

IL PRISMA

a cura della Pontificia Facoltà
di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma

14.

ENRICA ROSANNA - MARIA CHIAIA

LE DONNE PER UNA CULTURA DELLA VITA

Rilettura della *Mulieris dignitatem*
a cinque anni dalla sua pubblicazione

ENRICA ROSANNA - MARIA CHIAIA

LE DONNE
PER UNA CULTURA
DELLA VITA

Rilettura della *Mulieris dignitatem*
a cinque anni dalla sua pubblicazione

LAS - ROMA

A S.S. Giovanni Paolo II
con gratitudine
per il dono della
Mulieris dignitatem

Imprimatur

Dal Vicariato di Roma, 11-10-1994
+ Remigio Ragonesi, Arciv. tit. di Ferento, Vicegerente

© Novembre 1994 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
ISBN 88-213-0292-X

Fotocomposizione: LAS □ *Stampa:* Tip. Giammarioli - Via E. Fermi, 8-10 - Frascati

SOMMARIO

CREPALDI Giampaolo - CHIAIA Maria, <i>Introduzione: Le celebrazioni per il V anniversario della Mulieris dignitatem di Giovanni Paolo II</i>	11
GIOVANNI PAOLO II, <i>Il particolare «profetismo» della donna oggi: elaborare una diversa cultura dell'uomo e della sua città</i>	23

Parte prima

LE DONNE E LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE: A CONFRONTO CON LA MULIERIS DIGNITATEM

RUINI Camillo, <i>La donna nella prospettiva della Mulieris dignitatem</i>	31
TETTAMANZI Dionigi, <i>Le donne e la nuova evangelizzazione</i>	47
FARINA Marcella, <i>Nuova evangelizzazione: vie profetiche femminili</i>	65
RICCI SINDONI Paola, <i>Ethos e grazia nella Mulieris dignitatem</i>	111
CHARRIER Fernando, <i>Conclusioni del Convegno "Donne, nuova evangelizzazione, umanizzazione della vita"</i>	125

Parte seconda

LE DONNE E LA NUOVA CULTURA DELLA RESPONSABILITÀ: A CONFRONTO CON LA MULIERIS DIGNITATEM

DI NICOLA Giulia Paola, <i>Donne e crisi della modernità: aspetti peculiari della transizione</i>	131
BELLENZIER Maria Teresa, <i>Per una convivenza solidale: apporto delle donne alla cultura della responsabilità</i>	173
ALICI Luigi, <i>L'amore al femminile nella società complessa</i>	191
LIVRAGHI Renata, <i>Una economista riflette sulla Mulieris dignitatem</i>	203
FASOLI Maria Grazia, <i>Postfazione. A fine persorso: nodi tematici e prospettive</i>	211
<i>Allegati</i>	217
<i>Indice</i>	221

ABBREVIAZIONI

<i>AA</i>	= Apostolicam actuositatem
<i>AG</i>	= Ad gentes
<i>CCC</i>	= Catechismo della Chiesa Cattolica
<i>ChL</i>	= Christifideles laici
<i>DM</i>	= Dives in misericordia
<i>DV</i>	= Dei Verbum
<i>EN</i>	= Evangelii nuntiandi
<i>ETC</i>	= Evangelizzazione e testimonianza della carità
<i>EV</i>	= Enchiridion Vaticanum
<i>FC</i>	= Familiaris consortio
<i>GS</i>	= Gaudium et spes
<i>LG</i>	= Lumen gentium
<i>MD</i>	= Mulieris dignitatem
<i>MR</i>	= Mutuae Relationes
<i>PT</i>	= Pacem in terris
<i>RMi</i>	= Redemptoris missio
<i>RMt</i>	= Redemptoris Mater
<i>RH</i>	= Redemptor hominis
<i>VS</i>	= Veritatis splendor

Introduzione

LE CELEBRAZIONI PER IL V ANNIVERSARIO DELLA *MULIERIS DIGNITATEM* DI GIOVANNI PAOLO II

Giampaolo CREPALDI - Maria CHIAIA*

Nella ricorrenza del V anniversario della *Mulieris dignitatem*, la Conferenza Episcopale Italiana – attraverso la sua Commissione per i problemi sociali e il lavoro – ha ritenuto, in un momento storico di trapasso culturale, di rivolgere doverosamente la sua attenzione alla questione femminile e alla partecipazione delle donne alla vita della Chiesa, un’occasione preziosa accolta come segno di considerazione e di fiducia, come invito a una collaborazione e a un dialogo più intenso con le donne nella Chiesa.

La fase delicata della vita del Paese non poteva che rinsaldare la convinzione che la presenza della Chiesa costituisce nel nostro tempo un punto di riferimento e di forza, di rinnovamento e di speranza per le donne, in particolare per le donne credenti, chiamate a collaborare perché la fede possa farsi cultura, testimonianza di vita e annuncio, e penetrare in profondità nel tessuto del quotidiano, nella famiglia e nel lavoro, nel volontariato e nella politica, là dove una molteplicità di situazioni invocano il fermento della novità cristiana.

Certamente le donne, divenute soggetto collettivo e “visibile” della storia, sono consapevoli delle loro accresciute responsabilità e vivono oggi un complesso di speranze e di contraddizioni, denunciando spesso inconsapevolmente l’esigenza di riferimenti esistenziali più profondi, di orizzonti di

* Mons. Giampaolo Crepaldi, Direttore dell’Ufficio Nazionale per i problemi sociali e il lavoro della Conferenza Episcopale Italiana, ha coordinato tutte le iniziative realizzate per l’anno celebrativo. Attualmente è sottosegretario del Pontificio Consiglio *Iustitia et Pax*. La Dott. Maria Chiaia è presidente nazionale del Centro Italiano Femminile (CIF).

valori più autentici all'interno dei contesti nei quali sono chiamate a vivere e a operare. Di qui la diffusa convinzione che un più ampio riconoscimento della dignità e vocazione della donna nel nostro tempo, alla luce del magistero della Chiesa (si pensi alla gravidanza dell'etica e della dottrina sociale in riferimento alle nuove responsabilità), costituisce la premessa per la ricerca di una più chiara identità e di un autentico protagonismo femminile.

1. Riprendere la *Mulieris dignitatem*

La decisione di riprendere la riflessione sulla *Mulieris dignitatem* rientrava in questo quadro di esigenze e sollecitava una ricerca più approfondita «dei fondamenti antropologici e teologici necessari a risolvere i problemi relativi al significato e alla dignità dell'essere donna e dell'essere uomo» auspicata dai Padri sinodali nell'assemblea dei Vescovi dell'ottobre del 1987. Si è trattato di un sapiente disegno pastorale, che ha trovato un'ampia risonanza e che è stato accolto come una dovuta espressione di gratitudine nei riguardi di Sua Santità Giovanni Paolo II, giacché la Lettera Apostolica non trovò al momento della pubblicazione, anche in ambito ecclesiale, un'approfondita attenzione per un'iniziale difficoltà di approccio e per qualche limite di interpretazione.

Il documento appare ancora oggi, nel fascino meditativo che l'avvolge, non del tutto esplorato in profondità. Il suo contenuto, denso di *virtus* biblica, si fonda sulla ricerca del significato teologale dell'essere uomo e donna, per mettere in evidenza che allorché si parla di persona non si parla di un neutro astratto, ma di un essere con una precisa identità e connotazione, situato in un contesto di relazioni e di situazioni storiche, che costituiscono il tessuto di una cultura soggetta a complessi dinamismi di cambiamento e di trasformazione. Di qui il duplice orientamento che poteva presentarsi all'impegno di una rilettura della Lettera Apostolica: quello più propriamente scientifico e teologico e quello di carattere divulgativo e pastorale.

L'orientamento seguito è stato quello di comporre in una sintesi i due aspetti, dando la preminenza a quello pastorale che, senza considerare come presupposte le acquisizioni e la necessità di un'ulteriore ricerca negli ambiti propri della teologia e delle scienze umane, mira a porre in relazione il quadro di riferimento dottrinale e le conseguenti applicazioni sul piano della vita sociale ed ecclesiale.

Il contesto generale che ha costituito il punto di riferimento costante è stato il programma pastorale della Chiesa italiana per gli anni novanta:

Evangelizzazione e testimonianza della carità, un testo che ha la sua ispirazione e le sue radici nel Concilio Vaticano II, «il grande evento dello Spirito che ha segnato la storia nel nostro tempo e ha avviato quel rinnovamento ecclesiale e pastorale che ha caratterizzato i programmi della CEI in questi decenni» (cf *Presentazione del Documento*). In esso si evidenzia «il nuovo rilievo che vanno assumendo la vocazione e la presenza della donna nella società» (ETC, n. 5) e l'importanza del suo apporto responsabile per la diffusione di una cultura degna dell'uomo.

Di fronte alle sfide inedite che riguardano il presente e il futuro dell'umanità: «il crescente dovere di solidarietà con i popoli del Sud, l'orizzonte planetario della pace, la sfida ecologica e gli ingenti movimenti migratori che investono l'occidente e ci spingono a superare una visione della vita e della società centrata sull'avere e sul consumare» (ETC, n. 3), emerge la missione della Chiesa che nella sua opera di evangelizzazione «può e deve farsi carico di tutto ciò che è autenticamente umano e che tocca da vicino le persone e le famiglie, le varie comunità e categorie sociali come la vita dei popoli» (ETC, n. 7).

In armonia con l'attenzione di tutto il magistero nei riguardi dell'uomo, «prima e fondamentale via della Chiesa» (RH, n. 14), gli orientamenti che segneranno la pastorale di questi anni alla vigilia del terzo millennio dell'era cristiana esprimono la preoccupazione di coniugare umanesimo e Vangelo ponendo al centro il primato della carità. Viene quindi spontaneo il collegamento con la *Mulieris dignitatem*: la vocazione all'amore, propria di ogni persona umana, ha un particolare rapporto con il genio femminile, perché, nel piano della creazione e in quello della redenzione, alla donna Dio ha affidato in modo speciale l'essere umano. Perciò è proprio della donna assicurare «la sensibilità per l'uomo in ogni circostanza: per il fatto che è uomo! “E perché più grande è la carità”» (MD, n. 30).

Non si tratta di un generico riferimento di carattere culturale, ma di un'indicazione dottrinale che riveste un significato più ampio per la sottolineatura del rapporto tra «vocazione all'amore» e «genio femminile»: un terreno di confronto ideale e di riflessione. Del resto, già l'Esortazione Apostolica *Christifideles laici* (n. 51) mette in risalto ampiamente, in rapporto al ruolo del laicato, la missione della donna nella Chiesa e nel mondo. In essa si afferma che le donne sono «abilite e impegnate all'apostolato fondamentale della Chiesa: l'evangelizzazione», e che in esso sono chiamate a mettere in opera «i propri doni» e che se le donne «non possono ricevere il sacramento dell'ordine» possono partecipare «alla vita della Chiesa senza alcuna discriminazione, anche nella consultazione e

nell'elaborazione di decisioni, nella preparazione dei documenti pastorali e delle iniziative missionarie, nell'ambito dell'evangelizzazione e della catechesi e in termini più ampi in tutto ciò che riguarda l'accoglienza della parola di Dio, la sua comprensione e comunicazione, anche mediante lo studio, la ricerca, la docenza teologica».

Inoltre, il contributo «tipico e insostituibile» della donna viene considerato quello di «dare piena dignità alla vita matrimoniale e alla maternità» e di «assicurare la dimensione morale della cultura»: due compiti che fanno riferimento all'identità personale «propria della donna nel suo rapporto di diversità e di reciproca complementarità con l'uomo» (*ChL*, n. 50).

2. La questione femminile all'interno della Chiesa

Da tali riferimenti appare chiara la complessità dei problemi che vengono richiamati e l'importanza che riveste la questione femminile all'interno della Chiesa, sicché la proposta di rilettura della *Mulieris dignitatem* – la cui attualità culturale è dimostrata anche da recentissime interpretazioni del pensiero femminista – coglieva un interesse diffuso, ma ancora sotterraneo e quasi presupposto, non sufficientemente assunto e considerato essenziale per l'impegno formativo dell'associazionismo cattolico e dell'intera comunità ecclesiale.

Dell'insieme di tale problematica si è fatta interprete la Commissione Episcopale per i problemi sociali e il lavoro.

S.E. mons. Santo Quadri, nella lettera ai responsabili nazionali delle varie aggregazioni interessate, proponeva l'iniziativa del V anniversario della *Mulieris dignitatem* affermando che la Lettera merita di essere maggiormente conosciuta e approfondita perché in essa vengono enunciati i presupposti di fondo per il superamento di ogni visione parziale e discriminante nei confronti delle donne e per la crescita della corresponsabilità etica, civile ed ecclesiale tra uomini e donne. Ma soprattutto il documento veniva riproposto come strumento per ripensare e valorizzare l'apporto delle donne alla nuova evangelizzazione, e quindi a prendere in maggiore considerazione le specifiche potenzialità che le donne sono chiamate a sviluppare proprio in questo ambito.

L'iniziativa fu fin dall'inizio accolta non come occasione celebrativa, ma punto di arrivo e di partenza, di verifica e di progettualità, di sintesi e di scambio tra uomini e donne sulle numerose interpellanze che coinvolgono la società e la Chiesa nell'attuale difficile fase di transizione: la geneti-

ca, la procreazione, la famiglia, la cultura, l'educazione, il lavoro, la solidarietà, le politiche sociali, la pluralità delle etnie e delle religioni nonché la stessa partecipazione democratica: problemi tutti che hanno risvolti particolari per la vita delle donne.

In particolare, il lavoro svolto ha messo in evidenza lo stretto rapporto tra umanizzazione della vita e nuova evangelizzazione, tra impegno di solidarietà e futuro della pace, tra esigenza di unità e bisogno di valorizzazione di tutte le differenze, tra le domande della storia – che hanno soprattutto la voce dei più poveri – e lo sviluppo di tutte le risorse umane, comprese quelle femminili.

Si è trattato di esplorare una molteplicità di aspetti e di situazioni, che la problematica richiamata dalla *Mulieris dignitatem* propone, e di dar vita ad alcune iniziative significative, “pazientemente costruite” nel corso dell'anno attraverso apporti molteplici e un'intensa esperienza di comunione.

3. Senso e struttura dell'anno celebrativo

L'anno celebrativo è iniziato ufficialmente con la giornata mondiale della donna sul tema: *Le donne per un'Italia solidale*, ed è proseguito, a livello nazionale, con due Seminari di studio: uno di carattere antropologico e culturale su *L'apporto delle donne alla cultura della responsabilità*, l'altro di carattere teologico-pastorale sulla *Presenza e responsabilità delle donne nella nuova evangelizzazione*.

Le iniziative nazionali hanno fatto da guida e da ispirazione a quelle locali. In molte province e diocesi italiane si sono tenuti convegni e seminari, dibattiti e conferenze, promossi da coordinamenti di associazioni, spesso concordati con i responsabili della pastorale sociale e della famiglia.

Dobbiamo riconoscere che tali iniziative hanno interessato prevalentemente le donne e che da più parti si è evidenziata l'opportunità di continuare a svolgere un'opera di sensibilizzazione soprattutto nei confronti del mondo giovanile, non sufficientemente consapevole e forse interessato all'argomento, oltre che di dialogo e di confronto con persone e istituzioni di diversa estrazione culturale.

Il Convegno nazionale ha rappresentato un momento significativo di ricapitolazione, un tentativo di sintesi e di discernimento in rapporto al lavoro svolto. Esso è stato incentrato su un passaggio denso di significato e di interpellanze della *Mulieris dignitatem* (n. 30): «Alla donna Dio affida in modo speciale l'uomo, l'essere umano»: passaggio spesso interpretato in

modo problematico e riduttivo. «Certo l'uomo è stato affidato a ogni uomo, ma in modo particolare alla donna, perché proprio la donna sembra avere una specifica sensibilità, grazie alla speciale esperienza della sua maternità, per l'uomo e per tutto ciò che costituisce il suo vero bene, a cominciare dal fondamentale valore della vita» (*ChL*, n. 51).

I lavori delle giornate del Convegno hanno messo a confronto le acquisizioni culturali più diffuse e il grado di consapevolezza raggiunto in rapporto ai grandi mutamenti che hanno segnato la cultura e la coscienza femminile nel nostro Paese, coniugando e mettendo in relazione la nuova domanda di eticità della società italiana e l'ansia di evangelizzazione della Chiesa.

4. Nodi essenziali del dibattito

4.1. Crisi della cultura moderna

Per entrare più direttamente nella logica del Convegno può risultare di qualche utilità richiamare alcuni nodi essenziali di un dibattito che ha visto le donne alla ricerca di una maggiore comprensione degli orizzonti e della complessità delle prospettive e delle sfide esistenziali che attraversano il nostro tempo.

La cultura moderna, basata sull'autonomia dell'uomo, sul trionfo della ragione in conseguenza delle conquiste scientifiche, tecnologiche e informatiche, sull'affermazione del dominio sulla natura e sulla storia, nonché sull'assolutizzazione dell'autonomia umana rispetto a Dio, del quale ci si disinteressa relegandolo nella coscienza personale, è entrata in crisi. La post-modernità è il risultato del fallimento della pretesa riduzionista della ragione moderna e, mentre può aprire lo spazio alla trascendenza, traccia la via all'affermazione di valori diversi. Tale contesto spiega alcuni fenomeni e tendenze che coinvolgono la condizione femminile considerata in qualche modo emblematica ed essenziale per comprendere il cambiamento, come è stato messo in luce nel primo seminario.

Dopo gli anni del primo femminismo, in cui la lotta delle donne fu segnata dalla conquista della parità, che implicitamente nega le differenze, dopo la seconda fase del femminismo che esaspera i valori della soggettività mettendo in crisi i ruoli tradizionali e la stessa partecipazione istituzionale, con una radicale visione della libertà e della differenza sessuale, negli anni più recenti e oggi la "differenza" pensata come valore all'interno dell'uguaglianza viene concepita come nucleo portante dell'essere femmi-

nile, della sua vocazione e missione, come risorsa per la società.

Numerosi i risvolti pratici che tale problematica richiama: organizzazione del lavoro, della vita sociale e della politica; centralità della famiglia come nucleo portante delle relazioni sociali; risvolti della crisi etica ed economica con tutto ciò che comporta sul piano dell'educazione, della gestione dei servizi, delle prospettive di futuro.

Sono realtà che stanno sotto gli occhi di tutti, da cui ancora una volta emerge la proprietà dei legami con i mondi vitali, che vedono come protagonista la donna su cui sembra confliggere, più acutamente, la sfera del privato e del pubblico con un disorientamento che talora delude le attese e i bisogni di maggiore integrazione, partecipazione e corresponsabilità nella vita delle istituzioni.

4.2. *Perdita dei modelli tradizionali*

Il mondo femminile avverte l'ambiguità della *perdita dei modelli tradizionali* e rischia, nell'aspirazione a nuovi modelli, di abdicare alla propria originalità. E in questo si rivela portatore di un'istanza etica che, se denuncia un recupero di autonomia e di responsabilità, rivela tuttavia spesso la fragilità delle basi su cui poggia e l'ansia di agganci più solidi con le verità fondamentali della fede e della dottrina cristiana. Certamente in questo campo l'intuizione delle interpellanze e delle sfide non basta a colmare il divario tra un orizzonte esistenziale, che risulta problematico, e le istanze morali complesse che insistono sulla coscienza femminile.

Si tratta di antiche e delicate questioni etiche, ma anche dell'allettamento dei nuovi miti. Le manipolazioni e strumentazioni delle propagande, le deformazioni dei *mass-media* formano un contesto sottile e diffuso che sgretola il senso della dignità personale e genera meccanismi difensivi e pesanti condizionamenti. Neutralizzare e combattere tali influenze è possibile facendo crescere la consapevolezza della dignità personale, un compito che spetta anche all'uomo perseguire per porre un solido fondamento dell'ordine sociale e politico, indispensabile per ricostituire il tessuto della società, per rinnovare le istituzioni, per portare al mondo attuale, povero di un autentico progetto umanistico, la novità del Vangelo.

Ad evocare un riferimento ideale sempre "nuovo" di umanità è la figura esemplare di Maria di Nazareth, ampiamente proposta nella *Mulieris dignitatem*: una sorgente ancora inesplorata per comprendere aspetti peculiari della femminilità, che risultano significativi e fondamentali per definire

“l’umano”. E con Maria si entra decisamente nei tempi nuovi della storia e si attinge alla fonte di un umanesimo e di una spiritualità che «abbraccia tutti e ciascuno» e che consente di riconoscere i «più alti sentimenti di cui è capace il cuore umano» (*RMt*, n. 46).

4.3. *Solidarietà primaria e superamento della frammentazione*

La *Mulieris dignitatem*, ponendo a fondamento dell’antropologia «l’unità dei due», liberando da ogni visione riduttiva e parziale il modo di concepire l’essere umano, indica nella costitutiva reciproca relazione uomo-donna il superamento dell’originaria solitudine, in cui la persona può esistere perché non ha modo di realizzarsi, dato che «non può ritrovarsi pienamente, se non mediante un dono sincero di sé» (*GS*, n. 24).

La dualità, che può essere anche fonte di conflitto, costituisce il presupposto per coniugare relazioni personali e istanze della vita e dell’organizzazione sociale. Si traduce, pertanto, in forza delle disponibilità a trascendere i limiti delle differenze, nella ricchezza dell’integrazione e della comunione. E se è vero che le donne hanno cementato il tessuto sociale del Paese nei momenti difficili, anche della sua storia recente, attraverso il sostegno dei rapporti di solidarietà primaria vissuti nella famiglia, è altrettanto vero che sono chiamate oggi, al di là della prefigurazione di ruoli determinati, a dare un apporto originale nel superamento della frammentazione e degli individualismi collaborando alla crescita di una convivenza solidale e pacifica.

La tensione verso la relazione interpersonale, il prendersi cura, che è tradizionale legame che collega la donna alla storia, include una speciale consapevolezza del limite, comporta una particolare attitudine a cogliere aspetti di bisogno e di debolezza, creando i presupposti per un rapporto realistico e creativo con il “diverso”, spingendo a farsi carico dell’altro, ad assumere i bisogni per farli evolvere in senso positivo. Tale particolare esperienza, connessa con il vincolo che lega la donna alla procreazione e alla conservazione dell’umanità, alla formazione di soggetti umani preparati per abitare il mondo, esalta il senso della gratuità che non può essere frutto di un’attesa sociale.

La *maternità* può essere riconosciuta nel suo valore sociale se presuppone la dimensione personale del dono (cf *MD*, n. 18), una scelta di responsabilità condivisa con l’uomo, una visione della famiglia aperta alla più vasta comunità umana.

4.4. *Verso un nuovo umanesimo*

Rafforzare la valenza pubblica del privato femminile, far riconoscere e crescere le risorse della femminilità, significa rendere la vita più ricca di sensibilità e di creatività, più aperta alla valorizzazione di ciò che è debole e nascosto, segnando il superamento di quelle forme esasperate di soggettivismo e le conseguenze disumanizzanti della scienza e della tecnica. Significa in definitiva porre alcune premesse per aprire la strada verso le dimensioni e le esigenze di un'etica che accolga la trascendenza.

Ci può essere infatti l'illusione di credere alla realizzazione di un nuovo umanesimo a partire da una visione della persona e della società chiuse nell'orizzonte storico di ciò che è il dato esistenziale. L'umanesimo cristiano è un processo dinamico che non si identifica con l'umanesimo storico: è un umanesimo escatologico, proiettato nel futuro, nei tempi della speranza che trova inizio – ma non pienezza di realizzazione – nell'attualità della storia, «giacché la proposta cristiana è qualitativamente diversa e irriducibile rispetto a qualsiasi opinione o progetto puramente umano» (XXXVI Assemblea Generale CEI).

4.5. *L'impegno dell'evangelizzazione*

Per questo «in un tempo di grande progresso, ma anche di grande minaccia per l'uomo» (*RH*, n. 16), l'impegno dell'evangelizzazione è il contributo principale che la Chiesa può dare alla ripresa morale del Paese. Bisogna rifondare l'esperienza cristiana, rifare il tessuto cristiano della società, infondendo un'anima e un senso alle diverse realtà, relazioni, istituzioni che avvertono «le esigenze oggettive dell'ordine morale, come della giustizia e ancor più dell'amore sociale» (*RH*, n. 16).

In un contesto culturale e politico disorientato, anche per il crollo delle ideologie e per l'ambiguità di cui soffrono i valori di libertà, uguaglianza, solidarietà, dignità, significa non fermarsi alle domande e agli interrogativi. Significa risvegliare le coscienze e illuminarle con quello splendore della verità che rifugge dalle formule astratte, dai linguaggi convenzionali, dagli schemi ripetitivi e scontati che si ritrovano spesso in molti contesti sociali, politici, ecclesiali. Certamente si avverte l'esigenza di superare un'interpretazione soggettiva della fede che comporta un indebolimento del senso di appartenenza ecclesiale e costituisce un ostacolo alla maturazione di una coerente esperienza cristiana.

Abbiamo assistito negli ultimi tempi all'allontanamento delle donne dalla Chiesa, a forme di disagio e di silenzio, di disinteresse e talora di critica; il tradizionale riferimento religioso, che costituiva un punto di forza dell'esperienza femminile, appare molto più debole nelle nuove generazioni, che sembrano talora smarrite e incapaci di una visione più "obiettiva" della fede, incalzate forse da problemi che assorbono quasi totalmente l'interesse e risultano quasi incompatibili o insignificanti rispetto a un cammino di fede.

Di qui l'urgenza di misurare il senso di una condizione femminile segnata da una particolare esigenza di evangelizzazione, e di adattare a tal fine l'azione pastorale. Di qui l'attenzione a calibrare il linguaggio, a proporre agganci culturali adeguati per una formazione spirituale solida e per l'esercizio del discernimento e della coscienza critica, l'interesse per i nuovi "areopaghi": i giovani, la famiglia, il lavoro, il tempo libero, che formano il contesto quotidiano da sempre più vicino all'esperienza delle donne.

Di qui anche la ripresa di uno studio sui ministeri, e soprattutto l'attenzione a far crescere il senso di corresponsabilità non solo nelle tradizionali attività di volontariato, ma altresì nei luoghi in cui si compiono scelte di più vasta responsabilità, in una visione di Chiesa comunione che superi schematismi e pregiudizi.

Il Convegno non poteva non tenere conto dei rischi di irrilevanza “pubblica” che corre oggi il cattolicesimo sociale e i diversi soggetti che lo rappresentano, qualora non vengano messe a fuoco le questioni fondamentali e i problemi del cambiamento che pongono esigenze sul piano della mediazione storica e dell’impegno culturale e formativo.

Sicché il Convegno è risultato provvidenziale non solo per recuperare una giusta attenzione verso il mondo femminile e le potenzialità che esso racchiude per far crescere una convivenza visibilmente ispirata ai valori cristiani, ma anche per iniziare un cammino di corresponsabilità tra uomini e donne nella Chiesa che – ce lo auguriamo – possa avere altri momenti significativi di ricerca e di confronto.

**IL PARTICOLARE «PROFETISMO» DELLA DONNA OGGI:
ELABORARE UNA DIVERSA CULTURA
DELL'UOMO E DELLA SUA CITTÀ***

Giovanni Paolo II

Signor Cardinale, Venerati Fratelli nell'Episcopato e nel Sacerdozio,
Carissime Sorelle!

1. Con profonda gioia vi porgo il mio benvenuto a questa Udienza in occasione del Convegno nazionale, promosso dalla Commissione episcopale per i problemi sociali e il lavoro della CEI, sul tema «Donne, nuova evangelizzazione, umanizzazione della vita», che si propone di ricordare il V anniversario della Lettera Apostolica *Mulieris dignitatem* sulla dignità e vocazione della donna.

Sono particolarmente grato al Presidente della CEI, Card. Camillo Ruini, al Segretario generale, Mons. Dionigi Tettamanzi, al Presidente della Commissione episcopale, Mons. Santo Quadri, per tale opportuna iniziativa di riflessione su un Documento che ha voluto essere e rimane anche oggi un pressante appello ad approfondire l'intera verità sulla donna, e soprattutto sul suo indispensabile ruolo nell'edificazione della Chiesa e nello sviluppo della società.

Sono grato inoltre alla Presidente del Centro Italiano Femminile (CIF), Dott.ssa Maria Chiaia, che, interpretando il pensiero dei presenti, ha voluto confermare i comuni sentimenti di sincera ed operosa fedeltà al Successore di Pietro.

* Discorso ai partecipanti al Convegno organizzato dalla CEI in occasione del V Anniversario della *Mulieris dignitatem*, pubblicato su *L'Osservatore Romano* del 5 dicembre 1993, pag. 4.

2. Tra la visione iniziale della creazione dell'uomo e della donna «a immagine e somiglianza di Dio», come è descritta nella Genesi, e la visione finale dello Sposo e della Sposa, come è presentata dall'Apocalisse, nella *Mulieris dignitatem* ho collocato il quadro evangelico del rapporto di Gesù con le donne, raccogliendo dall'insegnamento del Maestro la verità del disegno di Dio sulla donna, per trarne le necessarie conseguenze circa gli specifici compiti della donna, il suo ruolo, la sua dignità.

La missione che viene affidata alla donna in questo sapiente disegno è radicata nella profondità del suo essere personale, che, mentre la accomuna all'uomo nella dignità, da lui la distingue per le ricchezze specifiche della femminilità: la donna, infatti, rappresenta «un valore particolare come persona umana e, nello stesso tempo, come quella persona concreta, per il fatto della sua femminilità..., indipendentemente dal contesto culturale in cui ciascuna si trova e dalle sue caratteristiche spirituali psichiche e corporali, come, ad esempio, l'età, l'istruzione, la salute, il lavoro, l'essere sposata o nubile» (*MD*, n. 29).

Opportunamente nel vostro incontro avete richiamato il brano della *Mulieris dignitatem* in cui si afferma che alle donne «Dio affida in modo speciale l'uomo, l'essere umano» (n. 30). La Lettera non intende certamente sottrarre l'uomo alle sue responsabilità, ma richiama le responsabilità che scaturiscono per la donna dai doni peculiari di cui è portatrice, soprattutto dalla sua particolare vocazione al dono di sé nell'amore. «La dignità della donna, infatti, si collega intimamente con l'amore che ella riceve a motivo della sua femminilità ed altresì con l'amore che a sua volta dona... La donna non può trovare se stessa se non donando l'amore agli altri» (*ibid.*, n. 30).

3. Il messaggio evangelico sulla dignità e vocazione della donna si incontra oggi con una nuova sensibilità culturale che, anche al di fuori dell'orizzonte della fede, ha giustamente riscoperto il valore della femminilità, e sta progressivamente facendo giustizia di inaccettabili discriminazioni e reagendo a forme antiche e nuove, palesi ed occulte, di violenza sulle donne, che purtroppo la storia di tutti i tempi, fino ai nostri giorni, ampiamente registra.

Ma, di fronte a questo dato positivo, si erge lo scenario preoccupante dello smarrimento spirituale e della crisi culturale che investe l'uomo contemporaneo, e che non può non avere i suoi effetti insidiosi anche in rapporto ad un'autentica ed equilibrata comprensione del ruolo e della missione della donna. Si tratta di uno smarrimento e di una crisi di carattere per-

sonale e sociale, che espongono l'uomo al rischio di imboccare le strade dell'indifferenza etica, dello stordimento edonistico, dell'autoaffermazione talora aggressiva e comunque lontana dalla logica dell'autentico amore e della solidarietà.

Di fronte ad una situazione tanto preoccupante si può ben comprendere l'urgenza e l'attualità di una *nuova evangelizzazione*, che annunci agli uomini e alle donne del nostro tempo l'amore che Dio ci ha manifestato in Cristo e li assicuri della tenerezza con la quale Egli continuamente segue il nostro cammino. *Un annuncio dunque di gioia e di speranza*, che sottragga al senso di deprimente solitudine a cui tante volte espongono la mancanza di certezze, la complessità della vita moderna, l'angoscia del futuro. Ma *un annuncio insieme esigente*, che incoraggi ad accogliere con generosità il disegno e l'invito di Dio, e non esiti a consegnare integralmente la «verità sull'uomo», quale emerge alla luce della ragione ed è stata pienamente rivelata da Colui che è «via, verità e vita» degli uomini (cf Gv 14,6).

«L'evangelizzazione – ho detto ai partecipanti all'Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per l'Europa – è sempre il cammino secondo tale Verità. Nell'attuale tappa della storia l'evangelizzazione deve prendere, come proprio compito, questa verità sull'uomo, superando le diverse forme della riduzione antropologica» (cf *Insegnamenti*, XIV/2, p. 1375).

Nella Lettera Apostolica mi sono proposto di sviluppare uno dei punti più qualificanti della nuova evangelizzazione: l'affermazione, teorica e pratica, della dignità e della vocazione della donna contro ogni riduzione o stravolgimento antropologico.

4. Le donne del nostro tempo potranno ritrovare fino in fondo se stesse e salvaguardare la loro dignità e la loro vocazione, ponendosi in ascolto di Cristo, «sintesi della verità, della libertà, della comunione» (*Dichiarazione conclusiva dell'Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi per l'Europa*, n. 4). Da tale «sintesi» vivente ha tratto ispirazione la grande ricerca intellettuale, etica e spirituale di tanti uomini e donne che, nel corso dei secoli, hanno meditato sul Vangelo, giungendo a risultati la cui ricchezza, colta con serenità e senza forzature ideologiche, anche alla luce dell'autorevole discernimento che compete al Magistero della Chiesa, può offrire un rilevante contributo alla riscoperta dei doni femminili in ambito ecclesiale e sociale.

Si tratta di una riflessione che, per essere feconda, non deve mai perdere il contatto con quanto Gesù ha fatto e detto durante la sua vita terrena. Egli, nel suo atteggiamento verso le donne che incontra lungo la strada del

suo servizio messianico, rispecchia l'eterno disegno di Dio, che, creando ciascuna di loro, la sceglie, la ama e le affida una speciale missione. A ciascuna di esse – non meno che a ciascun uomo – si applica la profonda verità che il Concilio ci ha ricordato a proposito della persona umana, che è quella «sola creatura in terra che Dio ha voluto per se stessa» (cf GS, n. 24). Ciascuna eredita, fin dal principio, la dignità di persona proprio come donna. Gesù conferma questa dignità, la rinnova e ne fa un contenuto del suo messaggio di redenzione.

5. Ogni parola, ogni gesto di Cristo nei confronti della donna devono, peraltro, essere colti nell'orizzonte del suo mistero di morte e di risurrezione. L'incontro con la grazia pasquale del Risorto permetterà alle donne di sperimentare ed evangelizzare il valore della comunione, di promuovere anzi *la cultura della comunione*, di cui l'uomo del nostro tempo ha estrema necessità.

Questa cultura «nasce soltanto quando ciascuno percepisce la dignità inconfondibile e la diversità del prossimo come una ricchezza, riconoscendogli la medesima dignità senza alcuna tendenza all'uniformità, e si dispone allo scambio delle rispettive capacità e dei rispettivi doni» (*Dichiarazione*, n. 4).

A tal fine è urgente sviluppare – come ho rilevato nell'Esortazione Apostolica *Christifideles laici* – «una considerazione più penetrante e accurata dei *fondamenti antropologici della condizione maschile e femminile*», cercando di «precisare l'identità personale propria della donna nel suo rapporto di diversità e di reciproca 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» (n. 50). Su tale base sarà poi possibile passare dal riconoscimento teorico della presenza attiva e responsabile della donna nella Chiesa alle attuazioni concrete (cf *ibid.*, nn. 51 e 52).

6. La Chiesa, per realizzare l'opera urgente della nuova evangelizzazione, ha bisogno delle donne cristiane, della loro missionarietà, ha bisogno della loro «profezia» per fare incontrare l'uomo contemporaneo con il Signore Risorto, il Vivente.

Carissime Sorelle, la Chiesa vi chiama e vi manda ad *evangelizzare la vita*, vi manda ad annunciare a tutti che la vita è dono da accogliere sempre con amore, da custodire e coltivare con rispetto, è mistero da accostare sempre con senso religioso e grato stupore.

Il particolare ruolo della donna nella procreazione deve considerarsi all'origine della specifica sensibilità femminile nei confronti della vita e della crescita umana. A tale ruolo sono connesse anche chiare responsabilità etiche. Di fronte alle sfide del nostro tempo, così avaro di tenerezza e così carico di tensioni, è più che mai urgente «la manifestazione di quel genio della donna che assicuri la sensibilità per l'uomo in ogni circostanza» (*MD*, n. 30).

7. Siate missionarie del Vangelo della vita, affinché la cultura sociale, economica e politica del nostro tempo acquisisca una sua propria dimensione etica (cf *ChL*, n. 51).

L'elaborazione di una diversa cultura dell'uomo e della convivenza sociale è una grande sfida da affrontare con determinazione e coraggio. È una sfida che emerge con nuova forza dal riconoscimento dell'impotenza delle ideologie moderne a sostenere lo sforzo di costruire la convivenza sociale nel segno della dignità e della vocazione dell'uomo.

È questo un «profetismo» particolare della donna, chiamata oggi a elaborare una diversa cultura dell'uomo e della sua città.

Di fronte a questi immensi compiti a cui vi chiama la Provvidenza del Signore, Maria vi si propone come modello permanente di tutta la ricchezza della femminilità, della specifica originalità della donna, così come Dio l'ha voluta. Lasciatevi ispirare e guidare da Lei.

Con questo auspicio, di gran cuore vi imparto la mia Benedizione, che estendo volentieri a tutte le donne d'Italia.

Parte prima

**LE DONNE E LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE:
A CONFRONTO CON LA *MULIERIS DIGNITATEM***

LA DONNA NELLA PROSPETTIVA DELLA *MULIERIS DIGNITATEM*

Camillo RUINI*

1. Un rapido sguardo al contesto ecclesiale e socio-culturale

Se è vero che – come ha affermato la *Gaudium et spes* – «l'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'intero universo» (n. 4), ciò vale in modo particolarmente evidente ed urgente per ciò che concerne quella che si conviene di definire la “questione femminile”. E la Chiesa è ben consapevole di questo fatto.

Già Giovanni XXIII scriveva profeticamente nella *Pacem in terris*, descrivendo i grandi segni dei nostri tempi: «In secondo luogo viene un fatto a tutti noto, e cioè l'ingresso della donna nella vita pubblica: più accentuatamente, forse, nei popoli di civiltà cristiana; più lentamente, ma sempre su larga scala, tra le genti di altre tradizioni o civiltà. Nella donna, infatti, 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'ambiente domestico che in quello della vita pubblica» (n. 22).

A tali affermazioni ha fatto eco, in più luoghi, il Concilio Vaticano II, che, oltre ad aver positivamente constatato che «le donne rivendicano, dove ancora non l'hanno raggiunta, la parità con gli uomini, non solo di diritto ma anche di fatto» (GS, n. 9), ha anche sottolineato nella *Gaudium et spes* che «sarà dovere di tutti far sì che la partecipazione propria e necessaria delle donne nella vita culturale e sociale sia riconosciuta e promossa» (n.

* Sua Eminenza il Card. Camillo Ruini è Presidente della Conferenza Episcopale Italiana e Vicario Generale di Sua Santità per la Diocesi di Roma.

60), e nel Decreto *Apostolicam actuositatem*, riferendosi alla vita della Chiesa, ha ribadito che «è di grande importanza una più larga partecipazione delle donne anche nei vari campi dell'apostolato della Chiesa» (n. 9). Infine, nel "Messaggio alle donne" dell'8 dicembre 1965, il Concilio non esitava ad affermare: «Viene l'ora, l'ora è venuta, in cui la vocazione della donna si svolge con pienezza, l'ora nella quale la donna acquista nella società un'influenza, un'irradiazione, un potere finora mai raggiunto... le donne, illuminate dallo spirito evangelico, possono tanto operare per aiutare l'umanità a non decadere».

Sarebbe inoltre difficile anche solo enumerare le innumerevoli occasioni in cui Paolo VI ha voluto imprimere una spinta alla promozione della donna nella realtà sociale e in quella ecclesiale: dalla creazione di una Commissione di studio sulla donna nella società e nella Chiesa (3 maggio 1973), alla partecipazione qualificata della Chiesa all'Anno internazionale della donna indetto per il 1975 dalle Nazioni Unite; dal riconoscimento del titolo di "dottore della Chiesa" a Santa Teresa d'Avila e a Santa Caterina da Siena (1970) a numerosi suoi interventi e allocuzioni. Tra queste ultime, mi piace ricordare quella rivolta al CIF nel dicembre del 1976, in cui, tra l'altro, il Santo Padre affermava: «Nel cristianesimo, più che in ogni altra religione, la donna ha fin dalle origini uno speciale statuto di dignità, di cui il Nuovo Testamento ci attesta non pochi e non piccoli aspetti. [...] Appare all'evidenza che la donna è posta a far parte della struttura vivente ed operante del Cristianesimo in modo così rilevante che non ne sono forse ancora state enucleate tutte le virtualità».¹

La Chiesa, dunque, è profondamente cosciente della centralità della "questione femminile" nell'oggi della situazione sociale e culturale. Ed ha anche autorevolmente riconosciuto che alcune delle più acute aspirazioni del movimento femminista, liberate dalle loro unilateralità e intemperanze, sono da considerarsi come una tappa nella storia della crescita dell'autocoscienza dell'umanità. Del resto, la storia stessa del destarsi e dell'affermarsi della coscienza della donna nell'epoca moderna, dalla Dichiarazione dei diritti della donna nel 1791 alle più recenti rivendicazioni di un'eguaglianza, non solo "di diritto" ma anche "di fatto", ha disegnato un itinerario che sempre più sembra aprirsi ad una riflessione pacata e a un dialogo costruttivo con alcuni centrali e irrinunciabili aspetti della stessa rivelazione cristiana, che possono illuminare questo problema.

¹ Cf. *L'Osservatore Romano*, 6-7 dicembre 1976.

Ha scritto, ad es., in proposito A. Riva: «Mentre si può sinteticamente affermare che il primo femminismo, quello del sec. XVIII e degli inizi del XIX, si sviluppa intorno alla tematica generale della parità dei sessi in generale, mentre il secondo che si sviluppa dalla metà del XIX sec. alla prima del XX si batte per il diritto al voto e per l'ingresso paritario in tutte le professioni, il terzo femminismo, manifestatosi negli ultimi 15 anni circa, propone tematiche che si potrebbero definire "dirompenti", mettendo a nudo una profonda insoddisfazione "personale" della donna. Viene messo in discussione il rapporto uomo/donna nella sua essenza profonda, nella dimensione e nella qualità che lo caratterizzano nell'ambito familiare e sociale». ² Proprio per questo, nell'ultima fase, quella più recente e a noi contemporanea, di tale neofemminismo – come ha notato anche un'esperta come Betty Friedan – si va delineando la ricerca di un nuovo equilibrio, nel superamento dello scontro per andare verso un'armonia trovata nelle "differenze riconciliate", di più, in una comunione nuova che trova ispirazione e fondamento nell'eguaglianza e nella libertà. ³

Accanto alle istanze avanzate in questa fase più equilibrata del neofemminismo, anche alcune notevoli acquisizioni della sociologia e della psicologia dei sessi vanno nella direzione di un progetto di "riconciliazione" fra uomo e donna, che superi da una parte le insufficienze di un assetto sociale patriarcale e maschilista, che stemperi dall'altra le unilateralità femministe, e che si apra a una rinnovata forma di relazionalità in cui sia salvaguardata, a un tempo, sia l'eguaglianza dei due sessi, sia la loro specifica identità.

In una parola, ciò di cui oggi, a tutti i livelli, ci si rende sempre più conto nell'autocoscienza collettiva, e grazie agli apporti delle scienze umane, è che il problema della donna è il problema stesso dell'uomo, e viceversa, nel senso che il vero problema che sta al cuore dell'agitata "questione femminile" è in realtà il problema della comunione dell'uomo e della donna, in cui trovino autentico spazio di realizzazione l'eguaglianza e la distinzione di entrambi.

Più lenta s'è mostrata, talvolta, la presa di coscienza della luce risolutiva che scaturisce dalla rivelazione cristiana sul problema del rapporto uomo-donna, ed anche – per ciò che concerne la vita della Chiesa – sul carisma specifico e sulla missione della donna nella Chiesa. Anche se non bi-

² *Nuovo dizionario di spiritualità*, a cura di Stefano De Fiores e Tullo Goffi, Cinisello Balsamo (Milano) 1982, 647-648.

³ Cf. FRIEDAN B., *La seconda fase*, Milano 1982.

sogna dimenticare che, al di là delle inevitabili lentezze ed anche degli errori, la storia della Chiesa offre una ricca tradizione soprattutto di vita e di esperienza, in cui risalta non solo la promozione della donna nella sua vita familiare e sociale, ma anche il suo insostituibile ruolo nell'edificazione della vita ecclesiale, nell'evangelizzazione e nel servizio della carità.

Anzi, si può con fondatezza affermare che la promozione della dignità della donna e, in certo modo, lo stesso esplodere della "questione femminile" si situano soprattutto nell'area socio-culturale dell'Occidente di tradizione cristiana – come notava già Giovanni XXIII –, perché in quest'area culturale sono attive e vitali, nonostante le apparenze, le radici della rivelazione biblico-cristiana: ed è proprio innestandosi su queste radici che la civiltà occidentale ha potuto compiere, anche in questo campo, dei notevoli passi in avanti, che poi si sono estesi o stanno estendendosi su scala planetaria.

In questo contesto si colloca il magistero di Giovanni Paolo II, che senza dubbio rappresenta un punto di riferimento, oltretutto autorevole, anche teologicamente e culturalmente denso e originale, per il presente e per il futuro. Nella *Mulieris dignitatem* è senza dubbio la prima volta che il magistero della Chiesa, in forma così sistematica, s'impegna a far scaturire dalla Parola di Dio messa in rapporto con la storia dell'umanità, tutta la forza, la ricchezza e lo splendore del "Vangelo sulla donna". Ma l'insegnamento di Giovanni Paolo II condensato nella *Mulieris dignitatem* va letto e approfondito nell'ampio orizzonte dell'intero suo magistero – dalla *Redemptor hominis* alla *Veritatis splendor* –, che ha al suo centro la verità della persona umana rivelata in Gesù Cristo. È da essa, infatti, che si sprigiona anche la verità sulla dignità e sulla vocazione della donna in Cristo, quale contributo originale e insostituibile della Chiesa allo sviluppo e alla salvezza integrale e definitiva dell'umanità. Sulla scia del Vaticano II, il Santo Padre, già nel discorso al CIF del dicembre 1985, ribadiva infatti la centralità della "questione femminile" per l'avvenire della nostra società, affermando lucidamente che essa «non dovrà essere considerata solo come un aspetto settoriale della ricerca sul futuro della società, ma diventerà uno dei termini essenziali di un processo dal cui esito dipende il destino stesso dell'umanità».

2. La lettura dei fondamenti teologici e antropologici della dignità e vocazione della donna proposta dalla *Mulieris dignitatem*

2.1. Le tre "chiavi di lettura" della *Mulieris dignitatem*

Come sottolinea il Santo Padre stesso, nell'introduzione, l'intenzione primaria che si propone la Lettera Apostolica *Mulieris dignitatem* è quella di offrire un «approfondimento dei fondamenti antropologici e teologici necessari a risolvere i problemi relativi al significato e alla dignità dell'essere donna e dell'essere uomo» (I,1,5). Infatti, «solo partendo da questi fondamenti, che consentono di cogliere la profondità della dignità e della vocazione della donna, è possibile parlare della sua presenza attiva nella Chiesa e nella società» (*ibid.*).

Quest'intenzione spiega sia la delimitazione dell'oggetto proprio della Lettera, sia il suo metodo espositivo o, se vogliamo, il suo "genere letterario". L'oggetto proprio è quello di scandagliare, e quasi di contemplare, alla luce della Parola di Dio e della Tradizione vivente della Chiesa, il mistero della femminilità nel progetto creativo e nell'economia della salvezza; il "genere letterario" è – come precisa il Santo Padre – quello di una meditazione biblico-teologica (I,2,8), che sa felicemente coniugare il carattere sapienziale con la penetrazione propriamente teologica.

Già a partire dall'introduzione (cf I,2,7), si precisa assai chiaramente quali saranno le direttrici di fondo dell'esposizione, quasi le "chiavi di lettura" teologiche, attraverso le quali si intende mettere in piena luce i fondamenti teologici del mistero della femminilità nella storia della salvezza. Esse sono principalmente tre:

- innanzitutto, il mistero del "principio" biblico, la fondamentale pagina genesiaca della creazione dell'uomo e della donna, che illustra l'"eterna verità" sull'umanità e costituisce il prezioso fondamento dell'antropologia cristiana;

- in secondo luogo, il mistero del Verbo incarnato, Gesù Cristo, il quale soltanto – secondo la nota affermazione della *Gaudium et spes*, divenuta così centrale nel magistero di Giovanni Paolo II – «svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS, n. 22);

- infine, il mistero della «Donna-Madre di Dio» (cf II,5,16) che, in stretta unione con lo «svelare l'uomo all'uomo» proprio di Cristo, rappresenta «la pienezza della perfezione di ciò che è caratteristico della donna», di «ciò che è femminile» (*ibid.*, 15).

Ma, per cogliere appieno i fondamenti sui quali poggia la *Mulieris dignitatem*, occorre dischiudere un orizzonte ulteriore che, nella riflessione del Santo Padre, abbraccia gli orizzonti finora tratteggiati: l'orizzonte del mistero stesso di Dio rivelato come ineffabile comunione di Amore, e cioè come Trinità di Persone. Cristo, infatti, «svela l'uomo all'uomo» in quanto allo stesso tempo e inscindibilmente gli «rivela il mistero del Padre e del

suo Amore» (GS, n. 22); ed è proprio per mezzo di questa definitiva e culminante autocomunicazione di Dio all'umanità (cf II,3,11), che «gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura» (cf *Ef* 2,18; *2Pt* 1,4 e *DV*, n. 2; cf II,3,11), accedendo al pieno compimento della loro vocazione.

2.2. Il “principio”, il mistero della persona come “dono”, il “peccato delle origini”

Come accennavo, il mistero del “principio” biblico è approfondito dal Santo Padre quale «immutabile base di tutta l'antropologia cristiana». Connettendo la duplice descrizione genesiaca della creazione dell'uomo e della donna (quella “sacerdotale” del 1° cap. e quella “jahvista” del 2° cap.), Giovanni Paolo II approfondisce innanzitutto il denso significato antropologico contenuto nell'affermazione della creazione dell'uomo e della donna «a immagine e somiglianza di Dio» (cf *Gen* 1,27).

La ricchezza di significato di questo insegnamento biblico è stata riassunta dalla tradizione teologica in un concetto che ne sintetizza le molteplici valenze: l'uomo è “persona”. Rifacendosi a questa prospettiva, il Santo Padre sottolinea le due caratteristiche fondamentali che definiscono la persona umana:

– non solo la “razionalità”, e cioè il carattere libero e intelligente dell'uomo che gli permette di esercitare il “dominio” sulle altre creature del mondo visibile (cf *Gen* 1,28), e – in primo luogo – di conoscere e amare Dio (cf III,7,22);

– ma anche la “relazionalità”, il fatto cioè che l'uomo non è creato per essere solo (cf *Gen* 2,18), ma può esistere soltanto come “unità dei due”, e dunque nella relazione ad un'altra persona umana.

L'esistere-con l'altro, che è costitutivo della persona umana creata a immagine di Dio, non tocca soltanto il livello ontologico dell'essere dell'uomo e della donna, ma anche il livello etico del loro agire: sull'immagine e somiglianza di Dio è «radicato il fondamento di tutto l'“ethos umano”» (III,7,23). L'esistere con l'altro è dunque «una chiamata e un compito [...] ad esistere reciprocamente l'uno per l'altro» (*ibid.*, 24).

Gia l'Antico, ma soprattutto il Nuovo Testamento «svilupperanno tale “ethos”, il cui vertice è il comandamento dell'amore» (*ibid.*, 23; cf VI,18,67; VII,23,87), perché «solo l'amore corrisponde a quello che è la persona» (VIII,29,107). Nell'amore la persona si attua attraverso quel do-

no-di-sé, che è iscritto nel «carattere sponsale della relazione fra le persone» di cui parla la *Genesi* (III,7,26), e del quale la vita e il mistero della Pasqua del Cristo saranno la rivelazione piena e definitiva.

Ma per illuminare il mistero della sessualità umana bisogna non soltanto penetrare nel progetto creatore di Dio, in pienezza rivelato da Cristo, ma soffermarsi sulla configurazione storica concreta che tale progetto ha assunto nel cammino dell'umanità. Giovanni Paolo II lo fa andando al cuore del dramma vissuto dalla libertà umana sin “dal principio”. Il “mistero del peccato”.

Il peccato di cui parla la *Genesi* illustra il rifiuto opposto dall'uomo al “dono” fattogli dal Creatore e al compito da lui affidatogli: «il peccato opera la rottura dell'unità originaria, di cui l'uomo godeva nello stato di giustizia originale: l'unione con Dio come fonte dell'unità all'interno del proprio “io”, nel reciproco rapporto dell'uomo e della donna (*communio personarum*) e, infine, nei confronti del mondo esterno, della natura» (IV,9,33). Tale rottura si esprime nel turbamento dell'originaria relazione tra l'uomo e la donna (cf IV,10,36): «all'essere “per” l'altro subentra il dominio: “Egli ti dominerà”. Questo “dominio” indica il turbamento e la perdita della stabilità di quella fondamentale eguaglianza, che nell'unità dei due possiedono l'uomo e la donna» (*ibid.*, 37).

2.3. *La relazione uomo-donna nella luce del mistero pasquale di Cristo*

Il Santo Padre – andando al cuore della rivelazione cristiana – si sofferma in secondo luogo ad approfondire il significato dell'evento di Gesù Cristo per ciò che concerne il rapporto uomo-donna e il pieno svelamento della vocazione di quest'ultima.

La prima dimensione dell'evento di Gesù Cristo, che viene tematizzata con grande lucidità e insieme con intensa partecipazione, è il significato che il “kerigma” e la prassi di Gesù hanno in rapporto non solo alla concreta situazione socio-culturale della donna nel suo tempo, ma anche al disegno di Dio sulla relazione uomo-donna.

Occorre sottolineare con forza – secondo Giovanni Paolo II – che «nel raggio d'azione di Cristo la posizione sociale delle donne si trasforma» (V,15,58). Ciò che opera nella prassi di Gesù nei confronti della donna è quella «potenza della verità» (*ibid.*, 56) che scaturisce dal fatto che egli, essendo il Figlio di Dio fatto carne, è l'Uomo nuovo, il «nuovo Adamo» di cui dirà san Paolo, e per questo emerge in lui, storicamente, la pienezza de-

finitiva del progetto di Dio sull'uomo (cf IV,11, 44). Ciò significa non solo far riscoprire alla donna la propria dignità e vocazione: perché solo di fronte all'uomo "nuovo" la donna può diventare anch'essa "nuova"; ma anche smascherare la menzogna del "dominio" dell'uomo sulla donna, "liberando" quest'ultima.

La prassi di Gesù è confermata e rafforzata dal suo messaggio di salvezza. Due testi biblici, entrambi riportati dall'evangelo di Matteo, acquistano in questa prospettiva una particolare forza. Nel primo caso si tratta della risposta data da Gesù circa la questione del diritto "maschile" di «ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo» (Mt 19,3; cf *ibid.*, 12,49); nel secondo, si tratta della nota affermazione contenuta nel discorso della montagna, secondo cui «chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore» (Mt 5,28) (cf *ibid.*, 14,56-57).

In entrambi i casi, esplicitamente o implicitamente, Gesù «s'appella al "principio" della creazione dell'uomo come maschio e femmina e a quell'ordinamento di Dio, che si fonda sul fatto che tutt'e due sono stati creati "a sua immagine e somiglianza"» (*ibid.*, 12,49). In tal modo, egli redime la relazione uomo-donna dal profondo turbamento introdotto dal mistero del peccato, e riconferma l'*ethos* che scaturisce dal mistero della creazione: d'ora innanzi esso sarà «l'*ethos* del vangelo e della redenzione» (*ibid.*, 49). Non più il "dominio" e la "possessività", ma la reciproca oblazione d'amore del "sincero dono di sé".

Quasi una conferma *a posteriori* del profondo rinnovamento portato da Cristo nella storia dell'umanità è data, infine, non solo dal fatto che la donna, incontrando Cristo, si sente salvata e liberata, ma anche dal fatto che, «sin dall'inizio della missione di Cristo, la donna mostra verso di lui e verso il suo mistero una speciale sensibilità che corrisponde ad una caratteristica della sua femminilità» (*ibid.*, 61), una sensibilità non di rado maggiore e più profonda di quella degli Apostoli. Basti ricordare le donne che accompagnavano Gesù nel suo peregrinare (Lc 8,1-3; cf *ibid.*, 13,50ss), la loro presenza ai piedi della Croce (cf *ibid.*, 15,60-61), e la loro testimonianza – la prima! – del Cristo risorto (cf *ibid.*, 16,61ss). Possiamo dire che, grazie all'evento di Gesù, riaffiora e viene portato a compimento il significato antropologico e salvifico della femminilità, che già si profilava nell'Antico Testamento.

Ma per sviscerare tutta la ricchezza dell'evento redentore occorre «introdurre nella dimensione del mistero pasquale ogni parola e ogni gesto di Cristo nei confronti della donna» (V,13,54). La Pasqua del Signore, infatti, non è solo giudizio della salvezza dal peccato: poiché in essa Cristo «rive-

la anche fino in fondo l'amore sponsale di Dio» per l'umanità (VII,26,97). Di più: nella Pasqua, quell'amore che «appartiene alla vita intima di Dio stesso, alla vita trinitaria», tramite l'effusione dello Spirito, che «è la personale ipostasi dell'amore», diventa un dono per le persone create. L'amore, che è da Dio, si comunica alle creature: «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che ci viene dato» (Rom 5,5; VIII,29,106). In una parola, nell'evento pasquale non solo viene rivelata l'ultima profondità di quel «dono sincero di sé» che costituisce l'*ethos* radicale della relazione fra uomo e donna, ma viene comunicata anche la nuova vita «nello Spirito Santo», che permette all'uomo redento di attuarlo in libertà, come partecipazione alla stessa dinamica dell'Amore trinitario.

Due testi biblici, che testimoniano la rilettura operata dalla Chiesa primitiva del mistero del rapporto fra uomo e donna attraverso il “prisma” del mistero pasquale, acquistano in questa prospettiva una primaria importanza nella meditazione teologica di Giovanni Paolo II: *Ef* 5,21-33, cui è dedicato l'intero cap. VII della Lettera, e il lapidario *Gal* 3,28, che più volte è ripreso nel corso dell'intera esposizione (cf IV,11, 43; V,16,63; VII,24,92; VII,25,94).

Le parole di Paolo «non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù», mostrano che nel Cristo risorto, principio di vita dell'umanità nuova, «la reciproca contrapposizione tra l'uomo e la donna – come retaggio del peccato originale – viene essenzialmente superata» (IV,11,43). Nello spazio di libertà e di amore dischiuso dal Cristo risorto, l'umanità può tornare, compiendola nella forza dello Spirito, a «quell'originaria “unità dei due” che è legata alla creazione dell'uomo, come maschio e femmina, ad immagine e somiglianza di Dio, sul modello di quella perfettissima comunione di Persone che è Dio stesso» (*ibid.*).

Ed è proprio il secondo testo approfondito dal Santo Padre, quello della Lettera agli Efesini, che, nella luce dell'evento pasquale, mette in rilievo la dinamica interiore attraverso cui s'attua questa novità di rapporto. Se è vero che «il dono sincero, contenuto nel sacrificio della Croce, fa risaltare in modo definitivo il senso dell'amore sponsale di Dio» (*ibid.*, 26,97), allora proprio la croce diventa la misura di verità del «dono sincero di sé» in cui s'attua, in Cristo risorto, quel rapporto in cui «non c'è uomo né donna». Come scrive in stupenda sintesi la *Veritatis splendor*, «Cristo crocifisso rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza nel dono totale di Sé e chiama i discepoli a prender parte alla sua stessa libertà» (n. 85).

All'interno di questo rapporto d'eguaglianza e di reciprocità di cui par-

la il testo di Efesini, può venire in rilievo tutta l'originalità che distingue la donna dall'uomo, «tutta la ricchezza ad essa elargita nel mistero della creazione» (*ibid.*, 25,95), in quanto, nell'analogia simbolica ivi descritta, «tutti gli esseri umani – sia donne che uomini – sono chiamati ad essere la “sposa” di Cristo, redentore del mondo. In questo modo – spiega Giovanni Paolo II – “essere sposa”, e dunque il “femminile”, diventa simbolo di tutto “l'umano”» (*ibid.*, 94).

È giunto così il momento di dire qualcosa a proposito della terza “chiave di lettura” che illumina la visione antropologica della *Mulieris dignitatem*.

2.4. *Il mistero biblico del “femminile” alla luce della “Donna-Madre di Dio”*

Come già abbiamo notato, questa terza e complementare “chiave di lettura” attraversa dall'inizio alla fine lo snodarsi della meditazione teologica di Giovanni Paolo II. Si tratta di «un'attenta lettura del paradigma biblico della “donna” – dal Libro della Genesi sino all'Apocalisse» (VIII,30,112), una lettura che ha il suo centro nella meditazione sul mistero di Maria, la «Donna-Madre di Dio». Tanto che il Santo Padre non teme di affermare con decisione, sin dalle prime pagine della Lettera Apostolica, che «tale realtà – la realtà Donna-Madre di Dio – determina l'essenziale orizzonte della riflessione sulla dignità e sulla vocazione della donna» (II,5,16-17).

In questa ampia visione d'insieme del mistero della salvezza, il “femminile” acquista una duplice, fondamentale rilevanza nella meditazione teologica del Santo Padre: una rilevanza “antropologica”, circa il significato che viene “scoperto” nell'umano alla luce di esso; e una rilevanza “ecclesiologica”, circa quello che Giovanni Paolo II denomina il “profilo mariano” della Chiesa.

2.4.1. *Il significato antropologico del femminile*

Bisogna innanzitutto sottolineare che Maria «è testimone del nuovo principio e della creatura nuova » (cf 2Cor 5,17; IV,10,42-45). È grazie a lei – e dunque grazie alla donna! – che viene stabilita la nuova ed eterna Alleanza fra Dio e gli uomini (cf *ibid.*, 43). Nel dono di grazia annunciato dall'angelo – la verginale concezione del Figlio di Dio – e nel *fiat* di Maria si realizza «un'unione con Dio tale da superare tutte le attese dello spirito

umano» (II,3,12). Se, dunque, la vocazione dell'uomo è l'unione con Dio, se il peccato è la rottura di tale unione, Maria, nella sua «particolare unione con Dio, che realizza nel modo più eminente la predestinazione soprannaturale all'unione col Padre elargita ad ogni uomo» (*fili in Filio*) (II,4,14), diventa «la rappresentante e l'archetipo di tutto il genere umano» (*ibid.*, 13), nella sua verità e nella sua vocazione di grazia.

Ma occorre anche ricordare che «l'evento di Nazareth mette in rilievo una forma di unione col Dio vivo, che può appartenere solo alla "donna" [...] l'unione tra madre e figlio» (*ibid.*).

Questa eterna "originalità" della donna, che il Santo Padre in altro luogo chiama anche «genio femminile» (VIII,30,112), o «caratteristica profetica della donna nella sua femminilità» (VIII,29,108), consiste nel fatto che il "femminile" – col suo culmine in Maria – «manifesta a tutti questa verità: la sposa» (*ibid.*). Ciò significa che esso ci offre l'essenziale ermeneutica della persona umana come «colei che riceve l'amore, per amare a sua volta» (VIII,29,106).

La femminilità – Maria – è la rivelazione di questa fondamentale "struttura" e "vocazione" dell'essere personale umano. Ed è per questo che vi è una speciale corrispondenza tra il "femminile" e «l'ordine dell'amore nel mondo creato delle persone» (*ibid.*, 105-106), tra il "femminile" e «l'intimo congiungersi dell'ordine dell'amore [...] con lo Spirito Santo» (*ibid.*, 108). E si comprende pure come si possa dire che proprio alla donna «Dio affida in un modo speciale l'uomo, l'essere umano», nella sua vocazione di persona che si realizza nell'amore (*ibid.*, 111).

2.4.2. Il profilo "mariano" della Chiesa

Ma il "femminile" si mostra fondamentale non solo per una compiuta ermeneutica del mistero antropologico, ma anche per una equilibrata ed autentica ermeneutica del mistero ecclesiologicalo. Se è vero che la Chiesa «possiede una struttura gerarchica», e in questo senso si può parlare, mutuando l'espressione da H. von Balthasar, di un suo «profilo apostolico-petrino», bisogna però anche sottolineare che tale struttura è totalmente ordinata alla santità, a quella santità che la Chiesa ha già raggiunto in piechezza in Maria.

In questo senso Giovanni Paolo II più volte ha parlato di un profilo "mariano" della Chiesa, «che è altrettanto – se non lo è di più – fondamentale e caratterizzante di quello "petrino"» (VII,27,99-100). Maria, e innumerevoli donne nel corso della storia, mostrano che la Chiesa, nella sua es-

senza, è amore, risposta piena e totale di amore all'amore di Dio, amore della Sposa – l'umanità redenta – per Cristo suo Sposo, attraverso il quale il Padre riversa sulle sue creature la sovrabbondanza del suo Spirito, per renderle partecipi della sua stessa vita. Anzi – sottolinea il Santo Padre –, nella «donna vestita di sole», di cui parla l'Apocalisse, ci è additata «una donna a misura del cosmo, a misura di tutta la creazione» (VIII,30,109-110). In Maria, la «Donna-Madre di Dio», la creazione, redenta e ricapitolata in Cristo, scopre l'icona della sua definitiva vocazione, la cifra del suo “essere” e del suo “dover-essere”.

3. Qualche prospettiva sotto il profilo ecclesiale e socio-culturale

È in questa linea – sulla base, cioè, dei ricchi fondamenti teologici e antropologici tracciati dalla *Mulieris dignitatem* alla luce della Parola di Dio letta nella meravigliosa continuità dell'insegnamento antropologico ed etico della Tradizione ecclesiale – che va cercata e tracciata la strada lungo la quale la donna può esercitare oggi nella Chiesa il suo “carisma” e la sua “missione”. Parlando ai giovani in Francia, Giovanni Paolo II, dopo aver detto che la vocazione della persona umana è diventare in Cristo «creatura nuova», sottolineava: «L'esperienza di due millenni ci insegna che in questa opera fondamentale, la missione di tutto il popolo di Dio, non esiste alcuna differenza essenziale tra l'uomo e la donna. Ognuno nel suo genere, secondo le caratteristiche specifiche della femminilità e della mascolinità, diventa questo uomo nuovo, cioè quest'uomo per gli altri, e come uomo diventa la gloria di Dio. Se questo è vero, com'è vero che la Chiesa nella sua gerarchia è diretta dai successori degli Apostoli, e dunque, da uomini, è ancor più vero che, nel senso carismatico, le donne la guidano come gli uomini e forse ancora di più» (1 giugno 1980).

Se volessimo sintetizzare, evidenziandone le fondamentali conseguenze a livello pastorale, le riflessioni offerte dal S. Padre nella *Mulieris dignitatem*, potremmo dire che sono sostanzialmente due le condizioni necessarie perché nella Chiesa avviata verso il terzo millennio della sua storia possano risplendere, in tutta la loro bellezza e la loro potenzialità evangelizzatrice ed umanizzante, il carisma e la missione della donna:

a) che cresca e si rafforzi la realtà della comunione che – secondo l'insegnamento del Concilio Vaticano II – è la vera essenza della vita ecclesiale, quella comunione voluta da Cristo e vissuta nel suo Spirito in cui

presbiteri e laici, uomini e donne, religiosi e religiose, in modi diversi e con ruoli distinti, possono sperimentare ed attuare la loro comune dignità di figli e figlie dell'unico Padre;

b) che venga sempre più in luce e sia consapevolmente accolta, sia dalle donne che la debbono esercitare, che dalla gerarchia che la deve indirizzare all'edificazione dell'unico Corpo, la specificità e ricchezza di doni carismatici di cui il Signore arricchisce la sua Chiesa attraverso il ministero delle donne, in vista della nuova evangelizzazione.

Sarebbe lungo entrare nel concreto, e descrivere ciò che questo può di fatto significare per l'autocoscienza e per la prassi ecclesiale. Mi limito a dare qualche spunto soltanto.

Innanzitutto, bisogna sottolineare che il carisma e la missione specifica della donna nella Chiesa debbono essere evidenziati e potenziati sia a livello di teoria che a livello di prassi. Ciò significa che oggi la vita della Chiesa, sia per ciò che concerne la sua edificazione sia per ciò che concerne la sua azione evangelizzatrice, deve aprirsi di più al contributo della donna non solo accogliendo e favorendo le innumerevoli forme con cui la donna partecipa alla vita della Chiesa, ma anche creando degli spazi in cui la donna possa partecipare, col suo insostituibile contributo, all'elaborazione della cultura ecclesiale. Dal punto di vista pratico, ciò implica studiare e promuovere tutte le vie e tutti i mezzi che aiutino nel concreto le donne a realizzare i due grandi compiti che loro riconosce la *Christifideles laici*: «dare piena dignità alla vita matrimoniale e alla maternità» e «assicurare la dimensione morale della cultura, la dimensione cioè di una cultura degna dell'uomo, della sua vita personale e sociale» (n. 31). La teologia, la liturgia, la catechesi, la prassi di carità, l'azione missionaria, il dialogo, la promozione umana, hanno bisogno oggi più che mai dell'apporto del carisma femminile. È quindi necessaria un'assunzione sempre più ampia di responsabilità ecclesiali da parte delle donne, così che possano apportare – in collaborazione con gli uomini – «il proprio contributo originale all'arricchimento della comunione ecclesiale e al dinamismo apostolico del popolo di Dio» (*ChL*, n. 51).

In secondo luogo, occorre riaffermare l'insostituibilità del carisma e della missione della donna all'interno della vita familiare. La pubblicazione del *Direttorio di pastorale familiare* della CEI, così come la prossima Celebrazione dell'anno della famiglia, possono costituire un importante stimolo per una riflessione e una conseguente azione in questa direzione.

Le mutate condizioni sociali, è vero, richiedono oggi la pari dignità dell'uomo e della donna sul lavoro e nella società, e la paritaria condivisione di responsabilità nella conduzione della vita familiare. Ma non bisogna dimenticare – come ha sottolineato Giovanni Paolo II – che «quando la donna è chiamata al matrimonio e alla famiglia, in questa ha la responsabilità di divenire il centro della comunione nell'amore: di essere colei che custodisce l'originaria verità dell'amore» (*Ai rappresentanti dell'O.I.C.*, 2 giugno 1980).

Ancora: nella Chiesa di oggi la donna deve riscoprire la sua vocazione a far risplendere la consacrazione verginale a Dio come un autentico ministero carismatico e profetico, così come hanno fatto grandi donne nella storia della Chiesa di tutti i tempi. Tale dev'essere oggi la vocazione non solo di qualche figura di spicco, ma, comunitariamente, di donne che vivono la loro consacrazione a Dio con maturità spirituale, ecclesiale, culturale e sociale. Si tratta del ministero profetico di affermare la presenza del Regno nella storia e di testimoniare la fecondità apostolica ed umanizzatrice della sequela di Cristo nella via dei consigli evangelici. E qui sarà il prossimo Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata, che attendiamo con fiducia e con speranza, a offrire preziosi apporti.

Infine, non occorre soffermarsi su quello che può e deve essere la missione della donna cristiana all'interno della comunità civile e politica: ad altri è affidato, in questi giorni, il compito di illustrarla e approfondirla. È vero che, per tanti versi, siamo ancora agli inizi, anche se promettenti; ma ciò non toglie che – come già ho ricordato – da tale contributo dipende oggi in larga parte il futuro dell'umanità. Non era per nulla retorico l'appello dei Padri conciliari alle donne per la salvezza della pace nel mondo e per l'edificazione della «civiltà dell'amore» di cui profeticamente parlava Paolo VI.

È difficile quantificare o anche solo prevedere la potenzialità che può essere sprigionata, nella Chiesa e nel mondo, dal carisma e dalla missione della donna se vissuti nella stupenda prospettiva che ci è dischiusa dalla *Mulieris dignitatem*.

Guardare non pietisticamente, ma nella luce della fede pasquale, a Maria può farcene intravedere qualcosa. Se è giusto, infatti, affermare che Maria è il modello esemplare del discepolo di Cristo, uomo o donna che sia, è però altrettanto giusto e doveroso ricordare – come ha fatto Giovanni Paolo II fin dalla *Redemptoris Mater* – che «la femminilità si trova in una

relazione singolare con la Madre del Redentore».

In Maria, il carisma e la missione della donna nella Chiesa paiono singolarmente e luminosamente concentrarsi in quell'*agape* senza la quale – come ci ricorda l'apostolo Paolo nella sua prima lettera ai Corinzi – lingue e profezia, pienezza della fede ed opere non sono nulla; quell'*agape*, che è dono dello Spirito e partecipazione alla vita stessa di Dio, in cui si realizza autenticamente – come insegna la *Veritatis splendor* – il rapporto tra la libertà della persona e la verità dell'*ethos* cristiano.

LE DONNE E LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

Dionigi TETTAMANZI*

Introduzione

Il termine *nuova evangelizzazione* è diventato sempre più comune e abituale nel linguaggio attuale della Chiesa. Non per questo è da darsi come ovvio e scontato il suo significato. Esso merita, invece, di essere costantemente riscoperto e approfondito.

La formula *nuova evangelizzazione* vede in Giovanni Paolo II il suo più convinto e continuo assertore. Con essa il Papa intende indicare *la missione della Chiesa nel momento storico presente*.

È in questione, anzitutto, la missione della Chiesa. In tal senso dobbiamo risalire a Gesù Cristo e al suo mandato missionario: «Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo a ogni creatura» (Mc 16,15). In questo annuncio del Vangelo sta la ragion d'essere della Chiesa, la sua grazia più grande e la sua prima e irrinunciabile responsabilità: in un certo senso, solo per questo la Chiesa è voluta da Cristo; il Vangelo costituisce il tesoro più prezioso che Cristo le dona; l'annuncio evangelico è il "debito" permanente che la Chiesa ha nei riguardi degli uomini e delle donne di ogni luogo e tempo, ed è il motivo della sua ansia morale e della sua passione pastorale.

È in questione, inoltre, la missione della Chiesa nella sua attualizzazione storica presente, in riferimento cioè alla situazione culturale che oggi caratterizza la società e le comunità cristiane: è la cultura non solo dell'indifferenza religiosa o del rifiuto teorico e soprattutto pratico di Dio (nella forma del «vivere come se Dio non esistesse»), ma anche e specifi-

* Sua Eccellenza Mons. Dionigi Tettamanzi è Segretario Generale della Conferenza Episcopale Italiana.

camente della «scristianizzazione» in atto dentro le stesse comunità ecclesiali. Queste, in realtà, in una loro non piccola parte, registrano l'eclissi o comunque la forte attenuazione della "fede cristiana" nella sua specificità e integralità. Come si sa, la fede cristiana non ammette di essere stemperata in una vaga e generica religiosità di tipo soggettivo (sètte e movimenti), ma rivendica il suo volto nuovo e originale di adesione alla verità rivelata e di comunione personale con Dio in Gesù Cristo e nel suo Spirito dentro la Chiesa.

È questo il fenomeno che i Vescovi italiani nel loro documento *Evangelizzazione e testimonianza della carità* chiamano con il termine «soggettivizzazione della fede». Scrivono: «Si assiste così, non di rado, a una certa "soggettivizzazione" della fede, quando la verità cristiana non è accolta nella sua integralità e non è chiaramente compresa nella sua origine divina e rivelata, come il manifestarsi e comunicarsi di Dio a noi in Cristo per la nostra salvezza, ma viene invece recepita e considerata valida soltanto nella misura in cui corrisponde alle proprie esigenze e soddisfa al bisogno religioso del singolo» (n. 6).

Proprio il riferimento alle comunità cristiane «scristianizzate» può far comprendere l'aggettivo *nuova* che precisa l'evangelizzazione oggi: si tratta di annunciare il Vangelo di sempre ma in una situazione sociale e culturale diversa, profondamente diversa da quella delle epoche precedenti. In questo senso i Vescovi italiani così spiegano la nuova evangelizzazione: «Nuova, non soltanto perché viene dopo quella prima grande e fondamentale opera di evangelizzazione da cui è nata e si è forgiata, lungo il corso dei secoli, la nostra esperienza di Chiesa e, in particolare, la cultura cristiana dell'Europa e del nostro paese. Né unicamente perché deve fare i conti, nelle nostre società occidentali, col fenomeno pervasivo del secolarismo». In positivo poi i Vescovi aggiungono: «Ma, soprattutto, perché deve diventare nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nella sua espressione» (n. 25).

Ad una più attenta considerazione la "novità" dell'evangelizzazione non è un dato "estrinseco" – qualcosa, dunque, che s'aggiunge dall'esterno –, bensì un dato "intrinseco" al Vangelo stesso, qualcosa che scaturisce dalla sua intima natura, dalla sua immanente significazione.

È in questa precisa direzione che si muove l'enciclica *Veritatis splendor*, che parla dell'«annuncio del Vangelo sempre nuovo e sempre portatore di novità» (n. 106). *Il Vangelo è sempre nuovo*, come testimonia Gesù stesso, che afferma: «Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno» (Lc 21,33). Tutto, anche il cielo e la terra, ossia le cose più

stabili, è destinato a passare, ad invecchiare inesorabilmente: non passano, invece, e pertanto non invecchiano mai ma restano sempre nuove, le parole di Cristo, perché Lui è il Verbo eterno di Dio che invade e riempie il tempo, ogni tempo, rendendolo destinatario della sua parola, della sua infinita sapienza. Come l'apostolo Pietro, così ogni credente accoglie la novità intramontabile delle parole di Cristo, del suo Vangelo con la convinta e gioiosa confessione: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna» (Gv 6,68).

Nello stesso tempo e per la stessa ragione, *il Vangelo è sempre portatore di novità*: Gesù Cristo, infatti, non è solo sapienza e «luce vera che illumina ogni uomo» (Gv 1,9), ma è anche grazia, vita che dà la vita, forza che sostiene: «Dalla sua pienezza – canta Giovanni nel Prologo del suo Vangelo – noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia» (Gv 1,16). E ancora: «A quanti l'hanno accolto ha dato potere di diventare figli di Dio» (Gv 1,12). Sta qui l'inimmaginabile e immeritata novità di cui è segnato, sin nelle radici del suo essere e del suo operare, il cristiano: egli, come ama chiamarlo l'apostolo Paolo, è «luce nel Signore» e «figlio della luce» (Ef 5,8). In tal senso, il cristiano si pone come antitetico al vecchio mondo, raffigurato come tenebra e notte.

La «novità» cristiana si configura così come criterio di giudizio e di scelta che qualifica i credenti per la loro originalità, e quindi per la loro diversità con quanti sono nelle tenebre e nella notte. È questa una contrapposizione fortemente sottolineata dall'apostolo Paolo, con l'appello ad essere «svegli». Così ai cristiani di Tessalonica scrive: «Ma voi, fratelli, non siete nelle tenebre, così che quel giorno possa sorprendervi come un ladro: voi tutti infatti siete figli della luce e figli del giorno; noi non siamo della notte, né delle tenebre. Non dormiamo dunque come gli altri, ma restiamo svegli e siamo sobri» (1Ts 5,4-6).

1. Il Vangelo della carità e le donne

Quanto abbiamo sinora detto si ritrova, come loro ispirazione profonda e unificante, negli *Orientamenti pastorali per gli anni '90* della Chiesa in Italia, destinati a «confermare e rafforzare quella centralità e priorità dell'evangelizzazione che già costituiva l'intento fondamentale del Concilio Vaticano II e che è alla base del cammino pastorale della Chiesa italiana in questi ultimi decenni...» (n. 7). Si tratta di un'evangelizzazione che nasce e cresce con «la coscienza della verità e l'impegno a realizzarla nell'amore» (n. 8).

E se la verità cristiana è anzitutto la persona del Signore Gesù (cf Gv 14,6), che vive risorto in mezzo ai suoi (cf Mt 18,20; Lc 24,13-35), tale verità – precisano i Vescovi – «può essere accolta, compresa e comunicata solo all'interno di un'esperienza umana integrale, personale e comunitaria, concreta e pratica, nella quale la consapevolezza della verità trovi riscontro nell'autenticità della vita». E ancora: «Questa esperienza ha un volto preciso, antico e sempre nuovo: il volto e la fisionomia dell'amore. Perciò abbiamo indicato il cammino pastorale delle nostre Chiese in questo decennio con le parole *Evangelizzazione e testimonianza della carità*. Sempre e per natura sua la carità sta al centro del Vangelo e costituisce il grande segno che induce a credere al Vangelo» (n. 9).

Per sottolineare poi il profondo legame tra evangelizzazione e carità, i Vescovi hanno scelto l'espressione *Vangelo della carità*. E ne danno immediata spiegazione: Vangelo ricorda la parola che annuncia, racconta, spiega e insegna. All'uomo non basta essere amato, né amare. Ha bisogno di sapere e di capire: l'uomo ha bisogno di verità. E carità ricorda che il centro del Vangelo, la "lieta notizia", è l'amore di Dio per l'uomo e, in risposta, l'amore dell'uomo per i fratelli (cf 1Gv 3,16; 4,19-21). E ricorda – di conseguenza – che l'evangelizzazione deve passare in modo privilegiato attraverso la via della carità reciproca, del dono e del servizio (n. 10).

L'impegno pastorale del Vangelo della carità dev'essere insieme "trasparente" ed "efficace", deve avere in sé la forza di far luce e di incidere sulla vita concreta delle comunità ecclesiali e di trasformarla. Di fronte all'urgenza di rivitalizzare il tessuto sociale del nostro Paese i Vescovi dicono con estrema chiarezza che ciò è possibile solo a condizione «che si rifaccia il tessuto cristiano delle stesse comunità ecclesiali» (*ChL*, n. 34). E scrivono: «Se il sale diventa insipido, con che cosa infatti lo si potrà rendere salato? (*Mt* 5,13). La rievangelizzazione delle nostre comunità è, in questo senso, una dimensione permanente e prioritaria della vita cristiana nel nostro tempo» (*ETC*, n. 26).

È un compito, questo, affidato alla responsabilità di tutti e di ciascuno, secondo il proprio ministero e il dono dello Spirito ricevuto. In questo impegno che coinvolge l'intera Chiesa i Vescovi riservano un accenno specifico al posto e al ruolo delle donne: «Le donne in particolare: fin dall'origine della Chiesa esse sono state partecipi e protagoniste nei vari campi di apostolato: oggi il loro contributo alla missione della Chiesa diviene ancora più necessario e prezioso, di fronte all'urgenza di una "nuova evangelizzazione" e di una maggiore "umanizzazione" delle relazioni sociali» (*ChL*, n. 49; *ETC*, n. 26).

Proprio questo è l'argomento specifico della nostra riflessione, che intendiamo svolgere in due momenti, insieme distinti e profondamente collegati: il primo considera *la donna come termine vivo dell'evangelizzazione*, il secondo *come principio e protagonista dell'annuncio del Vangelo*. Questi due aspetti complementari sono ben delineati dalla figura di Maria di Magdala nel suo incontro e dialogo con Gesù risorto. Così la *Mulieris dignitatem* ne parla: «Il Vangelo di Giovanni (cf anche Mc 16,9) mette in rilievo il ruolo particolare di Maria di Magdala. È la prima ad incontrare il Cristo risorto. All'inizio crede che sia il custode del giardino: lo riconosce solo quando egli la chiama per nome. Gesù le disse: "Maria". Essa allora, voltatasi verso di lui, gli disse in ebraico: "Rabbunì", che significa: "Maestro". Gesù le disse: "Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre; ma va' dai miei fratelli e di' loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro". Maria di Magdala andò subito ad annunciare ai discepoli: "Ho visto il Signore" e anche ciò che le aveva detto» (Gv 20,16-18). E il Papa commenta: «Per questo essa venne anche chiamata "l'apostola degli apostoli". Maria di Magdala fu la testimone oculare del Cristo risorto prima degli apostoli e, per tale ragione, fu anche la prima a rendergli testimonianza davanti agli apostoli» (n. 16).

2. Testimone oculare del Cristo risorto

Con queste parole, semplicissime e quanto mai illuminanti, il Papa definisce il primo e fondamentale rapporto che esiste tra la donna e la nuova evangelizzazione: *la donna è destinataria del Vangelo*, è il termine vivo e personale di quel Vangelo che si compendia e si compie nella persona stessa di Gesù Cristo. Quell'«Ho visto il Signore!», che costituisce il cuore dell'annuncio pasquale che Maria di Magdala fa agli apostoli, dice la pienezza e l'originalità del rapporto di comunione che si instaura tra la donna e il Risorto: Maria lo cerca, lo riconosce, lo trattiene stretto a sé, aderisce totalmente a lui, ne condivide la vita, la missione e il destino.

In termini generali e in riferimento a ogni donna dobbiamo dire che esiste *un Vangelo della donna*, ossia un'illuminazione ed una comprensione della sua dignità e della sua vocazione che scaturiscono dalla Parola di Dio, da quella parola che rivela la verità intera sull'uomo e sulla donna.

Questa "verità" trova il suo primo annuncio *al "principio"*, ossia nel gesto stesso con cui Dio crea: Egli crea l'uomo e la donna a sua immagine e somiglianza, maschio e femmina lo crea. Il Libro della Genesi testimonia

che l'uomo – in eguale misura l'uomo e la donna – è persona: persona per la sua razionalità (che lo fa libero, signore del creato) e per la sua relazionalità. La donna è posta accanto all'uomo come suo interlocutore ed è un altro "io" nella comune umanità. Sin dall'inizio l'uomo e la donna appaiono come "unità dei due", chiamati ad una comunione d'amore che rispecchia nella storia la comunione d'amore che è l'intima vita della Trinità.

Questo annuncio fatto al "principio" è tutto orientato al suo compimento, all'annuncio definitivo e perfetto che avviene nella nuova creazione, ossia nella redenzione operata da *Cristo*. Egli si presenta come sovranamente libero da tutti i condizionamenti del tempo che discriminavano la donna: libero in forza del suo contatto con il mistero del "principio", in forza della sua conoscenza di ciò che c'è nel cuore dell'uomo dopo il peccato, in forza della sua partecipazione ai misteri del Regno. Egli non si limita a bandire ogni discriminazione che pesa sulla donna, senz'alcun timore di suscitare meraviglia e scandalo. Procedo oltre, in termini sorprendenti: esalta la dignità e la vocazione delle donne, le mette a parte dei misteri del Regno, le accoglie come seguaci nella sua missione messianica, le chiama a custodire le verità divine e ad essere le prime annunciatrici della Risurrezione. Con Cristo la donna diventa, profeticamente, soggetto vivo e testimone insostituibile delle grandi opere compiute da Dio in favore di tutta l'umanità.

Così la Parola di Dio, la parola creatrice e redentrice, afferma senza alcuna incertezza e ambiguità la *fondamentale dignità personale della donna*, traendone tutte le conseguenze sul piano dei rapporti uomo e donna e ancor più sul piano della sua vocazione e missione, così come afferma la *piena partecipazione della donna nell'ambito della salvezza in Cristo e nella sua Chiesa*. Basti anche solo questa citazione della *Mulieris dignitatem*: «L'atteggiamento di Gesù nei riguardi delle donne, che incontra lungo la strada del suo servizio messianico, è il riflesso dell'eterno disegno di Dio, che, creando ciascuna di loro, la sceglie e la ama in Cristo (cf Ef 1,1-5). Ciascuna, perciò, è quella "sola creatura in terra che Dio ha voluto per se stessa". Ciascuna dal "principio" eredita la dignità di persona proprio come donna. Gesù di Nazareth conferma questa dignità, la ricorda, la rinnova, ne fa un contenuto del Vangelo e della redenzione, per la quale è inviato nel mondo» (n. 13).

Tutto questo ha enormi risultanze non solo nell'ambito della nostra vita personale, ma anche in quello della vita e della missione della Chiesa, e dunque della nuova evangelizzazione, del Vangelo della carità.

La prima risultanza è che *sulla dignità e vocazione della donna non*

decide soltanto la nostra riflessione umana: decide anche, e innanzitutto, la rivelazione che Dio ci ha donato. Certo, è legittima e doverosa un' esplorazione "razionale" dell'identità e del ruolo della donna: a questo tendono le ricerche delle diverse scienze umane, e non meno l'esplorazione che si nutre dell'intuizione e dell'esperienza di vita delle donne. I processi culturali di lettura interpretativa e di approfondimento della dignità e della vocazione della donna, che la storia registra in crescendo, sono, al di là di inevitabili limiti ed anche di talune contraddizioni, da benedirsi: sono tutti passi che si muovono, più o meno consapevolmente, nell'appassionante avventura di addentrarsi nella ricchezza straordinaria del disegno eterno sapiente e amoroso di Dio sulla donna. Ma, come abbiamo detto, questo disegno si manifesta a noi mediante la rivelazione che Dio stesso ha voluto donarci, in particolare mediante la parola e l'azione di Gesù Cristo. In tal modo la comprensione più profonda della dignità e vocazione della donna passa attraverso la rivelazione, è il *frutto della fede cristiana*. E questa non mortifica affatto, ma assume, purifica, completa ed eleva la comprensione della donna dovuta alla sola ragione ed esperienza umana.

Ed una seconda risultanza. Questa nuova visione sulla donna, sulla sua dignità e vocazione, costituisce *un dono che Cristo offre alla sua Chiesa*, alla comunità dei credenti. Il "Vangelo della donna", predicato e vissuto da Cristo, è posto ormai sulle labbra, nel cuore e dentro la vita della Chiesa, sposa e corpo di Cristo. In termini ancora più vivi: la stima, l'amore, la valorizzazione del Signore Gesù nei riguardi della donna costituiscono una ricchezza che Egli stesso, nel suo Spirito, ha consegnato e quotidianamente consegna alla Chiesa, perché questa la custodisca, la mantenga viva e feconda, la distribuisca a tutti, la faccia fruttificare.

Nella storia umana, che vede le più diverse e contraddittorie posizioni nei riguardi della donna – della sua identità, del suo ruolo e dei suoi compiti –, la Chiesa può e deve essere *l'eco fedele, il segno trasparente* di quella posizione che Gesù Cristo stesso ha assunto – e vuole continuamente assumere proprio attraverso la sua Chiesa – nei riguardi della donna. Così l'atteggiamento interiore e il comportamento esteriore di Gesù circa la donna diventano paradigmatici per la Chiesa: sono, da un lato, una vera e propria "norma" per la Chiesa, e, dall'altro lato, una "grazia", una risorsa, una forza interiore per la Chiesa, chiamata ad imitare e a rivivere in ogni epoca della storia – quindi anche nelle situazioni attuali – la posizione di Gesù.

Proprio per questo la Chiesa possiede una *grande "libertà" di fronte*

alla “*questione femminile*”: libertà evangelica, evidentemente, che dà alla Chiesa la forza di non sentirsi condizionata da nessuna cultura, ma di essere aperta a tutte le culture per operarvi un sapiente e coraggioso discernimento. Questa stessa libertà evangelica dà alla Chiesa la forza di andare controcorrente quando è necessario, e soprattutto la forza di essere entusiasticamente propositiva, di saper annunciare cioè e testimoniare gli ideali più alti ed esigenti della dignità e vocazione della donna.

Da quanto detto risulta che l’evangelizzazione della donna da parte della Chiesa deve dirsi *un atto di amore e di servizio della Chiesa verso la donna*: e quale amore più grande e quale servizio più prezioso di quello di annunciare e di testimoniare, col Vangelo della carità, la verità piena sulla dignità e vocazione della donna? È la carità della verità! Più radicalmente, l’evangelizzazione della donna da parte della Chiesa deve dirsi un atto di amore della Chiesa verso Cristo, un atto di amore della Chiesa Sposa verso Cristo Sposo: un amore che si fa obbedienza, fedeltà, impegno e passione a far risuonare ogni giorno il Vangelo di Cristo sulla donna.

Cade qui una terza risultanza intimamente connessa con la precedente. Questo discorso sulla Chiesa che annuncia e testimonia il Vangelo della donna e, reciprocamente, sulla donna come destinataria e termine vivo del Vangelo circa la sua dignità e vocazione, può sembrare astratto, in qualche modo lontano da noi e dalla nostra vita. Ma di impressione si tratta, di impressione falsa. Non solo perché ogni donna, ogni donna credente è personalmente interpellata, è chiamata cioè a farsi cosciente e libera destinataria e termine vivo del “Vangelo della donna”, ma anche perché ogni donna, ogni donna credente è parte viva della Chiesa, condivide la sua missione evangelizzatrice: anche e in modo particolare attraverso le donne che credono viene annunciato e testimoniato oggi il “Vangelo della donna”.

La comprensione sempre più piena che la Chiesa, grazie allo Spirito di Cristo che la illumina e la vivifica, ha della dignità e vocazione della donna, è *opera dell’intero Popolo di Dio*: e se non si possono escludere i Pastori, poiché – come afferma il Concilio – «l’ufficio d’interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è stato affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo» (DV, 10), si può e si deve però riconoscere il *ruolo proprio, specifico e insostituibile delle donne* che accolgono e vivono il “Vangelo della donna”.

Quanto l’esortazione *Familiaris consortio* afferma degli sposi e dei genitori cristiani – «Per l’elaborazione di un autentico discernimento evange-

lico nelle varie situazioni e culture in cui l'uomo e la donna vivono il loro matrimonio e la loro vita familiare, gli sposi e i genitori cristiani possono e devono offrire un loro proprio e insostituibile contributo. A questo compito li abilita il loro carisma o dono proprio, il dono del sacramento del matrimonio» (n. 5) – può essere ripreso e analogamente detto delle donne credenti: proprio a partire dalla loro “femminilità”, interpretata e vissuta nella fede, esse danno il loro apporto per una lettura sempre più adeguata e ricca della dignità e vocazione della donna nella Chiesa e nella società. Ne parla in termini espliciti l'Esortazione *Christifideles laici*: «La lettura del disegno di Dio sulla donna è incessantemente operata e da operarsi nella fede della Chiesa, anche grazie alla vita vissuta di tante donne cristiane» (n. 50).

Se c'è un *carisma specifico* per tale lettura, c'è corrispondentemente una *responsabilità specifica*, un impegno quindi a contribuire ad annunciare e testimoniare il “Vangelo della donna” all'interno e a favore delle stesse comunità ecclesiali. E se in questo siamo costretti a registrare ritardi, lentezze, distorsioni – presso gli uomini, ma talvolta anche presso le donne stesse – nell'accogliere e nel vivere il “Vangelo della donna”, dobbiamo ricercarne le responsabilità. Non saranno, certo, tutte e sole delle donne, ma anche le donne cristiane non potranno sottrarsi alla loro eventuale parte di responsabilità.

È però senz'altro preferibile porre il problema in termini positivi: la comunità ecclesiale, come comunità evangelizzata ed evangelizzante, è chiamata a rendere sempre più viva, convinta e operosa la sua “coscienza di verità”, anche della “verità” sulla dignità e vocazione della donna. In questo compito educativo della coscienza un ruolo primario e privilegiato dev'essere giocato dalle donne che credono e vivono il Vangelo di Cristo, il “Vangelo della donna”.

La fede cristiana matura, che costituisce l'obiettivo fondamentale del cammino pastorale della Chiesa in Italia di questo fine secolo, esige che non si taccia il “Vangelo della donna”, ma che lo si proclami con maggior convinzione, insistenza e forza nella pastorale ordinaria e nell'educazione cristiana comune: e le donne che credono devono sentire per prime questa responsabilità evangelizzatrice e missionaria.

E così intravediamo l'ultima risultanza, che fa luce su di una condizione assolutamente necessaria per assolvere la responsabilità di annunciare il “Vangelo della donna”. L'annuncio è inscindibile dalla testimonianza: la verità cristiana, infatti, è vita e deve diventare vita. È una novità che tocca

l'essere e l'agire. Per questo, *si evangelizza solo se e nella misura in cui ci si lascia evangelizzare*.

Della donna che evangelizza possiamo dire quanto ha scritto Paolo VI nella sua stupenda Esortazione *Evangelii nuntiandi*: «Evangelizzatrice, la Chiesa comincia con l'evangelizzare se stessa. Comunità di credenti, comunità di speranza vissuta e partecipata, comunità d'amore fraterno, essa ha bisogno di ascoltare di continuo ciò che deve credere, le ragioni della sua speranza, il comandamento nuovo dell'amore. Popolo di Dio immerso nel mondo, e spesso tentato dagli idoli, essa ha sempre bisogno di sentir proclamare "le grandi opere di Dio", che l'hanno convertita al Signore, e d'essere nuovamente convocata e riunita da lui. Ciò vuol dire, in una parola, che essa ha sempre bisogno d'essere evangelizzata, se vuol conservare freschezza, slancio e forza per annunciare il Vangelo» (n. 15).

È quanto richiama Giovanni Paolo II nell'Esortazione *Christifideles laici*, sia pure in modalità e con accenti diversi: «Mentre adempirà il suo impegno di evangelizzazione, la donna sentirà più vivo il bisogno di essere evangelizzata. Così, con gli occhi illuminati dalla fede (cf *Ef* 1,18), la donna potrà distinguere ciò che veramente risponde alla sua dignità personale e alla sua vocazione da tutto ciò che, magari sotto il pretesto di questa "dignità" e nel nome della "libertà" e del "progresso", fa sì che la donna non serva al consolidamento dei veri valori ma, al contrario, diventi responsabile del degrado morale delle persone, degli ambienti e della società» (n. 51).

Lasciarsi evangelizzare, dunque. Anche servendosi di questa profonda e suggestiva meditazione sulla dignità e vocazione della donna che è la Lettera *Mulieris dignitatem*: una meditazione che può essere ripresa più volte, tanto è capace di riservare sempre nuove sorprese. La sua lettura diretta e l'accendere anche in altre persone il desiderio e la voglia di leggerla sono la forma più umile, ma anche più concreta e feconda, per celebrare il quinto anniversario della *Mulieris dignitatem*. Per la verità, il cammino verso questo Convegno Nazionale ha già portato per tanti questo frutto: ma c'è pure il cammino che deve seguire al Convegno, e perché questo cammino non può snodarsi cogliendo e assaporando questo stesso frutto?

Come si vede, ritorniamo al grido: «Ho visto il Signore!» di Maria di Magdala, all'esperienza dell'incontro con Cristo, all'ascolto della sua parola, all'accoglienza del suo Vangelo, anche del "Vangelo della donna". Proprio questo grido rappresenta il contenuto dell'annuncio che Maria di Magdala fa agli apostoli. Come scrive il Papa nella *Mulieris dignitatem*, da «testimone oculare del Cristo risorto prima degli apostoli» ella diventa

«la prima a rendergli testimonianza davanti agli apostoli». Entriamo così nel secondo momento della conversazione: quello delle donne come protagoniste attive e responsabili della nuova evangelizzazione, dell'annuncio e della testimonianza del "Vangelo della carità".

3. L'apostola degli apostoli

È questo l'appellativo che il Santo Padre nella *Mulieris dignitatem* riserva a Maria di Magdala, riprendendolo da Rabano Mauro, teologo medievale, e da san Tommaso d'Aquino. Con termine poetico e suggestivo la liturgia d'Oriente chiama la Maddalena «la bocca silenziosa degli apostoli».

Nella sua semplicità il termine vuole porre l'accento sulla parte attiva che la donna riceve da Gesù Cristo nella missione della Chiesa, in quella missione che si riassume nell'annuncio d'una Persona: non solo dunque nella rivelazione di determinate verità, ma anche e specificamente nell'annuncio del *Kyrios*, del Signore risorto.

Ed è in riferimento al fatto che Maria di Magdala è chiamata ad essere la prima a rendere testimonianza di Cristo risorto agli apostoli che il Papa scrive: «Questo evento, in un certo senso, corona tutto ciò che è stato detto in precedenza sull'affidamento delle verità divine da parte di Cristo alle donne, al pari degli uomini. Si può dire che in questo modo si sono compiute le parole del Profeta: *“Io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo, e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie”* (Gl 3,1). Nel cinquantesimo giorno dopo la risurrezione di Cristo, queste parole trovano ancora una volta conferma nel cenacolo di Gerusalemme, durante la discesa dello Spirito Santo, il Paraclito» (cf At 2,17; n. 16).

«Diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie». L'annuncio di Gioele è così spiegato da Giovanni Paolo II: «“Profetizzare” significa esprimere con la parola e la vita *“le grandi opere di Dio”* (cf At 2,11), conservando la verità e l'originalità di ogni persona, sia donna che uomo. L'“uguaglianza” evangelica, la “parità” della donna e dell'uomo nei riguardi delle “grandi opere di Dio”, quale si è manifestata in modo così limpido nelle opere e nelle parole di Gesù di Nazareth, costituisce la base più evidente della dignità e della vocazione della donna nella Chiesa e nel mondo» (n. 16).

In quali direzioni può e deve muoversi la “profezia” delle donne, la “nuova evangelizzazione” operata dalle donne? La risposta generale è

scontata: in tutte le direzioni secondo cui si muove la Chiesa, questo popolo profetico, secondo la parola di Cristo: «Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura» (Mc 16,15). Nessun spazio è proibito, nessuna persona è esclusa.

Potremmo anche rispondere così: in tutte le direzioni secondo cui si muovono i membri della Chiesa, uomini e donne. Nel caso della donna, con il valore e il compito specifici della femminilità.

In questo senso l'intero programma pastorale, umano e cristiano, del "Vangelo della carità" proposto dai Vescovi nel documento *Evangelizzazione e testimonianza della carità* è affidato anche alle donne, è consegnato alla loro grazia e responsabilità profetica: una grazia che esalta e impegna il "genio" della donna.

Ci restringiamo a delineare brevemente alcune possibilità e alcuni impegni seguendo le tre «vie privilegiate» attraverso le quali il Vangelo della carità può farsi storia in mezzo alla nostra gente: sono le vie dell'educazione dei giovani al Vangelo della carità, dell'amore preferenziale ai poveri, della presenza responsabile dei cristiani nel sociale e nel politico (cf *ETC*, n. 44-52).

3.1. *L'educazione dei giovani al Vangelo della carità*

Già il termine *educazione* si fa enormemente evocativo: rimanda, infatti, ad una pienezza di maternità, che consiste non semplicemente nella comunicazione della vita bensì nella comunicazione delle "ragioni" della vita, del suo *logos* originale: è quello tipico della persona come tale, ossia *il dono di sé nell'amore*. Questa è la vocazione fondamentale della persona (cf *FC*, n. 11), e questa è la missione nativa e insopprimibile di ogni essere umano, un dono-che-si-fa-dono.

Ora, se è vero, come scrive il Papa nella *Mulieris dignitatem*, che Dio affida alla donna in modo speciale l'uomo, l'essere umano (cf n. 30), è anche vero che la prima forma per vivere questo "affidamento" è di *aiutare l'uomo a vedersi e a realizzarsi nella sua "verità" di persona*, di dono-che-si-fa-dono: in una parola equivalente, di aiutare l'uomo a scoprire, ad amare e a vivere le "ragioni", il *logos*, il senso del vivere umano. Siamo propriamente al cuore dell'opera educativa. Di questo, prima e più che di ogni altra cosa, hanno bisogno i ragazzi e i giovani, uomini e donne. E in questo un ruolo assolutamente necessario e insostituibile è della donna.

È evidente che in un quadro cristiano l'opera educativa trova un punto

di riferimento essenziale nella fede: solo con gli occhi di Cristo è possibile scoprire la verità piena della vita, e quindi le ragioni nuove e originali della vita, così come solo con la forza del suo Spirito è possibile incarnare nell'esistenza quotidiana questa verità, queste ragioni di vita.

In questo senso l'opera educativa cristiana esprime in una maniera particolarmente intensa l'evangelizzazione, ossia la comunicazione della fede. Anche in questo si rivela del tutto fondamentale la presenza della donna credente. Per questo il Papa nella *Christifideles laici* scrive: «Nell'ambito più specifico dell'evangelizzazione e della catechesi è da promuovere con forza il compito particolare che la donna ha nella trasmissione della fede, non solo nella famiglia ma anche nei più diversi luoghi educativi e, in termini più ampi, in tutto ciò che riguarda l'accoglienza della Parola di Dio, la sua comprensione e la sua comunicazione, anche mediante lo studio, la ricerca e la docenza teologica» (n. 51).

E tutto ciò cominciando dall'infanzia. Non sembri piccola cosa, questa, di fronte all'obiettivo pastorale di edificare comunità ecclesiali dalla fede matura. Proprio dai bambini si deve iniziare: *la cura della loro fede è un ministero di grande importanza per la vita e la crescita della Chiesa*. Un Papa, Paolo VI, non si è vergognato in un'udienza del mercoledì di rivolgersi direttamente alle mamme con queste domande: «Mamme, le insegnate ai vostri figli le preghiere del cristiano? Li preparate, in consonanza con i sacerdoti, i vostri figli ai sacramenti della prima età: confessione, comunione, cresima? Li abituate, se ammalati, a pensare a Cristo sofferente? A invocare l'aiuto della Madonna e dei santi? Lo dite il rosario in famiglia?». Per la verità, Papa Montini rivolgeva poi domande analoghe anche ai papà, e concludeva: «Ricordate: così costruite la Chiesa!» (11 agosto 1976). Sono domande riprese da Giovanni Paolo II nell'esortazione *Familiaris consortio* (cf n. 60).

In questa prospettiva educativa emerge immediatamente *la risonanza vocazionale*, che è propria della vita d'ogni persona. Leggiamo in *Evangelizzazione e testimonianza della carità*: «La vocazione cristiana è fondamentalmente unica e coincide con la sequela di Cristo e la perfezione della carità. Siamo però chiamati a vivere questa medesima vocazione lungo diversi cammini: nelle vie del matrimonio e dell'impegno laicale, o in quelle del presbiterato, della vita religiosa, degli istituti secolari e di altre forme di speciale donazione. Ci rivolgiamo con fiducia ai giovani e alle giovani, perché sappiano puntare in alto e non abbiano timore a seguire con generosità la via della consacrazione totale a Dio, quando avvertono la sua chiamata, rispondendo all'amore con l'amore. Sottolineiamo al con-

tempo che l'educazione alla gratuità e al servizio per il Regno di Dio è il terreno comune su cui possono fiorire tutte le molteplici vocazioni ecclesiali» (n. 46).

Un aiuto, insieme discreto e coraggioso, da parte della donna a discernere e ad accompagnare la vocazione dei ragazzi e delle ragazze potrà essere più adeguatamente realizzato se la donna avrà compreso, proprio all'interno del suo essere donna, la profonda coordinazione e reciprocità di maternità e di verginità, secondo le preziose e suggestive considerazioni offerte dalla *Mulieris dignitatem* (cf n. 17-22).

In questo contesto vorrei leggere un brano della *Lettera dei Vescovi alle comunità cristiane in Italia sulla vita consacrata*: «La vita consacrata femminile è un prezioso dono dello Spirito che, soprattutto oggi, può divenire per le donne e per l'umanità intera una profezia particolarmente eloquente. Attingendo alla loro ricca tradizione storica e accogliendo i valori, le istanze, le domande che emergono dal mondo femminile, le consacrate danno il loro contributo, in solidarietà con tutti, nella costruzione di una civiltà nuova fondata sull'amore. Con la professione dei consigli evangelici si pongono accanto ad ogni fratello e sorella testimoniando la carità di Cristo, che come lievito è presente nel mondo e genera ovunque vita e speranza. Proclamano la profezia di una umanità nuova: questa è già presente. È una umanità che abbatte tutte le frontiere ed è radicata nell'amore paterno di Dio» (n. 4).

3.2. *L'amore preferenziale per i poveri*

È la seconda via privilegiata del Vangelo della carità proposta dai Vescovi italiani. La formulazione è più precisa e significativa: «servire i poveri nel contesto di una cultura della solidarietà». È questa una via larghissima e lunghissima, veramente interminabile. È comunque una via che la Chiesa è chiamata a percorrere senza sosta per l'autenticità e la trasparenza della sua missione nel mondo.

Scrivono i Vescovi: «L'amore preferenziale per i poveri costituisce un'esigenza intrinseca del Vangelo della carità e un criterio di discernimento pastorale nella prassi della Chiesa. Ed ecco subito aprirsi lo scenario sconfinato: questo amore preferenziale per i poveri richiede alle nostre comunità di prendere puntualmente in considerazione le antiche e nuove povertà che sono presenti nel nostro Paese o che si profilano nel prossimo futuro. Il benessere vissuto in modo materialistico e l'eccessivo consumi-

smo favoriscono l'espandersi delle cosiddette "povertà post-materialistiche", che, se affliggono soprattutto i giovani, toccano in genere i più deboli e indifesi, come gli anziani e non autosufficienti, le persone in situazioni di grave o cronica malattia, le vittime dell'alcool, della droga, dell'AIDS, i morenti abbandonati, i malati di mente e i disadattati, i bambini in vario modo oggetto di violenza fisica o psicologica da parte degli adulti. Ma non si possono ignorare anche le persistenti forme di emarginazione della donna sul lavoro e nella società, le coppie e le famiglie disgregate. Nonostante lo sviluppo economico, permangono gravi disuguaglianze sociali e resta elevato il numero dei poveri affidati alla semplice assistenza» (n. 47). E si dovrebbe continuare nell'elenco.

Come è sconfinato lo scenario delle povertà, così sconfinato è lo scenario morale e spirituale delle responsabilità che pesano su ogni credente. Bastino due sole citazioni di *Evangelizzazione e testimonianza della carità*. «Senza solidarietà concreta, senza attenzione perseverante ai bisogni spirituali e materiali dei fratelli, non c'è vera e piena fede in Cristo. Anzi, come ci ammonisce l'apostolo Giacomo, senza condivisione con i poveri la religione può trasformarsi in un alibi o ridursi a semplice apparenza» (cf Gc 1,27-2,13; n. 39). E ancora: «La carità evangelica, poiché si apre alla persona intera e non soltanto ai suoi bisogni, coinvolge la nostra stessa persona ed esige la conversione del cuore. Può essere facile aiutare qualcuno senza accoglierlo pienamente. Accogliere il povero, il malato, lo straniero, il carcerato è infatti fargli spazio nel proprio tempo, nella propria casa, nelle proprie amicizie, nella propria città e nelle proprie leggi. La carità è molto più impegnativa di una beneficenza occasionale: la prima coinvolge e crea un legame, la seconda si accontenta di un gesto» (n. 39).

Per quanto attiene la donna e il suo amore preferenziale per i poveri, la femminilità o, come scrive il Papa nella *Mulieris dignitatem*, la "fortezza" della donna diventa fonte e alimento di una dedizione personale più profonda e di un servizio più umano e umanizzante per la folla innumerevole dei poveri e degli ultimi. Ritorna il tema dell'affidamento speciale dell'essere umano alla donna: «La donna è forte per la consapevolezza dell'affidamento, forte per il fatto che Dio "le affida l'uomo", sempre e comunque, persino nelle condizioni di discriminazione sociale in cui essa può trovarsi. Questa consapevolezza e questa fondamentale vocazione parlano alla donna della dignità che riceve da Dio stesso, e ciò la rende "forte" e consolida la sua vocazione. In questo modo, la "donna perfetta" (cf Prv 31,10) diventa un insostituibile sostegno e una fonte di forza spirituale per gli altri, che percepiscono le grandi energie del suo spirito. A queste "don-

ne perfette” devono molto le loro famiglie e talvolta intere Nazioni» (n. 30).

Quando la donna sente a sé affidato l'uomo, secondo il disegno di Dio, diventa capace di scoprire e di ammirare i lineamenti splendidi del volto di Dio anche sui volti sfigurati e nei cuori affranti di tanti uomini, fratelli e sorelle. Per questo la donna diventa capace di venerare l'immagine divina impressa indelebilmente in ogni uomo. Una simile “venerazione”, sorgente e stimolo di giustizia e di carità nell'ambito sia privato che pubblico, è un'eco della “adorazione” che la donna credente riserva con grande amore alla “carne crocifissa” di Gesù Cristo, realmente presente in ciascuno dei suoi fratelli più piccoli (cf *Mt* 25,40). Così pietà verso Dio e pietà verso l'uomo si incontrano, religione e solidarietà si alleano. È proprio questo il Vangelo della carità, che è certamente per tutti, ma che ha come destinatari primi i poveri. È la linea di Cristo, l'Unto dallo Spirito del Signore, che l'ha mandato «per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi...» (*Lc* 4,18). È la linea della Chiesa alla quale Gesù dona il suo Spirito. È la linea della donna credente cui lo stesso Spirito offre la grazia e la responsabilità della “profezia”, dell'annuncio delle “grandi opere di Dio”.

3.3. *La presenza responsabile dei cristiani nel sociale e nel politico*

È la terza via privilegiata del Vangelo della carità. Siamo ancora nell'ambito dell'evangelizzazione e della fede: dell'evangelizzazione, perché il Vangelo, mentre rivela il volto di Dio e il suo mistero, rivela inscindibilmente il volto dell'uomo, la sua dignità, libertà e responsabilità; e della fede, perché questa non è risolvibile nell'interiorità e nella ritualità, in quanto coinvolge la totalità della persona, e dunque i suoi criteri di giudizio e di scelta in ogni ambito dell'esistenza: personale, familiare, sociale, economica, culturale, politica. Di grande interesse al riguardo è anche l'ultima enciclica di Giovanni Paolo II, la *Veritatis splendor*, sia là dove afferma l'essenziale e irrinunciabile contenuto morale della fede, sia là dove presenta il “peso” che la morale ha per il rinnovamento della vita sociale e politica.

Per questa terza via – la presenza nel sociale e nel politico –, anch'essa quanto mai vasta, complessa e difficile (e proprio per questo meriterebbe una trattazione specifica), rimando all'Esortazione *Christifideles laici*, che

completa sotto il profilo pastorale operativo la *Mulieris dignitatem*. Il Papa inizia con un'affermazione di principio: «Si può dire che tutti i problemi del mondo contemporaneo, di cui già parlava la seconda parte della Costituzione conciliare *Gaudium et spes* e che il tempo non ha affatto né risolto né attutito, devono vedere le donne presenti e impegnate, e precisamente con il loro contributo tipico e insostituibile» (n. 51).

Passando poi ad alcune applicazioni del principio, Giovanni Paolo II richiama in particolare l'attenzione sul compito di «assicurare la dimensione morale della cultura, la dimensione cioè di una cultura degna dell'uomo, della sua vita personale e sociale» (n. 51). E dopo aver citato la partecipazione dei laici alla missione regale di Cristo, destinata a rendere più umane le istituzioni e le condizioni di vita del mondo (cf *LG*, n. 36), il Papa scrive: «Man mano che la donna partecipa attivamente e responsabilmente alla funzione delle istituzioni, dalle quali dipende la salvaguardia del primato dovuto ai valori umani nella vita delle comunità politiche, le parole del Concilio ora citate indicano un importante campo d'apostolato della donna: in tutte le dimensioni della vita di queste comunità, dalla dimensione socio-economica a quella socio-politica, devono essere rispettate e promosse la dignità personale della donna e la sua specifica vocazione: nell'ambito non solo individuale ma anche comunitario, non solo in forme lasciate alla libertà responsabile delle persone ma anche in forme garantite da leggi civili giuste. "Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto a lui simile" (*Gen* 2,18). Alla donna Dio Creatore ha affidato l'uomo. Certo, l'uomo è stato affidato ad ogni uomo, ma in modo particolare alla donna, perché proprio la donna sembra avere una specifica sensibilità, grazie alla speciale esperienza della sua maternità, per l'uomo e per tutto ciò che costituisce il suo vero bene, a cominciare dal fondamentale valore della vita. Quanto grandi sono le possibilità e le responsabilità della donna in questo campo, in un tempo nel quale lo sviluppo della scienza e della tecnica non è sempre ispirato e misurato dalla vera sapienza, con l'inevitabile rischio di "disumanizzare" la vita umana, soprattutto quando essa esigerebbe amore più intenso e più generosa accoglienza» (n. 51).

Conclusione

Il tempo non ci permette più di proseguire. Del resto ci stiamo muovendo nell'ambito di un discorso. Ma non è questo che conta. Piuttosto conta la coscienza viva che le donne della Chiesa in Italia hanno della loro digni-

tà e vocazione, illuminate come sono dalle grandiose prospettive spalancate dalla *Mulieris dignitatem* e dalla loro fede vissuta. Conta l'operare quotidiano in modo coerente a tale coscienza.

Mi sia concesso, in questa importante occasione, dire a tutte voi il grazie più cordiale per il "Vangelo della carità" che annunciate e testimoniate in mille modi, umili e grandi, nella comunità cristiana e nella società. Anche per questo guardiamo al futuro con sicura speranza.

NUOVA EVANGELIZZAZIONE: VIE PROFETICHE FEMMINILI

Marcella FARINA*

1. Annotazioni introduttive

1.1. *Contesto*

La celebrazione del V anniversario della *Mulieris dignitatem* è stata concepita come una *memoria* che si fa *profezia*. Si è avviato un significativo e costruttivo dialogo tra donne e Chiesa per riscrivere la Lettera papale nel contesto italiano e per riscrivere questo in essa, secondo la chiave ermeneutica proposta da Mons. Dionigi Tettamanzi. Questa riscrittura e rilettura si collocano all'interno del cammino della Chiesa italiana le cui coordinate per gli anni '90 sono espresse negli Orientamenti Pastoral dell'Episcopato italiano *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, ove la carità, considerata nella sua sorgente, nei suoi contenuti, come via e meta dell'evangelizzazione, ne costituisce la struttura portante, non astratta o rarefatta ma interpellante, in quanto rimanda al concreto tessuto dell'esistenza umana. Questo impegno si traduce nel dare cittadinanza al Vangelo rifiutando ogni tentativo di confinarlo o parcheggiarlo in sacrestia. Il rilievo dato alla carità rimanda proprio alla *Mulieris dignitatem* nella quale l'*ethos* dell'amore costituisce il filo rosso.¹

Nell'individuare come la Lettera Apostolica consideri l'apporto delle donne alla nuova evangelizzazione bisogna riferirsi alla Lettera post-sinodale *Christifideles laici* e implicitamente all'Enciclica *Redemptoris missio*.² La *Mulieris dignitatem* rimanda infatti alla *Christifideles laici* come

* Marcella Farina è docente straordinario di teologia fondamentale presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" di Roma.

¹ Cf *ETC*, nn. 16, 20 ove viene menzionato *MD*, nn. 7, 20, 30.

² I due documenti costituiscono in un certo modo l'orizzonte ermeneutico più di-

al luogo in cui verrà precisato il peculiare servizio della donna nella Chiesa.³ La *Redemptoris missio*, accogliendo le prospettive missionarie emergenti dal Concilio e dal post-Concilio, riflette non solo sugli ambiti tradizionali dell'attività pastorale, ma anche sui nuovi areopaghi, e tra questi menziona la promozione della donna.⁴ La *Mulieris dignitatem*, sulla scia del Vaticano II e della *Christifideles laici*, chiama a raccolta tutti i battezzati, uomini e donne.⁵ L'espressione «uomini e donne» è una novità del Magistero post-conciliare e potrebbe lasciare intravedere l'intenzione di proporre un'opera evangelizzatrice svolta in comunione da tutti i membri della comunità cristiana accogliendo e ricomprendendo in senso evangelico anche l'istanza culturale della reciprocità.

Dalla *Mulieris dignitatem* e dalla *Christifideles laici* emerge la consapevolezza che la questione femminile non è un problema "di parte", ma è uno dei luoghi privilegiati dell'evoluzione di civiltà in atto. Gioia Di Cristofaro Longo annota: «La donna, la concezione culturale della sua identità, del suo ruolo e funzione nella società, la consapevolezza della sua nuova soggettività, frutto di un lungo viaggio deciso dalla donna a livello individuale e collettivo che attraversa, come tappe del suo itinerario, gli universi culturali consolidati da millenni che devono oggi prendere atto del suo arrivo, è, forse, la faccia più "rivoluzionaria" di un processo di cambiamento che percorre trasversalmente tutte le realtà geoculturali e, quindi, appartiene, pur nella diversità di situazioni e nella permanenza di difficoltà e di problemi, alla storia di tutte le donne».⁶

retto per interpretare il senso, i compiti e le responsabilità delle donne nella nuova evangelizzazione. In questa direzione si può anche ricordare l'Enciclica *Redemptoris Mater*, n. 46s.

³ Il Papa sottolinea che «solo partendo da questi fondamenti [biblico-teologici], che consentono di cogliere la profondità della dignità e della vocazione della donna, è possibile parlare della sua presenza attiva nella Chiesa e nella società [...]». L'Esortazione post-sinodale, che verrà resa pubblica dopo di esso, presenterà le proposte di indole pastorale circa il posto della donna nella Chiesa e nella società, sulle quali i Padri sinodali hanno fatto importanti considerazioni, avendo anche vagliato le testimonianze degli Uditori laici – uomini e donne – provenienti dalle Chiese particolari di tutti i continenti» (*MD*, n. 1).

⁴ Cf *RMi*, n. 38.

⁵ Anche *ETC* convoca tutti i battezzati e li esorta a svolgere il proprio servizio nell'evangelizzazione.

⁶ DI CRISTOFARO LONGO G., *Codice madre. Orientamenti, sentimenti e valori nella nuova cultura della maternità*, Roma, Armando 1992, 13s; Id., *Identità e cultura. Per un'antropologia della reciprocità*, Roma, Studium 1993; CAVALCANTI E. [a cura], *Donna e modernità*, Roma, Dehoniane 1993; GAIOTTI P., *Questione femminile e*

L'attuale transizione culturale spinge all'elaborazione di un'antropologia nuova che superi le riduzioni illuministiche e operi il passaggio teorico e pratico ad una convivenza umana nella quale siano effettivamente valorizzate le ricchezze dell'uomo e della donna. Questa indicazione apre alla comunità cristiana un nuovo areopago nel quale far risplendere la fecondità del Vangelo di Gesù Cristo e quindi la sua rivelazione circa la persona umana fatta ad immagine di Dio Uno e Trino; offre una possibilità per testimoniare che la chiamata universale alla comunione con Dio e alla solidarietà tra gli uomini trova compimento nella novità evangelica.⁷

1.2. Una celebrazione come ricomprensione propositiva di un messaggio

femminismo nella storia della Repubblica, Brescia, Morcelliana 1979; ID., *Le origini del movimento cattolico femminile*, Brescia, Morcelliana 1981; ID., *Il protagonismo femminile fra Ottocento e Novecento*, in CAVALCANTI E. [a cura], *Donna* 31-59; ID., *Da una cittadinanza all'altra. Il duplice protagonismo delle donne cattoliche*, in BONACCI G. - GROPPI A. [a cura], *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Roma - Bari, Laterza 1993, 128-165; ID., *Il movimento femminile in Italia dagli inizi del secolo ai nostri giorni*, in AA.VV., *Donne e uomini oggi a servizio del Vangelo*, Roma, Paoline 1993, 149-202; AGOSTINUCCI CAMPANINI G., *La questione femminile: Chiesa e storia*, Casale Monferrato, Piemme 1989; DAU NOVELLI C., *Chiesa e associazionismo femminile. L'unione delle donne cattoliche in Italia (1902-1919)*, Roma, AVE 1988. Per essenzialità rimando ad alcuni studi nei quali si possono trovare ampi riferimenti bibliografici: FARINA M., *Donna e teologia: dibattito aperto*, in COLOMBO A. [a cura], *Verso l'educazione della donna oggi*, Roma, LAS 1989, 87-132; ID., *La "questione donna". Un'istanza critica per la teologia*, in *Ricerche Teologiche* 1 (1990) 91-120. *Progetto Donna* nei suoi vari saggi offre una panoramica abbastanza completa dei cammini e delle istanze avanzate dal femminismo.

⁷ «La ricerca femminista provoca all'interno delle chiese una nuova forma di umanesimo, di trasformazione del vivere associato, di ridefinizione dei ruoli, delle responsabilità per creare un nuovo modo di essere credenti, di essere chiesa, di vivere e testimoniare la fede, di esercitare i ministeri, di concepire la pastorale» (VALERIO A., *Le donne nelle chiese da oggetto a soggetto: il contributo della teologia femminista*, in AA.VV., *Le scomode figlie di Eva. Le comunità cristiane di base si interrogano sui percorsi di ricerca delle donne*, Roma, Com Tempi Nuovi 1989, 38). I femminismi, al di là delle appartenenze ideologiche, convergono in questa esigenza avvertita con particolare forza. Si pensi a due riviste femministe *Progetto Donna* e *Memoria* di estrazione ideologica differente ove scrivono note studiose. Vorrei fare un rilievo: la prima esprime il femminismo cattolico senza schieramenti, aperto al confronto e al dialogo con tutte le persone che prendono a cuore la questione della nuova civiltà da costruire a due voci; la seconda, laica, vorrebbe avere tale apertura, ma, probabilmente per mancanza di conoscenze, non poche volte fraintende il fatto cristiano.

Il presente seminario si colloca in un itinerario interessante che ha visto impegnate donne cattoliche diverse per profili vocazionali e professionali in un dialogo nel quale le diversità sono state accolte e valorizzate in un arricchimento reciproco. Si costruisce tenendo presente il contributo offerto dal primo seminario, *Dalla rilettura della Mulieris dignitatem: ricerca e apporto delle donne alla cultura della responsabilità*, svoltosi il 22 maggio, e le indicazioni emerse nei vari incontri che hanno preparato la celebrazione del V anniversario della *Mulieris dignitatem*.

Richiamo qualche passaggio del primo seminario e le istanze avanzate nei vari incontri preparatori per collocare più opportunamente la presente riflessione.

La Dott.ssa Maria Chiaia, introducendo il primo seminario, ne ha tracciato brevemente l'iter preparatorio e ne ha segnalato le finalità fondamentali. Dopo aver evidenziato alcuni punti nodali della *Mulieris dignitatem* sui quali è particolarmente significativo riflettere, ha rilevato che queste iniziative della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) sono espressione di un *sapiente disegno pastorale* da accogliere con riconoscenza, consapevoli dell'impegno che comporta.

La relazione della Dott.ssa Giulia Paola Di Nicola ha offerto molti spunti di riflessione. Ricordo qualche battuta conclusiva della sua relazione: «La novità dei tempi presenti sta nel fatto che quei valori femminili, che prima erano considerati “deboli” in senso spregiativo [...] divengono i soli possibili e sempre più indispensabili nei diversi ambienti di vita, per continuare ad orientare la bussola verso un mondo umano più vivibile per tutti o anche, se si vuole, verso una società e una Chiesa – uomini e donne – più mariane e per questo più cristiane».⁸

La Dott.ssa Maria Teresa Bellenzier ha richiamato in modo illuminante alcune istanze che interpellano uomini e donne nella Chiesa: le donne rivendicano nuovi spazi e nuove opportunità per offrire con originalità, genialità, intelligenza e responsabilità il proprio contributo alla costruzione della storia; desiderano essere considerate e valorizzate come “nuovo soggetto” a livello individuale e collettivo; sono consapevoli di essere eredi di un ricco patrimonio storico da mettere a frutto nell'attuale transizione culturale; individuano nell'educazione la via concreta per rendere effettivo il cammino verso un nuovo umanesimo. Ha auspicato inoltre il coordinamento delle forze femminili cattoliche in modo che possano costituire un inter-

⁸ La sua relazione è riportata nel presente volume, pp. 131-171: in particolare cf p. 171.

locutore visibile del mondo laico femminile.⁹

La Dott.ssa Annalisa Milletti ha raccolto sinteticamente suggestioni, istanze e proposte, come in un indice, individuando possibili piste su cui proseguire. Un primo ambito riguarda la metodologia nel rileggere la Lettera Apostolica. Il secondo è relativo al contesto, ossia alla condizione socio-culturale odierna. Un altro è il nodo concettuale di fondo, ossia i contenuti e le logiche della “differenza”, con le sue possibilità e rischi, in particolare con la possibilità di coniugarli con il riconoscimento delle pari opportunità. Il quarto evidenzia la reciprocità come la categoria fondante il tema della responsabilità. Il quinto riguarda condizioni, capacità, strumenti per continuare a situarsi in un processo di ricerca e di approfondimento. Il sesto considera luoghi, attenzioni, urgenze per un esercizio di responsabilità, in particolare l’apporto ad una cultura concepita nel suo contesto socio-culturale più vasto, la progressiva accettazione della democrazia e il cambiamento delle sue attuali regole, la costruzione del “domani” nella cura dell’“oggi”. Il settimo propone una verifica: considerare l’esperienza associativa come presenza coordinata e armonica di uomini e di donne.

Dagli incontri preparatori sono emerse numerose istanze. Si è suggerito che la riflessione accolga ed espliciti, riscrivendoli, i contenuti già espressi dal Magistero, specie quelli proposti dalla *Mulieris dignitatem* e dalla *Christifideles laici*, esplicitandoli e concretizzandoli nell’oggi ove molte consapevolezze del femminismo sono maturate e vanno verso un’antropologia integrale.

In questi cinque anni di riflessione e di esperienza, anche la Chiesa Italiana ha fatto un cammino nel riconoscimento della dignità e dei diritti della donna. Ora vuole offrire un contributo ulteriore di riflessione a tutti coloro che hanno a cuore la crescita in umanità sia delle donne sia degli uomini. Lo fa ponendosi in ascolto proprio delle donne, offrendo loro spazi di espressione, di discussione, di apprendimento e confronto reciproco, proseguendo nel cammino della nuova evangelizzazione centrata sulla carità, nel contesto italiano aperto al più vasto orizzonte europeo e mondiale.¹⁰

⁹ Anche la sua relazione è proposta nel presente volume (pp. 173-189).

¹⁰ In Italia la Lettera Apostolica *Mulieris dignitatem* è stata presa in attenta considerazione. Ricordo alcune delle pubblicazioni più significative: AA.VV., *La profezia della donna*, Roma, Città Nuova 1988; AA.VV. “*Dalla costola di Adamo*”: riflessioni sulla differenza. Atti del VI convegno nazionale di Progetto Donna, in “Progetto Donna” 8 (1989) 2/3; MATTIOLI U. [a cura], *Donna e culture. Studi e documenti nel III anniversario della “Mulieris dignitatem”*, Genova, Marietti 1991; AA.VV., *Essere donna: studi sulla lettera apostolica “Mulieris dignitatem” di Gio-*

vanni Paolo II, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1989; AA.VV., *La dignità della donna*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1989; COORDINAMENTO DONNE ACLI [a cura], *Rassegna stampa: lettera apostolica "Mulieris dignitatem"*, Roma, Coordinamento donne ACLI 1989; AA.VV., *Donna, genio, missione*, Milano, Vita e Pensiero 1990; AA.VV., *Il tempo della donna. Sulla lettera apostolica di Giovanni Paolo II*, Brescia, Queriniana 1990; AA.VV., *La dignità della donna: ripercorrendo la "Mulieris dignitatem"*, in "Presenza Pastorale" 63 (1993) n. 9; AA.VV., *Essere donna: tempo di presenza e volontà di progetto. A cinque anni dalla Mulieris dignitatem*, Messina, Ed. Triscitta 1993; UBALDI M. [a cura], *La dignità della donna*, Roma, Ed. Logos 1988; BELLENZIER M.T., *La "Mulieris dignitatem" e la realtà femminile attuale*, in "Aggiornamenti Sociali" 40 (1989) 119-130; ID., *Dalla "Pacem in terris" alla "Mulieris dignitatem"*, in "Consacrazione e Servizio" 38 (1989) 3,11-21; VEGETTI R., *Non dimentichiamo la "Mulieris dignitatem". Donne che vi riflettono e ne parlano con il loro Vescovo*, in "ivi" 39 (1990) 10,45-49; FARINA M., *Se tu conoscessi il dono di Dio!*, in "ivi" 38 (1989) 3,23-34; RECCHI S., *La "Mulieris dignitatem" interroga la vita religiosa*, in "ivi" 38 (1989) 3,85-92; ANZIANI COLOMBO A., *In margine alla lettera apostolica "Mulieris dignitatem"*, in "Anime e corpi" 25 (1998) 631-636; PIANA G., *Identità dell'umano e specificità della donna: una lettura della "Mulieris dignitatem"*, in "Da Mihi Animas" 36 (1989) 4,217-224; DI NICOLA G.P., *A proposito della "Mulieris dignitatem"*, in "Donna e Società" 22 (1988) 54-67; GRYGIEL S., *Lo stupore di Adamo per il dono di Eva. A proposito della "Mulieris dignitatem"*, in "Il Nuovo Areopago" 8 (1989) 29,7-28; VANZAN P., *"Mulieris dignitatem": reazioni, contenuti e prospettive*, in "La Civiltà Cattolica" 139 (1988) IV,250-260; AA.VV., *Mulieris dignitatem, un progetto che è compito. All'"Auxilium" di Roma una serie di incontri dedicati alla Lettera di Giovanni Paolo II sulla donna*, in "La Discussione" 36 (1988) 45,23; MAGRASSI M., *Dignità e vocazione della donna. Una lettura della "Mulieris dignitatem"*, in "La Scala" 43 (1989) 6/9,207-219; TAVASSI M.T., *La dignità della donna nell'orizzonte della civiltà dell'amore. Riflessioni e orientamenti in margine alla "Mulieris dignitatem"*, in "Orientamenti Pastoralisti" 36 (1988) 12,39-44; BRAVO G., *La lettera apostolica "Mulieris dignitatem". Contenuti antropologici e teologici. Prospettive pastorali*, in "Presenza Pastorale" 59 (1989) 1,7-21; BINDI R., *La lettera apostolica: una parola aperta a ulteriori sviluppi*, in "ivi" 59 (1989) 1,73-83; ROZZA L., *Della "Mulieris dignitatem" hanno detto...*, in "ivi" 59 (1989) 1,91-94; VANZAN P., *Suggerimenti circa l'ideale di donna e del suo rapporto con l'uomo nella "Mulieris dignitatem"*, in "ivi" 59 (1989) 1,49-59; FARINA M., *La "Mulieris dignitatem": il progetto di Dio appella una nuova autocoscienza femminile. Approccio teologico-fondamentale*, in "Rivista di Scienze dell'Educazione" 27 (1989) 11-25; KO H.F.M., *La "Mulieris dignitatem": il progetto di Dio appella una nuova autocoscienza femminile. Approccio biblico-teologico*, in "ivi" 27 (1989) 26-34; DELEIDI A., *La "Mulieris dignitatem": il progetto di Dio appella una nuova autocoscienza femminile. Approccio mariologico*, in "ivi" 27 (1989) 35-45; MANELLO M.P., *Una valorizzazione catechetica della "Mulieris dignitatem"*, in "ivi" 27 (1989) 49-66; MARCHISA E., *Identità e vocazione della donna nella "Mulieris dignitatem". Ragione e fede a confronto*, in "ivi" 27 (1989) 330-363; GOLDIE R., *"Mulieris dignitatem": una meditazione*, in "Stu-

A livello metodologico la riflessione non dovrebbe procedere per presentazione di principi, ma dovrebbe partire dall'esperienza variegata e pluralistica femminile; dovrebbe rispettare la sua fase di ricerca favorendo l'esplicitazione di intuizioni in costruzione, il confronto di ipotesi, l'analisi di questioni, senza pretendere subito chiarezze; dovrebbe cercare di evitare stereotipi recuperando i valori tradizionali senza regredire. La nuova autocoscienza femminile dovrebbe essere considerata veramente come un segno dei tempi con il quale la Chiesa è interpellata e vuole confrontarsi senza preclusioni o remore; dovrebbe spingere a una ricomprensione fondamentale della svolta antropologica moderna, attuata in genere nella linea maschile, coniugandola con tutte le espressioni dell'esistenza umana. La nuova consapevolezza della donna circa la sua identità e dignità è un fatto trasversale alla società e alla Chiesa, ed è segno dell'intimo rapporto esistente tra queste due realtà. In tal senso va preso in considerazione il misoginismo per vagliarlo criticamente.¹¹

La Chiesa, in quanto realtà storica, riconosce i suoi eventuali limiti ed errori.¹² Si pone sulla via della conversione traducendo il Vangelo nelle concrete condizioni storiche di oggi. Nel riconoscere i meccanismi difensivi operanti anche in essa, offre un segno di verifica critica anche alle diverse organizzazioni sociali e istituzioni civili; propone una reale piattaforma di partenza per il riconoscimento dei pieni diritti della donna tanto auspicato anche se non sempre realizzato.

Negli incontri preparatori è ancora emersa l'esigenza di affrontare i temi seguenti: la identità/differenza a livello culturale e teologico operando una riflessione interdisciplinare; la dimensione simbolico/relazionale della bipolarità sessuale sotto il profilo culturale e biblico-teologico; gli stili e le modalità femminili secondo il Vangelo; il servizio svolto dalle donne nella Chiesa e alla Chiesa tra presente e futuro. La ricerca dovrebbe operare tra

dium" 85 (1989) 701-712; SERRA A., *La "Mulieris dignitatem": consensi e dissensi*, in "Marianum" 53 (1991) 144-182; MATTAI G., *Nuovo discorso sulla donna nella "Mulieris dignitatem"*, in "Asprenas" 36 (1989) 69-79; GIARDINI F., *La "femminilità" della santità cristiana secondo la "Mulieris dignitatem" di Giovanni Paolo II*, in "Rivista di Ascetica e Mistica" 59 (1990) 115-130; VANZAN P., *"Mulieris dignitatem": reazioni e sviluppi*, in "Credere oggi" 12 (1992) 68,83-96.

¹¹ Cf MILANO A. [a cura], *Misoginia. La donna vista e malvista nella cultura occidentale*, Roma, Dehoniane 1992; per la Chiesa si può vedere FARINA M., *"Mulieres homines non esse". L'ideologia del misoginismo ecclesiastico*, in "ivi" 517-565. Sono proprio le donne cristiane che prendono posizione coraggiosamente e creativamente contro il misoginismo.

¹² Cf LG, n. 7.

memoria e profezia, tra storia, presente e utopia, riflettendo sull'immagine variegata della donna e dell'identità cristiana, segnalando profili femminili nuovi emergenti dal mondo cattolico a livello vocazionale e professionale. Bisognerebbe dare concretezza storica alle indicazioni offerte da *Christifideles laici*, nn. 49-52, in particolare ai due compiti affidati alle donne. Il riconoscimento pratico della parità uomo/donna nella Chiesa va inteso in senso evangelico. Le stesse donne rifiutano l'identificazione illuministica di identità e ruolo, distinguono l'uguaglianza nella dignità dalla diversità di ruoli, ministeri, carismi, modi di vivere la fede. In questa direzione andrebbero ricompresi la sessualità e la corporeità, la domanda di senso che avanza nel mondo di oggi, gli esiti storici del vissuto femminile, la domanda di eticità estesa a tutti gli ambiti della vita umana, quindi la difesa e la cura della vita umana, la diversità intesa come ricchezza e non come minaccia o come realtà da tollerare o assimilare, la realtà dell'amore come spazio concreto della carità. I diversi ambiti andrebbero ricompresi interpellando proprio le donne perché riesprimano le loro attese, i loro progetti e servizi con responsabilità, ispirandosi alla potenza dell'amore evangelico. Al riguardo si potrebbero interpellare le associazioni perché esponcano i problemi che ritengono più urgenti da affrontare in senso profetico, superando la tentazione di porsi al rimorchio della società.¹³

La riflessione si potrebbe esplicitare considerando l'ambito dell'approfondimento e dell'annuncio della fede, l'ambito della spiritualità, la consapevolezza e l'esperienza carismatica nel servizio da donne nella Chiesa, l'ambito della famiglia, l'ambito della elaborazione e comunicazione della cultura, il mondo del lavoro, il mondo politico, il mondo dell'arte, il campo dei *mass media*, ecc.

Il compito si precisa nella direzione di individuare la presenza e la responsabilità delle donne nella nuova evangelizzazione puntando sui nodi più significativi che favoriscono la riflessione e suscitano un dibattito e confronto; individuarli e coniugarli con l'attuale autocoscienza femminile nella chiesa comunione, valorizzando l'uguaglianza battesimale e la diversità carismatico/vocazionale e il variegato rapporto uomo/donna e tra donne. Sarebbe utile considerare il rapporto tra gli uomini e le donne nella Chiesa alla luce di *Mulieris dignitatem* e *Christifideles laici*, verificarlo

¹³ Cf MOLINARI F., *Eva in Vaticano*, in AA.VV., *Chiesa femminista e anti*, Torino, Marietti 1977, 12; MURATORE S., *Introduzione*, in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nella società*, Napoli, Dehoniane 1988, 44 [in seguito sarà citato: AA.VV., *La donna* (Napoli)]; MILITELLO C., *Per un nuovo protagonismo ecclesiale*, in "ivi" 112.

spassionatamente al fine di elaborare una profezia sotto il giudizio del Signore nel concreto tessuto della storia, formulare delle proposte costruttive interrogandosi sugli spazi realisticamente possibili, ossia sulle nuove possibilità concrete per esprimere il Vangelo. La Chiesa darebbe così uno dei segni più attesi della nuova evangelizzazione. I grandi problemi da prendere in considerazione potrebbero essere: i soggetti ecclesiali, le modalità concrete di evangelizzazione, le strutture pastorali.

Nell'offrire le presenti annotazioni sono guidata da alcuni criteri: dalle indicazioni offerte da Mons. Tettamanzi alla commissione incaricata di programmare l'*iter* celebrativo e quindi dal bisogno di rileggere la *Mulieris dignitatem* nell'oggi accogliendo la ricchezza della storia con memoria critica e grata, senza distribuire geograficamente o cronologicamente il bene e il male,¹⁴ dalle indicazioni emerse nel precedente seminario e dai motivi ispiratori della *Mulieris dignitatem*, utilizzando l'approccio sistemico, o meglio la "precomprensione della comunionalità". Negli incontri preparatori è stata anche avanzata l'istanza di valorizzare il patrimonio cristiano circa il rapporto donne/Chiesa al fine di riconsiderare in modo più corretto gli apporti delle donne alla nuova evangelizzazione. Vorrei raccogliere tutto nell'*ethos dell'amore*, non restringendo lo sguardo solo sul servizio intraecclesiale ma allargandolo sul servizio all'umanità e alla cultura della vita, ispirandomi al fatto che sovente le donne hanno operato nella trasversalità.

2. Un patrimonio da valorizzare

«La testimonianza e le opere di donne cristiane hanno avuto significativa incidenza sulla vita della Chiesa, come anche su quella della società. Anche in presenza di gravi discriminazioni sociali le donne sante hanno agito in "modo libero", fortificate dalla loro unione con Cristo. Una simile unione e libertà radicata in Dio spiegano, ad esempio, la grande opera di Santa Caterina da Siena nella vita della Chiesa e di Santa Teresa di Gesù in quella monastica. Anche ai nostri giorni la Chiesa non cessa di arricchirsi della testimonianza delle numerose donne che realizzano la loro vocazione alla santità. Le donne sante sono una incarnazione dell'ideale

¹⁴ La parabola del grano e della zizzania è eloquente: sottolinea che il bene e il male crescono «insieme», «sino alla mietitura»; questo insieme è pure dentro di noi. Il Signore lo sa ed è misericordioso anche con noi.

femminile, ma sono anche un modello per tutti i cristiani, un modello di *sequela Christi*, un esempio di come la Sposa deve rispondere con l'amore all'amore dello Sposo» (MD, n. 28).

La *Mulieris dignitatem* si colloca nel cammino della Chiesa che ha le sue radici immediate nel Concilio, ma ha anche una sua storia significativa fatta di protagonismo e di creatività.¹⁵ La storia del resto è una realtà così complessa e difficile da interpretare che, attingendo dal cesto delle documentazioni gli elementi che interessano, si possono giustificare tesi opposte.¹⁶ Come tutte le realtà storiche il rapporto donna/Chiesa nei secoli è stato diversificato e complesso e non rare volte frainteso.¹⁷

La provocazione generale, che la nuova coscienza femminile suscita nella socio-cultura e in tutta l'esperienza umana, giustifica una certa resistenza che si incontra nell'accoglierla ed assimilarne il messaggio di rinnovamento globale.¹⁸

¹⁵ Cf GAIOTTI, *Da una cittadinanza* 129.

¹⁶ Cf ROSSI L., *Antifemminismo ecclesiale?*, in AA.VV., *Chiesa femminista* 138.

¹⁷ Si pensi agli studi storici di P. Gaiotti, di C. Dau Novelli, di A. Valerio, di G. Rocca, specie: *Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX-XX*, Roma, Paoline 1992. Di diverso valore è l'opera edita da Laterza e curata da G. DUBY e M. PERROT: *Storia delle donne in Occidente*. Mi riferisco in particolare al volume che ci riguarda più da vicino curato da F. THÉBAUD, *Il Novecento*, Roma - Bari, Laterza 1991; così pure DI GIORGIO M., *Le italiane dall'Unità a oggi*, Roma - Bari, Laterza 1992.

¹⁸ Cf GAIOTTI P., *La donna e il mutamento sociale*, in MILITELLO C. [a cura], *Donne e Chiesa*, Palermo, Edifort 1985, 41; DI NICOLA G.P., *La donna e le trasformazioni culturali*, in AA.VV., *La donna* (Napoli) 69. Significativo un discorso di Palmiro Togliatti, che non può essere tacciato certo di clericalismo: «Ho parlato della tradizionale arretratezza delle masse femminili italiane. Non credo, però, comunque, che la colpa di questa arretratezza debba essere messa in relazione col fatto che le donne italiane sono profondamente legate alla religione cattolica. Non lo credo, prima di tutto perché vi sono Paesi in Europa e in America, dove le donne, pur essendo profondamente legate alla religione cattolica o a quella protestante, hanno fatto grandi passi avanti nella via del progresso civile e politico, conquistandosi una netta personalità e un posto onorevole nella vita della nazione. Inoltre, se cercate bene nella storia del nostro Paese, trovate che le sole donne che ebbero una loro personalità marcata, inconfondibile, furono delle religiose come s. Chiara [...], s. Caterina [...]. Non credo, dunque, che la religiosità delle donne italiane sia la causa della loro arretratezza, come non credo che questa religiosità possa essere un ostacolo alla lotta delle donne per la loro emancipazione e per la loro democrazia, a meno, s'intende, che non intervengano elementi di propaganda conservatrice e reazionaria estranei all'animo della donna ed estranei anche al vero sentimento religioso» (TOGLIATTI P., *L'emancipazione femminile*, Roma, Editori Riuniti 1965, 34s). Sono interessanti an-

Una certa storiografia “partigiana” vorrebbe affermare che la Chiesa sarebbe stata un fattore frenante la nuova coscienza femminile, avrebbe fatto alleanza con la donna solo per combattere la modernità instaurando un'alleanza tra due soggetti perdenti.

Paola Gaiotti, una voce autorevole nella storia del femminismo cattolico moderno e contemporaneo, sintetizza, attraverso l'immagine efficace della cittadinanza, di estrazione agostiniana, «il cammino complesso percorso dalle donne cattoliche per il loro ingresso nella cittadinanza civile moderna». Esse dalla scoperta e domanda di protagonismo religioso ecclesiale giungono alla consapevolezza della loro responsabilità storica e quindi del loro impegno civile. Nella Chiesa quindi hanno trovato lo spazio vitale nel quale hanno elaborato la loro soggettività femminile. Tale protagonismo «è il segnale di un mutamento e di una evoluzione nelle attese femminili coevo e concomitante con quello che si esprime nell'esito femminista [e] agisce assai più da luogo di incubazione di un protagonismo femminile anche civile che da ostacolo a esso».¹⁹

L'itinerario di tale protagonismo intraecclesiale procederebbe, a suo giudizio, attraverso tre fasi, non ancora concluse, che possono essere così sintetizzate: «dalla inferiorità alla diversità, dalla diversità al riconoscimento dei diritti, dal riconoscimento dei diritti al ricentramento del messaggio evangelico».²⁰ Tali fasi potrebbero essere comparate con quelle del femminismo moderno per individuare in che senso ne accolgano, riqualifi-

che le parole che Sojourner Truth, schiava e femminista americana, proferì nel 1851 al raduno di Akron, riportate da K. Millet.

«Quell'uomo laggiù dice che le donne devono essere aiutate a salire sulle carrozze e portate in braccio al di là dei fossati, e che a loro spetta il posto migliore ovunque.

Nessuno mi ha mai aiutato a salire sulle carrozze e a superare i fossati, non c'è mai nessuno che mi cede il posto migliore [...] e non sono forse una donna?

Guardate queste braccia! Ho arato, seminato e trasportato frumento in granai e nessun uomo riusciva a fare meglio di me [...], e non sono forse una donna? Potevo lavorare e mangiare tanto quanto un uomo – quando ne avevo la possibilità – e sopportare anche la frusta! E non sono forse una donna?

Ho messo al mondo tredici figli, li ho visti venduti come schiavi quasi tutti, e quando piangevo per il mio dolore di madre, nessuno, tranne Gesù, mi udiva. E non sono forse una donna?» (MILLET K., *La politica e il sesso*, Milano, Rizzoli 1972, 98).

¹⁹ GAIOTTI, *Da una cittadinanza* 128.

²⁰ “Ivi” 131; cf. ID., *Il protagonismo femminile* 31-52; DI NICOLA G.P., *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, Roma, Città Nuova 1988; SPINSANTI D., *Maschio e femmina. Dall'uguaglianza alla reciprocità*, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline 1990.

candole, le istanze.

Il bersaglio più colpito dalle critiche è senza dubbio il Magistero. Tuttavia vi sono studi più maturi e meno approssimativi e ideologici, più cauti nelle valutazioni e nei giudizi, attenti a non estrapolare dalla storia, decondizionandoli, fatti, atteggiamenti e mentalità. Privilegiano l'epoca che va da Leone XIII in poi, ne segnalano i pregi, contemporaneamente ne individuano i limiti, spesso linguistici e culturali.²¹

Nella *Pacem in terris*, che è ritenuto da tutti il punto di partenza del femminismo ecclesiale odierno, Giovanni XXIII scrive: «Nella donna diviene sempre più chiara ed operante la coscienza della propria dignità. Sa di non poter permettere di essere considerata e trattata come strumento; esige di essere trattata come persona tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica».²²

I lavori conciliari possono avvantaggiarsi del sentiero da lui tracciato. È noto che il Concilio, dietro richiesta dei giornalisti, accoglie anche le giornaliste nelle celebrazioni e assemblee pubbliche e che nel terzo periodo conciliare alcune donne partecipano alle congregazioni conciliari come uditrici. Paolo VI riconosce la novità del fatto e non tralascia di sottoli-

²¹ Cf BELLENZIER M.T., *Femminismo e antifemminismo negli ultimi papi*, in AA.VV., *La chiesa femminista* 84-112; VANDER STICHELE C., *Donne e ministeri come argomento all'ordine del giorno del Sinodo sul laicato*, in MILITELLO C. [a cura], *Donna e ministero*, Roma, Dehoniane 1991, 577-584; CAVALLARO E., *La donna nella Chiesa. Bilancio di un trentennio*, in MILITELLO C. [a cura], *Donne* 16-38; ANTINUCCI L., *La Chiesa e la nuova coscienza femminile: una lettura del Magistero del post-Concilio*, in AA.VV., *La donna* (Napoli) 285-313; BRAGANTINI G., *Le donne nel Concilio Vaticano II*, Roma, PUL 1984; MORI L., *La donna nel Concilio Vaticano II*, in AA. VV., *La donna, le Chiese e la teologia*, Camaldoli, Tip. Pazzini 1986, 46-50; CAZORA RUSSO G., *Il ruolo della donna nei documenti pontifici da Leone XIII a Paolo VI*, in Id. [a cura], *Ricerca sullo status sociale della donna*, Roma, UFISAS 1975, vol. 2, 752-826; AA.VV., *La donna nel magistero di Paolo VI*, Roma, Associazione Laureate ALMA 1980; CALZOLARO A.M., *Maria e la donna nel magistero post-conciliare: dal Concilio Vaticano II alla Christifideles laici*, Roma 1993; HOLLAND S., *Le donne nei recenti documenti della Chiesa*, in "Bollettino UISG" (1990) n. 82, 13-27; SFONDRINI M., *Dibattito sulla condizione femminile in "casa credente"*, in "Terra Ambrosiana" 33 (1992) 5,30-37; AA.VV., *Le donne in una chiesa maschile*, in "Concilium" 16 (1980) 4; AA.VV., *Donne invisibili nella teologia e nella chiesa*, in "ivi" 21 (1985) 6. Sono proprio le donne cristiane che prendono posizione coraggiosamente e creativamente contro il misoginismo.

²² GIOVANNI XXXIII, *Pacem in terris* 41, in "Acta Apostolicae Sedis" 55 (1963) 267s.

nearlo nel darne la notizia l'8 settembre 1964.²³

Le uditrici hanno dato contributi significativi con i loro interventi specie nell'elaborazione dei documenti redatti in quel periodo.

Il Concilio riconosce che la Chiesa nel suo cammino storico molto ha appreso dalla sapienza dei popoli e dal cammino dell'umanità.²⁴ Circa la nuova autocoscienza femminile annota che un nuovo tipo di rapporto si instaura tra i sessi.²⁵ Sottolinea l'uguaglianza della donna con l'uomo, quindi denuncia ogni forma di discriminazione legata al sesso: «Le donne rivendicano, dove ancora non l'hanno raggiunta, la parità con gli uomini non solo di diritto, ma anche di fatto».²⁶ Tale parità va riconosciuta nell'ambito della vita matrimoniale. La donna ha la facoltà di scegliere liberamente il marito e di abbracciare un determinato stato di vita. Ha il diritto di accedere a pari titolo all'educazione e alla cultura offerta all'uomo: «Ogni genere di discriminazione nei diritti fondamentali della persona, sia nel campo sociale che culturale, in ragione del sesso, della stirpe, del colore, della condizione sociale, della lingua o religione, deve essere superato ed eliminato, come contrario al disegno di Dio. Veramente ci si deve rammaricare perché quei diritti fondamentali della persona non sono ancora e dappertutto rispettati pienamente, come se si negasse alla donna la facoltà di scegliere liberamente il marito e di abbracciare un determinato stato di vita, oppure di accedere a quella pari educazione e cultura che si riconosce all'uomo».²⁷

Va promossa e riconosciuta la professionalità delle donne. Di fatto «la-

²³ In *Insegnamenti di Paolo VI*, 8.12.1964, Città del Vaticano, 1964, XI, 633.

²⁴ «Come è importante per il mondo che esso riconosca la Chiesa quale realtà sociale della storia e suo fermento, così pure la Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano» (*Gaudium et spes* [GS] 44, in *Enchiridion Vaticanum* [EV] 1460). «L'esperienza dei secoli passati, il progresso delle scienze, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la Verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa. Essa infatti, fin dagli inizi della sua storia, imparò ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; ed inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: allo scopo di adattare, quanto conveniva, il Vangelo sia alla capacità di tutti sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della predicazione della Parola rivelata deve rimanere legge di ogni evangelizzazione» (GS, n. 44, in EV 1461).

²⁵ «Nella famiglia poi le tensioni nascono sia per la pesantezza delle condizioni demografiche, economiche e sociali, sia per il conflitto tra le generazioni che si susseguono, sia per il nuovo tipo di rapporti sociali tra uomo e donna» (GS, n. 8, in EV 1343).

²⁶ GS, n. 9, in EV 1347; cf GS, n. 49, in EV 1476.

²⁷ GS, n. 29, in EV 1410.

vorano già in quasi tutti i settori della vita; conviene però che esse possano svolgere pienamente i loro compiti secondo l'indole ad esse propria. Sarà dovere di tutti far sì che la partecipazione propria e necessaria delle donne nella vita culturale sia riconosciuta e promossa».²⁸

Nell'ambito della missione della Chiesa, come ai laici, alle donne è offerta la possibilità di prepararsi per svolgere con competenza il loro servizio nei vari campi di apostolato. L'*Apostolicam actuositatem* dichiara: «Si erigano centri di "documentazione" e di studio non solo in campo teologico, ma anche antropologico, psicologico, sociologico, metodologico per meglio favorire le capacità di ingegno dei laici, uomini e donne, giovani e adulti, per tutti i campi di apostolato»;²⁹ e continua: «Siccome poi ai nostri giorni le donne prendono parte sempre più attiva in tutta la vita sociale, è di grande importanza una loro più larga partecipazione anche nei vari campi dell'apostolato della Chiesa».³⁰ Mette inoltre in evidenza che le donne nella catechesi «danno un contributo singolare ed insostituibile alla propagazione della fede e della Chiesa».³¹

L'8 dicembre 1965 per molte donne il Concilio fa un passo indietro e perde una grande occasione storica. Esse si appellano al messaggio in cui si dichiara: «La Chiesa è fiera, voi lo sapete, d'aver esaltato e liberato la donna, d'aver fatto risplendere nel corso dei secoli, nella diversità dei caratteri, la sua uguaglianza fondamentale con l'uomo [...]. Ma viene l'ora, l'ora è venuta, in cui la vocazione della donna si svolge con pienezza, l'ora nella quale la donna acquista nella società una influenza, un irradimento, un potere finora mai raggiunto. È per questo, in un momento in cui l'umanità conosce una così profonda trasformazione, che le donne illuminate dallo spirito evangelico possono tanto operare per aiutare l'umanità a non decadere».³² Il messaggio provoca dei giudizi critici in quanto sembra espresso in vecchi e superati schemi culturali. Si fa inoltre notare che non si menziona l'apporto delle donne nel messaggio agli uomini di cultura, agli artisti, ecc.³³

I sinodi mondiali hanno richiamato costantemente la necessità di ripensare la vocazione e la missione della donna nella Chiesa e nella società.

²⁸ GS, n. 60, in EV 1521.

²⁹ *Apostolicam actuositatem* (AA), n. 32, in EV 1040.

³⁰ AA, n. 9, in EV 948.

³¹ *Ad gentes* (AG) 17, in EV 1141.

³² In EV 501*-503*.

³³ Cf CAVALLARO E., *La donna nella Chiesa. Bilancio di un trentennio*, in MILITELLO, *Donne e Chiesa* 20.

Alcuni padri sinodali in varie riprese hanno sottolineato come nella comunità cristiana non dovrebbero verificarsi le discriminazioni che si riscontrano nella società. Si pensi in particolare al contributo offerto dalla *Chriftifideles laici*, nn. 49-51.

Tra il Concilio e il post-Concilio sono stati prodotti numerosi studi sulla donna nella Chiesa e sul pensiero del Magistero al riguardo. Non è il caso di fare qui un bilancio. L. Antinucci, in un suo studio pregevole, sottolinea il valore e i limiti di questi contributi.³⁴

A conclusione del Sinodo del 1985, celebrato per fare un bilancio del Concilio in occasione del suo XX anniversario, i padri sinodali inviano un Messaggio finale: *Sui sentieri del Concilio*, ove offrono vari spunti per un'antropologia uniduale tradotta nel concreto.

Pure nel Sinodo del 1987 si ritorna sulla questione femminile e si riflette sulla valorizzazione dei talenti delle donne cristiane nell'opera di evangelizzazione. Giovanni Paolo II, prima di redigere la lettera post-sinodale, in un suo discorso lo annota e dichiara di voler prendere in considerazione le indicazioni ivi emerse.³⁵

Più specificatamente nell'ambito della vita consacrata, il Magistero in varie circostanze ha espresso il suo apprezzamento per il lavoro geniale svolto da tante donne nei vari campi del servizio assistenziale, sociale, educativo e pastorale; ha incoraggiato pure a perseverare nel cammino intrapreso quante si sono consacrate nella vita claustrale come testimoni dell'Invisibile.³⁶

Lungo i secoli le donne consacrate nelle varie forme di vita evangelica sono state il segno e l'occasione di una proposta genuinamente contestataria rispetto alla riduzione della donna alla maternità intesa in senso bio-psicologico per aprire la strada ad una concezione simbolico-spirituale oggi particolarmente valorizzata.

Si può notare il cammino fatto e il patrimonio di dottrina e di esperienza a cui può far riferimento la *Mulieris dignitatem*. La Chiesa italiana in genere è stata sensibile alla nuova autocoscienza femminile e nei suoi documenti, sovente, non solo riconosce la dignità e la parità della donna con

³⁴ ANTINUCCI, *La chiesa* 297.

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti*, 1988, XI, 2, 2044, cf pure XI, 3, 571-579.

³⁶ Cf *Mutuae Relationes*, n. 49s. La Pontificia Opera per le vocazioni ecclesastiche, nel documento *Sviluppi della pastorale delle vocazioni nelle chiese particolari*, in diversi luoghi richiama la realtà femminile, la sua attuale condizione, le sue difficoltà, tensioni ed aspirazioni, ad esempio nei nn. 81-82. Si potrebbe menzionare anche l'Assemblea CEI del 25-28 ottobre 1983.

l'uomo, ma anche il peculiare contributo femminile nell'evangelizzazione.³⁷

3. «Andate a dire ai miei discepoli» (Mt 28,9s)

«Sul fondamento del disegno eterno di Dio, la donna è colei in cui l'ordine dell'amore nel mondo creato delle persone trova un terreno per la sua prima radice. L'ordine dell'amore appartiene alla vita intima di Dio stesso, alla vita trinitaria [...]: *la dignità della donna viene misurata dall'ordine dell'amore*».³⁸ La donna è chiamata a offrire un «indispensabile contributo all'edificazione della chiesa e allo sviluppo della società; [a tal fine occorre] operare un'analisi più specifica circa la partecipazione della donna alla vita e alla missione della chiesa» (ChL, n. 49). Nell'evangelizzazione «è chiamata a mettere in opera i suoi “doni” propri: anzitutto, il dono che è la sua stessa dignità personale, mediante la parola e la testimonianza di vita; i doni, poi, connessi con la sua vocazione femminile» (ChL, n. 51).

Nella *Mulieris dignitatem* al cap. V il Papa, valorizzando anche gli apporti della teologia femminista, annota la presenza delle donne accanto a Gesù, un fatto originale nel contesto socio-culturale e religioso del tempo. Gesù le considera, al pari degli uomini, uditrici della Parola, interlocutrici di Dio, capaci di entrare in comunione con Lui e di essere luogo della sua rivelazione. Pone in rapporto con l'esperienza materna il travaglio del suo mistero pasquale. Nel cap. VIII il Papa offre alcuni spunti sulla missione della donna incentrati sull'*ethos dell'amore* senza limiti, l'unico che può far sperare in una nuova civiltà rispettosa della persona umana, della sua dignità, della sua responsabilità storica. In questo *ethos* sono maturate le grandi figure femminili della storia della Chiesa e su questo patrimonio storico vanno individuati i nuovi cammini, i nuovi profili vocazionali e professionali, le vie della nuova evangelizzazione.

Senza alcuna pretesa offro qualche considerazione, come un avvio, per un confronto e per una ricerca comune.

³⁷ ETC, nn. 5, 26, 30, 40, 47.

³⁸ MD, n. 29; nel n. 30 il Papa riflette sulla consapevolezza di una missione, per concludere nel n. 31 con «se conoscessi il dono di Dio!».

3.1. *Vi precedo in Galilea*

Gesù Risorto nell'inviare le donne dà loro questo messaggio: «Andate a dire ai miei discepoli di recarsi in Galilea. Là mi vedranno» (*Mt* 28,9s). In qualche modo Gesù affida loro una consapevolezza da condividere con tutti i fratelli, lungo i secoli, come una memoria critica: Egli ci precede; l'evangelizzazione non è portare Cristo: Egli c'è già, si fa prossimo a ogni persona umana, a partire da quelle che la reputazione comune collocherebbe tra gli esclusi, ci precede anche negli ultimi (*Mt* 25,31-46); Egli sa che in tutti c'è una porta accessibile al bene, si tratta di individuarla e favorirne l'apertura. La rivelazione inizia dagli ultimi (*Mt* 11,25-30). Si parla di donne, al plurale: è un segno della solidarietà e della koinonia ecclesiale? Un segno della solidarietà di genere, però senza steccati, collegabile all'autocoscienza odierna espressa nella simbologia della rete? È certo che solo maturando nell'ecclesiologia di comunione la missione ha il sigillo evangelico.³⁹

Chi è chiamato a portare il Vangelo è consapevole di essere "servo", come Maria (cf *MD*, n. 5; *Lc* 1,38). L'agente è il Signore; gli inviati, come Giovanni Battista, hanno il compito di segnalarne la presenza (*Gv* 1,36); di irradiare la gioia di averLo incontrato come la Samaritana, preceduta da Lui al pozzo di Giacobbe (cf *MD*, n. 31; *Gv* 4,26s); con la sua vita, con la sua storia e testimonianza, si fa via a Cristo. La certezza che Egli cammina avanti sottolinea la realtà della sequela e infonde la gioia: nell'evangelizzazione si va seminando con gioia, perché si semina o si raccoglie dietro e con Gesù. L'attenzione non è fissata sulla semina o sul raccolto, sul compito da svolgere, ma su di Lui. Egli ci ricorda: «Chi semina e chi raccoglie si rallegrano insieme» (*Gv* 4,36); è l'esultanza del salmista (*Sl* 33), l'esultanza di Maria ed Elisabetta (*Lc* 1,41-47). Ancora Egli sottolinea: «Uno semina e l'altro miete [...]. Voi non avete faticato a seminare, eppure io vi ho mandati a raccogliere. Altri hanno faticato prima di voi, voi siete venuti a raccogliere i frutti della loro fatica» (*Gv* 4,36-38). Egli fa crescere con un tempo diverso dal nostro. Il mistero del seme/Regno è co-

³⁹ Con molta gioia ho constatato che non solo nella teologia sistematica, ma anche in quella biblica e storico-patristica si parla di ricerca nella reciprocità: cf BOSETTI E., *La tenda e il bastone. Figure e simboli della pastorale biblica*, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline 1992; MAZZUCCO C. - MILITELLO C. - VALERIO A., *E Dio li creò... Coppie straordinarie nei primi 13 secoli di cristianesimo*, Milano, Paoline 1990; VALERIO A., *Cristianesimo al femminile*, Napoli, D'Auria 1990.

me il mistero della vita nel grembo materno.⁴⁰ Non si tratta di discutere sulle precedenze: Egli ci precede; bisogna piuttosto convertirsi al Vangelo, ricentrarlo con la logica della sua carità.

Nell'evangelizzazione, testimoniando la presenza di Gesù al femminile, le donne possono essere profezia del tempo di Dio, del lavoro dell'attesa, del lavoro di cura o di ri-produzione, mettendo in crisi la mentalità produttiva tecnocratica presente spesso nel tempo produttivo.⁴¹ Come ha rilevato Giulia Paola Di Nicola, oggi i valori cosiddetti deboli risultano sempre più indispensabili nella costruzione della nuova civiltà.⁴² Possono favorire la maturazione nell'umile consapevolezza che sovente si raccolgono frutti altrui, nella speranza, vivificata dall'amore, di seminare per la vita delle generazioni future senza pretesa di vedere e toccare i risultati.⁴³

3.2. Molto ha amato

Giona, deluso nei suoi progetti a motivo della misericordia di Dio nei confronti dei Niniviti, esclama varie volte durante la sua missione: «È meglio per me morire che vivere» (*Giona* 4,3.8). Uno dei tratti caratterizzanti la nuova autocoscienza femminile è la capacità di "resistere" rifiutando ogni atteggiamento fatalistico per affermare la responsabilità e l'autodeterminazione.

⁴⁰ Alcune archeologhe stanno evidenziando molte affinità in questa direzione (cf GIMBUTAS M., *Il linguaggio della dea. Mito, culto della dea madre nell'Europa neolitica*, Firenze, Longanesi 1990; ID., *La "Venere mostruosa" della preistoria*, in CAMPBELL J. - EISLER R. - GIMBUTAS M. - MUSE'S Ch., *I nomi della dea. Il femminile nella divinità*, Roma, Ubaldini 1992, 28-54). Nella sua relazione G.P. Di Nicola ha richiamato questa prospettiva.

⁴¹ Cf MARTIRANI G., *Utopia e nostalgia dell'Eden*, in DI NICOLA G.P. [a cura], *Il tempo dell'utopia*, Roma, Dehoniane 1992, 48-50; KOCH-WESER AMMASSARI E., *Democrazia e divisione sociale del lavoro*, in CAZORA RUSSO G. [a cura], *La democrazia: utopia o realtà?*, Roma, Dehoniane 1992, 87-105; GAIOTTI P., *Sostenere le scelte procreative delle donne: quali politiche*, in AA.VV., *Il tempo della maternità*, Roma, Editori Riuniti 1993, 79-101; DONNARUMMA A.M., *La donna e gli squilibri mondiali*, in CAVALCANTI E. [a cura], *Donna* 135-171. In realtà il misurare è proprio della nostra cortissima visione. Quando si è piccoli, sei anni costituiscono un periodo lunghissimo, ma man mano che si avanza negli anni appaiono sempre più come una breve parentesi dell'esistenza.

⁴² Cf la sua relazione nel presente volume. G. Martirani direbbe: «superare il complesso di orgoglio, entrare in relazione e andare oltre i nostri complessi di superiorità» (*Utopia* 50).

⁴³ Cf DI CRISTOFARO LONGO G., *Codice Madre. Orientamenti, sentimenti e valori nella cultura nuova della maternità*, Roma, Armando 1992, 13-31.

Nella *Mulieris dignitatem* al n. 15 il Papa rileva questa capacità di “perseverare” nelle difficoltà; evidenzia che le donne sono ai piedi della Croce insieme con Maria, la Madre. «In questa che fu la più dura prova della fede e della fedeltà, le donne si sono dimostrate più forti degli apostoli: in questi momenti di pericolo quelle che “amano molto” riescono a vincere la paura». L’amore fa sperare, perseverare (1Tes 4,13) perché si nutre della consapevolezza che Dio ha tanto amato il mondo da mandare il suo Figlio (Gv 3,16s). Pertanto, il fine della storia non è la fine, ma il trionfo dell’*agape*. Lc 7,36-50 presenta due personaggi: il fariseo e la peccatrice. Di questa donna Gesù dice: «Ha dimostrato molto amore» (v. 47). L’amore fa dare il tutto anche se è poca cosa come l’offerta della vedova (Lc 21,1-4); allarga gli orizzonti dell’evangelizzazione per raggiungere tutto l’universo eliminando ogni barriera. A Pietro, prima di affidargli la missione, il Maestro chiede: «Mi ami più di questi?» (Gv 21,15s).

Il Papa nella Lettera menziona ancora l’unzione di Betania, un altro fatto che aiuta a ricentrare il messaggio evangelico secondo la logica dell’*agape*. Gesù ritiene fatto a sé quanto si fa per i poveri, ci precede quindi nei bisognosi, nell’amore che domanda amore (cf pure Mt 25,31-46). A Betania afferma: «I poveri li avete sempre con voi» (Mt 26,11); questa sua presenza non ci abbandonerà mai; contemporaneamente attraverso Paolo sottolinea: «La carità non verrà mai meno» (1Cor 13,13). L’evangelizzazione è irradiazione dell’*agape* che può dare valore etico ad ogni lavoro umano spingendolo in alto, nel Trascendente ove acquista fecondità. È significativo che Gesù metta in rilievo l’accoglienza e la condivisione, lasciandoci intravedere i limiti nelle nostre possibilità di soccorso. Parla di dar da mangiare e da bere a chi ha fame o sete, di accogliere il forestiero; dice di visitare i malati e i prigionieri, non di guarirli o liberarli, perché queste opere non sono sempre in nostro potere. Egli sottolinea il lavoro di cura, fatto non di pretese e di presunzione, ma di umile consapevolezza della propria creaturalità: non siamo i padroni e i salvatori del mondo, siamo semplicemente servitori inutili. Ci pone in guardia dal complesso di orgoglio. La storia è misteriosa come la vicenda del seme o della vita in grembo alla donna: un Altro costruisce la Storia nella nostra storia con la sua misericordia senza limiti.

3.3. La sua misericordia di generazione in generazione

Uno dei riferimenti più significativi nella riflessione sulla nuova evan-

gelizzazione è il *Magnificat* di Maria con la spiritualità che l'attraversa, un brano evangelico caro alle femministe. Può essere preso come un paradigma per considerare la vita unificata secondo il Vangelo, nello svuotamento e superamento delle false dialettiche e delle false contrapposizioni. Nel *Magnificat* la persona si autodefinisce davanti al Signore nell'esperienza della piccolezza in cui Dio opera grandi cose, si ritrova nel "noi" e vi scorge la misericordia divina di generazione in generazione, comprende che il piano di Dio è efficace e si attua attraverso l'io teologale e solidale, in una solidarietà sincronica e diacronica. L'universale non è l'astratto ma il concreto/singolare davanti a Dio e alla creazione; il senso dell'esistenza non sta nell'empirico, né nelle teorie e nemmeno nei miti, ma nei paradigmi che la storia della salvezza propone.⁴⁴ Nel cantico vengono raccolte le invocazioni e le grida delle donne e degli uomini, senza discriminazione di sesso e di appartenenze etnico-culturali, per evidenziare e favorire la composizione, il rapporto, l'integrazione: è come un cantico planetario!

Nel *Magnificat*, nell'incontro di due donne portatrici del mistero della vita, sgorga la gioia, irrompe lo Spirito.

G.P. Di Nicola ha sottolineato che il superamento dei limiti della modernità va nella linea della relazionalità, un atteggiamento che matura dall'esperienza materna e che supera i limiti della ragione. La relazionalità fa evitare l'unità di assimilazione che rende indifferente la differenza.⁴⁵ Fa

⁴⁴ Cf MILITELLO C., *Il "Magnificat" della laicità*, in DI NICOLA G.P. [a cura], *Il tempo* 87-103; ROTHSCHILD J. [a cura], *Donne, tecnologia, scienza. Un percorso al femminile attraverso mito, storia, antropologia*, Torino, Rosenberg & Sellier 1986; in particolare lo studio di DONINI E., *Scienza, tecnologia e identità di genere* 40-45; DI NICOLA G.P., *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Roma, Città Nuova 1988, 240-243; FARINA M., *I consigli evangelici annuncio del nome trascendente dell'amore*, in "Rivista di Scienze dell'educazione" 31 (1993) 220-225.

⁴⁵ Nell'autocoscienza femminile emerge con insistenza il bisogno di risignificare l'esistenza con il ritorno ai miti. L'esperienza cristiana ci propone persone concrete la cui vita può essere coniugata nella nostra. È la metodologia di Gesù, il suo concreto modo di essere e di evangelizzare. Anche il femminismo nella ricerca dell'universale porta l'attenzione al biografico, al concreto. Gesù nell'offrire il suo messaggio parte dall'esperienza della natura, dal suo rapporto con gli altri, dall'osservazione del comportamento degli uomini. Pur appartenendo ad un determinato popolo e ad un determinato contesto storico-geografico, nelle sue parabole fa respirare la freschezza dell'esperienza umana, sincera, limpida, disarmante e l'universalismo dei misteri più profondi. I misteri del Regno non li affida a metafore o luoghi tipici della mentalità ebraica, ma alla profondità del cuore umano e al motore fondamentale di tutto: all'amore.

passare dall'io penso al noi amiamo, rende possibile una cultura a dimensione cosmico-planetary, attraverso una profonda, non retorica, appartenenza culturale, capace di accogliere e donare.⁴⁶

In una cultura della responsabilità è necessaria una riappropriazione personale dei compiti e dei servizi da offrire all'umanità prendendo sul serio la risorsa femminile. In questo periodo di transizione le donne, che hanno sperimentato un certo malessere nella modernità, potranno aiutare a vivere operando con discernimento, animate dal messaggio evangelico, senza la pretesa di compilare sistemi, accogliendo le acquisizioni storico-teologiche come semplici segnaletiche di un cammino da percorrere. È il metodo delle utopie concepite come le possibilità reali di azione; in esse bisogna valorizzare le consapevolezze della modernità circa l'agire storico (razionalità, specializzazione ed efficacia) coniugandole con la profezia.⁴⁷

Gesù ci precede nel mistero di vita e di morte in compagnia della Madre e delle donne. Maria, la Madre, non capiva ma custodiva: è il mistero di questa razionalità congiunta alla relazionalità che si trasforma in sapienza, in carità illuminata.⁴⁸ La *Mulieris dignitatem* ai nn. 30-31 menzio-

⁴⁶ Cf DI CRISTOFARO LONGO, *Identità*; DI NICOLA, *Uguaglianza*; FORCINA M., *Utopia e ironia al femminile*, in DI NICOLA [a cura], *Il tempo* 57-71; CICCOLINI A.T., *Dal conflitto all'utopia dell'intendersi: il tema, gli obiettivi*, in GRUPPO PROMOZIONE DONNA [a cura], *L'utopia dell'intendersi*, Milano, Cooperativa Culturale "In Dialogo" 1993, 13-19; SFONDRINI M., *Il contributo delle donne al progresso della cultura*, in "ivi" 21-36; BARTOLOMEI M.C., *Gli scenari culturali futuri*, in "ivi" 79-92. La rivista "Progetto Donna" in tutto il suo itinerario sottolinea questa istanza come fondamentale (cf per un bilancio del suo contributo FARINA M., *"Progetto Donna": un'istanza dalla Chiesa per una nuova umanità. Annotazioni per una riflessione teologica*, in "Ricerche Teologiche" 2 [1991] 71-99); FARINA M., *Femminilità ed ethos dell'amore*, in "Rivista di Scienze dell'Educazione" 30 (1992) 441-480. Rimando pure a AA.VV., *Ragione e sentimento*, in "Memoria" 1981 n. 1.

⁴⁷ Cf MD; RMI, n. 60; ETC, nn. 15, 26, 42. Queste istanze emergono in molte pubblicazioni. A titolo esemplificativo ne menziono alcune: AA.VV., *Essere donna: tempo di presenza*; DI NICOLA [a cura], *Il tempo*; BELLENZIER M.T., *Donna-Uomo: la dimensione creativa del conflitto*, Teramo, Demian 1993; GRUPPO PROMOZIONE DONNA [a cura], *L'utopia*; CAZORA RUSSO [a cura], *La democrazia*; AA.VV., *La storia incompiuta fra memoria e futuro*, in "Progetto Donna" 7 (1988) 2/3.

⁴⁸ La fede nella presenza di Dio nella storia nasce dalla carità e di essa si alimenta. L'*agape* è davvero fonte e criterio della missione ecclesiale (RMI, n. 60); ha origine trinitaria, vivifica la vocazione di ogni persona umana (ETC, n. 15), è la condizione per rifare il tessuto cristiano non solo dell'attuale civiltà ma anche delle comunità ecclesiali. In tale compito le donne hanno un ruolo particolare (ETC, n. 26); la carità è l'anima della solidarietà, della pace, della salvaguardia del creato, della cultura (ETC, n. 42).

na le donne sante, manifestazioni del “genio” femminile, contemporaneamente collega la loro esemplarità con quella di Maria; Ella spinge a Cristo, fa maturare nella fede, apre la via alla rivelazione messianica. Come a Cana dice: «Fate quello che Egli vi dirà» (Gv 2,5). Ma Gesù continua a proclamare il comandamento più grande: amatevi!.

È una via da percorrere. È interessante considerare come le donne nell’evangelizzazione si siano ritagliate spazi significativi nonostante la formulazione e divulgazione dei criteri del decoro e della convenienza che le emarginavano. Si pensi a S. Chiara, S. Caterina, S. Teresa d’Avila, S. Teresa di Lisieux, alla beata Edith Stein.

Vorrei rilevare solo un particolare: Teresa d’Avila ha la passione delle missioni, ma è nella clausura. Ella matura una profonda consapevolezza della sua fecondità materna nel Corpo mistico della Chiesa; dilatando i confini del monastero diviene madre di tanti missionari che partono per le Americhe appena scoperte. Non vi sarebbe Teresa di Lisieux, patrona delle missioni, senza la spiritualità della grande missionaria d’Avila. Sulla sua scia prosegue Edith Stein: «Sotto la croce io compresi il destino del popolo di Dio [...]. Pensai: coloro che capiscono che questa è la croce di Cristo devono prendersela su di sé, in nome di tutti gli altri».⁴⁹ Nella sua offerta è solidale con il suo popolo ebreo, da cristiana carmelitana, perché l’amore non separa ma rende solidali con tutti.

È possibile parlare di Dio dopo Auschwitz?

Sì, nella misura in cui si sceglie il Crocifisso, non come ideale, ma in prima istanza, come Colui che ci precede e rende trasparente nella nostra testimonianza il nostro dire e il nostro silenzio. Ciò si realizza nella misura in cui la vita teologale si fa solidale e si sa scorgere la figura di Gesù, quindi la sua presenza, nel bisognoso. *Evangelizzazione e testimonianza della carità* vede in questa via la nuova evangelizzazione e forse le donne per la loro esperienza storica, quindi per la loro precomprensione, riescono a individuarla più facilmente.

È Maria che apre il cammino per tutti, perché è «modello di quell’amore materno, del quale devono essere animati tutti quelli, che nella missione apostolica della Chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini» (LG, n. 64). Sotto questo profilo tutta la Chiesa è mariana.

⁴⁹ STEIN E., *La scelta di Dio. Lettere (1917-1942)*, Roma, Città Nuova 1973, 132; cf BORRIELLO L. [a cura], *Edith Stein: mistica e martire*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1992.

4. L'ethos dell'amore: la fede senza schieramenti

Il Papa intende «comprendere la ragione e le conseguenze della decisione del Creatore che l'essere umano esista sempre e solo come femmina e come maschio» (MD, n. 1). Riferendosi a Gn 1-2, alla luce della rivelazione cristologica, cerca questi fondamenti e osserva: «Questa “unità dei due”, che è segno della comunione interpersonale, *indica che nella creazione dell'uomo* è stata iscritta anche una certa somiglianza della comunione divina [...] come una chiamata e un compito. Sull'immagine e somiglianza di Dio, che il genere umano porta in sé fin dal “principio”, è radicato il fondamento di tutto l'“ethos” umano [...] *il comandamento dell'amore*» (MD, n. 7). L'amore quindi ha la sua sorgente nel Padre, nel Figlio e nello Spirito (Gv 3,5; 1Gv 4,7.19; Mt 22,37-39); ha tre volti: Dio, il prossimo, noi stessi (Mc 12,28-33; Ef 5,2; Rm 12,1s; 1Gv 3,17)); è contemporaneamente nome di Dio e nome del credente, contenuto, via e metodo dell'evangelizzazione.

4.1. L'amore legge dell'universo

«Se l'uomo, già per la sua stessa natura di persona, è immagine e somiglianza di Dio, allora la sua grandezza e la sua dignità si realizzano nell'alleanza con Dio, nell'unione con lui, nel tendere a quella fondamentale unità che appartiene alla “logica” interiore del mistero stesso della creazione. Questa unità corrisponde alla profonda verità di tutte le creature dotate di intelligenza e, in particolare, dell'uomo, il quale tra le creature del mondo visibile è stato sin dall'inizio *elevato*, mediante l'eterna elezione da parte di Dio in Gesù» (MD, n. 9).

Seguendo le indicazioni offerte nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC),⁵⁰ propongo qualche riflessione. La creazione è effusione dell'amore di Dio (Sap 11,23-26). La *Genesi* dichiara che il Signore ha creato l'universo in cinque giorni, e lo ha orientato al sesto giorno nel quale ha creato l'uomo, maschio e femmina; e questi è proteso verso il settimo, cioè nel riposo in Dio.⁵¹ Creazione e salvezza, Adamo e Cristo, Eva e Maria si congiungono in un unico mistero, nel Figlio, immagine del Dio vivente. In

⁵⁰ Cf CCC, nn. 369-373, 356, 361.

⁵¹ CCC, nn. 280-301, 260, 302-305, 345-349.

quanto fatta ad immagine e somiglianza di Dio la persona umana può esprimere in qualche modo il mistero divino.

4.2. *La persona umana immagine del Dio Uno e Trino*

È interessante la consapevolezza che emerge dalla *Mulieris dignitatem* circa la Rivelazione intesa come realtà teoantropologica, che spinge a ricomprendere l'antropologia in modo integrale e uniduale, cogliendo l'immagine della Trinità, non solo e prima di tutto nelle tre facoltà spirituali dell'anima, ma nell'essere maschio e femmina. Spinge a considerare Maria come Nuova Eva nella quale il mistero della prima Eva si svela e trova accoglienza; fa approfondire il mistero della Chiesa come estensiva a tutta l'umanità, quale sacramento dell'intima comunione dell'uomo con Dio e dell'unità di tutto il genere umano.

In essa la varietà non è divisione e l'unità non è omologazione e uniformità, ma è un mistero di amore ove si realizza la circolarità/reciprocità dei doni. Radicata nel mistero Trinitario, la Chiesa è profezia dell'antropologia uni-duale secondo la quale la donna è un altro io, una soggettualità pari all'uomo proprio nella sua diversità. Pertanto la comunità cristiana dovrebbe testimoniare questo mistero di unità nella varietà delle vocazioni e dei ministeri, senza livellare i sessi, senza vanificare la differenza e senza ridurla a minorità; dovrebbe favorire una solidarietà e responsabilità da irradiare sull'intera famiglia umana. *Gaudium et spes* sottolinea che la Chiesa fa proprie le preoccupazioni, le ansie, i dolori, le gioie e le speranze delle donne e degli uomini (GS, n. 1). L'umanità a sua volta può divenire specchio per la Chiesa in quanto anche essa (umanità) ha la sua icona in Maria, nostra sorella in Adamo.

La *Mulieris dignitatem* sottolinea che l'*ethos* dell'amore struttura la persona umana fatta a immagine e somiglianza di Dio; conseguentemente essa porta impressa in sé la stessa logica della vita divina. È l'antropologia che Gesù propone nella disputa sul tributo a Cesare ove, insistendo sull'immagine e iscrizione della moneta, conclude: «Date a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (Mt 22,15-22), sottolineando che la persona umana ha come interlocutore unico e assoluto Dio e a Lui torna; ha iscritto dentro il cuore la sua stessa legge d'amore e si realizza solo nell'obbedienza ad essa. Egli collega la dignità umana e la sua etica al Creatore e al suo mistero di misericordia. Radica mirabilmente il comandamen-

to della carità nella struttura costitutiva dell'uomo, nella sua capacità natia di reciprocità, di estasi.

Solo la persona può amare e solo la persona può essere amata. Questa è un'affermazione, anzitutto, di natura ontologica, dalla quale emerge poi un'affermazione di natura etica. L'amore è un'esigenza ontologica ed etica della persona. La persona deve essere amata, poiché solo l'amore corrisponde a quello che è la persona. Così si spiega *il comandamento dell'amore* conosciuto già nell'Antico Testamento (cf *Dt* 6,5; *Lv* 19,18) e posto da Cristo al centro stesso dell'"ethos" evangelico (cf *Mt* 22,36-40; *Mc* 12,28-34). Così si spiega anche *quel primato dell'amore* espresso dalle parole di Paolo nella *Lettera ai Corinzi*: «Più grande è la carità» (cf *MD*, n. 29).

L'approfondimento di questa antropologia dovrebbe essere fatto a livello interdisciplinare: le scienze antropologico-sperimentali e umanistiche con quelle filosofiche, bibliche, storico-patristiche, teologico-sistematiche, teologico-pastorali; la condizione di possibilità per una simile ricerca è nella precomprensione alimentata dall'amore.

4.3. *Annunciare il monoteismo nella solidarietà senza frontiere*

Questa antropologia biblica – agganciata al mistero Trinitario, a Cristo Nuovo Adamo, a Maria Nuova Eva, alla Chiesa – è la profezia di un monoteismo che abbatte ogni barriera tra i popoli e proclama la fratellanza universale. È l'universalismo che emerge dall'incarnazione, dalla missione pubblica, dal mistero pasquale di Cristo.

Con l'incarnazione la vita intima di Dio, che è l'amore, incomincia a palpitare in un cuore umano e quindi l'amore è come l'abitazione di Dio sulla terra. Con immensa commozione a Betlem ho contemplato il luogo della nascita di Gesù ove l'amore di Dio ha cominciato a vibrare in cuore umano!⁵²

Gesù ci ha rivelato il Dio che si fa carne, il Dio che si è fatto come noi

⁵² Vivere nell'amore è vivere in Paradiso. La carità «è un amore ineffabile, che l'anima ha tratto dal suo Creatore, con tutto l'affetto e con tutte le forze sue [...]. Ma come si trae? coll'amore: perocché l'amore non s'acquista se non coll'amore e dall'amore [...]. Perocché l'anima, ch'è fatta d'amore e creata per amore alla imagine e similitudine di Dio, non può vivere senza amore; né amerebbe senza il lume (della fede/intelletto) [...] noi siamo un arbore d'amore, perché siamo fatti per amore» (S. CATERINA DA SIENA, *Le Lettere*, a cura di MEATTINI U., Milano, Paoline 1987, 113).

per farci come Lui. Incarnazione e Pasqua inaugurano una presenza divina inaudita. Dio ha mandato il suo Figlio che ha assunto, come propria, una storia umana concretissima, collocata in un particolare, puntuale, limitato orizzonte storico: quello palestinese. In esso offre e si fa annuncio universale di salvezza oltrepassando le dispute e le chiusure partitiche, anche religiose. Ebreo della Galilea, è aperto alla solidarietà universale, senza confini; parla una lingua specifica, quella della Palestina del Nord riportandone tracce dialettali, ma la sua parola non ha confini, è carica di un universalismo che include ogni creatura. La sua rivelazione quindi smaschera ipocrisie religiose, privilegi di classi, corporativismi. Il Dio che annuncia attraverso le sue parabole è colui che con la potenza concreta dell'amore conduce dalla morte alla vita e si offre in comunione come il Tu dell'uomo. Si propone come colui che si fa prossimo coinvolgendo i suoi in questo flusso di amore (*Lc* 10,29-37; *Mt* 5,43s). Rivela l'uomo nuovo nella sua esistenza per gli altri. Convoca i discepoli per prolungare il mistero del suo amore (*Mt* 5,23s.43s; 18,15-22). Nella sua esistenza terrestre ha fatto bene ogni cosa: ha fatto parlare i muti, vedere i ciechi, udire i sordi; ovunque è passato ha fatto zampillare la vita vera.

Ha annunciato che Dio è amico di ogni uomo sedendo a mensa con i peccatori (*Mt* 9,9-13.36; 11,16-19; 26,26-29; *Lc* 5,27-32). «Signore chi abiterà nella tua casa?» (*Sl* 15); secondo la rivelazione anticotestamentaria «chi ha mani innocenti e cuore puro». Gesù squarcia questi confini: due uomini salirono al tempio per pregare... (*Lc* 18,9-14). È il Dio di tutti, dell'ebreo e del greco, del credente e del pagano; è vicino a tutti, anche ai lontani; elimina ogni distanza. Mostra un amore universalissimo e concretissimo, che non innalza pareti divisorie, né frontiere di difesa, che non si tira indietro mai; non chiede il passaporto; si prende Lui il nostro passaporto mediante l'incarnazione, per farci visita. Egli è il Dio fedele che ama senza pentimento. È colui che libera dalla malattia e dalla morte. Nutre i suoi figli (*Mc* 6,30-44 e par.; *Gv* 6). Richiama dalla morte (*Lc* 7,11-16; *Gv* 11), ascolta il grido che viene dai sepolcri (*Mc* 5,1-20).

Dalla prassi e dalla predicazione di Gesù emerge che i suoi destinatari sono selezionati secondo la logica della misericordia senza limiti; tutti sono chiamati al banchetto della vita, nessuna persona è "schedata" perché in tutte Dio scorge la possibilità del ritorno a vita nuova. Le donne sono chiamate alla sequela a pari titolo degli uomini, anch'esse sono accoglitrici e rivelatrici del Regno. Il Dio di Gesù vuole tutti nella gioia, Egli stesso gioisce quando i più disperati, i più lontani si aprono alla sua prossimità. In svariati modi il Nazareno proclama che la persona vale più di tutti i

beni presenti nell'universo.

Egli rispetta la libertà della persona umana senza costringerla; aspetta con infinita pazienza e misericordia; l'amore infatti non plagia. La sua legge è quella dello Spirito. Ci rivolge l'unica preghiera di accogliere il fratello! Saremo giudicati dall'amore (*Mt* 25,31-46), perché l'amore è la radice di ogni vocazione (*Ef* 4,1-16; 5,21-33), costituisce l'identità di Dio e della sua creatura (*Gv* 3,16; 13,34s; 14,2).

È possibile vivere di amore rimanendo nell'amore di Gesù (*Gv* 15,9; *1Gv* 1-3) che ha vinto il mondo (*Gv* 16,33) e ci invita ad essere perfetti nell'unità (*Gv* 17,23). Dio è amore (*1Gv* 4,7-21).⁵³ L'amore è la risposta più vera della comunità che ha conosciuto Dio; è un cammino; trova la sua prima realizzazione nella comunità in cui si vive.

Vi è una "laicità"⁵⁴ nella vita di Gesù e nella sua rivelazione di Dio proprio nel proclama dell'amore, fatto carne fino alla Croce. Amico e fratello di tutti, anche dei suoi nemici, dalla Croce grida la sua solidarietà con quanti fanno esperienza del silenzio di Dio, muore fuori della città santa per farsi compagno degli esclusi. Maria diviene Madre dei viventi ai piedi della croce accogliendo come figli anche i nemici del Figlio, sottolineando così ancora una volta l'universalismo della fede.

⁵³ È interessante il rapporto tra *1Gv* 4; *1Cor* 13,4; *Gv* 15.

⁵⁴ Con questo termine voglio evidenziare l'*universalità singolare* della vicenda di Gesù la quale, pur collocandosi in un concreto contesto storico-culturale, si pone come senso di *ogni* esperienza umana.

4.4. *Nella nuova evangelizzazione l'universalismo in aiuto alle donne*

Nella nuova evangelizzazione la Chiesa deve profetizzare questo universalismo evidenziando le contraddizioni politeiste presenti nel monoteismo che proclama Dio schierato da una parte dell'umanità. Deve annunciare che Dio Padre è come un grembo di misericordia che accoglie tutti con il Figlio (Gv 1,18). La nostra fede pertanto si pone come riconciliazione cosmica pure nei contesti di pluralismo religioso, di religioni forti e fanatiche, di secolarizzazione e di ateismo, perché ci spinge a divenire sempre più persone solidali, operatori di pace; a considerare tutti fratelli e sorelle perché figli dello stesso Padre.

Il femminile è paradigma dell'umano forse perché la donna, esclusa e discriminata nei secoli, può profetizzare meglio questo universalismo. Le donne, poi, hanno sempre operato nella trasversalità, quindi al di là degli steccati professionali, religiosi, e forse per questo potranno dare un apporto costruttivo per crescere nella solidarietà.

L'evangelizzazione di questo Dio fuori dagli steccati confessionali ci interpella di fronte alle religioni forti che discriminano: il Dio unico deve spingere tutti i credenti monoteisti a cercare le vie della pace. Le intolleranze sono espressione dell'inautenticità umana e della falsità religiosa. L'evento di Cristo ci aiuta a slargare i confini del localismo per poter liberare la persona, togliere ogni barriera ideologica o religiosa che non favorisce il cammino verso la riconciliazione cosmica, verso relazioni interpersonali autentiche.

Concretamente, per le donne, annunciare il Dio di Gesù significa operare per ogni vita umana, per la liberazione di tutte le donne, offese nei propri diritti, a volte anche per motivi religiosi. Penso alle discriminazioni delle donne in alcuni contesti culturali. Dobbiamo dare loro una mano proprio con una fede operosa che libera, che elimina per sempre la doppia morale, quella dei privilegi e quella dei doveri, senza far violenza, nella consapevolezza della diversità tra il tempo di Dio e quello nostro.

Il Vangelo opera come lievito, non abbatte mai i germi di vita, non distrugge ciò che vi è di genuinamente umano. Questo aiuto potrà essere efficace mediante l'educazione che favorisce la crescita nell'identità, fa maturare un cuore planetario, capace di accogliere tutti, come il cuore di Dio. La strategia educativa dovrebbe mirare a formare soggetti solidali e profondi, capaci di costruire una comunione ad immagine di quella della Trinità.

È solo l'amore che abbatte le frontiere, anche tra cielo e terra, perché

Dio le ha eliminate con il suo amore tradotto in amore umano. Noi credenti dovremmo essere per gli altri come i cieli aperti.

La Chiesa nel Concilio ha scelto la via dell'uomo. Essa si fa accoglienza di tutti, di uomini e di donne, di ogni razza, lingua, popolo, nazione. Può esserlo se accoglie l'*ethos* dell'amore portato a compimento in Gesù.

«La dignità di ogni uomo e la vocazione ad essa corrispondente trovano la loro misura definitiva nell'*unione con Dio*. Maria – la donna della Bibbia – è la più compiuta espressione di questa dignità e di questa vocazione» (MD, n. 5).

La nuova evangelizzazione deve percorrere la via dell'amore. Solo questa conduce alla fede e libera dall'ateismo.

Vorrei esprimere questo pensiero con un testo di Dostoevskij, il cui rapporto con il Vangelo è noto. Egli nell'*Idiota* presenta quattro personaggi per indicare chi è l'ateo e chi il credente. Presenta un ateo dichiarato che nutre profondo rispetto per la persona e sa scendere al livello del suo interlocutore, un omicida che uccide segnandosi con il segno della Croce, un venditore di Cristo, una donna che si segna con il segno della Croce dinanzi al sorriso del suo bambino.

«... Un'ora dopo, mentre tornavo all'albergo, m'imbattei in una contadina con un bambino in fasce. La donna era ancora giovane, e il bimbo avrà avuto circa sei settimane. Il bimbo le aveva sorriso, così aveva osservato lei, per la prima volta da quando era nato. Guardo, e vedo che d'un tratto si fa molto devotamente il segno della croce. "Perché lo fai, sposina?" domando. "Ecco – dice – la gioia che prova una madre quando vede sorridere il suo bambino per la prima volta è la stessa gioia che prova Dio ogni volta che dal cielo vede che un peccatore si mette a pregare dal profondo del suo cuore"... È un pensiero in cui si esprime tutta l'essenza del cristianesimo, e cioè la nozione di Dio come il nostro vero padre, e della gioia di Dio davanti all'uomo come gioia del padre per il proprio figlio, il pensiero fondamentale di Cristo! Una semplice contadina! È vero che era una madre [...]. L'essenza del sentimento religioso sfugge a qualsiasi ragionamento, a qualsiasi colpa e delitto, a qualsiasi ateismo. C'è in esso qualcosa d'ineffabile, e sarà eternamente ineffabile; c'è in esso qualcosa su cui gli atei sorvoleranno sempre, parlando eternamente di un'altra cosa».⁵⁵

4.5. I ministeri come luogo dell'agape

⁵⁵ DOSTOEVSKIJ F.M., *L'Idiota*, Milano, Garzanti 1991, 258-261.

Una parola sui ministeri nella direzione di non voler sacralizzare la vita cristiana.⁵⁶

Dalla Chiesa comunione viene l'indicazione ad accogliere con gratitudine la varietà dei carismi e dei ministeri che lo Spirito suscita. L'autocoscienza ecclesiologicala maturata nel Vaticano II sottolinea la compresenza di varie spiritualità evangeliche, di vari doni e vari servizi; tutti sono offerti dallo Spirito per l'utilità comune, per la costruzione di una comunione che si irradia sul territorio fino a divenire profezia della riconciliazione cosmica.⁵⁷ Nessuna riserva di caccia o frutto proibito nella Chiesa, nessuno stato di non belligeranza o tollerate coabitazioni, né federalismi o corporativismi, ma vita nella *koinonia*. Forse in teologia per studiare queste realtà dovremmo utilizzare l'approccio sistemico più che quello lineare, o, come ho accennato, maturare dentro di noi e far crescere in noi una pre-comprensione solidale come condizione di possibilità per comprendere la uni-varietà della Chiesa. I profili vocazionali e professionali andrebbero delineati in questo orizzonte di circolarità relazionale.

Un altro elemento da considerare è la nuova autocoscienza femminile che chiede responsabilità, autonomia, partecipazione e protagonismo nella costruzione della storia, anche della storia della salvezza. I testi del Magistero lo sottolineano con forza.⁵⁸

Le donne, come nuovo soggetto storico ed ecclesiale, conducono a ri-comprendere e a reimpostare tutta la pastorale in modo più comunione, spingono a ridefinire la *leadership* femminile nella Chiesa oltre la compe-

⁵⁶ Cf MILITELLO C., *Donna e ministero*, Roma, Dehoniane 1991, per un'ampia trattazione e per le indicazioni bibliografiche.

⁵⁷ Cf CODA P., *Molti carismi per l'unica missione*, in AA.VV., *Nuova evangelizzazione. Le discussioni. Le proposte*, Bologna, Dehoniane 1990, 72-93.

⁵⁸ Nel Sinodo del 1987 i vescovi hanno sottolineato l'urgenza di offrire non solo al laico, ma alla donna in particolare più spazio nella missione evangelizzatrice. Così nella Lettera post-sinodale di Giovanni Paolo II si legge: «È allora da urgere pastoralmente la presenza coordinata degli uomini e delle donne perché sia resa più completa, armonica e ricca la partecipazione dei fedeli laici alla missione salvifica della Chiesa. La ragione fondamentale che esige e spiega la compresenza e la collaborazione degli uomini e delle donne non è solo [...] la maggior significatività ed efficacia dell'azione pastorale della Chiesa; né, tanto meno, il semplice dato sociologico di una convivenza umana che è naturalmente fatta di uomini e di donne. È, piuttosto, il disegno originario del Creatore che dal "principio" ha voluto l'essere umano come "unità dei due", ha voluto l'uomo e la donna come prima comunità di persone, radice di ogni altra comunità, e, nello stesso tempo, come "segno" di quella comunione interpersonale d'amore che costituisce la misteriosa vita intima di Dio Uno e Trino» (*ChL*, n. 52).

titività nella riconciliazione.

Le donne sono oggi più preparate anche a livello teologico, in qualche modo hanno assimilato la cultura ecclesiastica, pur avvertendo quel disagio che la Di Nicola ha ricordato nella sua relazione. Con il loro ingresso nelle Facoltà teologiche hanno in un certo senso costretto la teologia a rivedersi. Inizialmente hanno acquisito gli strumenti concettuali, successivamente hanno provato ad operare una ricomprensione, un compito ancora in via di svolgimento. Specie in Italia, la teologia femminista ha percorso e percorre una via costruttiva e propositiva, solo in qualche caso ha assunto punte contestatarie, generalmente ha cercato la via del dialogo. I nomi che si potrebbero menzionare sono tanti: E. Bosetti, A. Valerio, C. Militello, ed altre, tutte percorrono il cammino ecclesiale nella reciprocità.

Mi pare che alcune questioni scottanti nell'esperienza di comunione troveranno le condizioni di possibilità per essere affrontate. Dobbiamo evitare il rischio di decidere a tavolino ciò che bisogna spartire; dobbiamo piuttosto convertirci al Vangelo, ricentrare il messaggio di Gesù, lasciare che la carità di Cristo prenda dimora nel nostro cuore e nella nostra mente rendendoci disponibili alla sua volontà. Lo Spirito che guida la comunità cristiana verso la Verità illuminerà sulle vie del Signore.

5. Una fede fuori del parcheggio, nel cuore della città

«L'“eguaglianza” evangelica, la “parità” della donna e dell'uomo nei riguardi delle “grandi opere di Dio”, quale si è manifestata in modo così limpido nelle opere e nelle parole di Gesù di Nazareth, costituisce la base più evidente della dignità e della vocazione della donna nella Chiesa e nel mondo. Ogni *vocazione ha un senso profondamente personale e profetico*. Nella vocazione così intesa, ciò che è personalmente femminile raggiunge una nuova misura: è la misura delle “grandi opere di Dio”, delle quali la donna diventa soggetto vivente ed insostituibile testimone» (MD, n. 16).

Il Dio della rivelazione biblico-cristiana è trascendente e amorevolmente presente nella storia. In Gesù Cristo ha assunto in proprio l'esperienza umana santificando tutto l'universo.

5.1. La consacrazione battesimale come pro-esistenza

Mediante il battesimo il credente è incorporato in Cristo e fatto partecipe della sua consacrazione messianica. Questa elezione, proprio perché determinata cristologicamente, non consiste in un essere messi da parte, in parcheggio, emarginati dal pubblico, come pretenderebbe la mentalità libe-

ral-borghese. Una simile estraneità si oppone alla fede che professa il venire di Dio nella nostra carne. La consacrazione battesimale non emargina, anzi trasforma l'esistenza in pro-esistenza.⁵⁹

I termini *sacro*, *consacrazione*, *consacrare*, *consacrato* possono richiamare, come termini oppositivi, *profano*, *laico*, *mondano*, *terrestre*. Conseguentemente, possono spingere a considerare la fede in termini di esclusività, di ambito riservato, di riserva di caccia, di esilio, di fuga, di estraneità dalla vita comune della gente, di messa a parte come privilegio, di elezione, in senso di collocazione in stato élitario. Una simile prospettiva è in contraddizione con le indicazioni offerte dal Concilio. La *Gaudium et spes*, per esempio, sottolinea il rapporto reciproco Chiesa-mondo. In virtù dell'incarnazione il Figlio di Dio si è unito, in certo senso, ad ogni uomo (cf GS, n. 22), anzi quale Nuovo Adamo ricapitola la creazione intera e la riporta all'originario progetto di Dio (cf Col 1,15-20). Non si può parlare più della creazione in termini di puro e impuro perché tutto è consacrato (cf At 10,15). Il mondano opposto a Dio è la chiusura e quindi il rifiuto della sua proposta di amore. Si è consacrati in Cristo, l'unto, colui che in radicalità e totalità porta a compimento il disegno salvifico del Padre a vantaggio dell'intera creazione, in profonda sintonia con essa. La consacrazione di Gesù va sempre vista come pro-esistenza, come solidarietà, come dimorare in due abitazioni, come totale disponibilità al Regno.

B. Secondin afferma: «Rimane problematico e fonte di perplessità il fatto che, accanto alle nuove e ispirative esplicitazioni [circa la consacrazione], continuino a permanere, e anzi siano di fatto la vera *pubblica opinione*, altre spiegazioni dove chiaramente risaltano con enfasi elementi di "separazione", di "sacralità", di "estraneità", di "elitismo", di "corsie riservate", di "corpi specializzati", di "visibilità sacrale", ecc. Essi rischiano di mantenere in vita tramontati modelli di "cristianità" e soprattutto di affermare sotto terminologie nuove la presenza di gruppi "speciali", privilegiati sul piano della santità e della radicalità evangelica, squalificando i *christifideles* comuni. Per questo bisogna fare uno sforzo di mente e di azione, perché non si rimangino, per questa via, le grandi acquisizioni del Vaticano II sulla comune dignità battesimale, sulla comune vocazione alla santità, sulla comune *sequela* generosa e radicale dietro Cristo Gesù, sulla partecipazione di tutti al triplice "munus" di profezia/servizio, sacerdozio/culto, responsabilità/solidarietà, sul coinvolgimento per il Regno, sulla

⁵⁹ Cf RECCHI S., *Consacrazione mediante i consigli evangelici. Dal Concilio al Codice*, Milano, Ancora 1988, 15-79: l'Autrice passa in rassegna la ricorrenza del termine individuandone il contesto teologico.

missione della chiesa in mezzo ai contemporanei e per il loro bene globale, sulla dignità delle realtà terrene in vista della redenzione universale, sulla diversificazione e ricchezza dei carismi e la loro reciproca comunione feconda, ecc. Nel contesto, poi, di un ritorno al sacro, di una risorgenza quasi selvaggia di segni e simboli religiosi, di un bisogno inquieto di nuove certezze e sensi di vita, c'è un reale pericolo di sentirsi autorizzati ad usare della circoscrizione della *consacrazione* per interventi "redentori" e risolutori. Tanto più si deve vigilare in questo caso, perché alle inquietudini si sappia rispondere con i valori alti della fede, e non si indorino di "sacro" situazioni ambigue, né si mercanteggino per soluzioni ispirative pure figure antropologiche riportate dal passato della cristianità». ⁶⁰

La nuova evangelizzazione si pone proprio nel superamento di una concezione "separata" di fede.

Il Papa nel suo magistero costantemente proclama che la fede investe tutta l'esperienza umana, quindi non può essere emarginata, deve incidere nel pubblico. Lo fa anche nella *Mulieris dignitatem* ove, proprio nel meditare sulla dignità e vocazione della donna, si lascia interpellare dalla nuova autocoscienza femminile, una realtà trasversale a tutta l'esperienza umana.

Nella *Christifideles laici*, che dovrebbe concretizzare le indicazioni circa la missione della donna nella società e nella Chiesa, il Papa parla esplicitamente del contributo offerto dalla donna alla nuova evangelizzazione, alla ricostruzione del «tessuto cristiano delle stesse comunità ecclesiali» operando all'insegna del coraggio e della creatività intellettuale nei posti privilegiati della cultura, quali sono il mondo della scuola e dell'università, negli ambienti della ricerca scientifica e tecnica, nei luoghi della creazione artistica e della riflessione umanistica. ⁶¹

Evangelizzazione e testimonianza della carità, proponendo le tre vie per l'annuncio del Vangelo della carità, manifesta la medesima consapevolezza che la fede non può essere posta in rimessa, ma deve lievitare di umanesimo teologale e solidale tutto il creato. Bisogna dare cittadinanza al messaggio evangelico vivendo pienamente la vocazione di cittadine "da credenti".

⁶⁰ SECONDIN B., *La consacrazione: frequenza - significati - prospettive*, in ISTITUTO "CLARETIANUM" (a cura), *L'identità dei consacrati nella missione della Chiesa e il loro rapporto con il mondo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1994, 36s.

⁶¹ Sulla necessità di superare la frattura tra Vangelo e vita, cf *ChL*, nn. 36-52.

5.2. Dalle mura domestiche al cuore della città

La secolarizzazione in Occidente si è manifestata proprio quando la religione è stata ridotta a privato, è stata posta cioè nel parcheggio. In tale periodo si è instaurato pure un rapporto fra donne e religione, emarginate entrambe dal pubblico, dalla città, dalla storia. Le donne hanno denunciato l'ingiusta espropriazione della loro cittadinanza uscendo dalle mura domestiche; anzi attualmente portano nel pubblico l'esperienza umana ideologicamente ridotta al privato, abbattendo le pareti divisorie artificiali. Il medesimo processo devono operare nell'ambito della fede e quindi nell'evangelizzazione. La Gaiotti ha illustrato l'*iter* complesso del femminismo cattolico evidenziando come dal protagonismo intraecclesiale le donne credenti hanno acquisito il diritto di cittadinanza civile portandovi la loro ricca esperienza storica maturata nel privato; questo processo dovrebbe attuarsi anche nell'ambito religioso.⁶²

La laicità delle donne è forse una condizione privilegiata per poter svolgere questo compito e per ricentrare evangelicamente il sacerdozio cristiano. Nella nostra laicità possiamo testimoniare il rapporto tra fede e civiltà, tra fede e nuova civiltà, proprio attingendo all'*ethos dell'amore* o, evangelicamente, all'*agape di Gesù*.⁶³

Il culto che Dio desidera è l'amore: esso vale più degli olocausti (Mt 12,33). Egli ci convoca coinvolgendoci nel suo progetto di amore, rendendoci solidali. In questa direzione si comprende la vocazione di Teresa di Lisieux che, cercando il suo posto nella Chiesa, legge 1Cor 13, e conclude che nel cuore della Chiesa sua madre sarà l'amore.

L'amore è come la logica nella grammatica della vita, quindi dà senso. Per questo i doni dello Spirito di amore, i carismi, sono vari, molteplici, tutti a vantaggio comune. Nessuno di essi può essere concepito come una monade senza porte e senza finestre, ma va inteso come un ponte di misericordia che Dio lancia sulla città per portare la salvezza. La fede cristiana deve sempre congiungere cielo e terra.⁶⁴

⁶² Molti studi qualificano la comunicazione e la trasmissione religiosa nella famiglia attraverso la madre, come la trasmissione della cultura informale.

⁶³ Mi ha fatto riflettere la proposta di Martirani sulla pratica dei consigli evangelici e la costruzione di una nuova civiltà. Mi sta entusiasmando uno studio che vorrei intraprendere su vita consacrata e civiltà. Molte indicazioni emergono dalla storia del monachesimo ad esempio, ma si può procedere oltre fino a giungere ai nostri giorni.

⁶⁴ «Gesù di Nazareth fa ritrovare all'uomo la propria immagine primordiale non

5.3. La rivelazione del nome laico di Dio: Amore

Dalla rivelazione di Gesù sappiamo che Dio è in mezzo a noi e con noi. Ad esempio, nelle sue dispute sul tempio e sul sabato, ossia sullo spazio e sul tempo sacro, conclude che spazio di Dio è il cuore dell'uomo e tempo/sabato di Dio è la sua salvezza, che la sua legge non è una siepe o una barricata, ma è lo Spirito di amore effuso nei nostri cuori. Il suo nome non è partigiano, è il nome più laico possibile, il più universale: Amore, perché l'amore è l'esperienza radicale di ogni persona umana; pertanto tutti, al di là delle appartenenze confessionali, possono capire che significa che il nome di Dio è Amore.

Nella sua preghiera personalissima, della quale abbiamo qualche piccolo frammento, Gesù emerge come colui che abita in due dimore contemporaneamente: presso il Padre e presso di noi. Quando incontra in modo personalissimo il Padre, riempie la sua preghiera della nostra presenza; quando è accanto a noi, rivela il volto misericordioso di Lui.

Maria partecipa di questa novità. *Lc 1* pone a confronto due esperienze religiose: quella di Zaccaria e quella di Maria. La prima avviene nella città santa, nel santuario, in un tempo particolarmente consacrato a Dio, Zaccaria esce muto; la seconda nella Galilea delle Genti non in un tempo particolare; si dice semplicemente che l'Angelo entrò da lei; quindi Maria è il tempio sacro, il suo 'sì' è il tempo sacro. La fede è nel cuore della storia, l'amore le dà cittadinanza attraverso le opere. Ecco la profezia nel cuore della città: la vocazione che ha sempre una dimensione personale e profetica. Bisogna ricomprendere quindi il privato e il quotidiano.

Il privato nella logica di Gesù non esiste; esiste un segreto del Padre: nell'operare bisogna rispettare la vicenda del seme, non suonare la tromba nel nostro operare, pregare, beneficiare, ma operare nel segreto (*Mt 6,1-*

perché torni indietro, verso il passato, ma perché si apra alla nuova storia portatrice dell'immagine dell'"uomo escatologico", e gestisca coscientemente il nuovo segno di appartenenza per "rendersi a Dio" senza riserve [...]. Gesù pone l'uomo faccia a faccia col Dio che viene. Costruisce quindi il nuovo progetto di uomo non per mera sostituzione dottrinale o per capovolgimento teorico del negativo antropologico nel positivo, bensì svelando e al tempo stesso plasmando la nuova situazione in cui l'uomo si trova. Questi sono gli eventi e le forze che proiettano nel tempo finale» (DI PINTO L., *L'uomo visto da Gesù di Nazareth*, in DE GENNARO G. [a cura], *L'antropologia biblica*, Napoli, Dehoniane 1981, 678s).

18). Si potrebbe tradurre: generare vita sempre, senza pensare di costruire le genealogie di potenza e di prepotenza, tessere le reti della comunione nella storia, profetizzando la Chiesa comunione nel cuore della città.

Per esperienza storica le donne hanno acquisito una duttilità con il ritagliarsi spazi e con l'autodefinirsi continuamente; questo patrimonio può trasformarsi in capacità di portare la fede dalla sacrestia al centro della città.

Nel ripensare la fede potranno spingere la teologia a superare le assolutizzazioni delle teorie, sottolineando il vissuto, l'evento, la storia. Le sentenze e i proverbi popolari possono illustrare quanta fede si è incarnata nelle nostre tradizioni culturali e come essa sia stata comunicata dalle madri. Nel pensare la fede le donne sono partite dal cuore della città, dai problemi, dal centro della propria esperienza solidale e teologale.

A. Valerio annota che la fede è stata per le donne «come motore silenzioso, spesso occulto e a volte consapevole, che aiuta la coscienza a maturare, ad acquisire autoconsapevolezza, a ridefinire identità». Hanno mostrato un modo peculiare di percepire Dio e di esprimere la loro conoscenza. «Il dialogo con Dio che si configura come inclusivo dei due generi [...], la ricerca di Lui nella realtà umana dando primato all'amore, la centralità dell'esperienza quale luogo privilegiato del trascendente, l'esercizio della maternità spirituale, la valorizzazione dell'affetto, della volontà, dell'intuizione, il narrare di Dio attraverso un linguaggio simbolico-prophetico fanno parte del ricco patrimonio delle donne, del loro modo di fare teologia, da riscoprire. Ma la fede esplicita, di mistiche o di credenti consapevoli, non esaurisce l'esperienza religiosa femminile, ben più vasta e complessa di manifeste dichiarazioni di appartenenza ecclesiale. Le domande di senso, le aspirazioni alla liberazione, l'interrogarsi sulla propria identità, sul proprio destino, costituiscono l'orizzonte fondamentale e imprescindibile nel quale si articola ogni discorso religioso. Avvicinandoci ai nostri tempi si avverte una sempre maggiore separazione, anche nelle donne, tra fede e autonomia laica, tra vita interiore e impegno sociale: la dimensione trascendente sembra, negli scritti femminili di fine '800, assente. Altre preoccupazioni, di rivendicazioni politiche, emergono da una letteratura, nella quale la consapevolezza dei propri diritti umani si fa sempre più matura, nella convinzione spesso che adesione ecclesiale e lotta per l'uguaglianza siano inconciliabili. Per molte la fede è stata motivo alienante, di supina accettazione della propria condizione di inferiorità. Ma in altre, la

fedè è stata occasione di lotta per l'emancipazione».⁶⁵

Il raccordo tra queste istanze e l'oggi è il compito delle donne e degli uomini, come Chiesa, nel pensare la carità in grande (*ETC*, n. 37), con intensa mistica che si traduce in servizio.

6. Nei nuovi areopaghi

La *Mulieris dignitatem* parla delle grandi opere del Signore e concepisce la vocazione della donna nella prospettiva di vivificare tutto il mondo con l'*ethos* dell'amore, un compito di ogni persona umana, senza dubbio, ma affidato in particolare a lei a motivo del suo ricco patrimonio storico-spirituale. La *Christifideles laici* in vari passaggi considera l'apporto delle donne alla nuova evangelizzazione e segnala due compiti prioritari che in concreto ricoprono tutta l'esperienza umana: dare piena dignità alla vita matrimoniale e alla maternità, assicurare la dimensione morale della cultura (*ChL*, n. 51).

Qualche esemplificazione schematica.

6.1. Il Vangelo nelle accademie

La cultura è l'ambito più complesso e anche più promettente per la nuova evangelizzazione: in essa convergono tutte le espressioni e le dimensioni della vita.

Le donne, quale nuovo soggetto, operano in quasi tutti i campi della ricerca scientifica offrendo dei contributi significativi. A livello metodologico ed epistemologico hanno sottolineato che la ricerca per essere autenticamente umana deve essere animata da una dimensione etica, cercando di raccordare razionalità e relazionalità, ricomprendendo e valorizzando il linguaggio simbolico.⁶⁶ In quanto italiane dovremmo offrire alle altre don-

⁶⁵ VALERIO A., *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese*, Napoli, D'Auria 1990, 18.

⁶⁶ Cf in modo esemplificativo: AA.VV., *La ricerca delle donne: una sfida nel tempo della complessità*, in "Ricerca" 4 (1988) n. 8/9; ROTHSCILD J. [a cura], *Donne, tecnologia, scienza. Un percorso al femminile attraverso mito, storia, antropologia*, Torino, Rosenberg & Sellier 1986; CONTI ODORISIO G. [a cura], *Gli studi sulle donne nelle università: ricerca e trasformazione del sapere*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane 1988; MARCUZZO M.C. - ROSSI DORIA A., *La ricerca delle donne. Stu-*

ne la ricchezza del nostro umanesimo mediterraneo. A livello contenutistico, nei vari ambiti disciplinari, la ricerca femminile sta portando un contributo rilevante, compreso il campo teologico.

Come credenti, nell'attuale transizione culturale, prendendo atto del fatto che Dio sta confondendo le regole di comportamento operanti in molti campi (politica, economia, mondo del lavoro, ecc.), consapevoli che questa

di femministi in Italia, Torino, Rosenberg & Sellier 1987; COLOMBO A., *La "ricerca delle donne" (Women's Studies)*, in "Rivista di Scienze dell'Educazione" 27 (1989) 225-230; DI NICOLA G.P., *Lo sviluppo e lo stato della ricerca delle donne in Italia. I nodi irrisolti*, in "Quaderni di azione sociale" 38 (1990) 75/76, 67-105; GAIOTTI P., *La ricerca delle donne: valori e problemi*, in "ivi" 38 (1990) 74, 73-86; ADDIS SABA M. - CONTI ODORISIO G. - PISA B. - TARICONE F., *Storia delle donne una scienza possibile*, Roma, Felina 1986; DEL BO BOFFINO A., *Donne e pensiero*, Milano, Guerini Studio 1990; DONINI E., *Tra donne e scienza. Percorsi di ricerca*, in "CISEM Informazioni" 8 (1992) 11/12, 10-17; ID., *La nube e il limite. Donne e scienza, percorsi nel tempo*, Torino, Rosenberg & Sellier 1990; GAVA G., *Scienze e filosofia della coscienza*, Milano, Franco Angeli 1991; AA.VV., *La ricerca delle donne*, Torino 1987; ALICCHIO R. - PEZZOLI C., *Donne di scienza: esperienze e riflessioni*, Torino, Rosenberg & Sellier 1990; SABATINI A. - MARIANI M. [a cura], *Il sessismo nella lingua italiana*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri 1993; BABINI V. - TAGLIARINI A. - MUNUZ F., *La donna nelle scienze dell'uomo. Immagini del femminile nella cultura scientifica di fine secolo*, Milano, Franco Angeli 1986; DI NICOLA G.P., *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Roma, Città Nuova 1988; ID., *Per un'antropologia della reciprocità*, in DANESE A. [a cura], *Persona e sviluppo*, Roma 1991, 87-111; FORCINA M., *Dalla ragione non totalitaria al pensiero della differenza. Intervento sul dibattito etico contemporaneo*, Cavallino di Lecce, Capone Editore 1990; SEBASTIANI L., *Tra/sfigurazione. Il personaggio di Maria di Magdala e il mito della peccatrice redenta*, Brescia, Queriniana 1992; CONTI ODORISIO G., *Storia dell'idea femminista in Italia*, Roma, ERI 1980; CHIAVACCI E., *La donna come soggetto etico*, in AA.VV., *La donna* (Napoli) 125-131; WEBER F., *La donna: dagli stereotipi alla ricerca di identità*, in "ivi" 149-162; ARIANO G., *La donna in cerca di identità. Dalla monarchia alla democrazia, dalla paura mediante la rabbia alla gioia di vivere*, in "ivi" 397-414; DI CRISTOFARO LONGO G., *Codice madre. Orientamenti, sentimenti e valori nella nuova cultura della maternità*, Roma, Armando 1992; ARENA G., *Geografia al femminile*, Milano, Edizioni Unicopli 1990; GAIOTTI, *Da una cittadinanza*; ID., *La donna e il mutamento sociale*; ID., *Gli itinerari delle donne nel mutamento*, in "Ricerca" 4 (1988) 8/9, 27-33; ID., *Dall'emancipazione alla soggettività, dalla soggettività al protagonismo*, in "Progetto Donna" 7 (1988) 2/3, 9-11; DI NICOLA G.P., *La donna e le trasformazioni culturali*, in AA.VV., *La donna* (Napoli) 51-76; SARACENO C., *Pluralità e mutamento*, Milano, Franco Angeli 1991; ID., *La dipendenza costruita e l'interdipendenza negata*, in BONACCI G. - GROPPI A. [a cura], *Il dilemma* 166-189; DI NICOLA G.P., *Il tempo dell'utopia. Itinerari al femminile: simboli, realtà, profezia*, Roma, Dehoniane 1992; GRUPPO PROMOZIONE DONNA, *L'utopia dell'intendersi*, Milano, Cooperativa Culturale "In Dialogo" 1993.

situazione è un segno dei tempi, dobbiamo svolgere il compito di elaborare delle regole ispirate al Vangelo, proclamando le sue grandi opere.

Il Papa, nella *Mulieris dignitatem*, traccia una direzione: parla delle donne sante, dell'*ethos dell'amore*, volendo, in qualche modo, evidenziare che non vi è santità senza amore; l'amore a sua volta, essendo un'esperienza fondamentale della persona, fa dei santi dei modelli ai quali ogni uomo può riferirsi con frutto per la sua crescita in umanità. Senza la luce dei santi non possiamo essere saggi. «Le donne sante sono una incarnazione dell'ideale femminile, ma sono anche un modello per tutti i cristiani, un modello di *sequela Christi*, un esempio di come la Sposa deve rispondere con l'amore all'amore dello Sposo» (n. 27). La santità non è evasione, è responsabilità evangelica, è amore umile e ardente, capace di farsi carico.

6.2. Una comunicazione tra opacità e trasparenza

La comunicazione e i suoi strumenti sono senza dubbio uno degli ambiti che interpellano i credenti. La Chiesa ne avverte l'urgenza e numerose iniziative sono in atto. Le donne possono offrire il loro apporto per correggere certe strumentalizzazioni e trasformare queste vie di comunicazione in luoghi di vita.⁶⁷ Molte operano perché i *mass media* non strumentalizzino la persona, in particolare la donna, perché comunichino con onestà e costruttivamente le notizie, perché la comunicazione sia vivificata da attenzioni pedagogiche e didattiche e non sia mossa semplicemente da motivi commerciali.

Il cammino da percorrere è ancora lungo perché le donne, pur abbastanza numerose e qualificate in questo settore, non occupano ancora in numero sufficiente posti di responsabilità e di decisione.

⁶⁷ Cf DI CRISTOFARO LONGO G., *Sportello immagine donna. La donna dei media. Denunce, analisi, ricerche: modelli culturali emergenti*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri 1992; BUONANNO M., *Naturale come sei: indagini sulla stampa femminile in Italia*, Rimini, Guaraldi Editori 1972; AA.VV., *Immagini allo schermo*, Torino, Rosenberg & Sellier 1991; CANGIÀ C., *Comunicazione pastorale. Donne nel cinema europeo degli anni '80*, Roma, Cinecircoli Giovanili Socioculturali 1990; FACCO E., *"Protagoniste". Le donne e il teatro nella storia*, Teramo, Demian 1993; CAVANI L., *Donna e libertà d'espressione*, in CAVALCANTI [a cura], *Donna* 121-134; CORDARO B., *La donna e l'informazione: crescita e centralità*, in "ivi" 113-119; ZICCHITTELLA R., *"Sportello Immagine Donna"*, in "Famiglia oggi" 15 (1992) 57, 72-73.

Anche nella ricerca della trasparenza cercano di aprire una via di realismo: si parla di comunicazione tra opacità e trasparenza, ove opacità non significa doppiezza e inganno, ma consapevolezza del mistero che avvolge la persona umana e rispetto per esso, una comunicazione oltre le dispute e le controversie, come dialogo e confronto per la ricerca solidale della verità.⁶⁸

6.3. La missione come maternità secondo lo Spirito

Il Papa richiama sovente l'esperienza della maternità; il tema è come il filo rosso che, insieme all'*ethos dell'amore*, attraversa tutta la Lettera. Riporto qualche espressione della *Mulieris dignitatem*.

«La dignità della donna viene misurata dall'ordine dell'amore» (n. 29). «Tutto quanto nel generare umano è proprio dell'uomo, come pure tutto quanto è proprio della donna, ossia la "paternità" e la "maternità" umane, porta in sé la somiglianza, ossia l'analogia col "generare" divino e con quella "paternità" che in Dio è "totalmente diversa": completamente spirituale e divina per essenza. Nell'ordine umano, invece, il generare è proprio dell'"unità dei due": ambedue sono "genitori", sia l'uomo sia la donna» (n. 8). «La dimensione della Nuova Alleanza nel sangue di Cristo penetra l'umano generare rendendolo realtà e compito di "creature nuove" (2Cor 5,17). La maternità della donna, dal punto di vista della storia di ogni uomo, è la prima soglia, il cui superamento condiziona anche "la rivelazione dei figli di Dio". «La donna, quando partorisce, è afflitta, perché è giunta la sua ora; ma quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più dell'afflizione, per la gioia che è venuto al mondo un uomo». Le parole di Cristo [...] indicano nello stesso tempo il *legame che la maternità della donna ha col mistero pasquale*» (n. 19). «La forza morale della donna, la sua forza spirituale si unisce con la consapevolezza che Dio le affida in un modo speciale l'uomo, l'essere umano. Naturalmente, Dio affida ogni uomo a tutti e a ciascuno. Tuttavia, questo affidamento riguarda in modo speciale la donna – proprio a motivo della sua femminilità – ed esso decide in particolare della sua vocazione» (n. 30). «Tutti gli essere umani – sia donne che uomini – sono chiamati ad essere la "Sposa" di Cristo, redentore del mondo. In questo modo "essere sposa", e dunque il "femminile",

⁶⁸ Cf CONTINI M.G., *La comunicazione tra opacità e trasparenza*, in "Orientamenti Pedagogici" 31 (1984) 403-423; FORCINA, *Utopia*.

diventa simbolo di tutto l'“umano”, secondo le parole di Paolo: “Non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete *uno* in Gesù Cristo» (n. 25).

Dall'amore viene misurata anche la dignità dell'uomo in quanto costituisce l'*ethos* fondamentale della persona. La paternità/maternità è la speranza della storia perché rivela la fecondità dell'amore di Dio. Gv 1,18 sottolinea che Dio nessuno l'ha mai visto, l'Unigenito che è *nel seno del Padre* ce lo ha rivelato. Vi è un circolo ermeneutico: dall'esperienza umana della paternità/maternità a Dio, da Dio alla nostra paternità/maternità (Ef 1,16-20; 3,14-17). L'amore umano raggiunge la sua pienezza nella prospettiva teologale, cioè in Dio e nella sua carità.

Il Papa richiama le pagine bibliche per illustrare il mistero della fecondità dell'amore umano annotando che si tratta di una analogia e mettendo quindi in guardia dalla facilità di trasferirla nel reale senza le dovute mediazioni. La nuova evangelizzazione spinge uomini e donne nella chiesa a dare cittadinanza alla logica del Vangelo in questo ambito, evitando queste facili trascrizioni.

Nel mondo femminile è maturata la consapevolezza della maternità non come fatalità ma come scelta responsabile. A livello culturale il legame “naturale” tra sessualità e fecondità è considerato superato; la sessualità viene vista nella sua dimensione di comunicazione e viene valorizzata come una delle più eloquenti espressioni dell'amore nel linguaggio corporeo. Le banalizzazioni che ne possono derivare per l'erotizzazione della società non devono farci rimuovere i problemi che come credenti dobbiamo affrontare. Non possiamo nascondere che corporeità, sessualità, maternità sono i punti nodali che ci interpellano per dare cittadinanza al Vangelo. Ad essi si agganciano la realtà della famiglia, dell'educazione, dell'etica, dell'economia, della politica, ecc.

La Gaiotti sottolinea che questo «è tempo di ricerca di nuove evidenze etiche comuni, attraverso uno sforzo di riconoscimento delle ragioni dell'altro. È tempo in cui la forza delle proprie convinzioni e la coerenza della propria testimonianza si misurano sulla disponibilità a cercare insieme ad altri nuove vie; è tempo in cui, più che in ogni altro momento della storia, l'immagine evangelica del lievito e del sale esprime il dinamismo reale del progredire della coscienza collettiva [...]. Ciò è tanto più vero fra le donne se è vero che il mutare della figura femminile ha sconvolto più antiche certezze di qualsiasi altro processo storico, mettendo a nudo contraddizioni e ipocrisie sia della tradizione cristiana come della ragione illuminata e pro-

gressista». ⁶⁹ «Ridisegnare e rilanciare le politiche di sostegno alla maternità non solo è una urgente necessità pragmatica concreta [...], ma anche il luogo privilegiato ove mettere alla prova la nostra capacità di tradurre, da donne, la funzione etica della politica [...], di ricostruzione degli orizzonti di un universo etico più condiviso e condivisibile». ⁷⁰ La riconsiderazione delle politiche della maternità nel nostro Paese fa emergere delle contraddizioni; governato quasi sempre da forze cattoliche, ancora di più lascia vedere l'intreccio fra le coerenze gridate e le incoerenze della ideologia. È un ambito da affrontare in modo interdisciplinare, con coraggio e profezia. Anche quanti si sono allontanati dalla Chiesa sentono la nostalgia di una sua parola che sia di vita, non ripetitiva di formule, capace di comunicare il fascino del messaggio di Gesù.

Il Papa offre degli orizzonti di significato che vanno raccordati con le istanze dell'autocomprensione delle donne e coniugati nell'oggi. Non bisogna arrestarsi a considerazioni sui trascendentali; bisogna fare lo sforzo di arrivare a tematizzare il categoriale. Il Papa, dall'*ethos* dell'amore, rimanda alla logica dell'Antica e Nuova Alleanza ove l'amore umano è celebrato come una delle esperienze vertici capaci di lasciar intravedere lo straordinario amore di Dio. In questa logica, vie diverse esprimono la fecondità che Dio ha partecipato alla persona umana. La maternità e la verginità emergono come due vie che si illuminano reciprocamente nel coniugare la logica dell'*agape* nella grammatica del quotidiano. Matrimonio e verginità, secondo A. Sicari, sottolineerebbero insieme l'amore concreto e universale di Dio. ⁷¹

La valorizzazione della maternità nell'autocoscienza femminile attuale conduce alla scoperta della sua dimensione simbolica, ossia diventa paradigma dell'umano donarsi, del prendersi cura, del generare, alimentare la

⁶⁹ GAIOTTI DE BIASE P., *Sostenere le scelte procreative delle donne: quali politiche*, in AA.VV., *Il tempo della maternità*, Roma, Editori Riuniti 1993, 79.

⁷⁰ "Ivi" 80s; cf ID., *Da una cittadinanza* 158-162; DI CRISTOFARO LONGO, *Codice madre*; DI NICOLA, *Maternità e conflitto*, in BELLENZIER [a cura], *Donna-uomo*, 70-89; PIAZZA M.G., *La donna italiana e la procreazione*, Roma, Dehoniane 1993: l'opera contiene un'abbondante bibliografia; AA.VV., *Maternità: esperienza, istituzione, teologia*, in "Concilium" 25 (1989) 6; AA.VV., *Il tempo della maternità*, Roma 1993; MURARO L., *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Editori Riuniti 1991; AA.VV., *Diotima. Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, Milano, La Tartaruga 1992; GALOT J., *L'impegno nella maternità*, in "Vita consacrata" 27 (1991) 4, 21-33.

⁷¹ Cf SICARI A., *Matrimonio e Verginità nella Rivelazione. L'uomo di fronte alla gelosia di Dio*, Milano, Jaca Book 1992.

vita. G.P. Di Nicola ha approfondito questa realtà. La maternità ci rimanda al religioso. Vi è un mistero come archetipo che ci portiamo dentro come un ricordo delle origini che ci rimanda al Trascendente, ma anche alle generazioni umane.⁷²

Gesù, per esprimere il suo mistero, ha usato l'immagine femminile del parto; con essa Paolo esprime il suo ministero. Ogni dono che genera vita nella Chiesa si ispira al mistero pasquale il cui memoriale è presente nell'Eucaristia, viatico nel cammino dell'*agape*. Questa ha un'affinità con il femminile. La donna che concepisce nutre il figlio con se stessa, con la sua carne e il suo sangue; partorendolo lo nutre ancora con la sua stessa vita. È un'esperienza che aiuta a cogliere il valore dell'Eucaristia nella missione verginale/sponsale/materna della Chiesa. Gesù ci nutre con il suo sangue e la sua carne, la Chiesa nasce nel suo essere e nella sua missione dall'Eucaristia, da essa impara a "darsi via" per amore, a farsi pane spezzato per la vita del mondo.

È interessante concludere con un'altra evocazione di Dostoevskij, presa da *Delitto e castigo*. Rodia viene ricondotto a vita dall'amore di Sonia. Nella vicenda ricorre sovente il parallelismo tra Gesù che risuscita Lazaro e Sonia che richiama Rodia a vita nuova.

«Essi volevano parlare, ma non potevano. Nei loro occhi c'erano lacrime. Eran tutt'e due pallidi e magri; ma in quei visi malati e pallidi già splendeva l'aurora di un rinnovellato futuro, di una piena resurrezione a nuova vita. Li aveva risuscitati l'amore, il cuore dell'uno racchiudeva infinite fonti di vita per il cuore dell'altro. Essi si prefissero di attendere e pazientare. Restavano loro ancora sette anni; e fino ad allora quanto intollerabile tormento e quanta infinita felicità! Ma egli era risuscitato, e lo sapeva, lo sentiva pienamente con tutto il suo essere rinnovato, e lei, già viveva soltanto della vita di lui!». La sera di quello stesso giorno Rodia pensava a lei. «Tutto intorno era mutato, anche coloro che gli sembravano nemici lo guardavano altrimenti, anzi lui li guardava e rispondeva affabilmente... Forse che ora non doveva mutare tutto quanto? Pensava a lei. Ricordò com'egli l'avesse di continuo tormentata e le avesse straziato il cuo-

⁷² Cf la sua relazione. L'Autrice ha approntato uno studio interessante: *Il linguaggio della madre*, di imminente pubblicazione. Per avere un ragguaglio sulla situazione della maternità in Italia cf PIAZZA M.G., *La donna italiana e la procreazione. Situazione e scenari alternativi*, Roma, Dehoniane 1993. A livello simbolico cf le opere già citate di Di Nicola, Campbell e Gimbutas. TERRIN A.N., *L'archetipo del femminile nella storia delle religioni*, in "Credereoggi" 68 (1992) 2, 26-43 offre una riflessione sintetica interessante.

re; ricordò il suo pallido visetto magrolino, ma adesso quasi più non lo facevan soffrire questi ricordi: egli sapeva con quale infinito amore avrebbe ora riscattato tutte le sofferenze di lei. E poi che cos'erano tutti, tutti quei tormenti del passato? Tutto, perfino il suo delitto, perfino la condanna e la deportazione, gli parevano adesso, nel primo impulso, una specie di fatto esteriore e strano, anzi come non accaduto a lui». Ora non poteva pensare o concentrarsi; «egli sentiva soltanto. Al posto della dialettica era subentrata la vita, e nella coscienza doveva elaborarsi qualcosa di assolutamente diverso [...]. Ella pure ammalata, era agitata, ma era a tal punto felice, a tal punto inaspettatamente felice, che quasi aveva paura della propria felicità. Sette anni, solo sette anni. All'inizio della loro felicità, in certi istanti essi erano addirittura pronti a considerare quei sette anni come sette giorni. Egli non si rendeva conto che quella nuova vita non gli sarebbe stata donata gratuitamente, ma che avrebbe dovuto ricomprarla a caro prezzo, pagandola in avvenire con una grande opera...

Ma qui ormai ha inizio una nuova storia, la storia della graduale redenzione di un uomo, del suo graduale rinnovamento, del graduale passaggio da un mondo in un altro, della rivelazione di una realtà nuova, fino a quel momento completamente ignota».⁷³

È l'amore che fa nascere e rinascere!

⁷³ Cf DOSTOEVSKIJ F.M., *Delitto e castigo*, Milano, Rizzoli 1990, 341-349, 578s, 582-583.

7. Conclusione: qualche prospettiva

Il cammino della nuova autocoscienza femminile prosegue e continua ad essere una realtà trasversale alla società e alla Chiesa.

Uno dei primi sentieri sul quale proseguire il cammino è il concepire, attuare e comunicare nuovi profili vocazionali e professionali ispirati al Vangelo. È un percorso da fare in comunione, donne e uomini, nella Chiesa e nella società, per elaborare un'antropologia teologale e conseguentemente solidale.

Il Vaticano II e la società hanno aperto alle donne nuovi spazi per i quali sono richieste competenze anche elevate che necessitano una preparazione adeguata, aggiornata, capace di confronto critico. In questa direzione emerge con forza l'impegno educativo finalizzato a favorire la crescita e lo sviluppo di personalità con identità aperte all'accoglienza e alla valorizzazione delle diversità, pronte a farsi carico del mondo della vita e quindi a generare il futuro dell'umanità.

L'educazione conduce a porre l'attenzione sull'areopago della cultura, accademica e non. Secondo il dettato della *Christifideles laici*, le donne sono chiamate a dare a questa una dimensione etica. Ispirate all'*ethos dell'agape*, in coerenza quindi con l'evento dell'incarnazione, siamo condotte a ricercare i contenuti, le articolazioni disciplinari del sapere, i metodi, i modi espressivi, il linguaggio e le modalità di comunicazione, le progettazioni e le realizzazioni pratiche, per vivificare evangelicamente questo inedito spazio aperto alle donne. È una via per ricentrare il messaggio evangelico. La ricerca teologica potrebbe essere uno dei campi privilegiati, ma non è, né deve essere, l'unico.

Spesso negli incontri preparatori al presente seminario è ritornata l'esigenza di valorizzare il patrimonio cristiano, dargli visibilità. Sarebbe interessante redigere una storia delle donne cristiane, non per fare steccati, ma per costruire quella storia dell'umanità che elimina pregiudizi.

Un altro apporto potrebbe essere nell'ambito della espressione linguistica e della comunicazione. A volte la proposta cristiana è espressa in un linguaggio e con schemi mentali piuttosto arretrati, per cui non trova accoglienza anche in coloro che manifestano una sincera attenzione alla comunità cristiana. Nella ricerca delle donne si possono trovare in questa direzione molti elementi.

In ambito operativo le donne sono presenti quasi in tutti i luoghi di lavoro e in tutti i contesti in cui si svolge l'esistenza umana. Bisogna fare un passo ulteriore nel gestire questi ed altri eventuali spazi valorizzando il pa-

trimonio della psico-storia femminile, maturando e operando concretamente quali “nuovi soggetti storici”. Nella vita ecclesiale ciò sarà una grande occasione per ricentrare il messaggio di Gesù e spingerà a riqualificare e reimpostare tutta la missione evangelizzatrice, quindi anche i ministeri.

È un percorso che possiamo e dobbiamo fare nella gioia, nella consapevolezza che Gesù e Maria ci precedono, nella certezza che il fine della storia non è la fine, nella speranza, perché l’amore di Dio è riversato nei nostri cuori mediante il dono dello Spirito: Egli ci rivelerà le cose future.

ETHOS E GRAZIA NELLA *MULIERIS DIGNITATEM*

Paola RICCI SINDONI*

Introduzione

Una donna, segnata dal lutto, con il suo carico di solitudine e di dolore attraversava alle prime luci dell'alba – anzi, quando era ancora buio – le strade di Gerusalemme, come si legge nel capitolo 20 del vangelo di Giovanni.

Era l'inizio di una nuova settimana e, dopo il riposo di Shabbat, Maria di Magdala, talmente tesa interiormente per i tragici fatti di cui era stata testimone, si avviava a precedere tutti gli altri verso il sepolcro. Pur sommersa dallo sconforto e dall'abbandono, disfatta dal peso di quella morte eppure ancora animata dal fuoco acceso dell'amore, vede per prima la pietra rimossa dalla tomba. Ma non capisce ancora; è talmente segnata dall'orrore di quella morte violenta che non riesce a compiere il passaggio dalla lettera allo spirito, dall'esteriorità all'interiorità, dalla morte alla resurrezione.

Lo stesso senso di disorientamento e di panico coglierà inizialmente anche i due discepoli, venuti alla tomba su sollecitazione della donna di Magdala; anch'essi non avevano ancora compreso le Scritture. La donna poi rimane là, chiusa dentro il suo orizzonte di amore e di dolore, custode solitaria di quella perdita, di quell'assenza, quasi che lo smarrimento di quel simbolico frammento di presenza costituito dal corpo defunto, a cui tributare gesti di affetto e di culto, moltiplicasse il suo strazio.

E Maria di Magdala piange, quasi un lamento, voce metafisica di tutto il creato, più che dettaglio di ordine emotivo. Quel pianto che solleciterà

* Paola Ricci Sindoni è professore associato di filosofia della storia presso l'Università di Messina.

l'interrogativo prima degli angeli, poi di Gesù stesso: «Perché piangi?», segnale ulteriore del faticoso cammino di liberazione interiore di Maria, della sua lenta vittoria sul bisogno di conservare, di trattenere l'amore nell'intimità di un'esperienza cara e preziosa, per aprirsi progressivamente ad un tempo nuovo, ad un orizzonte più ampio e più liberante.

Anche la visione degli angeli «seduti l'uno presso il capo e l'altro presso i piedi dove era stato il corpo di Gesù » (v. 12), posti dunque in questo simbolico spazio della corporeità ormai assente del Signore, non attenua il senso profondo di angoscia di Maria. Tutto sembra dinanzi al suo sguardo consumarsi, infrangersi nel rimpianto di quell'assoluta mancanza, nella vertigine sconsolante di quella perdita.

Eppure ha la forza di rispondere, tanto è legata al filo di speranza in un possibile ritrovamento: «Hanno portato via il mio Signore e non so dove l'hanno posto» (v. 13). Facendo eco alla donna del *Cantico dei Cantici* che, come Maria, cerca il suo amore, il suo sposo. Si legge infatti in 3,3: «Mi alzerò, farò il giro della città [...], voglio cercare l'amato del mio cuore. L'ho cercato ma non l'ho trovato. Mi hanno incontrato le guardie che fanno la ronda: Avete visto l'amato del mio cuore?».

Ossessionata dalla propria disperazione, sotto il peso del patire e forse proprio grazie alla sua afflizione Maria di Magdala comincia a cambiare direzione: era piegata in avanti, di fronte a quel sepolcro carico di violenza e di contraddizione, ma comincia a voltarsi e a vedere qualcun altro che si aggiunge a quei due messaggeri e che ripete la stessa domanda: «Perché piangi?» aggiungendo «Chi cerchi?». Così Maria «vede Gesù che stava in piedi e non sapeva che era Gesù» (v. 14).

Anche a questo sconosciuto, scambiato per un custode del giardino, ripete la sua accorata richiesta; lo guarda ma non lo vede; certo il suo guardare è più attento, intenzionalmente rivolto alla disperata ricerca del suo morto; le sue attese, del resto, erano tutte orientate verso quel corpo e lì si era fermata. Certo non era ancora pronta all'incontro con il Signore della vita.

Per riconoscere la presenza piena dell'amore gli occhi non bastano, ci vuole il nome, ci vuole la parola, perché la fede nasce dalla Parola e attraverso la Parola: solo mediante il pronunciamento del suo nome, Maria si ritrova e ritrovandosi apre il suo cuore al pieno riconoscimento dell'amore.

«Rabbuni!», risponde, «maestro mio», potremmo anche dire «amore mio» in un contesto sponsale entro cui è possibile leggere questa pagina evangelica. Giovanni utilizza qui il termine ebraico, per dare maggiore incisività a questo incredibile evento dialogico, entro cui si compie questa

progressione dell'amore, questa maturazione della fede, questa ulteriore scoperta di quella presenza che aveva mosso la ricerca di Maria sin dalle prime luci dell'alba.

«Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre» (v. 17).

Anche questo versetto è un segnale splendido della necessità di superare l'amore amando, di crescere nello spirito, di andare oltre, accettando il distacco, la separazione e il cambiamento.

Da un lato c'è questa donna, ormai ritrovata nell'amore, e che segue il suo dinamismo interiore, quello che reclama il trattenimento dell'amore, la consumazione dell'amore, facendo eco a *Ct* 3,4: «Trovai l'amato del mio cuore. Lo strinsi fortemente e non lo lascerò finché non l'abbia condotto in casa di mia madre».

Dall'altro lato c'è la presenza piena dello sposo, di colui che deve condurre con sé la sposa nella sua dimora, che è quella del Padre, ma che sa come il tempo della piena consumazione dell'amore non è giunto e che l'incontro pieno dovrà ancora essere riempito dalla fatica dei giorni, dalla pazienza della storia.

Dal momento in cui convince Maria ad andare dai discepoli-fratelli per annunciare che «il Padre mio è divenuto anche Padre vostro», da quel momento sino al momento dell'incontro pieno con l'amore-sposo c'è tutto lo spazio e tutto il tempo della storia della comunità nel mondo.

In quel giardino sepolcrale, sede della frattura e della separazione della morte, è avvenuta quella misteriosa alchimia dell'amore e della vita: la straordinaria investitura apostolica di Maria di Magdala, chiamata per nome, riconosciuta come presenza di amore per lo sposo e per la comunità, inviata a fecondare la terra con il seme della Parola nuova, non può che continuare ad interrogarci, come invita anche la *Mulieris dignitatem* al n. 16.

È seguendo l'impianto ermeneutico di questa Lettera Apostolica, volta a rintracciare in alcune figure femminili della S. Scrittura i tratti costitutivi della donna come persona, che proverò ad indicare alcune essenziali modulazioni del femminile, presenti nell'icona biblica ora evocata. L'approccio simbolico al testo, molto più che una mera lettura storico-esegetica, avrà come specifico compito quello di rappresentare e di esprimere la complessità dei vari modi entro cui è capace di esprimersi il femminile, andando oltre la semplice descrizione fenomenologica, così da porre in luce la "verità" antropologica, nata dall'incontro fra Parola di Dio e mondo dell'esperienza umana. Non si tratta – è ovvio – di mettere in rilievo una elencazione tipologica, una struttura identitaria rigida, rivolta a rein-

trodurre, secondo i canoni della cultura della differenza, un'alterità con l'uomo di tipo discorde e asimmetrico, quasi a voler evidenziare due mondi diversi, uno opposto all'altro con due storie, due esperienze di vita, due differenti poteri.

Si tratta invece di chiedere al linguaggio simbolico, al sapere intuitivo e metaforico di allargare l'ambito del conoscere razionale – psicologico o sociologico che sia – di penetrare i tratti del femminile, le sue modalità archetipiche, di rinvenire i contorni per una nuova sintesi evolutiva circa la propria identità, di realizzare infine un aspetto essenziale del proprio cammino verso la piena coscienza di sé grazie al racconto unitivo tra la dimensione personale e l'incontro con Dio. Questo cammino, che appare tracciato in modo rigoroso e sapiente nella *Mulieris dignitatem*, sembra il più consono ad illuminare quella verità sul femminile che, realizzata in senso integrale nella figura di Maria di Nazareth, pare riflettersi in modo evidente anche nei tratti di quella donna venuta da Magdala, «dalla quale [Gesù] aveva cacciato sette demoni» (Mc 16,9), sua fedele discepolo, che ritroviamo ai piedi della croce e poi nel giardino del sepolcro.

In lei sembrano emblematicamente ricomporsi alcune modulazioni esistenziali, certi abiti mentali, gli atteggiamenti interiori propri dell'*ethos* femminile, connessi al piano spirituale dei carismi, all'accettazione dinamica e consapevole della grazia cui viene fatta partecipe tramite un incontro dialogico segnato da una reciproca vocazione all'amore.

Fra i molti tratti simbolici presenti nella splendida pagina di Giovanni, vorrei proporre alla vostra attenzione quattro momenti di incontro con la donna di Magdala, che mi pare possano orientarci al recupero della nostra vocazione «che ha un senso profondamente personale e profetico» (MD, n. 16) investendoci come soggetti viventi e insostituibili testimoni.

Sarà il primo versetto del cap. 20 ad introdurci nel mondo dell'*ethos* femminile, quando si legge: «La mattina presto [...] mentre era ancora buio» e si fa evidente quella sorta di «attitudine alla precedenza», che sembra trovare conferma in quella geniale intuizione della *Mulieris dignitatem* circa «l'*ethos* femminile dell'affidamento» (n. 30). L'irruzione della grazia – e questo è il secondo tratto – come momento in cui quella donna viene restituita al suo nome e alla sua vocazione, sembra espressa dalla parola «Maria», pronunciata dal Risorto. Mentre il richiamo, da lui stesso esplicitato al v. 17: «Salgo dal Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro», pare invocare un pensiero sulla «reciprocità» – e questo è il terzo punto – sull'unità duale tra uomo e donna, ed anche sul vincolo di amore fra Dio e il mondo, fra il cuore eterno e il cuore creato. Il quarto e l'ultimo

tratto, presente nell'incredibile esperienza di Maria di Magdala, sembra presentarsi al v. 18 quando, staccatasi dal suo maestro, corre subito a dire ai discepoli: «Ho visto il Signore». L'unità duale pare farsi qui principio ecclesiologico, là dove sembrano ricevere sostegno in questa speciale abilitazione missionaria sia la dimensione discepolare, sia la dignità apostolica.

Ethos e grazia appaiono qui fusi e indissolubilmente rivolti ad esplicitare quel mistero della donna, quella «eterna misura della sua dignità» (MD, n. 31), entro cui è possibile contemplare i frutti della santità, quale unico bene di una comunità che continua anche oggi a camminare incontro al suo Sposo.

1. «La mattina presto [...] mentre era ancora buio» (Gv 20,1)

La fretta di Maria di Magdala, la corsa mattutina verso il sepolcro può essere semplicemente colta come risposta psicologica all'ansia, al bisogno di colmare il vuoto della perdita con la cura e l'attenzione cultuale verso quel corpo morto. Eppure, andando più in profondità, non è difficile scorgerne in questa attitudine ad andare avanti, a precedere gli altri, una chiara sostanza antropologica.

Se il femminile, come tratto eminentemente presente nella donna, ma componente presente in vari gradi nella struttura psicologica e spirituale di tutto l'essere umano (come hanno da tempo dimostrato i diversi contributi delle scienze umane), se il femminile sembra configurarsi come attitudine alla relazionalità, alla scelta dinamica del legame dialogico interpersonale, allora l'uscir-fuori-da-sé, il pre-correre l'esigenza dell'altro pare configurarsi come significativo tratto antropologico connotato da una chiara declinazione etica.

Chi è disposto a “mettersi in gioco”, per rispondere al bisogno di porsi in relazione profonda con l'altra persona, non bada a fare il calcolo razionale degli interessi e dei vantaggi, ma si pro-pone naturalmente per quello che è, si dispone in avanti, precedendo l'altro nelle sue esigenze, nelle sue motivazioni. Mi pare si possa dire che c'è, soprattutto nella donna, una intenzionalità costitutiva a correre prima, ad andare avanti, non certo per un inconscio desiderio di primato o di rivalsa, ma per una consapevole predisposizione, forse motivata anche dalla sua capacità intuitiva, al “prendersi cura” delle attese dell'altro.

Dire relazionalità significa infatti pro-tendersi, uscire da sé, per andare incontro a chi sta venendo, fare il primo passo, insomma, senza del quale

la dinamica interpersonale da esperienza creativa può tramutarsi in schema logico conflittuale, fonte inevitabile di ambiguità e di pregiudizi. L'andare avanti, fare il primo passo dice anche capacità di rischiare le proprie sicurezze per lasciarsi scuotere dall'altro; non certo in nome di una arrendevolezza, di un patetico lasciarsi fare, secondo una falsa concezione estatica della relazione dialogica.

Chi va prima, come Maria di Magdala, risponde invece ad una profonda urgenza interiore di mettersi a disposizione, per così dire; di prevedere il bisogno dell'altro, così da disporlo, incoraggiarlo all'incontro. Chi cerchi di penetrare dentro la fatica delle nostre quotidiane esperienze di comunicazione sa bene quanto sia eticamente produttivo esporsi, porsi fuori cioè, e acconsentire alla crescita, alla differenza e alla novità. Solo in questo contesto dinamico si può accettare quanto viene detto circa la naturale disposizione femminile alla ricezione (spesso connotata in senso passivo), all'accoglienza dell'altro, quando cioè si mette in luce il carattere di attività, di consapevole messa in questione di sé all'interno della sempre complessa dinamica relazionale.

Come Maria di Magdala, l'andare avanti significa rischiare in prima persona di attraversare le strade al buio, di compromettersi, di esporsi ad ulteriori paure, a nuove e più sconvolgenti delusioni. Ma per mettersi in relazione profonda con gli altri, per impegnarsi in modo esigente in nome di un coinvolgimento totalizzante, affettivamente vincolante, non si può aspettare, stare fermi, bisogna muoversi per primi, correre avanti.

La *Mulieris dignitatem* (n. 19) nota anch'essa questa specifica precedenza della donna sull'uomo, guardando alla particolare dimensione psicofisica della maternità, vista come l'evento caratterizzante non solo nel suo ovvio aspetto bio-fisico, ma anche nel suo spessore personale ed etico. Certo, l'essere-madre è il luogo eccezionale entro cui ascrivere le più alte aspirazioni antropologiche della donna. Ma forse c'è *altro*, c'è di più, perché il di più dell'*altro* è sempre oltre, è sempre più in là!

Maria di Magdala sembra infatti rispondere simbolicamente a quella tipologia della chiamata, espressa in modo emblematico in Gn 12,1: «Esci dalla tua terra [...] verso la terra che io ti indicherò». *Leklekà*, vattene, mettiti in cammino, vai altrove, rompi con le consuetudini consolidate, lanciati oltre. Il trarre-fuori, il fare uscire sembra appartenere all'essenza di questo Dio – nota Martin Buber – convinto che l'attività divina dell'uscire-da-sé, attraverso il “grido creativo” della Parola, imprima per sempre un timbro dialogico a tutta la creazione.

Come Abramo, e, dopo di lui, Giacobbe, Mosé, anche la donna di

Magdala sa che deve correre fuori, uscire dalla sicurezza del posto chiuso, entro cui stavano nascosti gli altri discepoli, e lo sa non per convinzioni teoriche o fideistiche ma perché, mossa dalla forza inestinguibile dell'amore, si espone a quel passaggio lento e inesorabile dalla terra della paura e del dolore verso quella terra che lui le indica come luogo di annuncio e di missione.

C'è poi un ulteriore elemento che va sottolineato. Maria corre, corre per prima «quando era ancora buio». Solo una breve annotazione, forse superflua, sul buio, sulla povertà del nostro tempo. Anche quando ci sembra di essere dinanzi al vuoto, a quel vuoto sepolcrale che pare aver inghiottito ogni promessa di crescita e di riscatto, ci è richiesto di guardare oltre il buio, di moltiplicare le nostre energie così da forare l'opacità dell'attuale situazione sociale e da osare un pensiero aperto e comprensivo. E realizzare quel compito straordinario che trapela dalle pagine della *Mulieris dignitatem* (n. 30) e che pare condensare quanto è stato sin qui detto circa l'attitudine alla precedenza, capace di dare sostegno e forza antropologica a quell'«etica dell'affidamento», secondo cui, in forza della spinta donativa dell'amore, è specifica vocazione della donna il prendersi cura di tutto l'essere umano che da Dio le è stato affidato.

Qui siamo già dentro quell'ulteriore dimensione della “grazia”, simbolicamente presente nell'esperienza del nome, e su cui occorre ora brevemente soffermarsi.

2. Gesù le disse: «Maria!» (Gv 20,16)

Come si ricordava prima, Gesù si lascia trovare, si lascia riconoscere pronunciando il nome della donna di Magdala: «Maria!», seguendo in filigrana l'atteggiamento da lui stesso descritto del pastore che «chiama le sue pecore una per una [...] e le pecore lo seguono perché conoscono la sua voce» (Gv 10,3-4). Va comunque notato lo stretto nesso tra voce e nome; anche nelle battute precedenti Gesù aveva parlato a Maria di Magdala: «Perché piangi? Chi cerchi?», ma lei non l'aveva ancora riconosciuto. È il “nome” dunque che pare sciogliere l'enigma di quello che sembrava essere un incontro casuale, quasi inopportuno, con un presunto giardiniere; è il nome che ristabilisce l'armonia comunione dell'incontro, perché in quell'incontro ritrovato Maria di Magdala ritrova se stessa assieme al suo Signore, viene restituita a se stessa, al suo originario orizzonte di senso, alla sua patria di significato dentro la quale riconosce la voce e nella voce la

ragione ultima della destinazione dell'amore.

È del resto la prospettiva biblica ad indicare come Dio proceda sempre in modo eminentemente personalistico: anche quando un dono, una missione riguardano l'intera comunità, Dio si rivolge sempre, per cominciare, ad una persona singola, chiamandola per nome, imprimendo il suo gesto dentro l'evento esistenziale di Abramo, di Giacobbe o di Maria di Nazareth e della donna venuta da Magdala.

Queste singole persone, proprio perché chiamate per nome, non sono protagonisti idealizzati, ma modelli e portatori di tutta la comunità, così come una donna porta in grembo suo figlio. Il nome insomma genera il senso, la destinazione, non solo definisce l'identità di ciascuno. Il nome, quando è pronunciato da Dio, raccoglie il significato di una intera esistenza offrendole la direzione e il valore.

«Maria!», da donna confusa, schiacciata dal dolore, forse importunata dalla presenza di persone che non le danno l'aiuto che cerca, si ritrova, sentendo il suo nome, restituita alla sua dignità, custode fedele dell'amore.

È questo amore nominato che la trasforma, come dire, da bruco in farfalla, liberandola dalla sua fragilità e dal suo limite e restituendola alla sua vocazione più vera che è sempre vocazione all'amore.

La *Mulieris dignitatem* ha su questo tema un tono particolarmente lirico e solenne. La donna potrà cogliere l'essenza della sua specifica dignità, quella che la rende capace di raggiungere la misura «delle grandi opere di Dio», quando incontra, quando ascolta il suo «nome», la sua vocazione: «verginità e maternità costituiscono le due dimensioni particolari nella realizzazione della personalità femminile» (n. 17).

Radicalmente unite dal carattere donativo e sponsale dell'amore, pur esprimendosi in forme di vita differenti, la chiamata al matrimonio e la chiamata alla verginità sembrano ugualmente orientate verso l'amore di quell'unico Sposo che, dopo l'incontro con la donna di Magdala, attende presso la dimora del Padre.

La maternità spirituale della vergine, di chi si spende nella povertà e nella vigilanza per il dono di sé pieno e totale, viene in tal senso strettamente connessa alla maternità fisica della sposa e alla dimensione nuziale dell'amore (n. 21). Mi pare si possa anche dire che è questo medesimo amore a reclamare «nel dono sincero di tutta la sua vita» (n. 20) una speciale attitudine verginale anche per la donna sposata, anche per colei che, affatto divisa tra la cura della famiglia e l'attenzione al bisogno di altri, attende nell'amore l'arrivo dell'unico Sposo.

Non più contrapposte come due dimensioni inconciliabili di chiamata,

la verginità e la maternità sono esplicitazioni dell'unico amore, il solo che chiama per nome, e che reclama di essere invocato al di sopra di tutto, il solo sposo che attende la *sua* sposa.

In tale contesto Giovanni Paolo II (n. 19) pone giustamente in rilievo come «il paradigma biblico della donna culmini nella maternità verginale di Maria, Madre di Dio», anche lei chiamata per *nome* ad essere la “sposa” per eccellenza, totalmente disponibile perché vergine. Tramite Maria si realizza la vocazione sponsale dell'unico popolo di Dio, chiamato a condividere la grazia dei tanti “nomi” pronunciati, dei tanti gesti di amore gratuito regalati quotidianamente e silenziosamente.

Mi pare suggestivo che il Papa concluda la sesta parte della *Mulieris dignitatem*, dedicata appunto alla «maternità e verginità» annotando con grande sensibilità antropologica che «la Bibbia ci convince del fatto che non si può avere una adeguata ermeneutica dell'uomo, ossia di ciò che è “umano”, senza un adeguato ricorso a ciò che è “femminile”». Ed è questa convinzione che può condurci ad analizzare più da vicino un altro tema presente nella *Mulieris dignitatem*, quello dell'«unità dei due» (nn. 6; 10), su cui di certo si gioca il futuro del nuovo pensiero sulla *reciprocità*.

3. «Torno dal Padre mio e vostro, al Dio mio e vostro» (Gv 20,17)

All'esigenza, provocata dal riconoscimento dell'amore ed espressa dal desiderio di Maria di Magdala di trattenere il suo Signore, risponde il Risorto indicando la finalità redentiva della sua missione, quella di ricondurre i figli all'unico Padre attraverso l'esperienza partecipativa della vita della comunità nella storia.

«Torno dal Padre mio e vostro, al Dio mio e vostro»: la doppia specificazione dell'aggettivo a un tempo possessivo (Padre *mio*, Dio *mio*) e partecipativo (Padre *vostro*, Dio *vostro*) sembra esplicitare un luogo di una ricerca duale, quella che continua a fare Dio dell'uomo attraverso l'amore per l'uomo e quella che l'uomo fa di Dio attraverso il mistero della storia redenta.

Il Risorto non se ne va, lasciando la donna di Magdala e gli altri al loro destino, ma si lega per sempre a loro, compartecipandoli all'unica paternità divina, accompagnandoli lungo il tempo della storia in un mistero di partecipazione e di comunione.

All'interno di questo orizzonte della condivisione, vedo anche bene altre due splendide donne presenti nella Sacra Scrittura: Ruth e la suocera

Noemi, legate allo stesso destino di solitudine e di abbandono. Quando Noemi insiste con la giovane nuora perché ritorni a casa sua, a Moab, per ritrovare un orizzonte a lei più familiare di quella terra straniera, Ruth esclama: «Non insistere con me perché ti abbandoni e torni indietro senza di te, perché dove andrai tu andrò anch'io, dove ti fermerai, mi fermerò, il tuo popolo sarà il mio popolo, il tuo Dio il mio Dio» (Rt 1,16).

Anche in questo contesto il “mio” e il “tuo” e nell'icona evangelica il “mio” e il “vostro” sono, per così dire, parole-chiavi che, lungi dall'esprimere la dimensione del possesso e dunque della divisione (perché il possesso sempre divide), rimandano a quella prospettiva di compartecipazione e di reciprocità, perché il *mio* può diventare *vostro* solo nell'ottica redentiva del Signore della vita che, facendosi servo morto, ha incarnato e condiviso nel mondo la rivelazione dell'amore. Quell'amore che si appoggia su chiunque voglia accoglierlo nella dimensione della comunicazione e della relazione.

Questo quadro possiede una enorme declinazione antropologica: è solo questo schema di relazione interpersonale il più capace a fondare e a giustificare la differenza (*il mio e il vostro*) e dunque ogni differenza, anche e soprattutto quella tra uomo e donna. Non è la differenza che fa costruire la relazione, ma è la relazione che costruisce e anima la differenza. Quella relazione che dice in primo luogo esigenza ineludibile di risposta impressa da sempre non solo nella creazione, ma anche nella rivelazione dell'amore. Dio crea «in principio» la nostra comune umanità, che invoca potenzialità relazionale, dialogia attiva, ed è questa comune umanità, potenziata e giustificata dall'evento della rivelazione e dalla concreta presenza dell'altro, a precedere e a fondare anche la polarità fra donna e uomo. In tal senso Giovanni Paolo II richiama giustamente alla coerenza antropologica dell'«unità dei due» (nn. 6; 10), ricollegando l'unità all'immagine e somiglianza con Dio espressa in Gn 1,27. Per dare maggiore consistenza a questa espressione – l'unità dei due – che mi pare rappresenti una delle intuizioni antropologiche più felici della *Mulieris dignitatem* e che si presta di certo a sicuri sviluppi sulla linea di una «cultura della reciprocità», che sia capace di superare l'ormai stanco «pensiero sulla differenza», mi sembra si possa parlare anche di «unità duale», e non certo per un vizzo linguistico.

Tutte le volte che il pensiero filosofico e la cultura contemporanea si appoggiano sull'unità – quasi sempre collegata ad un concetto speculativo-astratto, connotato da rimandi utopici – hanno sempre finito con il mortificare la pluralità, nel non specificarla, e con l'indicare i “due” – parlando, ad es., di unità dei due – come due referenti funzionali ad una presuppota

unità della persona. C'è insomma difficoltà o, forse, impossibilità a capire come questi due, in quale misura questi debbano “rappresentare” l'unità. Se invece parliamo di *unità duale*, si può pensare di fondare, legittimare l'unità tramite un aggettivo che specifica, che declina reciprocità immediata, compresenza di unità e alterità («Padre mio e vostro»), insomma mi pare si riesca a garantire una maggiore consistenza antropologica all'unità della persona, grazie al carattere dialogico che la giustifica ontologicamente.

Dire reciprocità tra donna e uomo non significa allora definire questa differenza attraverso una sorta di *reductio ad unum*, una specie di ricompattamento dentro il luogo ideale e astratto di una unità, perché l'«essere-uno» (Gn 2,20) non rientra nella vocazione dialogica della creatura redenta.

Donna e uomo non sono – per dirla con un gioco linguistico – due in uno ma *uno in due*, sono due volti dell'umano, due differenti e reciproche modalità dell'essere. È la dualità che sostanzia l'unità e questo possiamo coglierlo all'interno di tutta la rete dei rapporti interpersonali, là dove concretamente si realizza una realtà composita, espressione di compresenza di unità e dualità, di uguaglianza e differenza, di identità e di alterità, eco e segnale del più ampio mistero dell'uomo maschio e femmina.

Parlare di unità duale può significare infine che questa unità, l'unità della persona che si esprime nelle due differenti modalità dell'essere uomo e dell'essere donna, è realtà in cui c'è ancora molto da scoprire e da realizzare vivendo. Mi pare possa bene rappresentare quello scopo esaltante che Giovanni Paolo II affida in primo luogo alle donne – nella *Mulieris dignitatem*, ma anche in *Christifideles laici* al n. 51 – quando affida loro «il compito di assicurare la dimensione morale della cultura», di promozione cioè di quelle specifiche modalità del “prendersi cura” (*cultura* come *cóle-re*), affinché l'unità, intesa come ricerca dell'unico vero, possa essere visibile dentro le pieghe più nascoste della nostra storia.

Accanto a questo compito Giovanni Paolo II, sempre nella *Christifideles laici*, chiama la donna alla partecipazione della missione apostolica della Chiesa perché «abilitata e impegnata all'apostolato fondamentale, quello dell'evangelizzazione» (n. 51).

È questo l'ulteriore passo che ci aiuta a compiere ancora la nostra guida, la “nostra” Maria di Magdala.

4. «Maria di Magdala andò subito ad annunciare ai discepoli:

“Ho visto il Signore”» (Gv 20,18)

La donna di Magdala ha infine compreso: deve correre a riferire ciò che ha visto e udito non solo o non tanto per raccontare una notizia buona e rassicurante, ma perché ha finalmente penetrato il mistero dell'amore ed ha capito che tutto viene da Dio, dal dono pasquale del Figlio incarnato, dall'azione interiore dello Spirito. La Chiesa che sorgerà da questo annuncio è la Chiesa che rintraccia nella storia la presenza trinitaria di un amore promesso e versato, donato e reclamato, atteso e invocato in vista della sua consumazione totale.

A ben vedere anche nel mistero della Chiesa come corpo mistico pare intravedersi una unità duale, rappresentata dal Cristo, il capo, e dalle membra, la comunità dei credenti. È come se il soffio vitale, che anima e giustifica il cammino spirituale e storico della Chiesa, esigesse il doppio respiro del cuore pneumatico di Cristo e del cuore comunitario del popolo di Dio in un dinamismo di spirito, che “reciprocamente” attrae il capo verso le membra e le membra verso il capo.

L'unità duale che, dal punto di vista antropologico, caratterizza la duplice rivelazione esistenziale dell'essere uomo e dell'essere donna, pare simbolicamente illuminare il luogo teologico del ministero presbiteriale “prodotto”, per così dire, dal respiro cristico del Capo e di un sacerdozio battesimale, partecipato a tutte le membra dal respiro sacramentale della Chiesa.

È quest'ultima, diciamo così, qualificazione femminile del popolo di Dio che impegna tutte le credenti perché, come Maria di Magdala, vadano *subito* ad annunciare di aver visto e udito il Signore. Certo è che questa investitura apostolica, quella dell'«essere-inviata», richiede di essere ancora meditata con gli occhi spalancati di chi sa di dover vedere e attendere, nel “giusto” tempo, ulteriori frutti dell'azione dello Spirito.

Ci è richiesto infatti di vigilare e di aspettare, ed anche di dar nome e di immaginare originali modalità di incarnazione della vocazione ecclesiale della donna che, comunque, all'interno della Chiesa, come di ogni altro spazio del vivere sociale e politico, è e deve rimanere donna. E contribuire con i suoi propri carismi all'assoluta rivalorizzazione del primato di appello alla santità, che attraversi e nutra tutte le molteplici forme di servizio nella vita ecclesiale.

Solo valorizzando l'attitudine etica alla precedenza nella cura e nell'amore, alla contemplazione attiva, all'annuncio perseverante, quali fonti primarie e permanenti della fecondità salvifica, la donna, nel seguire le

tracce del cammino di Maria di Magdala, renderà l'evangelizzazione una Parola rivestita di carne e riversata nel grembo di una umanità che richiede, oggi più che mai, di essere resa feconda dallo Spirito.

CONCLUSIONI DEL CONVEGNO “DONNE, NUOVA EVANGELIZZAZIONE, UMANIZZAZIONE DELLA VITA”

Fernando CHARRIER*

1. Premessa

A conclusione del cammino di questi giorni sorge spontaneo nel nostro cuore un sentimento di gratitudine al Signore che ci ha fatto la grazia di vivere, in questo significativo Convegno, un'esperienza, forte e profonda, di comunione ecclesiale, di dialogo responsabile, di speranza per il futuro della Chiesa e della nostra società.

Risulta impossibile dare ragione in questa riflessione conclusiva di tutta la ricchezza di contenuti e di indicazioni che sono emersi in questo Convegno, sia da parte dei relatori, sia da parte delle partecipanti. Ricchezza che dovrà trovare una sua articolata composizione nella riflessione successiva al Convegno, e che dovrà vedere impegnate sia la Commissione episcopale sia le varie componenti che hanno dato vita a questa nostra esperienza.

Anche se mi sottraggo, per obiettiva impossibilità, al compito di fare delle conclusioni, permettetemi di segnalare comunque due dati che ritengo abbiano un loro valore positivo.

a) Il primo dato su cui richiamo l'attenzione riguarda il significato, che chiamerei storico, di questo Convegno: è la prima volta che la CEI, accogliendo il messaggio della *Mulieris dignitatem*, promuove un incontro con a tema “la donna”. Si avvia così un cammino, forse lungo, forse accidentato, che ci permetterà di farci carico di tutte le tappe che sono segnate nella *Lettera Apostolica* del Santo Padre. Un cammino che mi auguro e che auspico esemplare per tutte le Chiese che sono in Italia.

* Sua Eccellenza Mons. Fernando Charrier è Vescovo di Alessandria e Presidente del Comitato delle Settimane Sociali.

b) Il secondo dato, su cui richiamo l'attenzione, riguarda lo stile, i modi, il taglio che si sono scelti per questo nostro camminare. È lo stile che ha nella comunione, nella cultura della comunione il suo fondamento, che ha in un'intensa comunicazione la sua espressione più vera, nel dialogo il suo timbro di autenticità. Il concetto di «unidualità» che ha così rilevanza nella visione antropologica che la *Mulieris dignitatem* ha della reciprocità, può, a questo proposito, essere ben utilizzato anche a livello ecclesiológico, per cui si può parlare per la Chiesa e per la sua vita di «unimolteplicità»: un'unità sempre più forte che non mortifica ma esalta la straordinaria varietà dei ministeri della Chiesa e dei carismi per la Chiesa, in un quadro complessivo di vita di comunione, di Chiesa di comunione.

2. Alcune note sui contenuti

Riguardo ai contenuti, il Convegno ha articolato la sua riflessione su due punti che sono gli assi portanti delle scelte pastorali della Chiesa italiana nel post-concilio: la scelta dell'evangelizzazione e quella dell'umanizzazione della vita.

Il Convegno, quindi, nella sua riflessione globale si pone a pieno titolo come evento qualificato del cammino post-conciliare della Chiesa italiana e, di questo cammino, intende essere anche un elemento qualificante.

Per essere tale si dovranno però rispettare due avvertenze metodologiche che ritengo utili:

1) il cammino che abbiamo iniziato non dovrà essere un cammino diverso dal cammino della Chiesa italiana: si tratta, in verità, di un cammino che si arricchisce oggi di un elemento nuovo e fondamentale;

2) quelli che ho chiamato «assi portanti» non dovranno essere affrontati separatamente, ma, pur tenuti distinti, si dovrà evidenziarne le feconde e impegnative connessioni che, nella prospettiva della fede e della testimonianza di fede, ci sono tra evangelizzazione e umanizzazione della vita, tra umanizzazione della vita ed evangelizzazione.

Non ci sarà mai infatti umanizzazione della vita senza Vangelo o al di fuori del Vangelo; non si potrà superare quello che il Santo Padre, nell'impegnativo discorso che ci ha rivolto, chiama «lo smarrimento spirituale e la crisi culturale» dell'uomo contemporaneo senza un'opera, intensa e generosa, di «nuova evangelizzazione».

Ancora il Santo Padre, nel suo discorso di ieri, affermava: «La Chiesa, per realizzare l'opera urgente della nuova evangelizzazione, ha bisogno

delle donne cristiane, della loro missionarietà, ha bisogno della loro “profezia” per fare incontrare l’uomo contemporaneo con il Signore Risorto, il Vivente».

Un invito, così umile, così pressante e così esigente, va accolto con amore e generosità. È un invito che ci interpella fino in fondo; la risposta a questo appello deve riguardare tutta la nostra vita.

Il Santo Padre ha inoltre articolato questo appello proponendoci di lavorare attorno a due “nodi intricati” e bisognosi di nuova evangelizzazione.

1) Prima di tutto ha proposto di evangelizzare il valore della comunione, di promuovere anzi la cultura della comunione, di cui l’uomo del nostro tempo ha estrema necessità.

2) In secondo luogo, ha proposto di evangelizzare la vita. «La Chiesa – ha detto – vi manda ad annunciare a tutti che la vita è dono d’accogliere sempre con amore, da custodire e coltivare con rispetto, è mistero da accostare sempre con senso religioso e grato stupore».

Il Vangelo della comunione, il Vangelo della vita: sta tutta qui la missionarietà di una Chiesa consapevole fino in fondo delle sue responsabilità storiche.

Se questa è la strada tracciata, siamo ben consapevoli che per percorrerla abbiamo bisogno che vengano realizzate alcune condizioni prelieve, che sono ben sintetizzate nel discorso del Santo Padre: «Passare dal riconoscimento teorico della presenza attiva e responsabile della donna nella Chiesa alle attuazioni concrete».

Non posso, in queste brevi considerazioni, entrare nel merito di questo “passaggio” indicato dal Santo Padre. Facendo tesoro di tutto quello che è emerso in questo anno dedicato al V anniversario della *Mulieris dignitatem*, e soprattutto in questo Convegno, bisognerà trovare le proposte adeguate per fare bene il cammino che ci è stato indicato.

Non partiamo da zero, le risorse sono tantissime, molte coscienze sono avvertite della necessità di questo passaggio: bisogna farlo e lo deve fare tutta la Chiesa italiana.

Nel '95 si terrà il Convegno ecclesiale della Chiesa italiana – il terzo – a Palermo, sul tema: «Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia». Mi permetto di indicare l’evento del Convegno ecclesiale come una delle date più propizie per rendere più costringente e solido il passaggio che il Santo Padre ha chiesto alla Chiesa italiana.

3. Alcune stimolazioni per il cammino futuro

Cosa fare nell'immediato? Anche se è difficile tracciare a caldo una linea, non intendo sottrarmi alla domanda, anche se la risposta che darò è alquanto limitata e bisognosa di ulteriori puntualizzazioni che la Commissione episcopale per i problemi sociali e il lavoro farà con tempestività.

1) Prima di tutto non accantonare la *Mulieris dignitatem*: essa deve restare, come la *Rerum novarum* per la questione operaia, la *Magna Charta* sulla dignità e vocazione della donna. Il Santo Padre nel suo discorso si è espresso in questi termini: «Nella Lettera Apostolica mi sono proposto di sviluppare uno dei punti più qualificanti della nuova evangelizzazione: l'affermazione, teorica e pratica, della dignità e della vocazione della donna contro ogni riduzione o stravolgimento antropologico». C'è un Vangelo della donna che deve essere continuamente proposto a tutti i livelli.

2) Il lavoro comune che è fatto in quest'anno celebrativo dal laicato associato femminile va rafforzato, aggiornato e rilanciato nelle strutture della vita pastorale ordinaria.

3) L'elaborazione di una diversa cultura dell'uomo e della sua città è un ambito in cui il "profetismo" della donna ha una sua parola.

4) È auspicabile che ci si inserisca nell'Anno della Famiglia per dare l'apporto fondamentale del progetto di Dio nella prospettiva, anche, della dignità e della vocazione della donna. Per quanto riguarda concrete iniziative da realizzare al più presto: la Commissione episcopale per i problemi sociali e il lavoro provvederà a fare una sintesi ragionata e articolata di tutto quello che è emerso e a informarne i Vescovi; a pubblicare quanto prima gli Atti del Convegno con i contributi più rilevanti dei due Seminari; d'intesa con la Segreteria e la Presidenza CEI, ad attivare un organismo che in forma stabile e continuativa si faccia carico di discernere e proporre i problemi e i temi su cui si è riflettuto in questo anno celebrativo.

Chiudo questo mio intervento citando una frase del Santo Padre: «Di fronte agli immensi compiti a cui vi chiama la Provvidenza del Signore, Maria vi si propone come modello permanente di tutta la ricchezza della femminilità, della specifica originalità della donna, come Dio l'ha voluta. Lasciatevi ispirare e guidare da Lei».

Parte seconda

**LE DONNE E LA NUOVA CULTURA
DELLA RESPONSABILITÀ:
A CONFRONTO CON LA *MULIERIS DIGNITATEM***

DONNE E CRISI DELLA MODERNITÀ: ASPETTI PECULIARI DELLA TRANSIZIONE

Giulia Paola DI NICOLA*

1. Le ambivalenze della modernità

Parlando della modernità, facciamo riferimento, con Cartesio, all'acquisizione fondamentale della centralità del soggetto nel rapporto col mondo, indispensabile al riconoscimento dei diritti umani. È il presupposto che rende possibile anche l'emergere del discorso sulla cosiddetta questione femminile.¹ Infatti, il termine *modernità*, oltre il significato storico, esprime quello assiologico di categoria dello spirito che pretende discriminare, con idee chiare e distinte, tra bene e male, spesso in termini semplificatori di nuovo contrapposto al vecchio, cui corrisponde la scissione tra la donna della tradizione, vista come mamma, santa e serva, e la donna della modernità, lavoratrice, autonoma e libertina. In ogni caso, è importante non sottovalutare la vicenda della modernità, considerandola solo nella dimensione secolarizzante, immanente, libertina. Problematizzarne i contenuti evidenziarne le ambivalenze, è indispensabile ad evitare di contrapporre due filosofie, due civiltà: tradizione tomista e modernità, sacralizzazione e secolarizzazione, fede e ateismo, patriarcato e femminismo.

L'ambivalenza sta nel fatto che, accentuando l'autosufficienza della ragione, la verità viene ridotta entro schemi di razionalità, soprattutto scientifica. L'estensione della razionalità scientifica al mondo umano com-

* Giulia Paola Di Nicola è ricercatrice di sociologia presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università "G. D'Annunzio" di Teramo.

¹ Per una migliore comprensione dell'ottica con cui il presente intervento approccia la *Mulieris dignitatem*, rimando ai miei lavori: *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna* (Roma 1988); *Il linguaggio della madre. Aspetti sociologici e antropologici* (Roma 1994).

porta infatti lo sviluppo di una filosofia della ragione che domina la realtà (l'economia si basa sul desiderio di guadagno, la politica non ha nella morale o nella religione i suoi riferimenti, la cosmologia diviene scienza empirica, l'interpretazione classica della Bibbia traballa). Il marxismo rappresenterà il culmine e il declino di tale pretesa della ragione, evidenziandone la dipendenza dalle mutevoli circostanze storiche; la psicanalisi ne smaschererà la dipendenza dall'inconscio. Ne scaturirà la relativizzazione delle regole morali e la loro riduzione a regole sociologiche.

Il postmoderno non è che il fallimento della pretesa assoluta della ragione, che, pur partendo dalla centralità dell'essere umano nel creato, non sa rispettare adeguatamente né l'essere umano né il creato, regolato com'è da una logica di affermazione e dominio. Tale fallimento, se privo di alternative, sfocia nel nichilismo o nella risibilità di un mondo senza appigli, la cui figura viene talvolta individuata in Woody Allen, ovvero nel postmoderno come epoca della irrazionalità.²

In alcune interpretazioni denigratrici della modernità si accentua il negativo e non si trova modo migliore di uscire dalle ambivalenze, se non riprendendo la via del passato e saltando il percorso culturale e scientifico della modernità. Prevale la nostalgia per la società e la filosofia premoderna.³ Forse per questo, il postmoderno sembra talvolta fare ricorso al passato, una sorta di inversione della storia, una regressione ecologica alla vita buona e ad ambienti più umani, seguendo antiche tracce di piazze, chiese e strade d'altri tempi, con spazi di incontro, carichi di un simbolismo societario e di valori che giungono a noi ancora intatti, nel loro fascino.⁴ Si rimpiangono la solidarietà, la famiglia tradizionale, la dedizione incondiziona-

² Cf BUTTIGLIONE R., *Il cattolico e la modernità*, in «Il Tempo», 8.1.1993.

³ Cf la ricostruzione del moderno fatta da D. FRISBY, *Frammenti di modernità: Simmel, Kracauer, Benjamin*, tr.it. Bologna 1992. Nei pur bellissimi foglietti che Capograssi scrive a Giulia, si nota questa diffusa nostalgia della donna chiusa nel cuore dei suoi e nella casa (IX. 1919): «Tu lo sai, Giulia mia, quanto mi costi vederti in ufficio e tu sai pure perché: vorrei vederti chiusa, riservata, nella casa tua per me e per i tuoi, senza quel dover parlare con chiunque, senza quel dover trattare con chiunque; vorrei vederti nei penetrali della casa tua, nell'amica custodia delle stanze amiche, senza quella situazione di essere esposta alla parola e al discorso – rispettosamente – di chiunque... Io ti dicevo una volta che avevo sulle donne le idee dell'Oriente... La donna che amo è mia totalmente, ma deve vivere riservata e quieta nella casa dove essa è regina: ogni sguardo la sciupa, ogni discorso la sciupa, ogni colloquio la sciupa» (CAPOGRASSI G., *Pensieri a Giulia*, I, Milano 1978, 326).

⁴ Cf NESTI A., *La moderna nostalgia. Culture moderne e società di massa*, Firenze 1992.

ta della donna come dimensioni umane calpestate dal consumismo, dall'edonismo, dalle migrazioni dalle campagne in cerca di benessere, verso le città e verso le regioni del *bengodi*, con conseguenze negative sulla qualità della vita, come l'emarginazione degli anziani e dei deboli.

Tale reazione pendolare esprime l'esigenza di recuperare il senso umano della vita, dei gruppi solidali, della cultura popolare, delle feste, delle piccole proprietà contadine, della civiltà artigianale, con le macchine in casa, di contro alla spersonalizzazione della megalopoli e della fabbrica. In particolare, viene denunciata l'alienazione di un lavoro in funzione puramente produttiva, privato di quel contatto umano e con la natura, in cui si sprigiona tutta la capacità, per l'uomo e la donna, attraverso la fatica, di approfondire dimensioni umane e spirituali arricchenti. Vi è collegata la nostalgia per la figura dell'artigiano, che esprime un'indipendenza che non ha l'operaio della fabbrica e che fa della piccola impresa il luogo per condizioni di vita meno schiavizzanti.⁵ Tutto ciò che Lukàcs bollava come apologia del capitalismo oggi acquista un richiamo particolare, alla ricerca di nuove sintonie tra pre- e postmoderno.⁶

È sempre presente il rischio di respingere con ciò anche il riconoscimento delle conquiste della dignità umana, maschile e femminile. Così accade quando si accentua il disagio della donna nei confronti della razionalità moderna, la sua resistenza allo sforzo di penetrazione di quella che si considera la cultura universale-razionale-maschile. È vero che la donna subisce forse in modo particolare il peso della modernità, quando si sente sfruttata in funzione della produzione, alterando quello che è il suo equilibrio integrale. Parimenti quando le viene sottratto il tempo della vita di relazione, della famiglia e dello spirito, sacrificandolo alla fabbrica o alle lungaggini della burocrazia impersonale e umiliante.

⁵ Cf ROUSSEAU J. J., *Oeuvres Complètes*, Paris 1969, t. IV, 470. Simone Weil privilegia il lavoro dei campi, andando in senso antimoderno, quasi auspicando una risacralizzazione del mondo dopo la secolarizzazione, una riscoperta della integralità della vocazione umana, passata per il setaccio della disillusione postmoderna: «Fare... che gli uomini e le donne del popolo vivano costantemente bagnati in un'atmosfera di poesia soprannaturale; come nel Medio Evo, più che al Medio Evo, perché limitarsi nell'ambizione del bene?» (WEIL S., *La condition ouvrière*, Paris 1950, 269). Trattano di questi temi gli articoli di S. WEIL, *Le Capitale et l'ouvrier* del 12.III.1932 e *Après la visite d'une mine* del 19.III.1932, entrambi pubblicati in «L'Effort», ora in *Ecrits historiques et politique*. 1. *L'engagement syndical* (1927-1934), textes rassemblés, introduits et annotés par G r ald  Leroy, Paris 1988, 92-97.

⁶ Cf BUTTIGLIONE R., *Augusto Del Noce*, Casale Monferrato 1992; LUKACS G., *La distruzione della ragione*, tr. it. Torino 1959, cap. III (Nietzsche), IV.

Nello stesso tempo, però, senza il passaggio attraverso la modernità, non si rende possibile per lei la coscienza della sua soggettualità. Non è solo vittima “usata” dal sistema, ma, avendo attraversato i disagi della modernità, è anche agente del suo mutamento (benché, almeno inizialmente, inconsapevole): sono le stesse donne a far esplodere le incongruenze dei sistemi razionali, funzionanti e oppressivi. La modernità in questo senso è un periodo di incubazione del femminismo.

Non è un caso che l’emergere a coscienza della soggettualità femminile, nel periodo della Rivoluzione francese, coincide con quello che viene considerato, nei manuali classici, il declino della modernità (fine Settecento - inizio Ottocento, anche se il tema della fine dell’epoca moderna si è imposto dopo la seconda guerra mondiale). Olympe de Gouges non trovò udienza nella sua rivendicazione del legame tra diritto di voto e responsabilità delle donne, portata avanti col celebre argomento che, se potevano salire sul patibolo, potevano anche votare. Fu ancora lei a scrivere, ad integrazione della *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino* (1789), quella dei *Diritti della donna e della cittadina* (1791). La ghigliottina troncò i suoi sforzi.

La modernità, seppure rende possibile l’emergere della soggettualità femminile, è incapace di farle spazio, se non all’interno di quella maschile, la quale, a sua volta, come sottolinea Guardini si dimostra essa stessa perdente e disumana, soffocata com’è dal desiderio di potenza dell’io.⁷ Se è vero ciò, la modernità ha bisogno di una soggettualità *altra* per poter esprimere il soggetto in maniera nuova. Qui incontriamo una affermazione della *Mulieris dignitatem*: «Nella nostra epoca i successi della scienza e della tecnica permettono di raggiungere in grado finora sconosciuto un benessere materiale che, mentre favorisce alcuni, conduce altri all’emarginazione. In tal modo questo progresso unilaterale può comportare anche una graduale scomparsa della sensibilità per l’uomo, per ciò che è essenzialmente umano. In questo senso, soprattutto i nostri giorni attendono la manifestazione di quel “genio” della donna che assicura la sensibilità per l’uomo in ogni circostanza, per il fatto che è uomo» (*MD*, n. 30).

Attraverso la conquista dell’uguaglianza e la progressiva affermazione della differenza, le donne spingono la modernità oltre il delirio di potenza della ragione e dell’io. Sono esse infatti in prima linea nel reclamare l’ottimizzazione della vita umana, provocando il ripensamento della quali-

⁷ Cf GUARDINI R., *La fine dell’epoca moderna*, Brescia 1954, e per questi aspetti PELLECCIA P., *Sulle tracce del postmoderno*, in «Aquinas» 35 (1992) 341-379.

tà totale, in famiglia come nell'azienda (non si deve anche alla presenza delle donne se gli imprenditori stessi raccomandano oggi una equilibrata distribuzione tra tempo libero, famiglia e lavoro, come anche la capacità di sorridere e diffondere serenità nei rapporti interpersonali, con i clienti, i dipendenti, i membri tutti dell'azienda?). Le donne dunque non sono solo oggetto della crisi della modernità, ma anche protagoniste della sua messa in crisi, nella misura in cui vanno comprendendo e affermando il senso profondo della loro differenza.

2. Il disagio femminile nel modello maschile

Quando gli effetti della modernizzazione sulle donne vengono considerati in senso trionfalistico, si mette in evidenza la conquista della libertà attraverso l'istruzione, il lavoro, la tecnologia, la laicizzazione dello Stato, che comincia a dare rilevanza alla maternità e a prendersene carico. Il prezzo di tale progresso sta nell'esaltazione del principio maschile, che promuove come uguale a sé la donna, inebriata e mistificata dai successi della liberazione, ma tenta anche la sostituzione della sua personalità con modelli uniformi senza tenere conto dello sradicamento dei valori suoi propri, attraverso un'invasione morbida che presenta la deculturazione del femminile come un'autopromozione.

Un interprete significativo di ciò che è stato il rapporto della donna con la modernità è E. Mounier, che nel '36 ricordava ciò che sembrava mal compreso nel pensiero classico e rimasto implicito nella cultura moderna: «Anche la donna è una persona».⁸ Mounier comprende che la modernità non rende giustizia alla donna, stretta tra due alternative, entrambe frutto dell'esaltazione della ragione: il liberalismo e il collettivismo. Nella cultura liberale, la donna e l'uomo sono spogliati della loro vocazione, in relazione al mistero dell'essere. La donna è ricapitolata nella proprietà del "borghese", che dice: «Mia moglie, la mia automobile, le mie terre... Il borghese circonda la sua casa di cose belle, tra cui sua moglie, cioè di cose piacevoli»;⁹ «È merce per il riposo oppure per il decoro del guerriero.

⁸ MOUNIER E., *La femme aussi est une personne*, in «Esprit» 45 (1936) 281-287; rimando anche al mio: *Mounier e la questione femminile*, in «Donna e società» 75/76 (1985) 76-111 e a DANESI A., *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, Roma 1984.

⁹ MOUNIER E., *Révolution personaliste et communautaire*, in *Oeuvres*, Paris 1961-1963, I, 127-416, 392.

Merce per lo sviluppo delle faccende familiari. Oggetto (come ben si dice) di piacere e di scambio». ¹⁰ Ambisce al matrimonio come sua realizzazione, in una dipendenza dall'uomo che è psicologica e spirituale, prima ancora che economica; in una atrofia della persona, irretita nella concezione romantica e *soft* della femminilità. Anche la donna dà l'anima alle cose, mutilando la sua vocazione in quanto persona e adattandosi ad essere funzionale al sistema del capitale, sradicata nel lavoro operaio o chiusa nella prigione «fiorita, ma sigillata» della casa.

Mounier smaschera il connubio tra liberalismo e certo spiritualismo, quando entrambi non vogliono dalla donna che l'abbandono della sua vocazione personale, per il servizio del marito e della casa. «Ogni volta che impongo ad un uomo vivo di identificarsi con una delle sue funzioni, o quando mi comporto con lui come se egli vi si riducesse di fatto, pecco contro la persona. Quando stimo, per esempio, che ci sono uomini e donne che son "fatti per" tagliare tutti i giorni lo stesso pezzo di ferro. Quando riduco la donna alla sua funzione casalinga o alla sua funzione erotica o anche alla sua più alta funzione della maternità, senza pormi la domanda sulla vocazione spirituale che le compete... io pecco contro la persona... la escludo dalle più alte potenzialità dell'uomo, la riduco allo stato di oggetto e di strumento». ¹¹ Perciò Mounier mette in guardia dal confondere conservatorismo e cristianesimo, così come progresso e ottimizzazione della qualità.

D'altro canto, il marxismo ha voluto liberare la donna *dalla* famiglia, di cui ha denunciato i mali in maniera spietata, finendo col sollecitare la fuga della donna dal suo nucleo affettivo centrale e da se stessa. La famiglia, come ambito privilegiato dei rapporti qualitativi intimi, non massivi, come vita di relazione in cui la donna è protagonista, è apparsa solo come il luogo della vita borghese, che deve essere smantellato per costruire la società socialista. In altri termini, il modello emancipazionista della modernità ha auspicato «la transizione da un ruolo femminile totalizzante (quello familiare) a un altro ruolo (quello lavorativo maschile), attribuendo a quest'ultimo un valore universalistico e definendo per differenza... l'esperienza femminile concreta della donna come "ritardo", "contraddizione" o "marginalità", da superare in vista del raggiungimento della pari-

¹⁰ ID., *Manifeste au service du personnalisme*, in *Oeuvres*, cit., I, 479-649, 560.

¹¹ MOUNIER E., *Personalismo e cristianesimo*, tr. it. Ecumenica, Bari 1977, 51-52.

tà». ¹² Nella logica dicotomica, la donna è stata sacrificata all'alternativa: o la piazza o il gineceo, o la vita privata o quella pubblica, o l'individuo o il collettivo. Quanti hanno discusso su di lei le hanno suggerito di optare tra i due estremi, per salvare la sua dignità: il focolare o il lavoro nella società.

Né il marxismo poteva capire il senso profondo dell'alienazione del proletariato spirituale, in cui primariamente cadeva la donna nell'epoca moderna: «Alcune centinaia di migliaia di operai in ciascun Paese capovolgono la storia perché hanno preso coscienza della loro oppressione. Un proletariato spirituale cento volte più numeroso, quello delle donne, rimane senza che ci si sorprenda di esso, al di fuori della storia... Questa impossibilità per la persona di nascere alla sua propria vita, che secondo noi definisce il proletariato più essenzialmente ancora della miseria materiale, è la sorte di quasi tutte le donne, ricche e povere, borghesi, operaie, contadine». ¹³

È vero anche, però, che non il marxismo ha aiutato la donna a prendere coscienza dell'importanza delle dinamiche del potere, delle istituzioni, del diritto, cui, volente o nolente, ella resta soggetta insieme al suo nucleo familiare. Il mondo dell'oggettività ha riacquisito la sua importanza: «È auspicabile certo che la comunità familiare sia tanto solida che non si curi di tutta la giurisdizione ma la legge deve garantirsi sul massimo rischio, non sui felici risultati. E il suo ruolo è di provvedere ad un ordine là dove l'amore lo renderebbe inutile. A partire da queste garanzie minime, sancite dalla legislazione, la donna cesserà di avere un destino alla mercé del suo potere di acquisto e l'attaccamento al suo focolare cesserà di significare la rinuncia ad ogni forma di vita personale, il ripiegamento sul genio casalingo». ¹⁴

Senza dubbio Mounier (ma penso anche a Raissa Maritain), per aver messo al centro la persona e il suo procedere dialogico, ha intuito quale portata rivoluzionaria avesse l'ingresso della donna nel sociale, come risorsa per un nuovo umanesimo, capace di recuperare «questo immenso spazio che l'uomo moderno ha disdegnato e di cui l'amore è il centro: se osasse farlo sarebbe la donna oggi a capovolgere la storia e il destino dell'uomo». ¹⁵ Si trattava di un protagonismo che portava con sé inevitabil-

¹² ZANUSO L., *Gli studi sulla doppia presenza: dal conflitto alla norma*, at., 41-57.

¹³ MOUNIER E., *Manifeste*, cit., 1, 559.

¹⁴ *Ivi* 568.

¹⁵ *Ivi* 562. Vi si legge ancora: «La donna allora non avrà conquistato solamente la sua parte nella vita pubblica, ma avrà disintossicato la sua vita privata, restituito a

mente una nuova ermeneutica dell'umano e dunque una nuova filosofia: «Un pensiero che pone l'amore nel cuore del mondo, lo pone nel cuore della filosofia, e la filosofia, orientata da due secoli sulla produzione delle idee, ne deve essere profondamente rinnovata... Che sia offerto alla riflessione sull'amore uno sforzo altrettanto considerevole quanto quello che è stato dato alla riflessione sulla conoscenza e, *a fortiori*, a quello che si è rivolto all'invenzione tecnica». ¹⁶ Sono stati autori cristiani di questo spessore, che hanno saputo affrontare le sfide della modernità e svelarne le ambivalenze.

Ancora oggi, la responsabilità di fronte al futuro, resi accorti dagli errori del passato, impone di saper discernere i segni dei tempi, individuare ciò che è vecchio, in quanto desueto, e recuperare ciò che cresce di valore alla prova del tempo e non ne subisce l'usura, perché confacente alla qualità della vita. Ciò vale per le culture diverse come per il senso della maschiilità e della femminilità, favorendo un rapporto dinamico tra antico, moderno e postmoderno, che ne colga l'unità di fondo, ricomponendo i frammenti attraverso il filo conduttore dei valori umani, letti dalle persone di oggi. ¹⁷ Le due facce della cultura moderna, il *dictat* della ragione e l'emergere del soggetto, con i suoi diritti, restano affidate alla responsabilità e alla creatività di ciascuno. Perciò il discernimento culturale è uno dei compiti principali oggi, quando un femminismo puramente conflittuale non paga più (benché ancora in auge, in certi settori del femminismo americano e non), ¹⁸ quando non è possibile distribuire certezze a chi non le chiede, ma si può far crescere in ciascuno e nella società lo spazio della sensibilità e dell'attenzione verso il bene, valorizzando testimonianze e frammenti di so-

milioni di esseri disorientati la dignità di persone e, assicurando forse il cambiamento dell'uomo indebolito, avrà ritrovato nella dignità della persona, i valori primi di un umanesimo integrale».

¹⁶ MOUNIER E., *Feu la chrétienté*, in *Oeuvres*, cit., III, 593-594.

¹⁷ Cf VITIELLO V., *Topologia del moderno*, Genova 1992.

¹⁸ M. French mette in evidenza il sistema di appartenenze che collega gli uomini tra loro («l'uomo di»), appartenenze che regolano le politiche globali, assestandole su criteri che escludono le donne (cf FRENCH M., *The War against Women*, New York 1991, in via di traduzione da parte dell'editrice Rizzoli). Tutte le volte che le donne avanzano a grandi passi verso l'uguaglianza, si verificherebbe un contrattacco punitivo che reprime con forza le istanze liberatorie e spinge le donne a stare al loro posto, anche dietro la pressione dell'opinione pubblica, che cerca di convincerle a rinunciare spontaneamente alla gratificazione lavorativa, mostrando la stanchezza e le frustrazioni delle donne liberate, autocondannate ad una bassa qualità della vita, torturatrici di mariti e di figli.

cialità spontanea.¹⁹

Sta alla persona prestare attenzione e discernere la direzione verso cui guardare, soprattutto quando mancano bussole sicure per pilotare il comportamento. Sta alle istituzioni e alla cultura il compito di allargare gli spazi del discernimento, ripulendoli dagli occultamenti più o meno strumentali, lasciando libero il campo per il pensiero e la comunicazione, ma anche per il silenzio, la contemplazione, la spiritualità, tutto ciò che resta soffocato sotto la polvere del lavoro spersonalizzato e nel chiasso della cultura del prestigio e dello spettacolo. In un'epoca di esaltazione delle differenze, è soprattutto la facoltà di orientare l'attenzione verso ciò che è bene a rendere vicini i lontani, uguali i diversi, come tanti prigionieri della caverna platonica, ciascuno dei quali compie un percorso liberatorio oltre le marionette delle convenzioni sociali e delle istituzioni, verso il sole che riveste di luce ciascun essere umano e ciascuna cultura, secondo la sua diversa conformazione.

In particolare il discernimento richiesto alla donna reclama oggi una cultura meno sprovveduta di fronte al crollo delle certezze della modernità e al rischio del nichilismo postmoderno, sostenuta da un orizzonte etico in grado di operare un'«opzione profetica degli elementi che si prevede, con sguardo creatore, che saranno i germi dei tempi da venire».²⁰ La donna che si presentava a Papa Giovanni XXIII come un segno dei tempi assume oggi in prima persona la responsabilità di discernere tali segni, come sottolinea Giovanni Paolo II, riconoscendola come soggetto che interpreta e decide gli orientamenti per il presente e per le generazioni future.²¹

3. Unità e dualità antropologica

Un effetto positivo della critica delle donne alla modernità è quello di

¹⁹ Per Simone Weil «tutti gli esseri umani sono assolutamente identici nella misura in cui possono essere concepiti come costituiti da un'esigenza centrale di bene, attorno a cui è disposta la materia psichica e carnale» (WEIL S., *Écrits de Londres*, Paris 1957, 76).

²⁰ NICOLSI S., *Fine della modernità o nascita di una nuova modernità?*, in «Sapienza» 46 (1993) 6. Nelle interpretazioni più aperte, l'ambivalenza del postmoderno non deve spegnere la sua carica positiva: «È chiaro, infatti, che anche oggi – non meno di ieri – lo Spirito Santo è all'opera e la creazione è buona (cf Gn 1-2)» (VANZAN P., *Quali linee e soggetti per una nuova evangelizzazione del mondo post-moderno?*, in «La Civiltà Cattolica», 7 Maggio 1988, 245-258, 246).

²¹ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 51.

smascherare ogni riduzione antropologica, patente o latente, ad unità non rispettosa della pluralità. Infatti l'io messo in evidenza dal pensiero moderno, al confronto con l'emergere delle differenze, appare un neutro, un *cogito* considerato universale, ma in realtà maschile. L'esempio di Sofia nell'*Emilio* di Rousseau è solo il fronte pedagogico più esplicito di una mentalità in cui la donna è finalizzata all'uomo maschio, identificato con l'essere umano in quanto tale.²²

All'interno della modernità, la donna può arrivare a rivendicare l'uguaglianza, ma il modello dell'essere umano è ancora maschile, in quanto sintesi dei due nell'uno: «tu sarai libera se sarai come l'uomo». Lo stesso femminismo esistenzialista di Simone de Beauvoir e quello della prima fase di Betty Friedan hanno espresso il desiderio di protagonismo delle donne senza essere in grado di liberarsi dalla maschilità universalizzata. In quell'ottica, la differenza diviene insignificante, perché l'uguaglianza ne ha già occultato in partenza il senso, pre-compreso nell'universale. L'alterità della donna viene a delinearsi in negativo, tutta ritagliata a misura dell'uomo, che la definisce specularmente in rapporto a sé.

Parallelamente l'analisi delle forme del sapere tende a privilegiare le contrapposizioni: trascendenza/immanenza, universale/particolare, cultura/natura, attivo/passivo, tutte polarità che riproducono la dualità uomo-donna, sempre a svantaggio di quest'ultima e manifestano l'incomprensione della differenza originaria. Sembrerebbe che per accedere alla prima serie sia indispensabile negare o svalutare la seconda, a livello culturale, metafisico, politico.

Il pensiero umano avverte l'esigenza di evitare la molteplicità dispersa, frammentata, ma, nel perseguire tale meta, usando la ragione come criterio di unità, finisce col cadere nell'aporia dell'uno contrapposto al molteplice. Si preferisce la ricerca di un sistema razionale intelligibile che faccia sintesi, scartando o utilizzando in funzione dell'insieme tutto ciò che sembra meno perfetto. La pluralità è riassunta in un modello interpretativo unitario, entro categorie generali e sintetiche, nell'implicita convinzione che solo *l'uno* è in senso proprio, mentre il molteplice è *doxa*, apparenza e inganno. Tale riduzione viene operata in senso ascendente e discendente: si astrae dalla bipolarità sessuale per formare il concetto di uomo e si discen-

²² «Tutta l'educazione delle donne deve essere in funzione degli uomini. Piacere e rendersi utili a loro, farsi amare e onorare, allevarli da piccoli, averne cura da grandi, consigliarli, consolarli, rendere loro la vita piacevole e dolce: ecco i doveri delle donne in ogni età della vita e questo si deve loro insegnare fin dall'infanzia» (ROUSSEAU J.J., *Emilio o dell'educazione*, tr. it., Roma 1969, 550).

de dall'uomo per pensare la donna. Diffidare delle pseudo-sintesi significa perciò rinunciare alla pretesa di ridurre *ad unum*, di cogliere i nessi tra gli esistenti solo astraendo e perdendo la ricchezza del reale. Infatti, nella formazione del concetto, il processo di astrazione conduce all'impersonale, al neutro, in cui scompaiono le determinazioni particolari, compreso il genere, o meglio esse vengono negate e conservate, per giungere ad una generalità nella quale «tutte le vacche sono nere» (ma resterebbero ancora nere in una verità che fosse "l'intero").²³ Il processo dialettico hegeliano col suo negare e conservare (*aufheben*) è esemplare di un procedimento che dissolve la dualità nell'idea, finendo col tener fede solo al negare, ovvero conserva avendo negato l'originalità della differenza.

Tutte le volte che il pensiero si è appoggiato sull'unità originaria, sia pure intesa come sostanza differenziata e articolata, esso ha inevitabilmente assolutizzato un particolare e svalutato la pluralità, ivi compresa la differenza della donna, la cui alterità ne è risultata svilita o perché considerata copia meno riuscita di un modello unico o perché collocata in un ordine gerarchico, in cui l'inferiore sfocia nel superiore, o infine perché pensata nella difficile conciliazione tra un modello di uguaglianza iperuranica e una subordinazione nella prassi. Nel pensiero classico di Platone, per esempio, la dualità uomo-donna può essere presentata come uno sdoppiamento successivo dell'unità originaria. In quel caso, la differenza non è pensabile come originaria, perché implicherebbe manchevolezza, non essere. Il mito ricorre allora all'idea di un'unità spezzata, la quale allude ad una situazione contingente, da superare per poter tornare all'umano completo. Di conseguenza Platone, nel *Timeo*, avanza l'ipotesi che la donna sia nata dalla corruzione dell'uomo.²⁴ Anche per Aristotele la donna sarà frutto di un decadimento fisico, conseguenza della minore forza del seme maschile, che non giunge alla propria perfezione.²⁵ San Tommaso non farà che riprendere i classici nel parlare della donna come *mas occasionatus*.²⁶

La galleria dei pensatori antifemministi è tristemente lunga. L'analisi critica che oggi siamo in grado di farne non si ferma più a denunciare le singole affermazioni, come nel primo femminismo, ma porta alla luce il parallelismo tra concezione antropologica androcentrica, riduzione della molteplicità, e concezione antifemminista. Ho già in altra sede mostrato gli ef-

²³ HEGEL G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. J. Hoffmeister, Leipzig 1952, 21.

²⁴ PLATONE, *Timeo*, 90e-91a.

²⁵ ARISTOTELE, *De generatione animae*, III, 3, 377.

²⁶ SAN TOMMASO, *S.Th.*, I, q. 99, a. 1, ad 1.

fetti di tale riduzione in pensatori nei quali l'alterità perde di spessore ontologico e la femminilità, in quanto umanità sbiadita, non intacca l'interpretazione monocorde della realtà. L'unico di Stirner e di Nietzsche, come il collettivo di Marx, la sintesi razionale di Hegel, certi sistemi religiosi, mostrano la loro pervicacia antifemminista, se confrontati con la "voce di donna". Infatti, anche quando non è più la ragione a farla da padrona, la donna è in relazione di subordinazione rispetto all'uomo, se la realtà è pensata all'interno di riferimenti unidimensionali, si tratti della *libido* freudiana, dell'eticità kierkegaardiana o del collettivo marxista.

Del resto non è facile riconoscere una alterità femminile originaria, a causa delle aporie teoretiche contenute nel nodo di una ontologia della differenza che costringe ad una serie di rotture epistemologiche. La ricorrente disputa tra parmenidei ed eraclitei torna a sottolineare la difficoltà di coniugare unità e molteplicità, essere e non-essere, assoluto e relativo, senza penalizzare uno dei due poli.²⁷ La pesantezza della cultura occidentale, con i suoi occhiali riduttivi e la sua pretesa di esprimere compiutamente la realtà e Dio, riducendo tutto e tutti ad oggetto, suscita più spesso la rinuncia e l'abbandono, quando la sicurezza della ragione, del soggetto, del progresso è scossa dalla constatazione della dipendenza dalle strutture sociali di classe, dall'inconscio, dall'irrazionale desiderio di potenza. La resa della ragione strumentale e totalitaria comincia quando i problemi dell'uomo giungono alla loro insolubilità e si avverte il bisogno di far convivere le antinomie senza appiattire l'una nell'altra. È la contraddizione infatti ciò che fa esplodere la logica della ragione e costringe a sbalzare di piano. Simone Weil denunciava fortemente l'incapacità della mente di rispettare la difformità dell'esperienza e le antinomie della ragione, per la tendenza a ingabbiare la realtà dentro il concetto (costrizione metafisica).²⁸ Meglio di ogni altro, questa pensatrice evidenzia che è proprio la contraddizione che spinge la ragione oltre se stessa, evitando di appiattire orizzontalmente le antinomie e ridurle ad unità forzata, come accade sia nella sintesi idealista

²⁷ Cf DANESE A., *Unità e pluralità*, cit., 131. La valorizzazione di un principio metafisico unico riflette, d'altra parte, la valorizzazione politica del capo, anche sul piano linguistico: *Arché* (principio unico) e *Archôn* (principe, capo) nella cultura greca esprimono questa correlazione tra metafisica e politica (cf PETERSON E., *Der Monotheismus als politisches Problem* [1935], in *Theologisches Traktat*, München 1950, 45-147, 53 ss.).

²⁸ Per la critica ai falsi concetti di unità e il significato dell'armonia cf WEIL S., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, tr. it. Milano 1974. Rimando a DI NICOLA G.P. - DANESE A., *Weil Simone. Abitare la contraddizione*, Roma 1991.

hegeliana, che nell'analisi materialista e conflittuale della storia in Marx, ma anche nel tentativo dei modernisti di fare sintesi tra cristianesimo e modernità, come ben messo in evidenza da Croce.²⁹

Scavando nelle radici teologiche, un'antropologia veramente plurale, ad immagine di Dio, reclama un Dio plurale, mentre fa fatica a convivere con una concezione monoteista di Dio. Come non è possibile scindere il piano sociopolitico da quello filosofico, parimenti non lo si può scindere da quello teologico, attribuendo al primo la pluralità ed al secondo l'assoluto, giacché, in tal caso, la molteplicità sarebbe solo tollerata come imperfezione della realtà creata, in contraddizione con la realtà di Dio come assoluto-uno. In tal modo verrebbe tradita tutta la dimensione umana della storia e della società. L'alterità della donna ne risulterebbe misconosciuta. Nella tradizione cristiana, quando c'è stato un insufficiente approfondimento del pensiero trinitario, se ne è avvantaggiato il monismo teistico, penalizzando così la differenza e rafforzando indirettamente i processi di unificazione della molteplicità a livello logico, antropologico e politico. Infatti, a livello religioso-analogico, l'esaltazione dell'uno-Dio può accentuare la separazione tra Dio solo che è, e l'uomo che non è, e può accedere a Dio solo negando se stesso come singolo, come diverso, come relativo. Il principio dell'analogia, a cui si fa riferimento tutte le volte che si parla di «antropologia trinitaria», se è carico di rischi di antropomorfismo, è però anche garanzia di superamento della scissione tra Dio (assoluto) e uomo (relativo).³⁰ E su tale base analogica che possiamo pensare la reciprocità

²⁹ In un saggio del 1907 (*Le lettere di un prete modernista*) Croce B. scrive: «Un cattolicesimo che vuole ammodernarsi ignora di proposito che tale ammodernamento è stato già compiuto..., che i veri e ammodernati cattolici e cristiani si trovano tra coloro che non portano più questi nomi. Se i razionalisti fanno buon viso, per politiche convenienze... la Chiesa cattolica mostra la sua tradizionale chiaroveggenza e coerenza col respingerli, e condannarli» (CROCE B., *La letteratura della nuova Italia*, Bari 1929, IV, 197). Croce definisce i modernisti «ritardatari» («Giornale d'Italia», 13 Ottobre 1907) e li paragona ai «guaglioni» tra le gambe dei due grandi combattenti, ossia il papato (allora Pio X) e la modernità laicista. «Togliete i guaglioni tra le gambe dei combattenti» era il monito che corrispondeva alla sua convinzione dell'inconciliabilità degli opposti. I modernisti infatti volevano superare il conflitto tra i due massimi sistemi facendo sintesi, conciliando l'inconciliabile (su questi aspetti cf SCOPPOLA P., *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologna 1969).

³⁰ Sul significato e sull'uso dell'analogia cf CODA P., *Creazione, Croce, Trinità: una premessa sull'analogia*, in «Nuova Umanità» 24-25 (1982) 25-68; ID., *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984, 83-151 (sull'analogia caritatis come via al mistero); ID., *Per una ontologia trinitaria della carità*, in «Nuova Umanità» 41 (1985) 3-27; KASPER W., *Spirito-Cristo-Chiesa*, in AA.VV., *L'esperienza dello Spi-*

come modello di relazioni intratrinitarie (pericoresi) e come riferimento utopico per l'uomo e la donna «a immagine di Dio».

La reciprocità diffida delle sintesi e ne provoca la continua messa in questione delle conclusioni che la ragione crede di spacciare per vere quando sono invece riduttive della pluralità. Il linguaggio della razionalità moderna non è più adeguato ad esprimere l'interpretazione della realtà, anche se la ragione continua ad avere cittadinanza come uno dei canali del dialogo con Dio, con la natura e tra l'uomo e la donna, a patto di rinunciare alla fretta della sintesi. Opportunamente, in altre occasioni, abbiamo ritenuto adatto ad oggi ed in particolare alle donne quanto scriveva D. de Rougemont per l'uomo europeo: «Lo vediamo, nei suoi modelli più puri, crocifisso tra questi due contrari che d'altronde ha egli stesso definito: l'immanenza e la trascendenza, il collettivo e l'individuale, il servizio al gruppo e l'anarchia liberatrice, la sicurezza e il rischio, le regole del gioco che sono per tutti e la vocazione che è per uno solo. Crocifisso io dico, perché l'uomo europeo in quanto tale non accetta di essere ridotto all'uno o all'altro dei suoi termini. Egli tende ad assumerli e a permanere nella loro tensione, in un equilibrio sempre minacciato, in un'agonia perpetua».³¹

4. Razionalità e relazionalità

Lo sgretolamento della modernità rende impossibile riproporre sintesi accettabili da tutti e che non vengano ad infrangersi contro la realtà. Eppure il postmoderno è "costretto" a far ricorso a criteri di eticità che salvino la società dall'*homo homini lupus* («Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo»).³² Sta qui il necessario ricorso alla persona, nodo di antinomie tradotte in atto dalla tensione etica.

Quando si usa il termine *persona*, si dà per acquisito il punto di vista della moderna antropologia, secondo cui ciascuno è insieme uomo e donna in diversa misura. Ciò comporta la necessità di sgomberare innanzitutto il campo da precomprensioni che si rivelano lesive della dignità di ogni essere umano, che non può tollerare definizioni unilaterali e aprioristiche di identità e ruoli. Guardando alla persona, infatti, più che delimitare le speci-

rito, Brescia 1974; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, Firenze 1973; AA.VV., *Analogie et dialectique. Essais de Théologie fondamentale*, Genève 1982.

³¹ DE ROUGEMONT D., *L'esprit européen, Rencontres internationales de Genève* 1946, Neuchâtel 1947, 144.

³² GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 46.

ficità delle differenze di genere, si valorizzano le peculiarità di ciascuno, nella irripetibilità della sua presenza e nella unicità del suo contributo. Il concetto stesso di persona esprime la possibilità di trascendere il proprio dato bio-psichico e il proprio essere determinato: ciascuno è persona al di là del suo essere uomo o donna, pur essendo biologicamente e psichicamente costituito soprattutto come uomo e come donna.

La ragione è impotente a definire la persona, meglio espressa da linguaggi simbolici. Mentre il *logos* resta fermo all'universale e al neutro, simboli e metafore suscitano evocazioni senza chiuderne il senso, tentano di esprimere senza delimitare, rimandando continuamente a qualcos'altro che sta sotto o dietro o al di là del già detto. Il dato non è più di per sé autosignificante: in qualunque forma si esprima, è sempre la persona che lo de-finisce su uno sfondo di senso a cui rinvia, come alla sua chiave di spiegazione, che si tratti dell'essere umano maschile e femminile oppure di Dio. Il definire, che vela e spesso limita la relazione con lo sfondo, non appare solo un limite, ma anche un appello all'ulteriorità d'essere, ad una relazione che è negazione della negazione. Tale reciprocità tra il dato e il senso a cui esso rimanda, tra finito ed infinito, non è in concatenazione consecutiva, deduttiva o induttiva, giacché comporta trasgressioni di piani e rimandi al mistero che è all'origine della capacità dell'uomo di determinare il finito.

Particolarmente le donne cercano un linguaggio nuovo, che risalga alle origini di ogni stratificazione culturale della ragione, alle radici della possibilità stessa di parlare, per poter passare dal pensare-possedere al pensare-contemplare, all'ascoltare gli eventi e l'altro, senza preconstituire le risposte. Ciò significa evitare la tentazione – che è prima del pensiero e poi del linguaggio e delle ideologie – del pensare come possedere, del costringere il mondo ad obbedire al dominio del pensiero, in modo simile al pensare e poetare in Heidegger.³³ Nuove dimensioni della comunicazione consentono di riscoprire il senso radicalmente umano di ciò che prima veniva represso perché collegato ad una concezione negativa della femminilità: l'ascolto, l'obbedienza, l'attesa, la rinuncia, la sintonia col ritmo dell'altro nel procedere dialogico.

In breve, mentre il procedere razionalista predilige le idee chiare e di-

³³ «Il parlare quotidiano è una poesia dimenticata e come logorata, nella quale a stento è dato ancora percepire il suono di un autentico chiamare» (HEIDEGGER M., *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, 42; vedi anche l'intervista a «Der Spiegel», rilasciata nel 1966 e pubblicata dopo la sua morte, dieci anni più tardi, tradotta da A. Marini, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Milano 1987).

stinte, con l'occultamento del complesso e del diverso (anche come mistero), il procedere che si vuole postmoderno attraversa fino in fondo il disincanto e, se non si arrende all'impossibilità stessa di formulare un pensiero, stabilisce molteplici relazioni tra uguaglianza e differenza, unità e molteplicità, pensiero e poesia, maschile e femminile. Si esprime di preferenza con analogie, parabole e metafore, al fine di lasciare sempre aperta la possibilità di cogliere in trasparenza un ulteriore senso, affidato alla creatività di colui/colei che interpreta. «La crisi della ragione – che in qualche modo chiude l'epoca moderna –, superate le tentazioni nichiliste ed irrazionaliste, non potrà non sboccare in una sorta di pluralismo della ragione: dove il femminile troverà spazio vergine di espressione».³⁴

Ma ciò significa anche che il nuovo pensiero è ontologicamente personalista: rimanda continuamente al chi, al soggetto che pensa, dialoga e che può essere considerato singolo solo in quanto unico, giacché la sua caratteristica è proprio di permanere nella relazione (è un *ipse*, non un *idem*, direbbe Ricoeur),³⁵ sfuggendo a tutte le forme di totalità impersonale, come pure alle forme di prometeismo caratterizzanti la modernità.³⁶ Dire personalista – o piuttosto neopersonalista³⁷ – è dire dialogale, flessibile, senza pretese unidirezionali, caratterizzato da un cammino verso la verità che non si basa sulla sicurezza del *cogito*, ma sul confronto con un tu, o con il volto del tu (come direbbe Lévinas), legittimato ad intervenire, modificare, accettare o rifiutare quanto proposto. Il pensiero che vuole essere dialogico deve alimentarsi più del confronto che dell'«io penso», più dell'avvenimento, inteso come particolare incontro dell'universo con l'universo personale, che delle riflessioni a tavolino, più del noi che del soggetto solitario, padrone della propria vita.³⁸ Un pensiero capace di far

³⁴ Sul pluralismo dal punto di vista filosofico, cf DANESE A., *I fondamenti del pluralismo cristiano*, in AA.VV., *Volti d'Europa: l'unità nella diversità*, a cura di Zani V., Brescia 1990, 29-47.

³⁵ Cf RICOEUR P., *L'identità personale. Il Self*, in «Prospettiva Persona» 5/6 (1993) 10-17.

³⁶ Cf DIAZ C., *Contro Prometeo*, tr. it. Milano 1985.

³⁷ Cf DANESE A., *Prospettive neopersonaliste*, in «Prospettiva Persona» 1/2 (1992) 5-15.

³⁸ Secondo E. Mounier, «l'avvenimento, a saperlo cogliere, è precisamente la rivelazione di tutto ciò che è estraneo alla natura e agli uomini, e per alcuni più ancora all'uomo. Segna l'incontro dell'universo con il mio universo... L'avvenimento è precisamente ciò che io non possiedo, ciò che non creo... l'invito a uscire dal mio essere... La rivelazione dell'universo, qui ancora, termina con un dono» (MOUNIER E., *Oeuvres*, Paris 1962, I, 172).

spazio al tu, per alimentare un noi vitale, riesce a sfuggire alle tirannie dell'impersonale, come pure alle ideologie preconfezionate e dominanti, senza perdere in tensione etica. Sta qui la difficoltà di abitare la contraddizione che, sul piano esperienziale, si snoda nelle interazioni che segnano le tappe del dialogo tra i generi e che continuamente rifondano il senso del maschile e del femminile. Saranno le due voci, maschile e femminile, nella tensione comune alla reciprocità del riconoscimento, a legittimare percorsi nuovi, piattaforme comuni e flessibili di senso, a livello interpersonale e istituzionale.

La *Mulieris dignitatem* presenta chiaramente il tema della reciprocità come categoria regolatrice del rapporto uomo-donna. Intende la persona come «un tendere alla realizzazione di sé, che non può compiersi se non mediante un *dono sincero di sé*... Dire che l'uomo è creato ad immagine e somiglianza di Dio vuol dire anche che l'uomo è chiamato ad esistere "per" gli altri, a diventare un "dono"» (n. 7). Reciprocità significa che «l'uomo non può esistere "solo" (cf *Gen* 2,18); può esistere soltanto come "unità dei due", e dunque in relazione ad un'altra persona umana. Si tratta di una relazione reciproca: dell'uomo verso la donna e della donna verso l'uomo» (n. 7). «Soltanto l'eguaglianza risultante dalla dignità di ambedue come persone può dare ai reciproci rapporti il carattere di un'autentica *communio personarum*» (n. 10). È ciò che Hegel sottolineava nel frammento *Die Liebe*: «Unificazione vera, amore vero e proprio ha luogo solo tra viventi che sono uguali in potere e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel modo più completo».³⁹

Consequente a questa impostazione è il definitivo superamento dell'interpretazione letterale di passi come *Ef* 5,22-23: «Le mogli siano sottomesse ai loro mariti come al Signore; il marito infatti è capo della moglie», il cui senso viene ora esplicitato come «sottomissione reciproca nel timore di Cristo».⁴⁰ Questa consapevolezza deve ancora diventare realtà nel costume di vita familiare e deve anche essere coerentemente applicata nelle leggi (per esempio il problema del cognome, quello della violenza dentro il matrimonio o quello di una equa distribuzione dei compiti di cura).⁴¹

³⁹ HEGEL G.W.F., *Die Liebe*, in NOHL H., *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, 379.

⁴⁰ *Ef* 5,21 (cf *MD*, n. 24). Giovanni Paolo II estende le situazioni di disuguaglianza, frutto del peccato, non solo alla famiglia, ma ai «diversi campi della convivenza sociale: le situazioni in cui la donna rimane svantaggiata o discriminata per il fatto di essere donna» (*MD*, n. 10).

⁴¹ Nel rapporto ISTAT 1992 sembra che i mariti, lungi dall'essere un aiuto in ca-

Il principio della sottomissione reciproca pare a noi come l'innesco di un germe di mutamento che deve estendersi, oltre il matrimonio, a tutte le dimensioni della vita di relazione, a cominciare dalla riformulazione dell'interpretazione simbolica del mondo, perché non si crei una scissione tra la famiglia e gli altri mondi e perché non sia solo il matrimonio il luogo in cui è possibile vivere concretamente l'uguaglianza uomo-donna, in contrasto con le altre istituzioni. Questa è la sfida del futuro: reciprocità in famiglia, nel lavoro, nella cultura, nella Chiesa, dovunque sia possibile modellare la vita umana sul principio originario del «maschio e femmina li creò» e quindi sulla unidualità antropologica, a immagine della unitrinità di Dio.

5. Il linguaggio simbolico della femminilità

Quando i tentativi di fare sintesi e definire maschilità e femminilità in modo chiaro e distinto falliscono, si aprono le piste dell'interpretazione simbolica del reale, dove questo non ha più la solidità del sistema in qualche modo autoregolato e statico, ma resta affidato alla fiducia e alla responsabilità di coloro che lo sostengono.

I linguaggi non razionali – mitico, artistico, fantastico – restano indispensabili strumenti d'espressione della meraviglia dell'essere umano di fronte al mistero che lo circonda. Essi tentano di attingere per via più diretta la ricchezza dell'esperienza umana, ben sapendo che essa resta indicibile.⁴² Il linguaggio immaginario in quest'ottica ha valore in sé, non si annulla in quello razionale e scientifico, secondo una concezione illuministica evolutiva dei percorsi logici ma lo accompagna e lo sorpassa. Sta ad esprimere la non assolutezza del linguaggio razionale, non ne nega la validità. Se l'uso univoco di metafore e simbologie di vario genere corre il rischio di ridurre il linguaggio alla sola espressività poetica, è pur vero che la realtà deve continuare ad essere detta in varie forme, nessuna delle quali

sa, siano ancora oggi un problema, dato che il 44% non collabora affatto in casa e la cifra scende al 33%, se in casa ci sono dei figli (rapporto ISTAT, Roma 1992; cf anche MARRO E., *La donna ha un problema: il marito*, in «Corriere della sera» 8.V.1993).

⁴² Per un orientamento in questo campo, cf il libro di MORINO ABBELE F., *L'arte di immaginare*, Milano 1987. Circa l'importanza del simbolico femminile, soprattutto come luogo della mente, cf BORCHI L., *Adrienne Rich e la diaspora dell'identità*, Postfazione a RICH A., *Segreti, silenzi, bugie. Il mondo comune delle donne*, Milano 1982.

è esaustiva.

La tradizione ci ha consegnato una molteplicità di tali interpretazioni, nelle quali oggi il pensiero femminista raramente si riconosce, ritenendole, non a torto, inficciate di antifemminismo. Il simbolico elaborato attorno alle donne è messo a dura prova. Relativamente alla femminilità, i principali referenti del simbolismo sociale sono i miti della Fanciulla, della Sposa e della Madre. Si tratta delle stesse caratteristiche messe in evidenza da Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem*, che non esprimono solo il suo pensiero, ma, più in generale, presentano una rivisitazione del simbolismo del femminile entro l'ottica del cristianesimo, in continuità/discontinua con le diverse culture che nei secoli l'hanno variamente espressa. A meno che non le si riducano all'aspetto puramente fisiologico, non è difficile scoprire che tali caratteristiche qualificano la persona nella sua realtà più profonda e relazionale, col cosmo, con l'Altro-Dio e con gli altri. Esprimono perciò, attraverso una lettura al femminile, ciò che è proprio dell'essere umano ad immagine di Dio, quale dovrebbe essere – uomini e donne per rispecchiare l'analogia con le Persone della Trinità.

5.1. *La Fanciulla/Vergine*

Nel simbolo della *Fanciulla/Vergine* si esprime ciò che di intatto e quasi di religioso si trova nella natura umana. Essa è collegata ad un potere misterioso, generalmente positivo, quasi segno di un'energia nascosta e fontale a cui l'agire umano fa riferimento per acquistare senso e orientamento; uno stare al di sopra, pur restando dentro i limiti del mondano. La vergine può essere vista come la forza della debolezza: sembra poter fare a meno di azioni, perché è la sua sola presenza che spinge e orienta l'azione altrui; sembra poter fare a meno di potere, perché la sua autorità è naturale; sembra poter fare a meno di sentirsi realizzata attraverso le opere sulla natura, perché la sua opera principale è diretta ad altri esseri umani; di parole, perché l'espressione vivente di sé è trasmessa dal suo stesso apparire. A fronte del luogo comune della femminilità come chiacchiera, è vero, infatti, che essa simboleggia anche le vertigini del silenzio, laddove si raggiunge il culmine della parola come dono. Il silenzio in tal caso non è ciò che precede il linguaggio, una sorta di incapacità ad esprimersi, né è una rinuncia nichilista all'espressione, ma è pienezza d'essere. Nelle fiabe e nei miti, la fanciulla rappresenta la vergine che ciascuno vorrebbe sposare, esprime la bellezza ancora intatta (con tutto ciò che di indicibile e profon-

do tale termine evoca) rispetto a cui la maschilità sta a protezione e servizio, nei modi propri della forza e in particolare nella lotta contro il nemico. Attraverso la figura dell'eroe, la maschilità che si afferma è quasi sempre esaltata dalla capacità di superare delle prove, di dare il suo sangue e affrontare la morte pur di sconfiggere il drago, liberando la fanciulla che sta per essere sacrificata. L'amore per lei è la forza che spinge all'azione vittoriosa e insieme la ricompensa di tale azione. Per A. Weiner, il potere maschile si colloca nella dimensione spaziale e temporale (proprietà, spazi di azione socio-politica), mentre il potere femminile si collocherebbe in un *continuum* spazio-temporale al di sopra della storia, legato ad una forma di immortalità.⁴³

In Giovanni Paolo II la verginità nel cristianesimo è intesa come dono totale della persona a Dio e ai fratelli, in risposta al dono d'amore di Dio, dunque entro un quadro interpretativo dell'essere personale, comune a uomini e donne, che si qualifica come dialogia, donazione di sé all'Altro per eccellenza: «Il Vangelo propone l'ideale della consacrazione della persona, che significa la sua dedizione esclusiva a Dio in virtù dei consigli evangelici... Sin dagli inizi del cristianesimo su questa via s'incamminano uomini e donne, dal momento che l'ideale evangelico viene rivolto all'essere umano senza alcuna differenza di sesso» (MD, n. 20). Non si potrebbe certo concludere che la verginità è una dimensione esclusiva della femminilità, benché gli uomini siano meno adatti a rappresentarla da un punto di vista simbolico.

⁴³ Cf WEINER A., *La richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes*, Paris 1983, 37-38 (che collega tale convinzione all'esperienza delle isole trobriandesi). Ai lavori di Weiner viene riconosciuto il merito di rompere i pregiudizi di una identificazione donna-natura, uomo-cultura o anche delle donne come solo oggetto di scambio. Interessante anche l'ipotesi di H. Delporte che sottolinea l'interesse dell'arte preistorica per la donna: «La rappresentazione dell'animale sarebbe quella del mondo vivente esteriore all'uomo. Al contrario e per opposizione, l'uomo, il gruppo umano, l'umanità sarebbero espressi attraverso la figura femminile, essendo la forma femminile perfettamente legittima, poiché assicura il rinnovamento e la persistenza della specie. Questa opposizione tra il principio "umano-donna" e il principio "animale-mondo vivente" spiegherebbe le differenze fondamentali che sono state rintracciate tra figurazione della donna (i tratti del viso percepibili solo per metà, che sta a dire preoccupazione di proteggerla) e quella dell'animale (realismo e esattezza morfologica), nello stesso tempo che la relativa mediocrità della rappresentazione maschile nell'arte paleolitica» (DELPORTE H., *L'image de la femme dans l'art préhistorique*, Paris 1979, 307).

5.2. La Sposa

Il simbolo della *Sposa* è legato a quello della *sessualità* che nei popoli antichi rappresentava la forza sacra dell'*Eros* che attrae l'uomo e la donna e permette la continuità della specie. Nelle diverse culture, in vario modo, è stata esaltata l'importanza e la fecondità della congiunzione, accompagnata da lotta e sofferenza, come nei riti di iniziazione. La femminilità vi è rappresentata come fonte di piacere (*l'Eden* dell'appagamento) e di paura (la caverna in cui l'uomo si smarrisce).⁴⁴ La sposa è la polarità agognata, l'altro da sé, "costola" di sé, verso cui l'uomo tende e che desidera raggiungere anche a prezzo della sua vita. Più in generale, l'unione dei due è all'origine della vita, come nel mito indù, secondo cui il mondo sarebbe nato dall'amplesso del principio maschile (*Shiva*) e del principio femminile (*Shakti*). L'attrazione tra le differenze in movimento genera e mantiene in vita l'essere del mondo.

Lo stesso racconto platonico circa i tre esseri originali (maschio, femmina e androgino) può essere letto come esaltazione della reciprocità, grazie alla descrizione del bisogno di alterità suscitato dall'essere sessuati. La conclusione che Aristofane fa del suo racconto sull'androgino suona: «Ecco dunque da quanto tempo l'amore reciproco è connaturato negli uomini: esso ci restaura l'antico nostro essere perché tenta di fare di due una creatura sola e di risanare così la natura umana».⁴⁵ La stessa convinzione si trova nel racconto di Diotima sulla nascita di Amore, descritto essenzialmente come questo essere tra il divino e l'umano, intermediario tra gli dèi e i mortali, figlio di *Penia* e *Poros*, quindi dell'attrazione che la ricchezza suscita sulla povertà, la sapienza sull'ignoranza, ossia del movimento tra due polarità, movimento di comunicazione di sé, che appunto genera *Amore*.⁴⁶ Diotima racconta a Socrate che Amore è figlio di Ricchezza e Povertà: «Quando nacque Afrodite gli dei tennero un banchetto, e fra gli altri anche Poros (Espediente) figlio di Metidea (Sagacia). Ora, quando ebbero finito, arrivò Penia (Povertà), siccome era stata gran festa, per mendicare qualcosa... Poros, intanto, ubriaco si addormentò. Allora Penia, meditando se, contro le sue miserie, le riuscisse di avere un figlio da Poros, gli si sdra-

⁴⁴ Cf CAMPBELL J., *Le maschere di Dio*, Milano 1962.

⁴⁵ Ivi XV, 191d. Per la lettura di Platone in base alle dottrine non scritte, cf REALE G., *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1984.

⁴⁶ Cf PLATONE, *Simposio*, XXII 201d-202d; XXIII 202d-204c.

iò accanto e rimase incinta di Amore».⁴⁷ La dimensione della povertà è qui pensata come connaturale all'amore, che altrimenti non sarebbe un movimento verso l'altro, perché sazio di sé. Anche per questa ragione Amore sta tra i mortali e gli dei ricucendone l'unità attraverso il comune linguaggio.

Come in tutti i miti, diverse interpretazioni restano aperte. Per esempio il sonno di *Poros*, in cui si realizza l'unione tra i due, sta ad indicare un movimento inizialmente unidirezionale, giacché non sarebbe concepibile una ricchezza di sé attratta dalla povertà, come se l'ideale divino potesse aver bisogno della manchevolezza umana. Raggiungere la pienezza divina è concepito, al contrario, come una specie di furto, come nel caso del fuoco rubato da Prometeo. È innegabile che l'accento platonico, come anche quello del pensiero classico precristiano, oscilla tra l'aspirazione alla ricomposizione dell'unità metafisica e antropologica (androgino) e la distanza infinita. Nella separazione tra divino e umano, assoluto e relativo, ciò che viene occultato è il senso pieno della reciprocità.

Quanto alla gerarchia tra i sessi, essa si esprime nella separazione netta e nella valutazione differenziale dei compiti e dei ruoli (spazi geografici, simboli rappresentazioni delle tombe, delle grotte),⁴⁸ distinta dal simbolico della nuzialità, che idealizza la perfetta reciprocità, quale appare per esempio nel *Cantico dei Cantici*. Nei diversi miti, la differenza gerarchizzata risulta essere una conseguenza negativa di una colpa, che si pensa commessa principalmente dalla donna, viste le conseguenze. La disuguaglianza e l'umiliazione della donna non appartengono all'archetipo della Sposa, ma ad una qualche caduta rispetto all'originario, armonico coesistere. Sul racconto biblico e la "colpa" maggiore attribuita ad Eva, già sappiamo. Nella leggenda dei Maasai, in Kenia, si fa riferimento ad una origine in cui i due sessi erano organizzati in gruppi separati. Si suppone un'autonomia originaria, con la possibilità di fare a meno l'uno dell'altro. I due gruppi si incontravano solo casualmente nelle foreste, assicurando così la procreazione dei figli che poi restavano con la madre sino a che i piccoli maschi, crescendo, cambiavano la residenza e andavano presso la tribù maschile. È poi per una qualche colpa attribuita alle donne che esse perdo-

⁴⁷ PLATONE, *Simposio*, XXIII 202d-204c.

⁴⁸ Cf LEROI A. - GOURHAN, *Le Fil du temps*, Paris 1983, 288, dove viene evidenziato che nelle grotte di Lascaux, in coincidenza delle tre zone disegnate (entrata, centro e fondo), le donne sono collocate per lo più al centro; DELPORTE H. (*L'image de la femme dans l'art préhistorique*, Paris 1979) sottolinea l'interesse artistico nei confronti della donna.

no la libertà e vengono costrette a riunirsi agli uomini e a dipendere da loro.⁴⁹ Nell’Africa dell’Ovest sembra che leggende come questa, circa la separazione iniziale radicale (geografica ed economica), siano frequenti.⁵⁰ Vi troviamo la convinzione: a) di una differenza originaria paritaria; b) di una colpa successiva che ha comportato la disuguaglianza; c) di una maggiore colpevolezza della donna, a spiegazione e giustificazione della sua condizione di inferiorità sociale, ma anche quasi a sottolineare una sua più alta responsabilità etica nei confronti di tutto il genere umano.

Il mito della caduta non fa che riproporre la nostalgia del matrimonio perfetto, come *Eden* dell’armonia uomo-donna, alludendo in senso metaforico all’armonia cielo e terra, essere umano e divinità, in cui la sposa è simbolo dell’umanità e l’uomo della divinità, entrambi alla ricerca dell’unità. Questa reclama la mediazione tra le differenze, come un terzo elemento che consenta un rapporto non omologante tra i due. Ciò è espresso in maniera sublime nel *Timeo*: «Finché due non sono che due, l’accordo senza un terzo non può essere bello. Bisogna che si attui tra loro, nel mezzo, un rapporto che li conduca all’unione... La proporzione geometrica è per essenza la più bella per un tale compimento. Perché quando di tre numeri... il mediatore sta all’ultimo come il primo sta a lui, e reciprocamente l’ultimo al mediatore come il mediatore al primo, allora il mediatore diviene primo e ultimo; d’altra parte l’ultimo e il primo divengono tutt’e due mediatori; così è necessario che tutti pervengano ad essere identici; identificati mutuamente, saranno uno».⁵¹ Simone Weil commenta il passo platonico vedendovi l’intuizione greca – e quasi il bisogno – del Cristo in quanto mediatore: «L’allusione è evidente. Come il Cristo si è riconosciuto come l’uomo dei dolori... egli si è riconosciuto anche come quella media proporzionale alla quale i Greci avevano pensato tanto intensamente per secoli».⁵²

In Giovanni Paolo II, la sposa sta ad indicare in maniera precipua ciò che caratterizza la femminilità nel suo “essere per” (la persona chiama la persona). Donare se stessi è amare, dunque pensare *l’ethos* umano come relazionale. Ne consegue che «tutti gli esseri umani – sia donne che uomini – sono chiamati ad essere la “Sposa” di Cristo, redentore del mondo. Nella Chiesa ogni essere umano – maschio e femmina – è la Sposa, in quanto ac-

⁴⁹ Il racconto di questo mito si trova in J. ROUMEGUERE-EBERHARDT, *Les Maasai, guerriers de la savane*, Paris 1984, 32-33.

⁵⁰ Cf BADINTER E., *L’Un est l’Autre*, Paris 1986, 19-61.

⁵¹ PLATONE, *Timeo*, 31c.

⁵² WEIL S., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, cit., 235.

coglie in dono l'amore di Cristo redentore, come pure in quanto cerca di risponderci col dono della propria persona» (*MD*, n. 25).

5.3. *La Madre*

Il mito della *Grande Madre* è simbolo della terra che nutre e che accoglie, predominante agli inizi delle civiltà e raffigurato in tutti i reperti archeologici del bacino mediterraneo, come anche in Oriente e nelle zone nordiche. Tale mito ha insieme una concretezza figurativa ed un significato religioso di potenza e divinità, a causa della capacità procreativa che colpiva fortemente l'immaginario collettivo primitivo. Viene ipotizzato infatti che il potere magico-sacrale della maternità fosse in relazione con una sorta di partenogenesi, visto che la promiscuità tra uomini e donne non consentiva all'uomo primitivo di ricondurre il bimbo, nato dopo nove mesi, all'amplesso. Anche le rappresentazioni grafiche di cui si dispone fanno pensare che originariamente non si era in grado di far risalire la maternità all'atto sessuale: la madre è apparsa a lungo come l'unica certezza della vita.

Scrivono Neumann: «Nella storia delle religioni la divinità maschile subentra solo in un secondo momento e il rango di divinità-figlio è stato conferito ad essa solo secondariamente dalla divinità madre... L'eterna esperienza dell'uomo che si trova disarmato e senza protezione dinanzi alla vita e alla natura, come il lattante con la madre, è una delle fonti più profonde da cui trae ispirazione la forma sempre nuova delle figure madre-figlio. Esse non rappresentano una regressione all'infanzia, in cui l'adulto diviene infantile o sente con commozione l'amore materno verso il bambino. Al contrario l'uomo, attraverso la pura identificazione col bambino, esperisce la madre e il femminile come il simbolo di vita, da cui egli stesso, anche "come adulto", dipende».⁵³ Di qui il potere della madre – che può essere interpretato anche come potere malefico – estensibile simbolicamente alla natura e a tutto il cosmo, che fa della fecondità materna una figura miste-

⁵³ NEUMANN E., *La Grande Madre*, Roma 1981, 98. Sull'archetipo materno in Jung, cf JUNG C.G., *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della madre*, in *Opere*, vol. 9, tomo 1, Torino 1980. Per Jung l'archetipo materno rappresenta «la magica autorità del femminile, la saggezza e l'elevatezza spirituale, che trascende i limiti dell'intelletto, ciò che è benevolo, protettivo, tollerante, ciò che favorisce la crescita, la fecondità, la nutrizione, i luoghi della magica trasformazione, della rinascita» (p. 83). Esso, per Jung, corrisponde all'anima.

riosa. Vi è collegata la nostalgia per la dea e dunque per la rappresentazione femminile-materna della divinità: «La sua autorità magica si basa sull'essere in armonia e comunione con i misteri dell'universo, con una spiritualità che trascende l'intelletto e la coscienza».⁵⁴

Nell'ottica personalista di Giovanni Paolo II la maternità esprime il dono di sé per la crescita di un altro essere umano. In quanto tale, è caratteristica universale della persona, uomo e donna, anche se, sul piano della procreazione, i compiti sono differenti. Egli mette in guardia dalla riduzione bio-fisiologica della maternità, giacché «una simile immagine “ridotta” andrebbe di pari passo con la concezione materialistica dell'uomo e del mondo... la maternità come fatto e fenomeno umano si spiega pienamente in base alla verità sulla persona. La maternità è legata con la struttura personale dell'essere donna e con la dimensione personale del dono» (*MD*, n. 18).

Nello stesso tempo, appare chiaro il riconoscimento di una differenza-risorsa: «L'umano generare è comune all'uomo e alla donna... Eppure, anche se tutti e due insieme sono genitori del loro bambino, la maternità della donna costituisce una “parte” speciale di questo comune essere genitori, nonché la parte più impegnativa». Dal momento che la donna paga di persona la genitorialità, il Papa raccomanda: «Bisogna che l'uomo sia pienamente consapevole di contrarre... uno speciale debito verso la donna. Nessun programma di “parità di diritti” delle donne e degli uomini è valido, se non si tiene presente questo in un modo del tutto essenziale... L'uomo – sia pure con tutta la sua partecipazione all'essere genitore – si trova sempre “all'esterno” del processo della gravidanza e della nascita del bambino, e deve per tanti aspetti imparare dalla madre la sua propria “paternità”» (*MD*, n. 18).

La maternità resta tipica della donna, in quanto esperienza della riproduzione del corpo che dona, genera, protegge e nutre, ma essa è anche il più alto simbolo che la natura ci offre da interpretare per comprendere il modulo della relazionalità, oltre le tentazioni dell'individualismo e del prometeismo. Evidentemente il rapporto natura-cultura non è automatico: la donna stessa vive un processo di apprendimento della e dalla maternità, indipendentemente dal suo generare figli nella misura in cui impara a capire e dare ascolto al muto linguaggio del suo corpo, che è linguaggio d'amore. Ancor più l'uomo impara, vedendolo iscritto nel corpo della don-

⁵⁴ MORINO ABBELE F., *L'arte di immaginare*, cit., 55. L'autrice presenta la dimensione femminile anche negli altri miti primitivi, come l'anima e il numero.

na, che la persona è se stessa se si dona, se ama qualcuno valorizzandolo, se sa tirarsi indietro per fargli spazio, se sta nel rapporto con lui/lei in quell'atteggiamento generativo materno, che è fecondo di nuove realtà intersoggettive.⁵⁵ La maternità, in questo senso, accompagna ogni espressione di amore per la vita, come cura dell'altro, nella famiglia e nella società.⁵⁶ L'uomo e la donna apprendono, passando per vie diverse, il significato della maternità, reso evidente, sul piano spirituale e con riferimento alle fatiche della generazione delle anime, dal fatto che la maternità è considerata la dimensione tipica della Chiesa, in feconda relazione col Cristo, nella quale uomini e donne cooperano alla paternità-maternità di Dio.

Alla maternità i popoli hanno collegato il mito della *nascita*, con il passaggio dal grembo materno alla luce e con la seduzione del possibile ritorno nelle acque profonde e oscure della pre-coscienza.⁵⁷ Nascere è avventurarsi, scoprire l'autonomia, il desiderio, prima completamente appagato dalla madre. Tale distacco dalla madre, letto dagli psicanalisti come una liberazione dalla dipendenza materna, quasi una vittoria della maschilità sul mammismo, dovrebbe invece evidenziare la maturazione di un figlio che, avendo assimilato ormai la sostanza della persona da cui origina, è capace di ri-essere quella persona, pur essendo se stesso, sviluppando la continuità/discontinua del suo essere figlio/a e persona nuova, dunque unica. D'altro canto la madre, dandosi, può ri-essere nei figli, quasi essi fossero ciascuno una nuova parola che lei continua a dire al mondo. La nascita richiama anche i tanti passaggi che si compiono nell'arco della vita, come il passaggio dall'infanzia alla giovinezza nei riti di iniziazione, visti appunto come una nuova nascita.

A livello di coscienza, la nascita è un venire a consapevolezza dell'io; a livello spirituale è un ri-nascere nello spirito. Anche la morte appare in molte culture come un rinascere. La vita umana si snoda così tra una nascita all'origine e un'attesa di rinascita alla fine. Infatti al potere della procreazione la donna non di rado ha accompagnato quello dei morti (anche come potere rigenerante) per corrispondenza dialettica tra polo della vita e

⁵⁵ «Occorre che io diminuisca perché egli cresca», dice Giovanni in rapporto a Gesù (Gv 3,30).

⁵⁶ Si pensi all'importanza di oltrepassare l'impersonalità del pubblico e l'isolamento del cittadino attraverso la *caring society* (rimando a DONATI P., *La solidarietà come bene relazionale*, in «Quaderni di aggiornamento sociale», n. 91 [1993] 13-41 e al mio: *Per un'ecologia della società*, Roma 1994).

⁵⁷ Per Neumann la nascita è l'uscita dal «grande rotondo dell'*Uroborus*» (NEUMANN E., *Storia delle origini della coscienza*, Roma 1978, 53).

polo della morte. Il mito della nascita, per il richiamo che evoca della presenza materna, ricorda che non c'è possibilità di passare ad una nuova realtà, se non per il tramite di qualcuno che compie in noi e per noi un'opera maieutica.

Le tre caratteristiche che abbiamo ripercorso, verginità, sponsalità e maternità, intese in senso personalista, costituiscono l'antitesi alla concezione individualistica e razionalistica moderna del soggetto indipendente e sovrano. Esse evidenziano aspetti paradigmatici dell'essere umano in quanto tale, anche se più fortemente visibili nella donna, quasi che sia impresso in lei un segno più forte del dover essere dell'umanità tutta. Perciò, secondo la *Mulieris dignitatem*, «la Bibbia ci convince che non si può avere una ermeneutica dell'uomo, ossia di ciò che è umano, senza un adeguato ricorso a ciò che è femminile» (MD, n. 22). E ancora: «Da questo punto di vista [l'elevazione spirituale come finalità dell'esistenza di ogni uomo], la "donna" è la rappresentante e l'archetipo di tutto il genere umano: rappresenta l'umanità che appartiene a tutti gli esseri umani, sia uomini che donne» (MD, n. 4).

6. Archetipi e persone

Dal momento che le elaborazioni simboliche e mitiche delle diverse aree culturali presentano notevoli consonanze, pur nella diversità dei racconti, si è pensato ad un *a priori* comune, a testimonianza che l'uomo non è *tabula rasa*, ma è dotato già alla nascita di contenuti di valore universale, "archetipi", considerati esplicativi dei significati originari ed ultimi della maschilità e della femminilità.⁵⁸

⁵⁸ Volendo precisare il significato della parola *archetipo*, ci riferiamo al Trattato: *Grundzüge der Literatur und Sprachwissenschaft*, vol. I, München ⁴1976, 462: «Immagini e motivi arcaici, che secondo Jung formano il contenuto dell'inconscio collettivo comune a tutti gli uomini; essi presentano dei simboli, che in tutti i tempi e presso tutti i popoli rendono vivo in maniera immaginosa ciò che per l'umanità è decisivo quanto a idee, rappresentazioni e istinti». Secondo l'accezione di Jung, quindi, gli archetipi sono *a priori* della mente che guidano la percezione delle relazioni. Così è anche per le relazioni uomo-donna: l'archetipo si riempie di contenuti in base all'esperienza ed è all'origine di quanto la fantasia creatrice elabora in immagini: dall'*Urbild* ai *Bilder* (cf JUNG C.G., *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, in «Eranos» 6 [1938] 405-409). L'archetipo maschio-femmina guiderebbe anche l'ermeneutica della Scrittura e della Tradizione nell'interpretare il significato della corporeità e della sessualità umana. Su questi presupposti si basa M.E. Harding (I

Perché essi non siano dogmaticamente assunti, occorre la cautela di una cultura ormai passata attraverso gli autori del sospetto (dove finisce l'archetipo originario e dove comincia l'inculturazione?). La validità degli archetipi è legata infatti al problema generale della oggettività della conoscenza e dunque alla circolarità di rimandi tra oggettività e soggettività, difficile da districare. Ci si chiede se e quanto la formazione dei simboli radicali o archetipi sia minata dalle proiezioni dell'io individuale e collettivo (tendenze istintive, ambiente geografico, bisogni sociali, cultura). La risposta non è senza conseguenze: se l'archetipo del femminile è oggettivamente vincolante, tutte le donne dovrebbero ritrovarsi sempre e comunque in esso, senza che il concetto di persona subentri a spezzare il determinismo del circolo, il quale può divenire una catena (gli archetipi infatti sono *leggi* formali). Ma la persona recalcitra quando viene subordinata a degli archetipi, decisivi dei modi di stare al mondo di ogni uomo e di ogni donna, in un passaggio automatico e non mediato tra archetipo e soggetto. Non sarebbe fugato il dubbio di una ricaduta nel riduttivismo, con la subordinazione della persona alle sue radici inconscie, sia pur di più nobile origine rispetto alla *libido freudiana*.⁵⁹

Se il ricorso agli archetipi ha valore in sede simbolico-conoscitiva dei principali riferimenti per la femminilità e la maschilità, la loro applicazione rigida risulta troppo spesso penalizzante. La femminilità in particolare tornerebbe ad oscillare tra le tante ipovalutazioni e ipervalutazioni compensatrici. L'ermeneutica dei miti sul genere necessita oggi una maggiore flessibilità interpretativa, anche sulla base della variazione infinita dei contenuti che le diverse culture ci hanno trasmesso, nel permanere costante-

misteri della donna, Milano 1973), per la quale le differenze tra uomo e donna sono ben più marcate del solo aspetto biologico. Esse attengono ad un originario e diverso principio femminile: «Se una donna non è in contatto con il principio femminile, che detta le leggi della relazione, non potrà padroneggiare quello che dopo tutto è il regno femminile, cioè i rapporti umani» (p. 27).

⁵⁹ Giustamente commenta Angelini: «La teoria di Jung conferma sotto tale profilo... l'immagine antropologica fondamentale già espressa da Freud: l'immagine cioè di una pulsione inconscia che cerca nella coscienza... la via alla propria soddisfazione. La sofisticazione junghiana è quella che consiste nel cercare nelle costanti della tradizione mitico-religiosa dell'umanità le espressioni capaci di offrire un nome all'inconscio, che sotto tale profilo acquista la figura di inconscio collettivo... A quel fondo archeologico di immagini occorre semplicemente affidarsi, nella speranza di trovare così la via per la realizzazione dell'istinto indicibile» (ANGELINI G., *Teoria ed empiria: la coppia uomo-donna di fronte alle nuove scienze umane*, in AA.VV., *La donna nella Chiesa oggi*, a cura di CAPRIOLI A. - VACCARO L., Torino 1981, 36).

mente sia la definizione della differenza che l'eccezione alla regola. Se i contenuti delle polarità variano nelle diverse culture, è segno che la reciprocità prevale sulla attribuzione della differenza, e questa è in funzione di quella.

Del resto, nel linguaggio mitico, se è acclarato che non c'è gruppo umano conosciuto che non contempli le differenze tra i sessi, è anche vero che si conservano tracce della sempre possibile rottura di tale rigidità in avvenimenti e personaggi d'eccezione, quasi un bisogno di salvare alla persona la possibilità di superare gli schemi della separatezza. P. Vidal-Naquet riferisce che nei riti di passaggio, ad Atene (e in modi diversi anche a Sparta), i ragazzi e le ragazze dovevano incarnare anche l'altro sesso. Ciò sembra voler sottolineare la dualità bisessuale della natura umana, oltre la distinzione cui immette il rito di iniziazione.⁶⁰ Per N. Loraux, «nessun popolo meglio dei Greci ha saputo intuire che la distribuzione del maschile e del femminile era raramente acquisita una volta per tutte: da Esiodo a Ippocrate».⁶¹ L'interpretazione di J.P. Vernant lo conferma attraverso il racconto mitico delle relazioni tra Hermes (messaggero degli dèi) e Estia (protettrice del focolare domestico), che rappresentano due divinità complementari: il viaggiare e lo stare presso il focolare, l'esteriore e l'interiore.⁶² L'autore dimostra come il simbolismo bipolare non riesce a cancellare la comunanza dei tratti poiché ciascuna caratteristica può essere ritrovata anche nell'altro: Hermes può rappresentare anche la permanenza e Estia anche la mobilità. Ne risulterebbe che negli dèi la reciprocità è più evidente che presso gli uomini, giacché la divinità conferirebbe loro una superiore integralità personale. Siamo di fronte alla stessa esigenza espressa dal mito di Aristofane, secondo cui la divisione uomo--donna sarebbe un limite, frutto di una caduta e di una punizione degli dei, da riscattare.⁶³

⁶⁰ Cf VIDAL-NAQUET P., *Le Chasseur noir*, Paris 1983, 191.

⁶¹ LORAUX N., *Le lit et la guerre*, in «L'Homme», Gennaio-marzo 1981, 45 ss.

⁶² Cf VERNANT J.P., *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris 1971.

⁶³ Cf PLATONE, *Simposio*, XIV, 189c-190c. (in *Opere complete*, Bari 1971, vol. 3): «In primo luogo l'umanità comprendeva tre sessi, non due come ora, maschio e femmina, ma se ne aggiungeva un terzo partecipe di entrambi e di cui ora è rimasto il nome, mentre la cosa si è perduta. Era allora l'androgino, un sesso a sé, la cui forma e nome partecipavano del maschio e della femmina; ora non è rimasto che il nome che suona vergogna. In secondo luogo la forma degli umani era un tutto pieno: la schiena e i fianchi a cerchio, quattro braccia e quattro gambe, due volti del tutto uguali sul collo cilindrico, e una sola testa sui due volti... Dunque i sessi erano tre e così fatti perché il genere maschile discendeva in origine dal sole, il femminile dalla

Si è notato, dunque, che i simboli del maschile e del femminile (notte e giorno, sole e luna, forza e tenerezza) sono stati attribuiti in maniera distinta ai due sessi in quanto coppie antitetiche, ma non sono stati sempre distribuiti alla stessa maniera, poiché alcune qualità compaiono ora in rapporto all'uno ora all'altro sesso. Anche i due capisaldi della differenza, la maternità e la guerra, sono accomunati dalla medesima disposizione ad affrontare la morte, quindi come esperienza umana sostanzialmente comune ai due sessi, in forme differenti, a sottolineare che la capacità di affrontare la morte, come nella dialettica servo-signore di hegeliana memoria, segna il trionfo della persona cosciente di sé sull'immediatezza dell'individuo.

Oggi, quando non tutte le donne si riconoscono in un modello accorpante di femminilità (le donne più che "la Donna"), quando l'archetipo materno appare troppo legato ad un ruolo subalterno, ad una funzione, alla dipendenza dal corpo, la reazione più immediata è il rifiuto del simbolico del femminile in quanto tale. La conflittualità nasce dal contrasto tra il fascino degli archetipi sul piano ideale e la difficile ermeneutica che ogni persona deve compiere – senza poter delegare – inverandone le istanze nel concreto delle sue condizioni di vita. Se il conflitto giunge al punto in cui diventa insopportabile, si ha la destrutturazione del simbolo per la formazione di nuovi elaborati. Del resto l'archetipo dovrebbe corrispondere, come è stato scritto, all'«epifania di una realtà presente», a patto che una rinnovata ermeneutica ne rigeneri e attualizzi il significato;⁶⁴ se non lo è, rimane il dubbio che si tratti di una sopravvivenza del passato, relativa all'ambiente storico che l'ha formulata. È inevitabile che i momenti di trapasso siano caratterizzati dalle non poche difficoltà sia nella fase *destruens*, liberatoria del già detto (se l'uomo è attaccato ai suoi averi e affetti, lo è ancor più ai simboli che sono diventati patrimonio della sua stessa *forma mentis*), sia in quella *construens*, edificatoria di nuovi modi di elaborare il presente.

terra, mentre l'altro, partecipe di entrambi, dalla luna, perché anche la luna partecipa del sole e della terra... Possedevano forza e vigore terribili, e straordinaria superbia; e attentavano agli dèi. Quel che Omero racconta di Efialte e di Oto, che tentarono cioè la scalata del cielo per attaccare gli dèi, è detto di loro: "Giove dal canto suo decide [XV]: Se non erro ce l'ho l'espedito perché gli uomini, pur continuando ad esistere, ma divenuti più deboli, smettano questa tracotanza. Ora li taglierò in due e così saranno più deboli, e nello stesso tempo più utili a noi per via che saranno aumentati di numero". Il prosieguo del racconto mostra come l'un sesso cerchi disperatamente l'altro, fino a che Giove, impietositosi, traspone i genitali sul davanti e consente così l'incontro e la riproduzione.

⁶⁴ È una espressione di DURAND G., *L'imagination symbolique*, Paris 1968, 135.

L'archetipo femminile principe, quello della maternità, ha ancora molto da dire, a patto che venga ripensato alla luce del mutamento della realtà presente ed in particolare dei nuovi bisogni qualitativi legati alla dignità della persona. La difficoltà e talvolta la tragicità del declinare i modelli al confronto con la realtà concreta è espressa da quell'abitare la contraddizione, dal non avere «dove posare il capo» e dunque accettare di restare apolidi senza patria, e tuttavia impossibilitati a soffocare nel cuore e nella mente l'utopia dell'armonia globale (per i cristiani l'utopia/certezza del Regno, del già e non ancora).

7. Il linguaggio della maternità

All'interno del discorso sulla relazionalità donativa, come dimensione peculiare della femminilità e della persona, vorrei sottolineare alcuni tratti del linguaggio della maternità, indicativi del superamento della modernità.

7.1. Coscienza del limite

Rispetto all'idea moderna di progresso, con il suo ottimismo privo di tragicità, la coscienza femminile mostra una più accentuata coscienza del limite, essendo il vissuto delle donne più condizionato dalla sintonia con la natura, dai ritmi fisiologici e quindi più esposto agli imprevisti. Esse sviluppano una dinamica veloce di adattabilità (spostamenti del ciclo, gravidanze inattese) e, conseguentemente, una maggiore consapevolezza di non essere in grado di padroneggiare il proprio corpo, pilotare la propria vita, sconfiggere la morte e quindi della sostanziale dipendenza umana.

Dal punto di vista della modernità, il limite è da superare continuamente nell'idea di progresso che la ragione persegue, sradicando la nostalgia per l'Altro e combattendo per la realizzazione dell'idea radicale della libertà. Al contrario, la coscienza del limite esprime la contestazione del razionalismo, nella sua pretesa di conseguire la perfezione del progresso con le sole forze umane. Essa è anche porta aperta alla trascendenza, di contro ad una filosofia paga dell'esistente, che vive la contraddizione di non avere coscienza del limite e di doverlo comunque subire. Infatti, da una parte il fatto che l'uomo si voglia determinare autonomamente, come se Dio non esistesse, implica il rifiuto di accettare il limite; dall'altra, il fatto stesso di rifiutare il limite comporta l'accettazione del mondo finito, l'impossibilità di desiderare e cercare di raggiungere qualcosa di più, oltre i confini del mondano. In questo senso, la filosofia moderna è la filosofia del-

l'immanenza: «Una simile filosofia è per essenza conservatrice. Essa giustifica l'esistente, non perché lo fondi o gli attribuisca un qualche valore, ma perché smonta l'impulso a trascendere il dato e induce ad accontentarsi di esso».⁶⁵

La coscienza del limite è indissociabile dall'esperienza relazionale della femminilità, nella sua distanza dal soggetto sicuro e saturo di sé. L'importanza della serena accettazione del limite nella vita quotidiana è elemento indispensabile ad un rapporto uomo-donna libero da assolutismi e prevaricazioni, alla complessità e al policentrismo della vita sociale, ma anche ad una sana metodologia scientifica (si pensi a Popper).⁶⁶ Infatti essa esprime la consapevolezza dell'infrangersi di tutti i sistemi di pensiero, di tutte le costruzioni umane di fronte all'inesauribile. Più a fondo, suppone un'idea di libertà che non coincide con l'assoluta creatività, perché non vede contraddizione nel riconoscimento dell'alterità (natura e persona) con cui fare i conti, rendendo concreta la capacità donativa della persona.

7.2. *Trascendenza*

In questo quadro, si conferma il disagio femminile rispetto alla modernità, nella misura in cui questa implica il rifiuto della trascendenza e l'ateismo, come accade seguendo l'iter che va dal naturalismo del Rinascimento a Marx e Nietzsche.

Alla trascendenza in senso verticale si accede più facilmente a contatto con l'esperienza universale del limite e specie della malattia e della morte, considerate come chiavi privilegiate. Il rapporto particolare della donna con la sofferenza la dispone a cercare più in alto ed essere più disponibile all'esperienza della trascendenza (anche se troppo spesso vissuta con un atteggiamento vittimistico). La malattia, che pone l'essere umano di fronte alla morte possibile, richiama tutti al senso della vita e del suo rimandare a qualcosa o a Qualcun altro, che consenta di pensarsi vivi, oltre il disfacciamento del corpo e lo svanire del mondo. Chi è malato prende atto dell'inconsistenza del concetto di soggettività forte e indipendente. Non vale più l'esaltazione della razionalità, della volontà, della libertà e dunque di

⁶⁵ BUTTIGLIONE R., *Augusto Del Noce*, cit., 177.

⁶⁶ Per Popper il marxismo conserva il pensiero dell'illimitato, sia pur in forma atea e si presenta così, insieme al platonismo, come progenitore del totalitarismo (POPPER K., *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di Pavetto R. e Antiseri D., Roma 1977).

quei principi attivi che finiscono col discriminare tutti coloro che non sono nelle condizioni di godere in pieno delle loro forze. Il malato è spinto a forza verso i valori della “debolezza” e dunque a riscoprire il significato positivo del limite che, bloccando le facoltà attive, consente lo sviluppo di altre dimensioni, terreno fertile per quella ricettività che, da una parte, sembra sancire l’umiliazione dell’io, svelandone la debolezza, e dall’altra apre orizzonti più ampi, generalmente inesplorati, schiacciati dalla pressione degli avvenimenti, delle responsabilità, dei mass media. Il debole non può “afferinarsi” ed è costretto al silenzio dell’io. Così avviene per chi affronta la morte e lotta contro il naturale attaccamento alla vita.

Il tema dell’affrontare la morte, quando non è puntuale al momento finale della vita, è simbolicamente congiunto per l’uomo alla guerra e per la donna al parto. In entrambi i casi esprime la disponibilità a spendersi per un ideale e, in fin dei conti, alla forza dell’amore (*Amore e Morte*). Reintegrare la morte nella vita è considerare l’intero arco dell’esistenza come una serie di passaggi vitali che l’uomo affronta giorno per giorno e nei quali il dolore, dapprima subito e rifiutato o poi forse accolto, ha una funzione misteriosa e positiva. Emergono solo allora valori occultati o rifiutati dalla società consumista e chiassosa, che sorvola sui costi in termini di sofferenza che la vita non risparmia ad alcuno, dal periodo della gestazione alla conclusione dell’esperienza terrena. In effetti, la filosofia moderna chiude gli occhi sulla sofferenza e, non essendo in grado di comprenderne il senso, la occulta. Si potrebbe anche dire che il suo Dio, quando c’è, è il Dio potente e forte che non potrebbe essere limitato da alcunché.

Torniamo all’analogia: come potrebbe Dio essere limitato da un ordine prima di lui, che sarebbe il suo limite e il suo Dio (impersonale al di sopra di Dio)? Come potrebbe d’altra parte essere vincolato solo dal suo stesso volere, in quanto fonte assoluta dell’essere? Queste domande, su cui si è scontrata la concezione di Dio, della filosofia e dell’uomo, sono tipiche della ragione. Se Dio è la ragione, egli segue la verità impersonale; se è amore, egli segue la dinamica pericoretica del rapporto tra i Tre, analoga alla relazione interpersonale tra esseri umani. Il bene in questo caso non sta in Dio come un oggetto che lo precede, ma come il modo d’essere, l’ordine etico della sua relazione con l’altro. La libertà risulta sempre limitata, ma nella libera donazione al tu, in modo tale che Dio-Padre è se stesso solo realizzando insieme il tu del Dio-Figlio. In questa ottica analogica, Dio e uomo sono accomunati da una libertà obbediente non tanto alla ragione oggettiva quanto all’armonia che crea l’amore. La ragione resta uno strumento del linguaggio tra persone, non una entità che le domina. Il suo

ruolo ausiliario le impedisce di strumentalizzare l'altro, la realtà e la verità. Non viene negato l'ordine che la ragione individua, ma esso viene subordinato al primato della relazione caritativa.

Dal punto di vista teoretico, S. Weil comprese bene che il *Logos*, al di sopra della ragione, era per i Greci – e doveva essere ancora – ricerca ed espressione di armonia, senza la quale le distanze rimangono inconciliabili o vengono annullate: «Armonia in senso pitagorico: giusto equilibrio dei contrari». ⁶⁷ Il massimo che l'essere umano possa legittimamente fare nella conoscenza è cogliere tali armonie e dunque non le verità, ma i rapporti: «Non c'è mai altro nel pensiero umano che dei rapporti... Nella semitenebra in cui siamo immersi tutto per noi è rapporto, così come nella luce della realtà tutto è in sé mediazione divina. Il rapporto è la mediazione divina intravista nelle nostre tenebre». ⁶⁸

È della persona il limite, come è della persona trascenderlo nel moto di relazione. In quanto motore di relazionalità, esso appare interno anche all'esistenza stessa dei Tre, nella loro differenza e nella uguaglianza, come paradigma di un modello dinamico che, a livello antropologico, qualifica il senso della metafora del maschile e del femminile, in relazione alla reciprocità interpersonale. Infatti, «l'intero universo non è altro che una grande metafora», scriveva S. Weil, e «il fondamento della mitologia è che l'universo è una metafora delle verità divine». ⁶⁹

7.3. Trasgressione

Sulla capacità di appellarsi al Trascendente si fonda la dimensione simbolica della trasgressione “al femminile”. Una certa mentalità maschilista ha attribuito all'uomo il carattere della trasgressione come trascendenza rispetto al dato, che sarebbe in contrasto con la maggiore dipendenza della donna dalla natura. Noi vediamo invece nella femminilità una particolare capacità di mantenere la distanza e rappresentare la trasgressione rispetto al mondo umano della statuizione, della norma, proprio grazie alla sua differenza. Non intendiamo quella nietzschiana: trasgressione e trasvalutazione dei valori sono indispensabili nel superuomo di Nietzsche per vivere pienamente la vita, al di là dei vincoli sociali. Per trasgressione al

⁶⁷ WEIL S., *Attente de Dieu* (Introduction et notes de J.-M. Perrin, o.p.), Paris 1949; Préface de J.-M. Perrin, Fayard, Paris 1966, 55.

⁶⁸ Id., *Intuitions pré-chrétiennes*, Paris 1951, 165-166.

⁶⁹ Cf Id., *Quaderni*, IV, tr. it. Milano 1993, rispettivamente 119 e 77.

femminile non intendiamo neanche l'illimitata possibilità di superare quelli che vengono considerati i limiti del corpo, in una libertà *ab-soluta*. Per la De Beauvoir, la donna, per potersi esprimere come l'uomo, deve in qualche modo cancellare il dato biologico corporeo, rompendo quel limite che coincide con la femminilità, atteggiamento di rifiuto tipico della fase dell'uguaglianza («non è la fisiologia che può stabilire dei valori: piuttosto i dati biologici assumono quei valori che l'esistenza dà ad essi»⁷⁰). Oggi si percepisce più chiaramente che tra il corpo che detta leggi biologiche e teleologiche e il corpo privo di ogni valenza per il campo psichico, culturale e simbolico, c'è spazio per una rinnovata e più profonda capacità di lettura dei significati e quindi di un diverso emergere della coscienza simbolica in rapporto alla differenza.⁷¹

Figura simbolica della trasgressione "al femminile" è Antigone, così come il mito di Sofocle ce la presenta, oggetto di ripetute interpretazioni, a suggello del profondo significato religioso della tragedia greca.⁷² La trasgressione di Antigone esprime il principio religioso femminile, che va oltre non solo le leggi umane, ma anche quelle della morale consolidata e delle religioni istituite. Il suo è un grido profondo di giustizia, che sancisce il binomio tra sofferenza e amore, al di là della pura rivendicazione del diritto, che sancisce quello tra oppressione e liberazione.

⁷⁰ DE BEAUVOIR S., *Le deuxième sexe* (1949), Paris, tr. it. *Il secondo sesso*, Milano 1977, 62. A Mounier appare subito il lato eccessivo della teoria della De Beauvoir: la necessità di combattere il naturalismo l'ha condotta a minimizzare l'importanza del corpo e in esso quella della differenza, finendo con l'occultare il senso della femminilità (cf C.R. a S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, cit., in «Esprit», n. 162 [1949] 1005-1009). Una visione più equilibrata avrebbe sottolineato sia i limiti dei tradizionalisti, nell'identificare la donna con la sua natura differente, che quelli di un femminismo che rifiuta ogni significato al biologico (cf LILAR S., *Le malentendu du deuxième sexe*, Paris 1962).

⁷¹ Su questo punto critico della De Beauvoir, come in genere dell'esistenzialismo, si esprime bene Angelini scrivendo: «L'alternativa secca che De Beauvoir stabilisce tra le due eventualità – la biologia è fonte di valori, oppure il corpo è pura materia prima, certo con le sue leggi materiali, ma del tutto priva di "valori", posta a disposizione del libero progetto umano – pecca per *defectus elenchi*; è possibile infatti anche una terza possibilità: quella appunto che il corpo (non la "biologia", non cioè la rappresentazione materialistica del corpo come oggetto, che è propria delle scienze materiali) sia luogo dell'emergenza della coscienza in generale, strutturi per così dire le forme della coscienza propriamente umana, in forza della sua attitudine simbolica» (ANGELINI G., *op. cit.*, 224-225).

⁷² Per le diverse interpretazioni di Antigone rimando a STEINER G., *Les Antigones*, Paris 1988.

Ciò che Antigone fa non è solo dettato dal sentimento, ma da una intuizione che viene dall'alto, nella certezza della corrispondenza tra questa intuizione e la verità. Ella è intimamente convinta che il desiderio di giustizia ha origini divine, anche se questa idea è solo traccia che evoca qualcosa di indefinito ed è assente come idea chiara e distinta. Rispetto al Dio razionale di Creonte, che si rivela in fondo immanente alle leggi stesse dell'uomo-re, il Dio di Antigone ha un volto senza lineamenti (come ben sottolineava Hegel a proposito del conflitto tra le due teologie): «Non è stato Zeus ad impormi divieti; né la Dike che abita sottoterra ha mai stabilito leggi simili per gli uomini. Non credevo che i tuoi decreti avessero tale forza da spingere un essere mortale a trasgredire le leggi non scritte e immutabili degli dei. Non sono in vigore da ieri o da oggi, ma da sempre, e nessuno sa quando furono sancite. In virtù di queste io non potevo, per timore della prepotenza di un uomo qualunque, rendermi colpevole di fronte agli dei » (vv. 450-462).

Il ruolo di Antigone nei confronti di Creonte e della società greca va collegato alla felice intuizione hegeliana della donna come «eterna ironia della comunità».⁷³ L'ironia, se non sfocia nel sarcasmo o addirittura nel sadico, si sposa bene con la capacità di relativizzare e dunque rivelare, scherzando, il limite del reale (*ridendo castigat mores*). L'ironia è la possibilità stessa di elevarsi al di sopra del senso comune, mettendone in dubbio la pretesa della logica di definire la natura delle cose, ivi compreso il senso della maschilità e della femminilità.⁷⁴ L'ironia è infatti continua capacità di dubitare e destabilizzare, rovesciare gli schemi e le verità precostituite, perché consapevole di non poter assolutizzare ciò che è fuggevole, irriducibile alle idee chiare e distinte.⁷⁵

Nel suo senso più profondo tale "ironia" rappresenta una alternativa al pensiero dell'Occidente specie se, come nell'intuizione poetica di Sofocle, esprime la follia del linguaggio dell'amore.

⁷³ L'espressione hegeliana si trova in HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, Firenze 1970, II, 34. Sull'ironia rimando a FORCINA M., *Utopia e ironia al femminile*, in DI NICOLA G.P. (a cura di), *Il tempo dell'utopia*, Roma 1992, 57-71.

⁷⁴ Cf RORTY R., *La filosofia dopo la filosofia*, tr. it., Roma-Bari, 90-93; per Jankélévitch «la coscienza ironica non desidera stringere, preferisce svolazzare... è più leggera... non grava, sfiora» (JANKÉLEVITCH V., *L'ironia*, tr. it., Genova 1987, 37).

⁷⁵ Essa «contesta le forme universali, le categorie dell'unicità, gli assoluti della ragione, perché è consapevole della pluralità con cui la realtà si esprime» (FORCINA M., *art. cit.*, 67).

7.4. Il linguaggio del parto

La testimonianza del mistero della sofferenza e più in generale dello scacco, ciò che per Hegel costituiva l'«immane potenza del negativo», appare nell'esperienza del parto come la *faccia positiva del dolore*. In tutte le culture, la maternità ha un richiamo misterioso e profondo ad una fecondità che sgorga insieme dal dolore e dall'amore. La fanciulla ne intuisce il senso già nell'adolescenza, quando è messa di fronte alla differenza del suo corpo: corpo e sangue esprimono questa tensione verso una futura, possibile maternità come capacità di trasmettere se stesse nei figli e nutrirli di sé, perché possano avere la vita.

Di fronte alla coppia morte-vita, che corre di pari passo a quella sofferenza-gioia e che si identifica con la possibilità stessa di esistenza del cosmo, la ragione non regge il mistero dell'esperienza del potere distruttivo e rigenerativo del negativo. La simbologia del parto ne offre una immagine. Infatti, se pensiamo alla sofferenza fisica dell'uomo come a un segno di decadenza e preannuncio di morte, la sofferenza fisica della donna (a cominciare dal suo scoprirsi donna) appare più strettamente legata alla generazione e quindi alla dimensione positiva della vita. Nella donna è impressa (perché stampata nel suo corpo) l'altra faccia del negativo, la sua carica vitale e feconda, a testimonianza del legame inscindibile tra dolore-amore, morte-vita, dimensioni più intuitive e poetiche che razionali e perciò incomprendibili al modello della modernità, che le relega all'ambito religioso o poetico in senso stretto. Eppure questo aspetto simbolico della femminilità è appannaggio di tutte le culture arcaiche, testimonianza di una magia/stregoneria femminile, che, nel bene e nel male, esprime la vita che si afferma sul nulla. Simbolicamente vi è collegato il mistero delle morti e risurrezioni di cui è intessuta la vita di ogni persona, ma con un particolare accento di fiducia nell'esito positivo del travaglio, passaggio obbligato della vita umana.

Nel cristianesimo, la dinamica della fecondità del dolore acquista un significato pienamente positivo e la sofferenza non appare più punizione della colpa (con conseguente atteggiamento vittimista), ma travaglio fecondo di nuovi frutti, come nella parabola del chicco di grano che solo se muore può portar frutto («Se il seme di frumento non finisce sottoterra e non muore, non porta frutto. Se muore, invece, porta molto frutto. Ve l'assicuro», Gv 12,24) e come nell'immagine della partoriente: «Voi vi rattristerete, ma poi la vostra tristezza diventerà gioia. Una donna che deve partorire, quando viene il suo momento, soffre molto. Ma quando il bambi-

no è nato, dimentica le sue sofferenze per la gioia che è venuta al mondo una creatura» (Gv 16,20-22). Evidentemente questa immagine non è solo una descrizione romantica della maternità, ma anche una chiave di lettura simbolica della fecondità della sofferenza, più visibilmente espressa nella femminilità.

In termini analogici, essa richiama l'avventura di ogni vita ed anche della vita del Cristo, con particolare riferimento al momento sacrificale, laddove l'angoscia e la sofferenza (sudare sangue) sono preludio di morte ma anche di risurrezione. Il parto rappresenta bene questa dinamica da cui Gesù non è esente: la gioia della madre per aver dato al mondo un figlio è immagine dell'amore fecondo di Gesù e della Chiesa. Anche Paolo, come sottolinea il Papa nella *MD*, riprende per sé l'immagine della donna che partorisce con fatica (*Gal* 4,19). Il grido di dolore di Gesù sulla croce è stato anche inteso (H.U. von Balthasar) come un parto della nuova umanità riconciliata con Dio: «Il grido di nascita col quale l'uomo nuovo viene alla luce del mondo».⁷⁶

Se la simbologia del femminile è un chiaro richiamo alla dialettica morte-risurrezione, non è certo un caso che il mistero della risurrezione sia stato rivelato e affidato innanzitutto a Maria Maddalena.

Epilogo

Sta nel ridimensionare l'importanza del definire compiutamente la verità, continuando a cercarla e testimoniarla, la particolare capacità della donna oggi di recuperare sintonie, tessere possibili unità, anche là dove la ragione e i suoi sistemi falliscono. La cultura postmoderna e la femminilità hanno in comune il disincanto rispetto al progresso, alle idee, alle strategie, i cui effetti perversi non tardano a ricadere contro coloro che vi hanno posto eccessiva fiducia. La ragione, garanzia di riuscita delle azioni persegui-

⁷⁶ VON BALTHASAR H.U., *Il tutto nel frammento*, Milano 1970, 225. Un'altra immagine di gravidanza e di parto è offerta nel Vangelo nell'incontro tra Gesù e Nicodemo. Questi domanda: «Può forse un uomo entrare di nuovo nel grembo di sua madre e rinascere?». Ma Gesù risponde che occorre fare proprio questo: rinascere; per entrare nel Regno occorre essere ripartoriti come uomini nuovi (Gv 3,1-7). Anche qui Gesù stesso è la madre che rigenera e fa ri-nascere (cf SORGI T., *La maternità di Dio*, in «L'Araldo abruzzese», nn. 40-41 [1978] e nn. 1, 2 [1979]: «Entrare nel regno di Dio significa essere rigenerato da Dio, partorito da lui come nuovo uomo... In lui siamo ri-nati, da lui siamo stati ri-generati. Egli è, su questo piano, nostra madre»).

te in vista di scopi particolari, appare sempre più l'arma dei vincitori, che esalta la storia delle conquiste e dei conquistatori, dimenticando i vinti, che solo l'amore può raggiungere. La sofferenza e la fragilità umana ne restano fuori. I fallimenti della ragione dimostrano che non abbiamo alcuna possibilità di dominio sicuro della storia, perché non possediamo uno sguardo dall'alto che ci consenta di inglobare i particolari in un tutto.

Abbiamo già visto che questa rinuncia realistica attiene alla coscienza del limite. La femminilità si può considerare il simbolo della speranza senza speranze, non legata al senso della storia, al progresso, alla ragione. Essa sposta il senso dell'esperienza dai sistemi (dell'etica, della ragione, della storia, della religione) alla dimensione poetica dell'esperienza e dunque, in certo senso, sovra- e ultrasistemica, tutte le volte in cui la logica della sovrabbondanza dell'amore prende il posto della equivalenza e della giustizia. È vero che l'una non ha il diritto di soppiantare l'altra, giacché è la logica della equivalenza che regola la giustizia, senza la quale l'amore rischia di essere prodigalità senza sapienza. Ma, nella vita concreta, l'una logica non sta senza l'altra e, come sottolinea opportunamente P. Ricoeur: «Una gran parte dell'etica si gioca attorno a questa dialettica dell'amore e della giustizia. Ora è all'amore e non al senso della storia che bisogna legare la speranza... Perché la speranza, a mio avviso, ha a che fare con la vitalità di questa dialettica tra l'amore e la giustizia. Ritorna la questione di sapere fino a che punto lo straordinario dell'amore può penetrare lentamente l'ordinario della giustizia. Era questo l'interrogativo di Kierkegaard che proclamava la "soppressione dell'etica"; è anche l'interrogativo delle Parabole: come disorientare l'azione allo scopo di riorientarla?... Spero che ci siano sempre poeti che dicano l'amore poeticamente; esseri eccezionali che gli rendano testimonianza poeticamente; ma anche orecchie comuni che ascoltino e tentino di metterlo in pratica».⁷⁷

La debolezza del pensiero, in certo senso, apre le porte alla forza unificativa dell'amore. Consiste in questo l'attualità di ciò che S. Weil chiamava la sua "vocazione": «Ho un fondamentale bisogno – credo di poter parlare di "vocazione" – di passare tra gli uomini e i diversi ambienti umani con-

⁷⁷ RICOEUR P., *Le sfide e le speranze del nostro comune futuro*, in «Prospettiva Persona» 4 (1993) 6-16. Nello stesso testo Ricoeur qualifica l'esperienza umana dell'interazione come un appello alla responsabilità che viene dal fragile, che chiama alla cura; non dunque alle questioni del senso totalizzante della realtà, «litania della gnosi»: da dove veniamo, dove andiamo, chi siamo, domande che implicano risposte inglobanti l'esperienza in un tutto da definire e finiscono col deviare i soggetti dalle responsabilità che hanno qui ed ora, di fronte agli avvenimenti e agli altri.

fondendomi con essi, assumendo lo stesso colore, fin là dove, almeno, la mia coscienza non vi si oppone, scomparendo fra loro, per far sì che si mostrino quali sono, senza mutare volto per me. Desidero conoscerli come sono, per amarli così come sono. Diversamente, infatti, non sarà loro che io amerò, e il mio amore non potrà essere vero».⁷⁸

La novità dei tempi presenti sta nel fatto che quei valori femminili, che prima erano considerati “deboli” in senso spregiativo – e che spesso ancora sono di fatto perdenti dal punto di vista sociale – divengono i soli possibili e sempre più indispensabili nei diversi ambienti di vita, per continuare ad orientare la bussola verso un mondo umano più vivibile per tutti o anche, se si vuole, verso una società e una Chiesa – uomini e donne – più mariane e per questo più cristiane. Entro un orizzonte escatologico e grazie al segno profetico rappresentato dalla femminilità, come lascia intravedere Giovanni Paolo II, si rende comprensibile il compimento del sacerdozio regale degli uomini e delle donne in Dio e il compimento della verità come carità («più grande è la carità», *1Cor* 13,13 e *MD*, n. 30).

⁷⁸ WEIL S., *Attesa di Dio*, Milano 1984, 25.

**PER UNA CONVIVENZA SOLIDALE:
APPORTO DELLE DONNE
ALLA CULTURA DELLA RESPONSABILITÀ**

Maria Teresa BELLENZIER*

Il titolo di questo contributo può suonare tranquillizzante nella sua impegnatività; è formato da termini tutti positivi, e chiamare in causa la donna in questa positività, sia pure tutta da realizzare, non ne evidenzia a tutta prima la complessità tutt'altro che risolta sul versante femminile, ma anche su quello di chi chiama la donna a questo compito. A ben guardare però il titolo offre anche significativi spunti di novità. Si parla di convivenza solidale, e l'interpretazione immediata non può che riferirsi all'ambito sociale, più ampio quindi di quello privato solitamente proprio della donna.

Si richiede poi un apporto della donna alla cultura, sia pure intesa in senso lato come costruzione di un sentire, valutare e porre punti di riferimento per l'operare. Una cultura quindi non accademica o intellettualmente elitaria. Tuttavia, anche così il riferirsi alla donna per un tale compito rappresenta una novità.

E infine si chiama la donna a compiti di responsabilità che per essere assunti presuppongono una soggettività "forte", pur essa nuova per la donna.

Elementi di novità dunque e per misurarne lo spessore e le implicazioni occorre collocare la riflessione nel quadro storico di quanto è maturato in questi ultimi cinquant'anni nelle donne, attorno alle donne, nei riguardi delle donne.

1. Lo sviluppo della riflessione ecclesiale

* Maria Teresa Bellenzier è docente all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano ed è autrice di numerosi saggi sulla questione femminile.

Anzitutto sul fronte ecclesiale. Proprio un cinquantennio or sono il discorso con cui Pio XII riconosceva ufficialmente il Centro Italiano Femminile (CIF) costituisce il primo documento ufficiale della Chiesa che si discosti dalla linea tradizionale secondo cui la donna era esclusivamente vista in riferimento ai suoi compiti familiari.¹

Con il discorso del 1945 il Papa, prendendo atto della mutata situazione, e pur ribadendo che il vero posto della donna è in famiglia e che la sua prima missione è la maternità, invitava «le donne cattoliche a partecipare alla vita politica e sociale» e a «trovare un loro specifico campo di azione».² E nel 1952 riconosceva che «vi è un'azione esterna della donna che si estende, piaccia o no, a sempre più vasto campo: la vita sociale e pubblica, i parlamenti, i tribunali, il giornalismo, le professioni, il mondo del lavoro. Porti la donna in ciascuno di questi mondi la sua opera di pace».³

Questo riconoscimento della presenza e dell'azione femminile nella società, con compiti quindi non più identificabili con quelli familiari, diventa nella lettura della *Pacem in terris* un «segno dei tempi» da scrutare con discernimento e fiducia nelle sue potenzialità.

E dopo vari interventi sull'argomento, Paolo VI, durante l'Anno Internazionale della donna, parla della necessità di «assicurare la piena integrazione delle donne nello sforzo globale di sviluppo, e di riconoscere e inco-

¹ Approvando nel 1908 la nascita dell'Unione fra le Donne Cattoliche, e cioè una forma associativa che inevitabilmente comportava una qualche uscita della donna dalla casa, Pio X precisava che «lo scopo dell'associazione dev'essere quello dell'azione della donna nella famiglia e nella società per le opere infinite di religione e di beneficenza, esclusa la politica e l'esigenza dei diritti che sono in opposizione diretta coi doveri imposti alla donna dalla Provvidenza» (cf GAIOTTI DE BIASE P., *Le origini del movimento cattolico femminile*, Brescia, Morcelliana 1963, 195).

E anche quando lo stesso Pio X riconosceva che «la donna ha pure altri doveri che sorpassano la cerchia della famiglia e che riguardano il prossimo», chiariva che si trattava di «asciugare le lacrime, lenire i dolori, sollevare le miserie temporali e spirituali di coloro che soffrono, adempiendo così una missione sociale che la farà apparire angelo d'amore fra gli umani dolori»: *Discorso di Pio X all'Unione fra le Donne Cattoliche*, su «La Civiltà Cattolica», anno 60 (1909) IV, 33.

Con Pio XII si comincia a riconoscere la necessità che la donna cattolica prenda coscienza dei suoi doveri sociali, perché dall'ambiente sociale dipende «la temperatura spirituale della famiglia e perciò la sua vita morale e religiosa» (*Discorso alle delegate delle Leghe Cattoliche Femminili*, 14-4-1939).

² *Discorso alle delegate del C.I.F.*, 21-10-1945, in AAS, 12/1945-46, 284.

³ *Discorso al 23° Congresso Mondiale sulle Organizzazioni femminili*, in AAS, 19/1952, 423.

raggiare il loro apporto al rafforzamento della pace, alla cui causa esse devono dare l'apporto insostituibile dei doni di intelligenza e di animo».⁴

Oggi siamo qui a riprendere in considerazione l'ultimo documento magisteriale sulla donna che, pur non toccando esplicitamente i suoi compiti anche sociali, li presuppone e li accetta senza problemi. In pochi decenni dunque, durante i quali le donne, credenti e non, sono state sempre più presenti e attive in tutti i campi del vivere, la considerazione ecclesiale ha fatto un veloce ma lungo cammino, nell'ottica di una doverosa attenzione e risposta alle esigenze del momento storico, ed è quindi spiegabile come più frequentemente e in diverse occasioni si richiami la donna alle sue responsabilità anche nella vita extrafamiliare.

La *Mulieris dignitatem* auspica la manifestazione del *genio* femminile, cui si attribuisce la capacità di «assicurare la sensibilità per l'uomo in ogni circostanza». Ma tale auspicio può rimanere un'affascinante suggestione, se non verificato nella realtà, tenendo conto di mutamenti ben più profondi e meno evidenti di quelli registrabili con i dati statistici e con l'osservazione comune.

2. Quale contributo delle donne?

Si parla qui di un apporto che le donne possono e quindi debbono dare, e che ha da esplicarsi nella formazione di una cultura della responsabilità diversa da quella tuttora imperante. Ci si può allora chiedere anzitutto: si tratta di un contributo del tutto inedito, che le donne solo oggi sono in grado di dare, o di un contributo già dato ma da riconoscere (nel senso di dargli nome, visibilità, rilevanza) in termini espliciti e significativi? E ancora: si tratta di un contributo da fornire per dimostrarsi degne dei traguardi raggiunti, o non piuttosto di uno stimolo, una provocazione a che il quadro generale del vivere muti in modo da permettere alla donna di esprimere adeguatamente le sue potenzialità? Le quali per la verità non sono state mai del tutto ignorate e represses; ma oggi le donne vogliono cessare di costituire "un mondo a parte", proprio per questo di volta in volta trascurato o esaltato a parole, mai però veramente accolto nei luoghi teorici e pratici in cui si gestisce la realtà umana.

Anche da parte delle donne la questione può essere mal posta, quasi che esse debbano fornire le prove di meritare la loro posizione odierna; ma è al

⁴ Messaggio alla Conferenza di Città del Messico, 20-6-1975, in *La Chiesa e l'Anno Internazionale della donna*, Roma 1976, 34.

tempo stesso indispensabile porsi una meta impegnativa se si vuole avere pieno diritto di cittadinanza nella cultura e nella società civile ed ecclesiale.

La domanda allora diventa: è un apporto da dare *in quanto donne* (e quindi legato alla specificità femminile) o in quanto *nuovo soggetto* presente e operante nella storia? Un soggetto peraltro che non intende certo rinunciare alla sua identità, da ricercare e far emergere tuttavia su piste inedite.

Se si sceglie la prima strada, il discorso non si discosterà troppo dalla linea tradizionale, che in relazione alla mutata condizione della donna ha considerato prima inevitabile, poi utile, poi provvidenziale e quindi doverosa, una presenza attiva e qualificata della donna nella vita socio-politica. Su questa linea infatti si tengono presenti le caratteristiche femminili, derivanti dalla natura o comunque dalla millenaria esperienza in determinati ambiti e mansioni, e si auspica un loro intervento che estenda ad aree e attività di recente acquisizione gli atteggiamenti prima espliciti unicamente nella famiglia e nel privato.

3. Il rapporto personale-politico

Indubbiamente il rapporto privato-pubblico costituisce uno dei punti nodali della questione femminile, sia sul piano teorico che su quello pratico.

Sul piano teorico la riflessione femminista ha cercato di ribaltare l'impostazione sopracitata: non tanto le donne devono estendere al pubblico le loro prerogative "private", quanto affermare la valenza pubblica, "politica", del loro privato. Senza mutare infatti i criteri di valutazione delle due sfere, la donna abitualmente presente solo in quella privata non può che essere penalizzata da una considerazione sociale che privilegia la sfera pubblica, dominata dalla presenza maschile.

Dopo la fase emancipazionistica, in cui le donne rivendicavano il diritto di accesso al mondo della produzione e della rappresentanza politica, si è capito che tale accesso – pure indispensabile – non era sufficiente a correggere in radice gli squilibri che i profondi mutamenti della modernità avevano messo in luce. Per far esprimere pienamente la soggettività femminile si contestava quindi la necessità di percorrere vie prestabilite che portavano ad una illusoria uguaglianza. Illusoria in quanto il discorso in tal modo si trasferisce facilmente su un piano metastorico ed astratto che non incide sulla concretezza della vita. Infatti, la fondazione teorica del-

l'eguaglianza dei sessi, che si esprime nel giusnaturalismo e che trova la sua più chiara espressione nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, sul piano pratico finiva col ribadire la disparità.

L'idea di un'eguaglianza di natura, che ha come referente la figura dell'individuo sessualmente astratto, cancella il differire originario dei sessi, recuperandolo tuttavia come "specifico femminile" descritto in termini di *differenza dall'uomo*. Così la soggettività moderna, che ha come presupposto l'individuo (soggetto astratto universale) con le fondamentali caratteristiche di indipendenza, anche economica, e di autonomia di giudizio, risultava non comprendere la donna, mai indipendente o posta nelle condizioni di giudicare e decidere autonomamente.

Fu quindi inevitabile che le prime lotte femminili rivendicassero un riconoscimento (e quindi spazio e opportunità) in termini che spesso si configuravano come l'immagine speculare del maschile quale valore da affermare. Sono i limiti dell'emancipazionismo, che non riesce a sganciarsi dal riferimento a modelli e logiche proprie del mondo costruito dai maschi.

Donde, più recentemente, il laborioso scavo critico sul difficile ma importante passaggio dalla sfera del privato (in cui tradizionalmente i valori femminili sono stati circoscritti) a quella del sociale e del politico. Un passaggio che non sia semplice e indebito trasferimento delle peculiarità di un ambito all'altro, ma che provochi il riconoscimento del rilievo sociale e politico che hanno le questioni legate alla continuità della specie, alla personalizzazione delle nuove generazioni, all'equilibrio dei rapporti interpersonali, alla vita e alla gestione del piccolo gruppo.

Tuttavia, il movimento delle donne degli anni '70, nella sua impaziente intransigenza, ha spesso ridotto la ricerca teorica a declamazione ideologica e ha trascurato la trascrizione politica della cultura che si veniva producendo. Così lo slogan «il personale è politico» è rimasto un esempio di semplificazione volontaristica dei problemi, e quando il movimento delle donne ha perso di incisività si è avuto un ripiegamento un po' narcisistico sui temi dell'*agio* e del *disagio* esistenziale femminile.⁵

Dopo i limiti dell'*emancipazione* si sono così manifestati quelli della *liberazione*, mentre rimane l'esigenza di una ricerca e costruzione di identità che sia reale produttività di senso, portato di ragione e di esperienza, di ragione critica e di storia.

Da un femminismo *inquieto* (quello delle rivendicazioni) ad un fem-

⁵ Cf *Più donne che uomini* della Libreria delle Donne di Milano, in "Sottosopra" 1983.

minismo *che inquieta* (e i prezzi pagati dalle donne, e non solo da loro, sono stati alti) per giungere ora, si spera, ad un femminismo *costruttivo*, ben più consono a chi, come i credenti, non possono affrontare il futuro altro che in termini positivi in quanto intessuti di speranza.

4. La presenza di un nuovo soggetto

Perché ciò avvenga è importante allora andare oltre la prospettiva che parte da una descrizione della femminilità e ne cerca le puntuali applicazioni laddove prima non poteva manifestarsi. Espresso semplicisticamente, è il procedimento di chi “fa posto” a qualcun altro che fino a quel momento non c’era. E il “far posto” implica in genere lo stringersi un po’, rinunciare ad occupare tutto lo spazio prima a disposizione. È la logica della “concessione”, che rimane tale anche quando è convinta e animata dalle migliori intenzioni e sentimenti.

Se nell’interrogarci sull’apporto possibile e doveroso della donna poniamo invece l’accento sul *nuovo soggetto* venuto alla ribalta, la prospettiva e gli atteggiamenti conseguenti mutano. Non si tratta di “far posto”, ma di rendersi conto che quel posto era vuoto, che quello sguardo, quella voce, quella sensibilità non c’erano, e che quindi la visione e la gestione delle cose non poteva che essere manchevole, ossia *parziale*. E per un pensiero, una cultura, una società, che hanno ritenuto finora di comprendere, rappresentare ed esprimere tutti, non è constatazione da poco. Viene cioè intaccata alla radice quella presunzione di assolutezza che affianca – tentazione perenne – ogni teorizzazione che voglia appunto affrancarsi dal particolarismo, dalla concretezza del quotidiano, dalle ragioni e dai bisogni dei singoli individui.

La figura della “storia ufficiale” che registra solo chi è emerso in termini di forza, potere e successo (e nei confronti della quale la storiografia più recente ha ormai agguerriti strumenti critici) esprime bene questa linea di tendenza. È significativo infatti che nella “storia ufficiale” la donna non ci sia, e il rendersi conto di questa assenza è uno degli elementi che hanno messo in crisi quella impostazione storiografica, smascherandone la pretesa totalizzante che ignorava realtà – quella femminile –, ma anche quella delle classi e dei gruppi sfavoriti, quanto mai essenziali invece allo svolgimento della storia stessa.

Dichiarare la parzialità del proprio e dell’altrui essere, e quindi della visione e gestione del mondo, costruita senza questa consapevolezza, po-

trebbe risultare ovvio. Chi ha mai negato che l'umanità è composta da due sessi, che le donne sono la metà del cielo, che l'uomo ha nella donna la sua compagna di vita?

Ma accettare fino in fondo questa dichiarazione è altra cosa, poiché ingenera timore di incompletezza e quindi esigenza di complementarità, esigenza di un "simile" che ci sia di aiuto. E in un clima culturale, che ha fatto dell'autonomia e dell'autosufficienza corollari indispensabili all'affermazione di sé, si può capire la difficoltà ad accogliere questa prospettiva.

Altre sono le suggestioni che la *Mulieris dignitatem* fornisce su questo punto: *l'unità dei due* che si costituisce con la creazione della donna accanto all'uomo significa il superamento dell'originaria solitudine in cui l'essere umano non può esistere poiché non avrebbe modo di realizzarsi, dato che egli «non può ritrovarsi pienamente se non mediante un dono sincero di sé» (GS, n. 24).

È significativo che solo nell'immaginario maschile esista l'ideale della solitudine, dello splendido isolamento. Nella storia della cultura sarebbe impensabile il mito di una superdonna, mentre quello del superuomo ha così profondamente segnato la modernità, e non solo quella. Ciò è stato possibile finché la realtà femminile era emarginabile dal mondo della cultura e della società; essa poteva essere ignorata o comunque delimitata senza problemi. Tuttavia non è certo sufficiente una più consistente e più evidente presenza della donna in ogni campo per eliminare quella tentazione. Ci vuole un più profondo lavoro di scavo che rifletta in modo nuovo su questa originaria *unità dei due* che non dice incompiutezza, che non dice dipendenza, ma che si pone come riflesso dell'essenziale relazionalità delle Persone divine, la quale coniuga misteriosamente eguaglianza e distinzione, infinito e finitezza (la *Kénosis* dell'Incarnazione).

Partire da questa consapevolezza di parzialità reciproca significa porre le premesse per una comprensione nuova dei rapporti fra le diversità. Innegabili queste, ma finora considerate in un'ottica che le pone in una scala gerarchica di valore. L'istintiva e – sembrava – naturale reazione che ci fa porre il diverso da noi ad un livello di minore importanza, quando non di esplicita inferiorità, trova nella tradizione socio-culturale dell'Occidente ben robuste e radicate fondamenta. E se questo meccanismo disparitario ha potuto così facilmente essere applicato ai popoli extraeuropei, alle minoranze religiose ed etniche, ai portatori di handicap, ai devianti di vario genere, è forse perché a monte di tutto ciò vi era un rapporto con la metà stessa dell'umanità finora irrisolto sul piano di un effettivo confronto di

realtà entrambe parziali.

5. Le conseguenze della parità

L'accesso quindi delle donne a condizioni sociali di parità, anche se ancora limitato ad alcune zone del pianeta, costituisce un fatto rivoluzionario non soltanto sul piano della giustizia e dell'arricchimento globale dell'umanità, ma anche – e forse soprattutto – su quello del mutamento culturale e di mentalità. Quando metà dell'umanità non sperimenterà più il fatto di essere subordinata, dipendente, sostanzialmente inferiore (il che è inevitabilmente fonte di sentimenti di rivalsa, rancore, frustrazione e rivendicazione), potrà un fenomeno di tali proporzioni essere senza conseguenze in ordine alla costituzione di rapporti sociali non gerarchizzanti? E d'altra parte, la parità è indispensabile per il confronto, la condivisione e quindi la solidarietà; non solo per ragioni sociologiche (adesione ad un modello democratico), ma sostanziali, in quanto solo così è possibile un effettivo reciproco riconoscimento della dignità dell'essere umano.⁶

Quando nella *Mulieris dignitatem* si dice che «la donna è la rappresentante e l'archetipo di tutto il genere umano» (*MD*, n. 4), si esprime una intuizione che può indicare una pista percorribile anche sul piano culturale. E il contesto di quella frase, ossia «la straordinaria dignità della donna consistente nell'elevazione soprannaturale all'unione con Dio in Gesù Cristo», non riguarda solo Maria, ma ogni essere umano che nel rapporto con Dio conosce la misteriosa conciliazione dell'infinito con il finito, dell'Alterità assoluta con il massimo della relazione.

E qui si può cogliere anche l'accento alla peculiarità dell'esperienza femminile in questa esperienza unitiva, che è la relazione madre-figlio. Una relazione in cui le donne possono certo conoscere anche le deviazioni del possesso e del dominio, ma che nella sua realizzazione più autentica rende invece possibile conciliare la totale dipendenza di una persona da un'altra (il bimbo dalla madre) senza che questa seconda si ritenga perciò stesso superiore, depositaria del potere in tutte le sue espressioni.

6. Una nuova solidarietà

⁶ Cf *Evangelizzazione e testimonianza della carità* 9: «Nel nostro tempo sono cresciuti il bisogno di rapporti autentici fra le persone e il senso della solidarietà».

Porsi come parziali e quindi pari, pur nella più ampia diversità di capacità, preparazione, compiti da svolgere, sensibilità, è la premessa per parlare di solidarietà e di responsabilità. Anzi, di una solidarietà di cui ci si può e ci si deve rendere responsabili.

Anche qui l'apporto femminile si pone in termini nuovi rispetto al passato. Nelle società premoderne si aveva infatti una concezione dell'individuo come parte del tutto sociale, inteso questo come organismo vivente, all'interno del quale la solidarietà era una disposizione naturale. I limiti di tale modello erano dati dal fatto che l'individuo veniva compreso e valorizzato solo all'interno del suo ruolo, ritenuto imm modificabile in quanto derivante dalla natura o di diritto divino, e che la solidarietà del corpo sociale funzionava solo all'interno di esso divenendo incomprensibile o addirittura colpevole fuori di tale confine.

Depositare e custodi di questo modello di solidarietà erano soprattutto le donne; e si può vedere quanto a lungo tale identificazione sia perdurata anche dopo l'avvento della modernità e la perdita della nozione e dell'esperienza di "corpo sociale". Molto spesso infatti il dibattito sulla questione femminile si riduce ancor oggi ai problemi – innegabili – collegati al fatto che la vita delle donne non è più limitata all'ambiente familiare, nel quale tuttavia esse hanno pur sempre un posto e un'attività prevalenti. E molto spesso si deprecano i mutamenti attuali poiché appunto hanno sconvolto una impostazione che salvaguardava un tipo di solidarietà oggi tuttavia improponibile nel contesto socio-culturale uscito dalle rivoluzioni culturali, politiche ed economiche dell'epoca moderna.

Indubbiamente oggi la solidarietà fa problema poiché l'individuo, figlio di quelle rivoluzioni, non trova più nel corpo sociale l'orientamento e il fine, ma si identifica piuttosto attraverso l'invenzione e la realizzazione di progetti personali. Ultima arrivata, anche la donna si è posta in questa ottica, e la "realizzazione di sé" sembra spesso porsi in contrasto con le esigenze di rapporti interpersonali intessuti di dedizione, spirito di sacrificio e servizio disinteressato. Verrebbe spontaneo quindi appellarsi alla donna perché ritrovi le modalità di sempre nello svolgimento dei suoi ruoli, che anche quando ormai travalicano i confini familiari dovrebbero tuttavia rappresentarne quasi una estensione.⁷ E tuttavia su tale strada si rischia di

⁷ Si veda un'interessante indagine compiuta fra donne che svolgono professioni di servizio (assistenti sociali, operatrici in asili nido, infermiere, ostetriche, consulenti familiari), da cui risulta che molte di esse vivono un gratificante senso di conti-

riproporre solo il vecchio, che verrebbe quindi respinto dai più e magari accettato da una minoranza che preferisce rifluire nel *già* sperimentato piuttosto che puntare al *non ancora* costruito.

E il *non ancora* consiste anche nell'individuare e far crescere un nuovo valore della solidarietà, che la faccia uscire dalla ristrettezza dei "corpi sociali" (famiglia, clan, etnia, classe sociale) entro i quali si manifesta in forme spontaneistiche. Una solidarietà che si fondi sulla *corresponsabilità*, in quanto ognuno deve sentirsi protagonista del proprio e del comune destino, ai fini di far esprimere tutti nella globalità della propria umanità. Ci vuole per questo ciò che Habermas chiama «una comunicazione creativa di norme e di valori», in cui i cristiani hanno la specifica responsabilità di mettere in luce l'esigenza di un genere diverso di vita, recuperabile con gli ultimi e gli emarginati.

Il rapporto fra solidarietà e individualità va oggi ripensato da capo, e in ciò non si può non tener conto appunto dell'irruzione dei poveri sulla scena mondiale. Il che comporta necessariamente rimettere in discussione il rapporto su cui si è costruita la moderna concezione dell'individuo, quello cioè fra *capacità e diritti*, per far emergere invece il rapporto fra *bisogni e diritti*. Per accedere al mondo dei diritti, le donne (e non solo loro) hanno dovuto dimostrare di essere capaci di esercitarli. Non era sufficiente la loro condizione di subordinate, di emarginate, in definitiva di "povere", per vedersi riconosciute come soggetti a parità di diritti. Ma proprio conoscendo quali prezzi ha comportato per loro il cammino percorso in questa ottica, possono meglio capire e sostenere un mutamento di prospettiva.

Il riferimento della *Mulieris dignitatem* alla donna come "archetipo" del genere umano non suscita certo immagini di forza, di potere, di successo. Non è nella logica della meritocrazia e dell'efficientismo che si pone tale indicazione. È piuttosto quella che considera la persona umana come *essere-di-bisogno*,⁸ un essere cioè teso alla ricerca di un senso del suo essere e del suo rapporto con il mondo. Un senso che per il credente non può che venire dall'amore che Dio ha per lui, proprio in quanto povero e bisognoso.

La trascrizione sociale di tale consapevolezza non può consistere in una utopica armonizzazione dei bisogni, ma in ciò che il linguaggio evangelico

nuità tra vita privata e lavoro, soprattutto in ordine alla dimensione relazionale e più tipicamente creativa di esso (CAPPELLO C. - FENOGLIO M.T., *Perché mai mi occupo di te? Soddisfazione e fatiche nel lavoro sociale*, Milano 1984).

⁸ Espressione mutuata da RIZZI A., *L'Europa e l'altro*, Milano 1991.

definisce «farsi prossimo», e non semplicemente «prendere atto dei bisogni altrui». Farsi prossimo è appunto sentirsi e farsi *responsabili*, e questo non in base ad astrazioni concettuali, ma in forza della *com-passione* che si accende nell'incontro con il bisogno dell'altro; bisogno che nelle varie circostanze assume forme quantitativamente e qualitativamente diverse dal mio, ma che se percepito con compassione non mi pone mai su un piano di superiorità e di benevola concessione.

Ancora una volta è la consapevolezza della propria e altrui parzialità che rende possibile l'assunzione della responsabilità, la quale comporta sempre un «dover rendere conto a...» ed è quindi improponibile in una visione concettuale (quale quella dell'individuo soggetto universale astratto) facilmente inficiata di assolutismo autoreferenziale.

Il *rendere conto a...*, però, è caratteristica della responsabilità solo se parte da una libera consapevolezza del proprio limite, non se è imposto. E anche qui l'esperienza attuale delle donne, la loro nuova possibilità di esprimersi e di gestirsi (di contro alla loro esperienza millenaria di un *render conto* imposto e subito), può dare un apporto significativo e originale. Proprio un soggetto storico, che per così lungo tempo ha sentito pesare su di sé un giudizio di diversità equiparata a inferiorità, può oggi, nella sua nuova posizione, svelare appieno i sottili meccanismi per cui la necessaria distinzione di compiti si traduce in giudizi di valore, le innegabili diversità di gruppi sociali e di individui producono pregiudizi e chiusure, l'esercizio dell'autorità diventa potere prevaricante.

Può sembrare prospettiva utopica, mentre può e deve essere profetica, nello spirito in cui la *Mulieris dignitatem* parla appunto di “genio” femminile.

7. La diversità femminile

A questo punto si può riaprire il discorso sulla specificità femminile, dopo aver chiarito e fatto recepire la novità dell'ottica in cui lo si affronta.

Al momento della pubblicazione della *Mulieris dignitatem* alcuni commenti hanno rilevato una certa assonanza fra le considerazioni di Giovanni Paolo II sulla specificità femminile e quella «gran parte del più recente pensiero femminista che, ritenendo troppo limitato, in qualche modo neutro, il concetto di eguaglianza e di cittadinanza, intende fondare un nuovo diritto e una nuova pratica politica basata sul riconoscimento e la valorizzazione della “differenza sessuale” e dell’“identità femminile”».⁹

Opinione contestata proprio dalle rappresentanti di tale pensiero, per le quali «la “differenza” riscontrabile nel pensiero cattolico è diseguaglianza perché rivendica la diversità femminile attribuendole contenuti che sono frutto di una storia segnata dal dominio maschile», mentre «la teoria della differenza sessuale è l'apertura di un movimento di autofondazione e auto-definizione di un soggetto».¹⁰ E tuttavia si riconosce che nel testo papale traspare positivamente una presenza del pensiero femminile e femminista, che dà al testo «profondità, finezza e valore cristiano».¹¹

Del resto, vi sono altre singolari convergenze tematiche fra la *Mulieris dignitatem* (e in generale la considerazione cristiana della donna) e il pensiero femminista attuale, che non si perita di riflettere sull'«ordine simbolico della madre»¹² affermando la necessità per la donna di ri-conoscere (e quindi avere riconoscenza per) la propria madre, non in senso moralistico, ma come ricerca del senso autentico dell'essere. La madre infatti è colei che «apre a un rapporto creativo con il reale in tanto in quanto si adatta al bisogno della creatura di crescere *spostandola in avanti*, verso l'indipendenza... L'ordine simbolico della madre mette in campo un concetto di obbedienza intesa come considerazione amorevole della volontà e del giudizio dell'altra, che rappresentano comunque misure per sé anche nel caso che da essi si decida di discostarsi».¹³

Non si vuole certo trovare somiglianze fra questa ottica e quella con cui il tema della maternità è trattato nella *Mulieris dignitatem*, ma è tuttavia

⁹ Cf MAFAI M., su *La Repubblica*, 24-9-1988.

¹⁰ MANCINA C., “La differenza”, su *L'Unità*, 29-9-1988.

¹¹ MURARO L., “Alla donna senza le donne”, su *L'Unità*, 8-10-1988.

¹² DIOTIMA, *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, Milano 1992.

¹³ *Ivi* 32-33.

sintomatico che l'evoluzione della riflessione femminista, dopo gli anni della contestazione virulenta del ruolo materno in quanto concentrato di tutte le forme di sfruttamento della donna, approdi oggi a queste rive. Si conferma così come sia imprescindibile considerare la maternità in tutte le sue valenze reali e simboliche ogni qual volta si rifletta sul rapporto che la donna ha con la vita, il mondo, la cultura e la società.

Un riferimento ad una soggettività, quale quella materna, in cui è intrinsecamente iscritta l'interdipendenza e la relazionalità, è infatti centrale in una critica al modello culturale che esalta l'autonomia, l'autoreferenzialità, una soggettività che diventa soggettivismo e relativismo etico. E ciò tuttavia senza contrapporvi un altro modello, ma anzi mettendo in luce la limitatezza di tutti i modelli che pretendono di incapsulare la realtà, mentre occorre accettarne le continue provocazioni a nuove risposte.

Assumere i valori del femminile, e in particolare del materno, come sostanza dell'apporto che le donne possono e devono dare oggi, è al tempo stesso inevitabile e rischioso. Inevitabile perché il nuovo soggetto venuto alla ribalta, e che perciò stesso impone una lettura e un'esperienza della realtà non più mono-oculare, mono-tona, non è un nuovo soggetto astratto, universale, bensì una diversità ben concreta che porta con sé una coscienza fisica, corporea, dell'interdipendenza degli esseri umani. Ed è questa sua coscienza, questo suo sentire ed essere che può agire da critica – risolutrice si spera – di una concezione maschile della soggettività fortemente segnata da un individualismo legge a se stesso, sciolto da ogni vincolo comunitario.¹⁴

Ma è al tempo stesso rischioso, perché su questa strada si può ricadere negli stereotipi così fortemente radicati nella nostra cultura e mentalità. La stessa esaltazione della maternità che – si è visto – possiamo cogliere nell'attuale evoluzione di un certo pensiero femminista, incontrandosi con la

¹⁴ Anche ad altre latitudini del mondo troviamo indicazioni in tale direzione. Dice Vadana Shiva, fisico e femminista indiana militante in associazioni che lottano contro il degrado dell'ambiente: «L'ascesa di una modalità maschile di conoscenza, produzione e governo è stata un modo per annientare qualcosa di essenziale alla società nel suo complesso (il principio femminile, la *prakiti*, forza che si trova in tutte le forme di vita) ... Non riesco ad immaginare che queste forze creative della natura e della donna possano di nuovo sbocciare ed esprimersi pienamente senza toccare anche gli uomini... (se) più uomini avranno la sensazione di essersi impoveriti, allora il principio femminile emergerà come una forza creatrice che privilegia l'educazione rispetto alla dominazione, la sopravvivenza rispetto alla distruzione, i valori dell'esperienza e il sapere empirico rispetto alle astrazioni e alle grandi teorie» (Intervista riportata su *Il Corriere dell'Unesco*, "Parole di donne", n. 5 / 1992).

tradizione cattolica sull'argomento potrebbe produrre una sinergia tale da riportare le donne all'identificazione di sempre, senza contare tutte le ambiguità e le possibili deviazioni del materno nella sua traduzione concreta (possessività, ricatto affettivo, ambivalenza di sentimenti).

Occorre quindi capacità di discernimento e vigilanza; tutte le considerazioni che partono da aspetti caratteristici della realtà femminile sono lecite se condotte con questi criteri.

Si potrà allora sottolineare, ad esempio, quanto possa essere importante il riconoscimento sociale del valore della maternità quale modello di un rapporto fondato sulla gratuità. Si potrà osservare quale maggiore carica positiva può esprimere una oblatività non più frutto dell'attesa sociale nei confronti della donna, ma espressa liberamente, non legata ad un ruolo ma dimensione dello spirito.

Si potrà sottolineare la particolare attenzione e disposizione della donna alla relazionalità, additando nel contempo i rischi di una assolutizzazione di tale aspetto che può giungere a svuotare di valore l'individuo (cosa avvenuta per la donna ogni qualvolta la si è considerata "in funzione di..."; o anche per certe possibili interpretazioni della complementarità).

Su questo punto suonano illuminanti le espressioni della *Mulieris dignitatem* sul rapporto fra dignità della persona e ordine dell'amore. Infatti «solo la persona può amare e solo la persona può essere amata. Questa è un'affermazione di natura ontologica dalla quale emerge poi un'affermazione di natura etica... Così si spiega quel *primato dell'amore* espresso dalle parole di Paolo nella lettera ai Corinzi: più grande è la carità (cf *1Cor* 13,13). Quando diciamo che la donna è colei che riceve l'amore per amare a sua volta, non intendiamo solo o innanzitutto lo specifico rapporto sponsale del matrimonio. Intendiamo qualcosa di più universale, fondato sul fatto stesso di essere donna nell'insieme delle relazioni interpersonali, che nei modi più diversi strutturano la convivenza e la collaborazione tra le persone, uomini e donne. In questo contesto, ampio e diversificato, la donna rappresenta un valore particolare come persona umana e, nello stesso tempo, come quella persona concreta, per il fatto della sua femminilità. L'analogia dello sposo e della sposa parla dell'amore con cui ogni uomo è amato da Dio in Cristo: ogni uomo e ogni donna. Tuttavia, nel contesto dell'analogia biblica e in base alla logica interiore del testo, è proprio la donna colei che manifesta a tutti questa verità: la sposa. Questa caratteristica "profetica" della donna nella sua femminilità trova la più alta espressione nella Vergine Madre di Dio» (*MD*, n. 29).

E un altro passo ci indica in tutta la sua gravidanza gli elementi di novi-

tà che emergono dall'attuale lettura del tema donna: «La Bibbia ci convince del fatto che non si può avere un'adeguata ermeneutica dell'uomo, ossia di ciò che è "umano", senza un adeguato ricorso a ciò che è "femminile"» (MD, n. 22).

E se femminile, come concordano i più diversi apporti delle scienze umane, vuol dire soprattutto attenzione e cura della relazionalità, prendere sul serio questa indicazione della *Mulieris dignitatem* significa impegnarsi in una profonda trasformazione della realtà sociale perché passi da una logica degli interessi contrapposti a quella biblica dell'Alleanza, che dice reciprocità, esperienza creativa dei conflitti, rifiuto di ridurre le diversità a schemi concettuali che risultano essere fonte inevitabile di precomprensioni e pregiudizi.

Ma l'apporto della donna a una cultura della responsabilità, che per una sua attuazione presume necessariamente le condizioni suddette, può avvenire solo se si esce una volta per tutte da una considerazione settoriale del tema. Purtroppo, l'esperienza continua a dimostrare che basta il termine "donna" nel titolo di un dibattito, di un incontro, di un convegno di studio, perché gli uomini se ne chiamino fuori; la loro presenza è infatti sempre esigua ed eccezionale. È una notazione forse banale questa, ma che dice molto. E se si avessero dati precisi circa l'accoglienza che c'è stata della *Mulieris dignitatem*, essi confermerebbero quanto essa sia stata recepita come un discorso riguardante metà, e non tutta l'umanità.

8. Un patrimonio da valorizzare

Questa osservazione reintroduce un interrogativo iniziale, circa l'apporto che le donne hanno già dato e che tuttavia non sempre è stato recepito adeguatamente. Se è vero infatti che, come nota la *Mulieris dignitatem*, «la testimonianza e le opere di donne cristiane hanno avuto significativa incidenza sulla vita della Chiesa, come anche su quella della società» poiché «anche in presenza di gravi discriminazioni sociali le donne sante hanno agito "in modo libero", fortificate dalla loro unione con Cristo» (MD, n. 27), è anche vero che ben altre dimensioni avrebbe avuto l'influsso della presenza femminile nella storia se avesse avuto voce e mezzi idonei per esprimersi.

Ma più che fare ipotesi o recriminazioni sul passato, occorre guardare all'oggi, dove non si può ignorare quanto le donne credenti hanno pensato, scritto, espresso su questi problemi, specie dopo il Concilio Vaticano II. Il

loro impegno intellettuale, educativo, formativo, meriterebbe certo di essere meglio conosciuto e apprezzato; ma non è questa la sede per fare un elenco di persone, gruppi, iniziative, e della loro produzione. Può essere però la sede per indicare uno dei limiti più grossi di tale presenza e azione, che è ancora una volta la settorialità e la dispersione. Manca, ed è sempre mancato, un punto di riferimento concreto, una qualche forma di coordinamento che permetta la comunicazione, il confronto, l'interscambio fra quante da anni lavorano in questa direzione. Senza contare l'importanza che un simile strumento potrebbe avere ai fini di un dialogo con le donne del mondo laico, che altrimenti non riescono a individuare un referente femminile all'interno del mondo ecclesiale.

L'abituale lontananza delle donne dai luoghi e dalle risorse del potere si è rivelata un ostacolo agli effetti di una loro azione più incisiva e conosciuta. Ostacolo, non certo impedimento totale. Valga per tutte l'esperienza di *Progetto donna*, una rivista che ha potuto uscire finché ha avuto un sostegno economico, ma che riesce a continuare i suoi convegni annuali anche senza garanzie di quel genere, e che vede ogni anno decine di donne giungere da tutta Italia, fedeli all'appuntamento.

È solo un esempio per indicare uno stile, e per sottolineare ancora il punto focale di queste considerazioni: il superamento di una visione settoriale del tema derivante dalla pretesa, più o meno consapevole da parte maschile, di comprendere e rappresentare la totalità del genere umano nel concetto di Uomo con la maiuscola.

Riconoscersi parziali è quindi un passo indispensabile per giungere ad un effettivo incontro, ad una effettiva considerazione *a due* della realtà, ad una effettiva corresponsabilità. Una presenza femminile che non rivendica astratte eguaglianze, ma accoglienza e rispetto delle differenze può e deve avere questo compito di provocazione al cambiamento, senza illusioni, ma anche senza rese rassegnate alle logiche tradizionali.

La *Mulieris dignitatem* insiste sul fatto che al principio, al cuore della storia della salvezza c'è il sì di una donna (*MD*, n. 3): esso dà inizio ad una vicenda – la realizzazione dell'evento salvifico – sempre anche smentita dalla realtà storica così drammaticamente carica di male. Il sì di Maria si pone quindi come segno di una perenne sua contraddittorietà con la storia, di cui diventa coscienza critica, testimone di una diversità (la salvezza operata da Cristo) che sembra non esserci, che appare illusoria a chi vuole tutto toccare e misurare, mentre è percepibile e operante solo per fede.

È questo un riferimento suggestivo ma sostanziale per la ricerca del possibile contributo della donna all'evoluzione dell'umanità: una presenza

fattiva e preziosa, che da sempre ha vivificato la storia, attende oggi una sua manifestazione che la renda evidente e quindi da tutti fruibile al fine di una com-presenza con l'uomo fatta di riconoscimento, stima reciproca e collaborazione effettiva.

L'AMORE AL FEMMINILE NELLA SOCIETÀ COMPLESSA

Luigi ALICI*

È difficile per tutti guardare dentro il nostro tempo, rovistare in quel groviglio di idee e di principi, di orientamenti valoriali e di mediazioni normative, che, attraverso un lento movimento di deriva storica, va continuamente facendo e disfacendo il tessuto del vivere civile, e cogliervi una trama nitida e rilevata, resistendo alle deformazioni prodotte da interferenze ideologiche, da attitudini polemiche e forse talvolta da inconsapevoli intenti apologetici.

A ciò si aggiunge la difficoltà di impostare e mantenere una riflessione sul difficile crinale che distingue il piano della concretezza storica dagli orizzonti astratti del pensiero. Lo stesso movimento femminista, globalmente considerato, riflette una continua oscillazione nella ricerca di questo arduo equilibrio: la capacità di rilevare e far esplodere situazioni ormai cronicizzate di mortificazione e di emarginazione nella “storia delle donne” può risolversi in una battaglia sindacale di retroguardia, modulata nella forma di una scalata sociale ai privilegi dei maschi, se priva di una elaborazione teorica alternativa, che, d’altro canto, rischia di riproporre in versione aggiornata una nuova e astratta “Idea della Donna”, coltivata da aristocratiche e selettive forme di avanguardie culturali.

Il breve contributo che mi sarà possibile delineare è guidato da questa consapevolezza, anche se, dinanzi alla complessità del tema, non si potrà rinunciare a coniugare il senso del limite con il dovere di guardare lontano. Nel contesto di un confronto a più voci, sulla *Mulieris dignitatem* peraltro, l’attenzione al profilo etico-culturale del problema risponde all’esigenza di

* Luigi Alici è professore associato di filosofia morale presso l’Università di Perugia.

difendere essenzialmente la dignità teorica della questione femminile, dove si prepara e si decide quel complesso contenzioso, di ordine sociale e pastorale, fatto di resistenze, di omissioni, di ritardi più o meno colpevoli e giustificati.

1. Il contesto in cui si colloca la questione femminile

Indubbiamente i cinque anni che ci separano dalla promulgazione dell'Enciclica *Mulieris dignitatem* hanno manifestato un'ulteriore frammentazione e decomposizione di un certo contesto culturale, sociale e politico, entro il quale era nato e si era sviluppato il movimento di liberazione delle donne. Con il crollo del muro di Berlino, in particolare, sembra essere entrata in una fase di crisi generalizzata e irreversibile quella gigantesca operazione di controllo politico della storia, legittimata dall'Illuminismo e visibilmente accreditata, esattamente duecento anni prima, dalla Rivoluzione francese. D'altro canto, la consapevolezza della struttura irriducibilmente stratificata e policentrica della odierna società complessa, non più governabile dalle sicurezze elementari e semplificate di una razionalità totalizzante, accentua il senso di congedo da una cultura che non può più chiamarsi "moderna", in quanto ormai orfana di progettualità e di futuro.

Sembra dunque farsi più chiara una tonalità di fondo che interpreta il nostro tempo: il disincanto della complessità, messo da parte il fardello ingombrante di una ragione troppo "forte", libera la fruizione immediata del vissuto da falsi pudori e da anacronistiche tutele ideologiche, ponendo le premesse per ridisegnare una nuova mappa del mondo della vita, declinata al presente più che al futuro, al singolare meglio che al plurale, al femminile oltre che al maschile.

In questo contesto, diviso tra fragilità e arroganza, fra nuove domande di senso e rassegnati compromessi con l'esistente, sta gradualmente affiorando una rete di problemi inediti: il senso insuperabile della complessità, la volontà di moltiplicare, in nome del rigore, le analisi di dettaglio, dilatando all'infinito i punti di vista, finiscono a volte con il minare la credibilità della sintesi, rischiando di produrre un effetto paralizzante sulle possibilità dell'intelligenza. Una ragione umiliata fino all'impotenza, indebolita nel suo esercizio critico, nella sua tensione prospettica e normativa, rischia di produrre solo un evasivo gioco di interpretazioni o sistemi coerenti e indecidibili di regole, rispetto ad una natura ridotta ad un supporto biologico neutro e manipolabile ad oltranza.

Nello stesso tempo, però, la denuncia della cieca e indiscriminata aggressione tecnologica nei confronti del mondo della natura, addebitata ad una cultura di tipo "antropocentrico", rafforza una spinta contraria in direzione di una cultura "biocentrica", nella quale contano soprattutto gli equilibri biologici complessivi e la persona umana non può rivendicare alcuna supremazia. Ad entrare in crisi, a questo punto, non è più soltanto una certa idea umanistica, ma la stessa possibilità di accertare identità e valore della persona, come centro spirituale in cui l'io possa riconoscere se stesso, aprirsi agli altri e all'Assoluto, avvertirsi soggetto responsabile delle proprie scelte; rovesciando letteralmente il baricentro delle domande, l'umano diventa solo manifestazione culturale dell'infraumano, anziché apertura spirituale al sovrumano.

Su questa nuova frontiera problematica rinascono antiche domande etiche. L'esplosione di problemi macroscopici, relativi, fra l'altro, all'assetto sociale, economico e politico dei popoli, al futuro della biosfera e alla qualità della vita sulla terra impone di ridisegnare i doveri dell'agire collettivo, antepo- nendo un'«etica dell'orizzonte lontano» alla più tradizionale «etica dell'orizzonte vicino» (Schulz), finendo però, in qualche caso, con lo sradicare la riflessione morale dall'ordine del bene, trapiantandola nell'ordine del benessere. Il giudizio etico, di conseguenza, non interpella più in causa la responsabilità della coscienza, rettamente illuminata dal supremo valore del bene, chiamandola a mediare tra l'assolutezza dei principi e la relatività delle situazioni; si riduce piuttosto ad un calcolo utilitaristico delle conseguenze, volto a regolamentare i comportamenti collettivi secondo criteri puramente fattuali o convenzionali, attenti solo ai risultati quantificabili o alle procedure formali, inseguendo così un bisogno di "regole esterne", oggi molto forte, a cominciare dalla sfera politica.

2. La Chiesa di fronte alla questione femminile

La questione femminile, negli ultimi anni, non resta ovviamente estranea a questo clima culturale, alimentando un dibattito che trasferisce molte preoccupazioni proprie di un'«etica dell'orizzonte lontano» nell'orizzonte vicino del vissuto e dei «piccoli gruppi»: la regolazione delle nascite, l'aborto, l'omosessualità, il divorzio, l'identità e il futuro della famiglia sono alcuni dei temi che accendono un vivace confronto intorno al problema più generale del valore della sessualità e del rapporto tra amore e senso della vita. Ad una sessualità "comandata" in passato unicamente dalla ge-

nitalità, appiattita sul piano biologico, sembra sostituirsi una sessualità intesa essenzialmente come luogo simbolico di gratificazione soggettiva, chiamata finalmente a “comandare” alla genitalità, sovente ridotta ad un mero supporto edonistico, quasi una strumentale macchina di piacere.

Questi temi sembrano disegnare un nuovo luogo di tensione tra Chiesa e universo femminile, nel quale si riversano anche una serie di tensioni che nel passato più recente affioravano prevalentemente sul piano politico-ideologico. Qui maturano alcune delle sfide che rimettono in discussione il dialogo tra Chiesa e mondo; sfide che in qualche caso trovano alcune Chiese particolari impreparate, non sempre pronte a mediare la ricchezza magisteriale nella prassi pastorale ordinaria, talvolta indotte a privilegiare, rispetto alla complessità esterna, la complessità interna costituita dalla vivacità, più o meno esuberante, di aggregazioni e gruppi. È anche vero, però, che l'accusa rivolta alla Chiesa di essere cronicamente in ritardo rispetto alle conquiste del mondo moderno, capace di esercitare più il ruolo istituzionale di retroguardia moralistica, che quello evangelico di avanguardia profetica, perpetua in molti casi uno stereotipo ideologico, che maschera il rifiuto di accettare una presenza anomala nella storia, dove si parla il linguaggio strutturalmente “anacronistico” del mistero, della gratuità, della croce, della salvezza, della trascendenza.

3. I nodi cruciali della questione femminile

Entro questo contesto più generale si può tentare di focalizzare la questione femminile attorno a tre nodi fondamentali, che sembrano avere una evidente e più immediata rilevanza etico-culturale.

In primo luogo si può ricordare il *rapporto tra uguaglianza e differenza*. Il dibattito condotto nell'ambito di vari movimenti di liberazione della donna, dopo una fase che puntava maggiormente su una difesa “politica” dell'uguaglianza, ha conosciuto una fase, forse meno vistosa ma non meno significativa, tutta giocata su una legittimazione teorica della differenza sessuale. Attraverso percorsi differenziati si è registrata così una saldatura con una filosofia della differenza che attraversa oggi larghi settori del pensiero contemporaneo, di matrice heideggeriana, fenomenologica, ermeneutica. Anche se in realtà il tema della differenza accompagna tutta la storia della cultura occidentale, non solo filosofica, in un certo senso la novità sembra consistere nella volontà di riabilitare unicamente un'accezione “orizzontale” della differenza, liberandola da ogni interpretazione “verti-

cale”.

Secondo quest'ultima impostazione, il tema della differenza apre uno spazio per l'antropologia, non solo di ispirazione cristiana, nella misura in cui riesce a cogliere e qualificare, prima di tutto, il doppio intervallo qualitativo che distingue la persona umana rispetto a Dio e al mondo della natura. Questa duplice differenza verticale, spesso insidiata da prospettive immanentistiche e naturalistiche, è in realtà il presidio che garantisce il valore della persona, senza fare di questa un assoluto. Ogni altra differenza, come quella fra l'uomo e la donna, riceve da questa premessa antropologico-metafisica legittimità e valore; in sua assenza, si può guadagnare solo una differenza debole, e un'enfasi eccessiva portata sul “pensiero della differenza sessuale” non basta, da sola, a compensare la rimozione.

Non a caso, la *Mulieris dignitatem*, come pure molte altre Encicliche di Giovanni Paolo II, riporta più volte, con un'insistenza non casuale, l'affermazione conciliare che l'uomo è «la sola creatura che Dio ha voluto per se stessa», intendendola ovviamente non in senso antropocentrico, bensì come espressione di «una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità», da cui scaturisce come conseguenza che la persona «non può ritrovarsi pienamente se non mediante un dono sincero di sé» (GS, n. 24).

Incontriamo qui uno dei nodi fondamentali del problema: una tematizzazione della specificità femminile che non riesca a riconoscere una differenza più originaria e fondante di quella sessuale finisce con il dibattersi in una antinomia insuperabile tra uguaglianza e differenza. Se infatti la difesa dell'uguaglianza appare un presupposto imprescindibile per una battaglia di liberazione che non voglia accontentarsi di dosate concessioni paternalistiche, essa, da sola, rischia di appiattire lo specifico femminile in nome di una complementarità accusata di misconoscere l'autonomia della persona; d'altro canto un pensiero della differenza che si spinga fino a disegnare un recinto impenetrabile attorno al mondo femminile finisce con il dequalificare la relazione, riproponendo paradossalmente una difesa della diversità femminile per molti versi funzionale e simmetrica all'antica arroganza maschilista.

In questi casi il culto della differenza, respingendo o minimizzando l'originaria valenza relazionale che segna l'uomo e la donna, a partire dalla loro stessa costituzione somatica e sessuale, riapre un solco profondo tra natura e cultura, negando alla ricerca antropologica non solo una proiezione intenzionale verso l'assoluto, ma perfino la possibilità di radicarsi nel mondo della vita fisica; una differenza mortificata nella sua capacità ana-

logica di apertura alla trascendenza e disancorata da una corporeità ritenuta in sé umiliante e vuota di senso può accreditarsi unicamente, alla fine, su un piano simbolico, vitalistico, estetizzante. Ma così svuotata della sua originaria tensione verticale, la differenza corre il rischio di ridimensionare anche il valore di un'autentica relazione fra l'uomo e la donna, finendo paradossalmente proprio con l'assolutizzare se stessa, negandosi dunque come differenza. Ne è una riprova ulteriore il giusto richiamo, che emerge nello stesso dibattito femminista, ad altri parametri etici, che attraversano in modo trasversale il mondo degli uomini e delle donne, come la differenza fra la guerra e la pace, fra l'emarginazione e l'integrazione, fra la fame e l'opulenza, fra lo sfruttatore e lo sfruttato.

La *Mulieris dignitatem* ci ha ricordato, invece, che la comunione è la cifra teologica per pensare la differenza: la comunione, che indica la reciprocità gratuita, oblativa e promozionale di cui vive l'amore cristiano, diventa la suprema possibilità di quello che viene chiamato «*il messaggio biblico ed evangelico sull' "unità dei due"*» (MD, n. 10). Tale messaggio s'inscrive appunto nella prospettiva di un *ordo amoris* che disegna il quadro normativo entro cui matura ogni autentica dinamica interpersonale di donazione.

A questo nodo se ne collega un altro, che concerne *l'appartenenza di vita e amore*. Nella cultura contemporanea sembra essersi realizzata una convergenza, per vie diverse, in qualche caso alternative, nel riconoscere solo una relazione estrinseca tra il piano naturale del vivere e l'orizzonte culturale dell'amare; una convergenza di cui in questa sede non è possibile disaggregare e inventariare le matrici filosofiche, vitalistiche ed empiristiche, come pure strutturalistiche e convenzionalistiche. Come risultato di queste impostazioni s'è gradualmente radicalizzata una distanza tra vita e amore, che il dibattito intorno al femminismo in qualche caso ha acuito e di cui comunque non sempre è stata colta l'importanza strategica.

In tal caso l'amore non viene inteso come vocazione originaria della vita umana, capace di innalzarla alla pienezza libera e responsabile di una relazione interpersonale, che nel patto coniugale rende gli sposi «capaci della massima donazione possibile» (FC, n. 14), nella quale si esprime, sia pure in una prospettiva di inesauribile perfettibilità etica, l'appartenenza di fecondità e comunione. Senza questa motivazione etica, l'amore si riduce inevitabilmente ad una equivoca ed effimera sovrastruttura emozionale, affidata unicamente ad opzioni ideologiche o, su altri fronti, fideistiche.

L'idea, così efficacemente disegnata dallo strutturalismo francese, se-

condo cui dietro ad ogni senso si dà un non-senso (Lévi-Strauss) spinge anche la riflessione sullo specifico femminile a costituirsi sulla base di mere opzioni volontaristiche, che spesso colgono l'amore non come il senso della vita, ma come una volontà di senso tenuto in vita artificialmente. Un amore che non asseconda e promuove la tensione teleologica del vivere preferisce autocertificarsi infatti come desiderio soggettivo di valore, quasi una variante privata, debole e reattiva, di quella più generale forma di soggettivismo etico, nel quale viene meno il rapporto della libertà dell'uomo con il bene autentico, che definisce, come ci ha ricordato anche la recente Enciclica *Veritatis splendor*, la moralità degli atti umani (cf VS, n. 72).

Si dimentica in tal modo che «l'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non lo esperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente» (RH, n. 10). In questa prospettiva, ricordare che Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza significa ricordare che Dio, chiamando l'uomo «all'esistenza *per amore*, l'ha chiamato nello stesso tempo *all'amore*» (FC, n. 11). Il riferimento ai valori qualificanti della maternità e della verginità, presente nella *Mulieris dignitatem*, s'inquadra quindi in questa ottica, come riconoscimento, nella donna, di «una speciale comunione con il mistero della vita» (MD, n. 18), che non è una sublimazione simbolica di un persistente biologismo, ma, molto più semplicemente, l'asse costitutivo lungo il quale corre la profezia dell'amore al femminile, una profezia che rivela e promuove l'amore "dentro" la vita.

Questo discorso consente infine di evidenziare un altro nodo, che riguarda una *presunta incompatibilità tra difesa dell'autonomia e riconoscimento della dipendenza*. Nella prima metà di questo secolo s'è registrata una percezione acuta di questo problema, legata alla consapevolezza di non poter più accreditare alcuna forma di "umanesimo prometeico", in nome del quale celebrare una libertà come indipendenza assoluta. La stessa filosofia esistenzialista aveva elaborato una serie di figure emblematiche, dalla rivolta alla nausea, dal naufragio all'angoscia, attraverso le quali emergeva l'insuperabile paradosso dell'esistenza, che, mentre combatte disperatamente contro ogni assoluto trascendente, vede crescere in sé un nuovo assoluto inoggettivabile: l'assoluto del nulla, del non senso, della irriducibile ciclicità della fatica di Sisifo, condannata a perpetuare un destino al quale è impossibile sottrarsi.

Nel contesto contemporaneo questa tensione sembra invece essere per

così dire rivolta anche all'indietro: dopo i tentativi di affrancare la libertà umana dal peso schiacciante della trascendenza, poiché solo «se Dio non esiste, tutto è permesso» (Sartre), l'obiettivo ora sembra l'affrancamento dal limite biologico, naturale, corporeo, sessuale. Il rifiuto di connettere l'esercizio della libertà ad un umanesimo del limite porta di conseguenza a sottrarre una legittima ricerca di autonomia ad ogni vincolo per così dire "superiore" ed "inferiore", di ordine etico e biologico, tentando di agganciare la difesa della propria identità ad attributi fenomenici estrinseci, come l'autoreferenzialità del gruppo, del clan o del "salotto", la gratificazione affettiva, l'autosufficienza fisica. In questi casi, ancora una volta, un male inteso rapporto con la corporeità porta a far coincidere lo spazio dell'autonomia personale con una rimozione egocentrica del limite, anziché con la capacità di riscattarlo in una dinamica oblativa di autentica solidarietà.

Il tentativo di tracciare un confine convenzionale fra vita umana e subumana, come unico criterio sufficiente per definire una qualità accettabile di esistenza e legittimare conseguentemente la pratica dell'aborto o dell'eutanasia sembra esprimere, anche se evidentemente a livelli diversi, la medesima logica che determina il rifiuto indiscriminato della verginità, della sponsalità e della maternità: è la logica che concepisce la persona come universo autosufficiente e accetta la reciprocità solo come una variabile facoltativa dell'autonomia, non come il volto originario di quel limite, che accompagna tutta la nostra storia, manifestandosi di volta in volta sul piano biologico, educativo, affettivo, sociale.

La rivendicazione di un'autonomia delle donne e l'impegno concreto per conquistarla sul campo, scontrandosi con un muro di pregiudizi, al quale spesso noi uomini abbiamo guardato e guardiamo con cinico disinteresse, confidando sulla sua resistenza granitica, non può dunque scavalcare un limite nel quale si esprime, come ci ha ricordato anche Lévinas, un residuo ineliminabile di passività e di vulnerabilità, che pone il mio rapporto con l'altro sotto il segno di una responsabilità originaria; un limite che fa della creatura umana, comunque intesa, maschio e femmina, un essere dipendente, antropologicamente segnato da una comune condizione di finitezza, che non mortifica quindi l'autonomia, ma è anzi il presupposto per valorizzarla.

Quando la *Mulieris dignitatem* ci ricorda che «la donna non può ritrovare se stessa se non donando l'amore agli altri», che «Dio le affida in un modo speciale l'uomo» (MD, n. 30), non ripropone sotto mentite spoglie una sospetta etica dell'abnegazione; indica piuttosto nella capacità di

innalzare l'amore a partire dalla vita la via per liberarsi dal demone dell'egocentrismo, accettare il limite dell'interdipendenza e ritrovarvi le radici della vera solidarietà e fraternità.

4. Conclusione

Si potrà dire che questa analisi, collocando la questione femminile nel contesto più ampio della cultura contemporanea, ne ridimensiona brutalmente la specificità, riducendola ad un'appendice complementare di una problematica più ampia. Le osservazioni precedenti nascono invece da una convinzione di segno opposto: la questione femminile occupa oggi un posto davvero nevralgico nel tessuto concreto della nostra vita sociale, proprio nella misura in cui si può rilevare che i suoi problemi toccano uno dei nervi scoperti della ricerca antropologica ed etica, ed hanno un riflesso diretto ed esplicito nelle domande più autentiche e nelle povertà più radicali del nostro tempo.

Interrogarsi sul contributo delle donne all'umanizzazione dei rapporti sociali ha un senso a partire dalla consapevolezza che la stessa dimensione sociale, se priva degli anticorpi femminili contro il virus dell'egoismo, si banalizza in una vuota esteriorità relazionale; la spinta alla solidarietà tende a sfaldarsi, rovesciandosi nella degenerazione del calcolo e dell'interesse; il richiamo al bene comune si riduce ad un'abile lottizzazione di egoismi individuali; le regole dell'efficienza si trasformano in un'equivoca maschera ideologica per nascondere il rampantismo più spietato; l'appello alle norme pubbliche e consolidate della giustizia degenera in una miope equità distributiva o in un ossequio formale e farisaico alle regole, nell'illusione che sia sufficiente esibire un "look" di impeccabilità per avere in cambio una specie di franchigia morale nel proprio vissuto sommerso.

In una società che cerca soltanto di dosare gli spazi della convivenza, disciplinando la rabbia e razionalizzando l'egoismo, che s'illude di auto-governarsi solo regolamentando le distanze tra chi è sazio e chi è affamato, e riducendo la giustizia ad una sentinella costretta a pattugliare il perimetro degli egoismi privati, l'amore è realmente un annuncio urgente e profetico; ed è legittimo chiedersi se il perpetuarsi di un'eclisse di soggettività femminile nei rapporti sociali possa risultare del tutto estraneo all'aridità di una coesistenza sempre più legalistica e farisaica, talora pietrificata in una maschera di esteriorità, che sembra non avere più «viscere di misericordia»

per animare dall'interno la giustizia, come ci ha ricordato il Papa nell'Enciclica *Dives in misericordia*.

In questa prospettiva globale si può ricercare, credo, una chiave di lettura per ripensare il profondo messaggio della *Mulieris dignitatem* e misurarne la reale forza profetica. La *Mulieris dignitatem* ci ha ricordato che l'universo femminile custodisce una tonalità di fondo dell'amore umano, una sua inconfondibile polarità intenzionale, inscritta nel suo stesso statuto originario, di cui la fede ritrova le radici nel disegno provvidenziale del nostro «padre materno», che ha voluto far parlare l'amore nella storia attraverso il linguaggio sessuato dell'uomo e della donna, annunciandoci, in questo modo, qualcosa del suo più intimo e imperscrutabile mistero trinitario.

Dunque un'autentica personalizzazione dei rapporti sociali non richiede semplicemente un supplemento di femminilità come corollario marginale e decorativo, ma esige, al contrario, una revisione profonda, radicale, non indolore, del modo di concepire i fondamenti stessi della convivenza. A tale scopo non basta un «pensiero della differenza sessuale» che si accontenti di elaborare un compenso simbolico ad un mondo della vita sempre più vuoto di senso, abbandonato alla sua brutta fattualità, disegnando per le donne un "habitat" culturale entro cui installarsi e riversando su quel tessuto di rapporti sociali, in cui si decide la qualità interpersonale dell'esistere, solo un'attenzione tattica e strumentale.

In questo caso, guardando in modo letteralmente disamorato all'umanizzazione della vita sociale e facendo mancare ad essa la prospettiva vivificante dell'amore al femminile, la donna non solo rischia di infliggersi, paradossalmente, nuove e più sofisticate forme di emarginazione, ma finisce indirettamente con il rafforzare quel primato del potere sull'amore nella vita di relazione, contro cui il movimento di liberazione delle donne ha tanto giustamente lottato. Quando i rapporti interpersonali nella "polis" sono disegnati da forme di egoismo più o meno istituzionalizzato, confinando l'amore entro minuscole nicchie di affettività privata, le donne rischiano di perdere davvero la loro battaglia: potranno raggiungere individualmente risultati sociali positivi e un tempo impensabili (anche se in qualche caso accettando regole del gioco tante volte disprezzate), ma la società nel suo complesso continuerà ad esiliare l'amore, dividendosi fra la dolcezza ipocrita di focolari irrilevanti e il vociare del mercato, dove si contratta il futuro con gelido cinismo.

UNA ECONOMISTA RIFLETTE SULLA *MULIERIS DIGNITATEM*

Renata LIVRAGHI*

Una nota economista americana, B.R. Bergmann, sostiene che il ruolo delle donne nel sistema economico è mutato radicalmente quando anche le donne sposate sono passate dalle «mura domestiche» al «lavoro retribuito»,¹ ossia quando hanno incominciato ad impiegare il loro tempo non solo per le «attività non di mercato» (lavoro di cura e familiare) ma anche nelle «attività di mercato». Per gli economisti è quindi rilevante analizzare il comportamento delle donne, dentro e fuori la famiglia, per comprendere il contributo effettivo dato dagli individui di sesso diverso alla società nel suo complesso e valutare se esiste una reale uguaglianza delle opportunità tra individui di sesso diverso. Le donne sono pertanto diventate rilevanti per gli schemi di analisi economica ed hanno contribuito a produrre una modellistica diversa quando hanno incominciato a partecipare attivamente ai mercati del lavoro,² assumendo in tal modo comportamenti abbastanza simili a quelli tradizionalmente adottati dagli uomini che hanno, come principale scopo, il reperimento delle risorse familiari, necessarie a soddisfare i propri bisogni e quelli dei membri della famiglia di appartenenza. Tale processo è iniziato con la rivoluzione industriale³ e si è diffuso, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, ad un ritmo incessante e con modalità ta-

* Renata Livraghi è professore associato di economia politica presso l'Università di Parma.

¹ Cf BERGMANN B.R., *The Economic Emergence of Women*, New York 1986, cap. 1.

² Cf LLOYD C.B. - NIEMI B.T., *The Economics of sex differentials*, New York 1979.

³ Cf l'analisi storica dell'evoluzione della collocazione delle donne in diversi sistemi economici industriali in: TILLY L.A. - SCOTT J.W., *Women, Work and Family*, Londra, 1978 (trad. it., Di Donato, Bari 1981).

li da costituire un «segno dei tempi» (*MD I*, 1).

Di fatto, come dimostra L. Frey, le donne hanno sempre lavorato nell'attività produttiva di mercato anche quando, solo apparentemente, sembravano essere confinate entro le «mura domestiche». ⁴ Si pensi, ad esempio, alla partecipazione attiva delle donne all'attività produttiva delle imprese familiari che operavano prevalentemente nel settore agricolo e in quello dell'artigianato. Tuttavia, secondo gli economisti, «l'ora in cui la donna acquista nella società un'influenza, un irradimento, un potere finora mai raggiunto» (*MD I*, 1) coincide con il momento in cui essa inizia a percepire direttamente redditi da lavoro. Tale salto di qualità è una conseguenza delle trasformazioni economiche, sociali e culturali che hanno caratterizzato le varie fasi di crescita dei sistemi economici. L'ultima fase, che è stata qualificata dalla diffusione delle «nuove tecnologie» e dall'ampliamento dei fenomeni di terziarizzazione delle strutture produttive ed occupazionali, risulta essere stata decisiva nel determinare l'«esplicitazione» del ruolo attivo delle donne nei vari sistemi economici. ⁵

Anche il cardinale Carlo Maria Martini sostiene che il «segno dei tempi» indica che la nuova condizione della donna è un'espressione «puntuale e sintetica» di «una ulteriore e più vasta trasformazione: quella che coinvolge complessivamente il tempo, l'epoca o la civiltà attuale». ⁶ Sostiene inoltre che il «segno» non è una realtà univoca nel suo significato, così come complesso e, quindi, ambivalente è il «tempo» che in esso riflette. ⁷

Il «segno dei tempi» deve pertanto essere analizzato ed interpretato in modo tale da cogliere gli aspetti positivi del «processo di promozione effettiva della dignità e della responsabilità delle donne» (*MD I*, 1) e le cause che impediscono pari dignità nei rapporti tra uomo e donna, così come i racconti evangelici testimoniano: «Cristo faceva tutto il possibile perché –

⁴ Cf FREY L., *Evoluzione e prospettive dell'occupazione femminile*, in *L'occupazione femminile*, Convegno Nazionale di Studio, Roma, 1-3 giugno 1967, Roma, Acli, Collana ricerche, n. 3, 1968; FREY L., *Il lavoro a domicilio in Lombardia*, Giunta Regionale Lombardia, Assessorato al Lavoro e ai Problemi Demografici, Milano, 1972; FREY L., *Il ruolo delle donne nel sistema economico*, in FREY L. - LIVRAGHI R., *Sviluppo umano e lavoro femminile*, «Quaderni di Economia del Lavoro», n. 45, Milano, F. Angeli 1991, 9-51.

⁵ Cf FREY L. - IACOBELLI B. - LIVRAGHI R., *Sviluppo umano e lavoro femminile*, «Quaderni di Economia del Lavoro», n. 37, Milano, F. Angeli 1989.

⁶ Cf MARTINI C.M., *Riflessioni sulla dignità della donna*, in MACCIOCCHI M.A., *Le donne secondo Woityla. Ventinove chiavi di lettura della Mulieris Dignitatem*, Milano 1992, 266.

⁷ Cf *l. cit.*

nell'ambito dei costumi e dei rapporti sociali di quel tempo – le donne ritrovassero nel suo insegnamento e nel suo agire la propria soggettività e dignità» (*MD V*, 14). È alla luce del «segno dei tempi» che si deve leggere e valorizzare la Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II sulla dignità e vocazione della donna. Infatti, dalla lettura della Lettera si possono trarre spunti di riflessione molto importanti sulla soggettività e dignità delle donne nel momento storico attuale.

Un programma di azione, per la realizzazione dell'uguaglianza delle opportunità, dovrebbe tenere conto della selezione dei brani qui sotto indicati:

1. «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (*Gen* 1,27). La *Mulieris dignitatem* sostiene inoltre che «questo passo conciso contiene le verità antropologiche fondamentali: l'uomo è l'apice di tutto l'ordine del creato nel mondo visibile – il genere umano, che prende inizio dalla chiamata all'esistenza dell'uomo e della donna, corona tutta l'opera della creazione –; *ambedue sono esseri umani, in egual grado l'uomo e la donna, ambedue creati a immagine di Dio*» (*MD III*, 6).

2. *La donna non può diventare "oggetto" di "dominio" e di "possesso" maschile*. La *Mulieris dignitatem* afferma che *quelle stesse parole* si riferiscono direttamente al matrimonio, ma indirettamente *raggiungono i diversi campi della convivenza sociale*: le situazioni in cui la donna rimane svantaggiata o discriminata per il fatto di essere donna. La verità rivelata sulla creazione dell'uomo come maschio e femmina costituisce il principale argomento contro tutte le situazioni, che, essendo oggettivamente dannose, cioè ingiuste, contengono ed esprimono l'eredità del peccato che tutti gli esseri umani portano in sé (cf *MD IV*, 10).

3. Ai nostri tempi la questione dei «diritti della donna» ha acquistato un nuovo significato nel vasto contesto dei diritti della persona umana. Illuminando questo programma, costantemente dichiarato e in vari modi ricordato, *il messaggio biblico ed evangelico custodisce la verità sull'«unità dei due»*, cioè su quella dignità e quella vocazione che risultano dalla specifica diversità e originalità personale dell'uomo e della donna. Perciò, anche la giusta opposizione della donna di fronte a ciò che esprimono le parole bibliche: «Egli ti dominerà» (*Gen* 3,16) non può a nessuna condizione condurre alla «mascolinizzazione» delle donne. La donna – nel nome della liberazione dal «dominio» dell'uomo – non può tendere ad ap-

propriarsi delle caratteristiche maschili, contro la sua propria “originalità femminile” (cf *MD IV*, 10).

4. Le risorse personali della femminilità non sono certamente minori delle risorse della mascolinità, ma sono solamente diverse. La donna dunque – come, del resto, anche l’uomo – deve intendere la sua “realizzazione” come persona, la sua dignità e vocazione sulla base di queste risorse, secondo la ricchezza della femminilità, che ella ricevette nel giorno della creazione e che eredita come espressione a lei peculiare dell’«immagine e somiglianza di Dio». Solamente su questa via può essere *superata anche quell’eredità del peccato* che è suggerita dalle parole della Bibbia (cf *MD IV*, 10).

5. «Scorrendo le pagine del Vangelo, passa davanti ai nostri occhi *un gran numero di donne, di diversa età e di diverso stato*. Incontriamo donne colpite da malattia o da sofferenze fisiche, ...». A volte *figure di donne* compaiono *nelle parabole*, con le quali Gesù di Nazareth illustrava ai suoi ascoltatori la verità sul Regno di Dio. Particolarmente eloquente è il racconto dell’obolo della vedova. Mentre «i ricchi (...) gettavano le loro offerte nel tesoro (...), una vedova povera vi gettò due spiccioli». Allora Gesù disse: «Questa vedova, povera, *ha messo più di tutti (...)*, nella sua miseria ha dato tutto quanto aveva per vivere» (*Lc 21,1-4*). In questo modo Gesù la presenta come modello per tutti e la difende, poiché, nel sistema socio-giuridico di allora, le vedove erano esseri totalmente indifesi (cf anche *Lc 18,1-7*; cf *MD V*, 13).

6. È questo un evento senza precedenti: quella *donna*, e per di più “donna-peccatrice”, diventa “discepola” di Cristo, anzi, una volta istruita, annuncia il Cristo agli abitanti di Samaria, così che essi pure lo accolgono con fede (cf *Gv 4,39-42*). Un evento senza precedenti, se si tiene presente il modo comune di trattare le donne proprio di quanti insegnavano in Israele, mentre nel modo di agire di Gesù di Nazareth un simile evento si fa normale. A questo proposito, meritano un particolare ricordo anche le sorelle di Lazzaro: «Gesù voleva molto bene a Marta, a sua sorella Maria e a Lazzaro» (cf *Gv 11,5*). Maria «ascoltava la parola» di Gesù e quando il Maestro va a trovarla a casa, egli stesso definisce il comportamento di Maria come la «parte migliore» rispetto alla preoccupazione di Marta per le faccende domestiche (cf *Lc 10,38-42*).

7. Nella maternità della donna, unita alla paternità dell’uomo, si riflette l’eterno mistero del generare che è in Dio stesso, in Dio uno e trino (cf *Ef 3,14-15*). L’umano generare è comune all’uomo e alla donna. E, se la don-

na, guidata dall'amore verso il marito, dirà: «Ti ho dato un figlio», le sue parole nello stesso tempo significano: «Questo è nostro figlio». Eppure, anche se tutti e due insieme sono genitori del loro bambino, *la maternità della donna costituisce una "parte" speciale di questo comune essere genitori*, nonché la parte più impegnativa. L'essere genitori – anche se appartiene ad ambedue – si realizza molto più nella donna, specialmente nel periodo prenatale. È la donna a “pagare” direttamente per questo comune generare, che letteralmente assorbe le energie del suo corpo e della sua anima. Bisogna, pertanto, che *l'uomo* sia pienamente consapevole di contrarre, in questo comune essere genitori, *uno speciale debito verso la donna*. Nessun programma di “parità di diritti” delle donne e degli uomini è valido, se non si tiene presente questo in un modo del tutto essenziale (cf MD V, 18).

La realizzazione dell'uguaglianza delle opportunità tra i sessi costituisce pertanto l'obiettivo da perseguire per superare l'«*eredità del peccato*». La *Mulieris dignitatem* sostiene infatti che il «superamento di questa cattiva eredità è, di generazione in generazione, compito di ogni uomo, sia donna che uomo. Infatti, in tutti i casi nei quali l'uomo è responsabile di quanto offende la dignità personale e la vocazione della donna, egli agisce contro la propria dignità personale e la propria vocazione» (MD IV, 10). La Lettera Apostolica sottolinea infatti che la discriminazione e il pregiudizio gravano sui rapporti di reciprocità uomo-donna poiché diminuiscono la dignità di quest'ultima; mostra la diversità esistente tra i vari gruppi di donne («Scorrendo le pagine del Vangelo, passa davanti ai nostri occhi *un gran numero di donne, di diversa età e di diverso stato*»: MD V, 13); evidenzia le cause che determinano percorsi professionali diversi tra uomini e donne («una volta istruita, annuncia il Cristo agli abitanti di Samaria»: MD V, 15) ed esplicita in maniera chiara e precisa la divisione dei ruoli e dei compiti dei due sessi nella società («Le risorse personali della femminilità non sono certamente minori delle risorse della mascolinità, ma sono solamente diverse»: MD IV, 10; «Egli stesso definisce il comportamento di Maria come “la parte migliore” rispetto alla preoccupazione di Marta per le faccende domestiche»: MD V, 15; «È la donna a “pagare” direttamente per questo comune generare, che letteralmente assorbe le energie del suo corpo e della sua anima»: MD V, 18).

La generazione attuale, composta da uomini e donne, per superare la “cattiva eredità” del peccato dovrebbe pertanto poter:

- a) assicurare ad ogni donna una propria autonomia economica, favo-

rendo la partecipazione attiva di ciascuna ai mercati del lavoro: questa rivendicazione risulta essere molto importante perché:

- molte donne sono ora a capo di una famiglia e/o direttamente responsabili dei figli a livello economico;⁸

- le donne, nel corso degli ultimi decenni, hanno dedicato una parte rilevante del loro tempo per gli investimenti in capitale umano che generano aspettative conseguenti nei percorsi professionali e nella valorizzazione della risorsa femminile nei mercati del lavoro;

- i comportamenti delle donne sono mutati sia dentro, sia fuori le famiglie: l'introduzione di tecniche *labour saving* nel lavoro domestico e la crescita dei salari femminili ha reso più conveniente, per la realizzazione della personalità femminile, lavorare per il mercato e meno conveniente interrompere l'attività lavorativa nelle fasi centrali del ciclo di vita;

- è cambiato il *timing* delle scelte: le famiglie si formano più tardi, i figli nascono dopo, la probabilità di vita delle donne è maggiore relativamente a quella degli uomini;

b) creare posti di lavoro e delineare politiche occupazionali adeguate,⁹ al fine di ridurre il tasso di disoccupazione femminile (15,71% contro l'8,74% degli uomini nel gennaio 1994, raggiungendo il 26,47% nel Mezzogiorno, il 14,37% nel Centro e il 10,53% nel Nord), di accrescere il tasso di attività e di occupazione femminile e migliorare le progressioni nella carriera professionale; in particolare si dovrebbero progettare azioni:

- nel campo della formazione generale e in quello della formazione specifica;¹⁰

- nella gestione del tempo di lavoro (in Italia, il lavoro *part time* interessa solo il 7-8% dell'occupazione complessiva);¹¹

- nella sperimentazione di nuovi modelli di organizzazione del lavoro che abbiano come obiettivo la valorizzazione delle risorse umane femmini-

⁸ Oltre un quarto delle donne della Comunità è capofamiglia, in quanto vive solo oppure solo con i figli (cf COMMISSIONE DELLE COMUNITÀ EUROPEE, *Politica Sociale Europea. Opzioni per l'Unione*, Libro Verde, Direzione Generale Occupazione, Relazioni Industriali e Affari Sociali, 1993, 24).

⁹ Cf COMMISSIONE DELLE COMUNITÀ EUROPEE, *Crescita, Competitività, Occupazione. Le sfide e le vie da percorrere per entrare nel XXI secolo*. Libro Bianco 1993.

¹⁰ Cf LIVRAGHI R., *Formazione ed uguaglianza delle opportunità nei paesi della Comunità europea*, in FREY L. - LIVRAGHI R., *Sviluppo umano e lavoro femminile*, "Quaderni di Economia del Lavoro", n. 45, Milano, F. Angeli 1991.

¹¹ Cf FREY L., *Maggiore tempo di formazione, maggiore occupazione, migliore qualità della vita*, *Tendenze della Occupazione*, n. 4, 1994.

li;

c) sperimentare nuovi modelli di *welfare state* che permettano alle donne di meglio conciliare il lavoro di mercato con quello non di mercato; nel contesto socio-economico italiano si dovrebbe favorire:

- la creazione di servizi per la famiglia che tengano conto di alcuni requisiti, come la loro diffusione nel territorio e l'accessibilità, la qualità e l'affidabilità del servizio e del livello del loro prezzo di mercato;
- la crescita e la diffusione delle imprese *no profit* tramite la cooperazione sociale, il volontariato e l'associazionismo;
- politiche fiscali volte a favorire l'utilizzo degli aiuti domestici per alcune specifiche tipologie familiari;
- politiche fiscali che non scoraggino il lavoro femminile per il mercato;

d) progettare specifici interventi per le donne che si trovano in situazioni particolari, al fine di combattere la povertà femminile e l'emarginazione sociale, quali:

- assegni familiari temporanei;
- processi di *community care* e reti di solidarietà sociale;

e) obbligare le istituzioni e gli organi pubblici ad esplicitare gli obiettivi degli interventi di politica del lavoro e di politica sociale e ad effettuare "analisi di impatto", per verificare gli effetti di tali azioni sui diversi gruppi di individui che sono stati in qualche misura coinvolti.¹²

¹² Cf FREY L., *Significato e limiti delle politiche del lavoro*; CROCE G., *Valutare l'efficacia degli interventi sul mercato del lavoro*; LIVRAGHI R., *Gli effetti delle politiche antidiscriminatorie tra i sessi*, in AA.VV., *Le politiche del lavoro*, "Quaderni di Economia del Lavoro", n. 46, Milano, F. Angeli 1993.

Postfazione

A FINE PERCORSO: NODI TEMATICI E PROSPETTIVE

Maria Grazia FASOLI*

La ricchezza del testo papale sulla «dignità della donna» si manifesta non solo nella riflessione e nel dibattito che, fin dal suo apparire, ha suscitato e che emerge anche dalle pagine di questo volume, ma altresì nella vastità di scenari che apre, in quanto insomma resta sempre ancora da esplorare.

Sappiamo dunque fin d'ora che non riusciremo, neppure in queste note, a “concludere” il discorso che si è dipanato attraverso il lungo itinerario promosso dalla Conferenza Episcopale Italiana e che è stato vissuto dalle donne dell'universo associativo ed ecclesiale. Vogliamo solo tentare una sintesi che, per nodi tematici, configuri le piste di ricerca che più immediatamente sono scaturite all'indomani di quell'itinerario stesso. Le indicheremo per “punti”, onde facilitarne una lettura in chiave prevalentemente “operativa” e dunque pastorale.

1. La fondazione dell'antropologia duale

Ci sembra questo il terreno più complesso e, insieme, più decisivo. Se è stata unanimemente riconosciuta la proclamazione dell'antropologia duale come la novità più dirompente della Lettera papale, rimane ancora aperto il problema della sua fondazione simbolica e filosofica.

* Maria Grazia Fasoli è docente di lettere e collaboratrice dell'Ufficio Studi della Presidenza nazionale Acli.

La necessità del femminile per una corretta ermeneutica dell'uomo – affermata perentoriamente da Giovanni Paolo II – rompe ogni forma di “monismo”, non solo antropologico, ma anche ontologico. Questo significa, né più né meno, rimettere in discussione le basi stesse del pensiero occidentale che appunto nasce e si orienta secondo la volontà di *reductio ad unum* del reale.

L'antropologia duale, o meglio uni-duale, che troviamo nella *Mulieris dignitatem* ha un fondamento biblico-teologico; è antropologia “deduttiva” radicata nel mistero trinitario: si tratta di esprimerla “linguisticamente” forzando non solo un lessico, ma anche una sintassi mentale che contempla l'*uno* e non il *due*.

2. Verso la reciprocità uomo-donna

La reciprocità è un'istanza fondata sullo statuto “metafisico” della persona umana nelle due polarità, maschile e femminile. In quanto tale essa è in qualche modo “garantita” dalla volontà divina; tuttavia, il percorso storico di tale istanza appartiene al “rischio” della storia, segnata anche in questo dall'effetto perturbativo del peccato edenico.

La reciprocità uomo-donna chiede insomma di essere declinata culturalmente e, in particolare, in quanto scambio di due soggettività “equivalenti”, chiede un percorso di approfondimento, ridefinizione, coscienza autoriflessa delle due identità, dell'uomo e della donna. Ri-definizione che, nell'orizzonte personale, invoca piuttosto l'apertura allo spazio relazionale che non il tracciato dei rispettivi perimetri e delle “specificità”.

3. La questione dei modelli

La meditazione biblico-teologica di cui è intessuta la *Mulieris dignitatem* ha nei “modelli”, che culturalmente sono stati edificati a partire dalla dualità e dal dimorfismo sessuale, il suo terreno di applicazione e anche, in qualche modo, di “sfida”.

L'unità nella diversità, la comunione delle differenze, insomma il progetto originario di Dio sull'uomo e sulla donna – incrinato ma non vanificato dal peccato – non possono incarnarsi nelle stereotipie rigide che offuscano la comune umanità dei due. I modelli del maschile e del femminile, così come ce li presenta la fenomenologia dei due “generi”,

ricevono pertanto dall'*ethos* della creazione una luce che li investe criticamente, continuamente commisurandoli a quel "principio" che orientava le due polarità dell'umano al dialogo, all'incontro, alla relazionalità dinamica.

Gli stessi modelli parentali, lo stesso *ethos* della maternità e della paternità vanno commisurati a quel "principio", a quell'apertura verso l'altro che è vocazione genuina dell'essere personale. Non è inutile ricordare quanto la famiglia stessa vada iscritta e ri-scritta dentro una relazionalità pienamente umana che, dalla coppia, si riverberi sui figli, in modo che la generazione fisica sia riflesso della generazione comunionale.

4. La presenza delle donne nel sociale

Giovanni Paolo II legge, nella *Mulieris dignitatem*, tutte le forme di dominio che offuscano l'uguaglianza uomo-donna come effetti e strutture del peccato. Alla luce di questa lettura, la crescita della presenza attiva e responsabile delle donne nei luoghi del sociale e quindi anche della politica, lungi dal costituire un tema rivendicazionistico femminile, si qualifica come "indicatore" di quanto la storia recuperi e restauri l'armonia originale, edenica. In altri termini, di quanto si affermi l'*ethos* della redenzione.

Questa pista di ricerca chiama in causa le mediazioni concrete, istituzionali, sociali attraverso cui quella soggettività femminile possa compiutamente esprimersi, rendersi visibile. L'empiria della storia, i suoi strumenti sempre provvisori, le approssimazioni di cui essa inevitabilmente si serve, tutto questo attende di essere cercato, messo alla prova, nella consapevolezza che se «non è bene che l'uomo sia solo», la compresenza di donne e uomini nei più vasti scenari sociali e politici è istanza etica che investe, insieme, uomini e donne con eguale cogenza radicata nello statuto "carico" della persona umana.

5. Le donne nella Chiesa

Il popolo di Dio in cammino, convocato dalla Parola, non solo "comprende" le donne, ma ne ha letto la presenza come "segno dei tempi".

La responsabilità ecclesiale femminile ha dunque questa speciale configurazione profetica che fa della testimonianza di fede delle donne un dono dello Spirito.

Declinata nell'orizzonte ecclesiale, la soggettività femminile è un germe, un seme, una linea "esodiale" di non ancora esplorata ricchezza: così riconosce, così indica non solo il contenuto, ma il gesto stesso della Lettera papale.

Non sono "altro" dal popolo di Dio le donne, né – tantomeno – una "controparte", ma piuttosto un'alterità che vuole riconoscersi, proporsi, esserci per servire.

La ricerca delle donne, il loro impegno di fede, il loro essere credenti di una fede adulta, vissuta in prima persona, tutto questo è "luogo teologico" per la Chiesa, occasione per il popolo di Dio di autocomprendersi sempre più come realtà comunionale.

È qualcosa di più, questo, di una "pista" o di un nodo tematico. Le donne guardano alla Chiesa, *si* guardano *nella* Chiesa con un'intensità oggi più che mai rilevabile, anche in settori di riflessione e di pensiero non immediatamente riconducibili ad una visione religiosa. Si direbbe che la profezia delle donne, che è dono dello Spirito ma anche faticoso cammino storico, attende e chiede la profezia della Chiesa, sacramento e mistero di salvezza per l'umanità, maschile e femminile.

Allegato A

SEMINARIO DI STUDIO

(Roma, 22 maggio 1993)

***Dalla rilettura della Mulieris dignitatem.
Ricerca e apporto delle donne alla cultura della responsabilità***

Programma**Mattina**

- ore 9.30 - Inizio dei lavori
- Saluto di S.E. Mons. Dionigi TETTAMANZI
- Apertura del Seminario: S.E. Mons. Santo QUADRI
- ore 10.00 - Dott.ssa Maria CHIAIA
Introduzione generale al seminario:
- ore 10.15 - Dott.ssa Giulia Paola DI NICOLA
Donne e crisi della modernità: aspetti peculiari della transizione
- ore 11.30 - Interventi

Pomeriggio

- ore 14.30 - Inizio dei lavori
Presiede S.E. Mons. Fernando CHARRIER
- ore 15.00 - Dott.ssa Maria Teresa BELLENZIER
Per una convivenza solidale: apporto delle donne alla cultura della responsabilità
- ore 16.30 - Interventi
- ore 18.30 - Conclusioni

Coordinatrice: Dott.ssa Annalisa MILLETTI

Allegato B

SEMINARIO DI STUDIO
(Roma, 13 novembre 1993)

Dalla rilettura della Mulieris dignitatem.
Presenza e responsabilità delle donne nella nuova evangelizzazione

Programma

Mattina

- ore 9.30 - Saluto di S.E. Mons. Santo QUADRI
 - Apertura del Seminario: S.E. Mons. Fernando CHARRIER
- ore 10.00 - Dott.ssa Anna CIVRAN
 Introduzione generale al seminario
- ore 10.15 - Prof. don Giacomo CANNOBBIO
 Nuova evangelizzazione: significato di una scelta pastorale
- ore 11.30 - Interventi

Pomeriggio

- ore 15.00 - Prof. Sr. Marcella FARINA
 Nuova evangelizzazione: apporto delle donne
- ore 16.30 - Interventi
- ore 18.30 - Conclusioni

Coordinatrice: Prof. Edda DUCCI

Allegato C

CONVEGNO NAZIONALE
(Roma, 3-5 dicembre 1993)

NEL V ANNIVERSARIO DELLA MULIERIS DIGNITATEM

«.. e Dio le affida in modo speciale l'uomo».
Donne, nuova evangelizzazione, umanizzazione della vita

Programma

3 dicembre

- ore 16.00 - Saluto di S.E. Mons. Santo QUADRI
- ore 16.15 - Dott.ssa Maria CHIAIA
Introduzione
- ore 16.30 - S.Em. Card. Camillo RUINI
Relazione: *La donna nella prospettiva della Mulieris dignitatem*
- Interventi in assemblea

4 dicembre

Mattina

- Presiede: Prof. Sr. Enrica ROSANNA
- ore 9.00 - Prof.ssa Paola Ricci SINDONI
Relazione: *Ethos e grazia nella Mulieris dignitatem*
- Interventi in assemblea
- Udienza Pontificia

Pomeriggio

Presiede: Mons. Giampaolo CREPALDI

ore 15.30 - Tavola Rotonda
Le donne e l'umanizzazione dei rapporti sociali in Italia

Introduce: Prof. Sr. Enrica ROSANNA

Contributi: - R. LIVRAGHI per gli aspetti socio-economici
- A. SOLIANI per gli aspetti politico-istituzionali
- L. ALICI per gli aspetti etico-culturali

5 dicembre

Presiede: Dott.ssa Maria Teresa BELLENZIER

ore 9.00 - S.E. Mons. Dionigi TETTAMANZI
Relazione: *Le donne e la nuova evangelizzazione*

Interventi in assemblea

- S.E. Mons. Fernando CHARRIER
Conclusioni

INDICE

<i>Presentazione</i> di Enrica ROSANNA.....	5
<i>Sommario</i>	9
<i>Abbreviazioni</i>	10
CREPALDI Giampaolo - CHIAIA Maria, Introduzione: Le celebrazioni per il V anniversario della Mulieris dignitatem di Giovanni Paolo II...	11
1. <i>Riprendere la Mulieris dignitatem</i>	12
2. <i>La questione femminile all'interno della Chiesa</i>	14
3. <i>Senso e struttura dell'anno celebrativo</i>	15
4. <i>Nodi essenziali del dibattito</i>	16
4.1. <i>Crisi della cultura moderna</i>	16
4.2. <i>Perdita dei modelli tradizionali</i>	17
4.3. <i>Solidarietà primaria e superamento della frammentazione</i>	18
4.4. <i>Verso un nuovo umanesimo</i>	19
4.5. <i>L'impegno dell'evangelizzazione</i>	20
GIOVANNI PAOLO II, Il particolare «profetismo» della donna oggi: elaborare una diversa cultura dell'uomo e della sua città	23
Parte prima	
LE DONNE E LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE: A CONFRONTO CON LA MULIERIS DIGNITATEM	
RUINI Camillo, La donna nella prospettiva della Mulieris dignitatem ...	31
1. <i>Un rapido sguardo al contesto ecclesiale e socio-culturale</i>	31
2. <i>La lettura dei fondamenti teologici e antropologici della dignità e vocazione della donna proposta dalla Mulieris dignitatem</i>	35
2.1. <i>Le tre “chiavi di lettura” della Mulieris dignitatem</i>	35
2.2. <i>Il “principio”, il “mistero” della persona come “dono”, il “peccato” delle origini</i>	36
2.3. <i>La relazione uomo-donna nella luce del mistero pasquale di Cristo</i>	37

2.4. Il mistero biblico del “femminile” alla luce della “Donna - Madre di Dio”	40
2.4.1. Il significato antropologico del femminile	41
2.4.2. Il profilo “mariano” della Chiesa.....	42
3. <i>Qualche prospettiva sotto il profilo ecclesiale e socio-culturale</i>	42
TETTAMANZI Dionigi, Le donne e la nuova evangelizzazione	47
<i>Introduzione</i>	47
1. <i>Il Vangelo della carità e le donne</i>	49
2. <i>Testimone oculare del Cristo risorto</i>	51
3. <i>L’apostola degli apostoli</i>	57
3.1. L’educazione dei giovani al Vangelo della carità	58
3.2. L’amore preferenziale per i poveri.....	60
3.3. La presenza responsabile dei cristiani nel sociale e nel politico	62
<i>Conclusione</i>	64
FARINA Marcella, Nuova evangelizzazione: vie profetiche femminili	65
1. <i>Annotazioni introduttive</i>	65
1.1. Contesto	65
1.2. Una celebrazione come ricomprensione propositiva di un messaggio	68
2. <i>Un patrimonio da valorizzare</i>	73
3. <i>«Andate a dire ai miei discepoli» (Mt 28,9s)</i>	80
3.1. Vi precedo in Galilea.....	81
3.2. Molto ha amato	83
3.3. La sua misericordia di generazione in generazione	84
4. <i>L’ethos dell’amore: la fede senza schieramenti</i>	87
4.1. L’amore legge dell’universo.....	87
4.2. La persona umana immagine del Dio Uno e Trino.....	88
4.3. Annunciare il monoteismo nella solidarietà senza frontiere	89
4.4. Nella nuova evangelizzazione l’universalismo in aiuto alle donne	92
4.5. I ministeri come luogo dell’agape	94
5. <i>Una fede fuori del parcheggio, nel cuore della città</i>	95
5.1. La consacrazione battesimale come pro-esistenza	96
5.2. Dalle mura domestiche al cuore della città.....	98
5.3. La rivelazione del nome laico di Dio: Amore.....	99
6. <i>Nei nuovi areopaghi</i>	101
6.1. Il Vangelo nelle accademie	101
6.2. Una comunicazione tra opacità e trasparenza.....	103
6.3. La missione come maternità secondo lo Spirito	104
7. <i>Conclusione: qualche prospettiva</i>	109
RICCI SINDONI Paola, Ethos e grazia nella Mulieris dignitatem	111

<i>Introduzione</i>	111
1. «La mattina presto [...] mentre era ancora buio» (Gv 20,1).....	115
2. Gesù le disse: «Maria!» (Gv 20,16).....	117
3. «Torno dal Padre mio e vostro, al Dio mio e vostro» (Gv 20,17)....	119
4. «Maria di Magdala andò subito ad annunciare ai discepoli: “Ho visto il Signore”» (Gv 20,18).....	122
 CHARRIER Fernando, Conclusioni del Convegno “Donne, nuova evangelizzazione, umanizzazione della vita”	125
1. <i>Premessa</i>	125
2. <i>Alcune note sui contenuti</i>	126
3. <i>Alcune stimolazioni per il cammino futuro</i>	128
 Parte seconda	
LE DONNE E LA NUOVA CULTURA DELLA RESPONSABILITÀ: A CONFRONTO CON LA MULIERIS DIGNITATEM	
 DI NICOLA Giulia Paola, Donne e crisi della modernità: aspetti peculiari della transizione	131
1. <i>Le ambivalenze della modernità</i>	131
2. <i>Il disagio femminile nel modello maschile</i>	135
3. <i>Unità e dualità antropologica</i>	140
4. <i>Razionalità e relazionalità</i>	145
5. <i>Il linguaggio simbolico della femminilità</i>	148
5.1. <i>La Fanciulla/Vergine</i>	150
5.2. <i>La Sposa</i>	151
5.3. <i>La Madre</i>	154
6. <i>Archetipi e persone</i>	158
7. <i>Il linguaggio della maternità</i>	162
7.1. <i>Coscienza del limite</i>	162
7.2. <i>Trascendenza</i>	163
7.3. <i>Trasgressione</i>	165
7.4. <i>Il linguaggio del parto</i>	168
<i>Epilogo</i>	169
 BELLENZIER Maria Teresa, Per una convivenza solidale: apporto delle donne alla cultura della responsabilità	173
1. <i>Lo sviluppo della riflessione ecclesiale</i>	174
2. <i>Quale contributo delle donne?</i>	175
3. <i>Il rapporto personale-politico</i>	176
4. <i>La presenza di un nuovo soggetto</i>	178
5. <i>Le conseguenze della parità</i>	180

6. <i>Una nuova solidarietà</i>	181
7. <i>La diversità femminile</i>	184
8. <i>Un patrimonio da valorizzare</i>	187
ALICI Luigi, L'amore al femminile nella società complessa	191
1. <i>Il contesto in cui si colloca la questione femminile</i>	192
2. <i>La Chiesa di fronte alla questione femminile</i>	193
3. <i>I nodi cruciali della questione femminile</i>	194
4. <i>Conclusione</i>	199
LIVRAGHI Renata, Una economista riflette sulla Mulieris dignitatem	203
FASOLI Maria Grazia, Postfazione. A fine percorso: nodi tematici e prospettive	211
1. <i>La fondazione dell'antropologia duale</i>	211
2. <i>Verso la reciprocità uomo-donna</i>	212
3. <i>La questione dei modelli</i>	212
4. <i>La presenza delle donne nel sociale</i>	213
5. <i>Le donne nella Chiesa</i>	213

ALLEGATI

A. Programma del seminario: <i>Dalla rilettura della Mulieris dignitatem. Ricerca e apporto delle donne alla cultura della responsabilità</i> (22 maggio 1993)	217
B. Programma del seminario: <i>Dalla rilettura della Mulieris dignitatem. Presenza e responsabilità delle donne nella nuova evangelizzazione</i> (13 novembre 1993)	218
C. Programma del Convegno Nazionale: "... e Dio le affida in modo speciale l'uomo". <i>Donne, nuova evangelizzazione, umanizzazione della vita</i> (3-5 dicembre 1993)	219