della pace e della meraviglia di cui è testimone la tradizione biblica attraverso i versetti del Cantico dei Cantici in cui corpi e cuori celebrano lo stesso giubilo.

La Chiesa certamente conosce la forza del peccato che opera negli individui e nelle società e che talvolta porterebbe a far disperare della bontà della coppia. Ma per la sua fede nel Cristo crocifisso e risorto, essa conosce ancor più la forza del perdono e del dono di sé malgrado ogni ferita e ogni ingiustizia. La pace e la meraviglia che essa indica con fiducia agli uomini e alle donne di oggi sono la pace e la meraviglia del giardino della risurrezione, che ha illuminato il nostro mondo e tutta la sua storia con la rivelazione che "Dio è amore" (*1 Gv* 4, 8.16).

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nel corso dell'Udienza concessa al sottoscritto Cardinale Prefetto, ha approvato la presente Lettera, decisa nella riunione ordinaria di questa Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla Sede della Congregazione per la Dottrina della Fede, il 31 maggio 2004, Festa della Visitazione della Beata Vergine Maria.

✠ JOSEPH Card. RATZINGER
Prefetto

✠ ANGELO AMATO, SDB
Arcivescovo titolare di Sila
Segretario

INDICE

Prefazione, <i>S.E. Mons. Stanisław Rylko</i>	5
---	---

I. L'IDENTITÀ DELL'UOMO E DELLA DONNA: SITUAZIONE E TENDENZE ATTUALI

I cambiamenti socio-culturali nella vita della donna <i>Lucetta Scaraffia</i>	15
La paternità <i>Vincent Aucante</i>	25
L'ideologia femminista oggi: si può parlare di post-femminismo? <i>Karna Swanson</i>	39
Trasformazioni e crisi nella relazione reciproca uomo-donna <i>Manfred Lütz</i>	51

II. DIGNITÀ, PARTECIPAZIONE, PARITÀ: STRATEGIE SUL PIANO INTERNAZIONALE

Interventi della Santa Sede: contributi, giudizi e prospettive <i>S.E. Mons. Diarmuid Martin</i>	69
Lo stato attuale delle proposte e del dibattito <i>Marguerite A. Peeters</i>	79

III. SOMIGLIANZA, DIFFERENZA E RELAZIONE RECIPROCA:
L'INSEGNAMENTO DELLA CHIESA

Identità femminile e identità maschile nell'insegnamento della Chiesa <i>Maria Teresa Garutti Bellenzier</i>	107
Punti di riferimento, aspetti problematici e questioni da approfondire <i>S.E. Mons. Carlo Caffarra</i>	135

IV. PROSPETTIVE PASTORALI

La famiglia: luogo di formazione all'identità dell'uomo e della donna <i>Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese</i>	153
Partecipazione e collaborazione nella vita ecclesiale	
1. <i>María Eugenia Díaz De Pfennich</i>	175
2. <i>Guzmán Carriquiry</i>	181
La questione culturale: possibilità di dialogo e proposte <i>Rev. Denis Biju-Duval</i>	191

APPENDICE

Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo <i>Congregazione per la Dottrina della Fede</i>	207
---	-----

