

a cura di ANTONIA COLOMBO

VERSO L'EDUCAZIONE DELLA DONNA OGGI



LAS - ROMA

IL PRISMA

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

9.

ANTONIA COLOMBO (a cura)

VERSO L'EDUCAZIONE DELLA DONNA OGGI

Atti del Convegno Internazionale
promosso dalla Pontificia Facoltà
di Scienze dell'Educazione «Auxilium»
Frascati, 1° - 15 agosto 1988

VERSO L'EDUCAZIONE DELLA DONNA OGGI

Atti del Convegno internazionale
promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium»
Frascati, 1° - 15 agosto 1988

a cura di

ANTONIA COLOMBO



LAS - ROMA

© Aprile 1989 by LAS - Libreria Ateneo Salesiano
Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA
ISBN 88-213-0184-2

SOMMARIO

COLOMBO Antonia, <i>Presentazione</i>	7
CASTAGNO M. Marinella, <i>Introduzione ai lavori del convegno</i>	13

Parte Prima

TEMATIZZAZIONE DELL'ARGOMENTO ALLO STUDIO

COLOMBO Antonia, <i>Attualità e complessità del problema «educazione della donna»</i>	23
---	----

Parte Seconda

LA DONNA NELLA SOCIO-CULTURA CONTEMPORANEA QUESTIONI EMERGENTI

ROSANNA Enrica, <i>Rapporto uomo/donna. Problemi e prospettive sociologiche</i>	39
STICKLER Gertrud, <i>Relazione tra i sessi: ambivalenze, antagonismi, mutualità</i>	61
FARINA Marcella, <i>Donna e teologia: dibattito aperto</i>	87
MENEGHETTI Antonella, <i>La donna nella chiesa: quali ministeri?</i>	133
CIRIANNI Maria Rosa, <i>Il diritto per la donna e la donna per il diritto</i>	153
VAN LOO-LUCIONI Dora, <i>Le donne nella Comunità Europea</i>	173

Parte Terza

LA DONNA NELLA SOCIO-CULTURA CONTEMPORANEA ISTANZE EDUCATIVE

MARCHI Maria, <i>L'istanza educativa: dentro e oltre i segni del tempo</i>	189
MARCHISA Ernestina, <i>La donna alla ricerca di se stessa. Riflessione filosofica</i>	203

CANONICO Maria Francesca, <i>Proposte antropologiche del nostro tempo Fenomenologia e metafisica a confronto</i>	243
KO Ha Fong Maria, <i>La donna nel progetto di Dio. La voce femminile nel dialogo teo-antropologico</i>	267
DELEIDI Anita, <i>Maria di Nazaret, la donna della nuova umanità</i>	299
MISIANO Maria, <i>Le grandi mete dell'educazione. Priorità e urgenze</i>	323
MARCHI Maria, <i>Verso l'educazione della donna. Alcune indicazioni metodologiche</i>	354
CHANG Hiang-Chu Ausilia, <i>Per una presenza educativa tra le giovani: quali condizioni?</i>	371

Parte Quarta

LINEE DI INTERVENTO

<i>Documento-Sintesi del convegno</i>	405
<i>Comitato d'onore del convegno</i>	411
<i>Organico del convegno</i>	412
<i>Elenco delle partecipanti per Paesi di provenienza</i>	413
<i>Programma del convegno</i>	416
<i>Indice</i>	421

PRESENTAZIONE

Il volume Verso l'educazione della donna oggi della collana «Il Prisma» condivide con quello che lo precede Madre ed Educatrice. Contributi sull'identità mariana dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausilatrice motivazione e finalità: motivazione perché entrambi costituiscono un omaggio della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" a S. Giovanni Bosco nell'anno centenario della sua morte; finalità perché, in forme diverse, entrambi mirano a favorire l'approfondimento di un peculiare carisma educativo e invitano a ripensare le condizioni e le modalità di attuazione del sistema preventivo di don Bosco al fine di continuare ad offrire effettivamente nei diversi contesti socio-culturali la sua proposta di educazione integrale a tante giovani vite, di giovani donne in particolare.

I due volumi, idealmente unificati nelle motivazioni e nelle finalità, presentano ovviamente contributi diversi non solo per la natura del contenuto ma anche per lo stile dettato dal contesto in cui essi furono elaborati. Entrambi però si collocano, con un carattere di proposta iniziale che a nuovo titolo li accomuna, nell'ambito delle finalità peculiari della Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" così precisate nell'articolo due, terzo paragrafo, dei suoi Statuti: «Particolarmente, in armonia con i principi dell'umanesimo pedagogico cristiano di san Giovanni Bosco, la Facoltà promuove lo studio e l'approfondimento dei problemi dell'educazione della gioventù specialmente dell'infanzia, della fanciullezza e dell'adolescenza, con speciale attenzione a quelli della donna».

Il volume Madre ed Educatrice, partendo da diverse angolature, coglie nella dimensione mariana che permea il sistema preventivo di don Bosco una delle chiavi di lettura più comprensive di quella «pedagogia realistica della santità»¹ che vede oggi nella tredicenne Laura Vicuña, proclamata

¹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera "Iuvenum Patris" al Reverendo Egidio Viganò Rettor maggiore della Società di San Francesco di Sales nel centenario della morte di San Giovanni Bosco, (31 gennaio 1988), Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana 1988, n. 16.

beata il 3 settembre scorso, una nuova conferma di validità e un ulteriore motivo per riconoscere in don Bosco un «maestro di spiritualità giovanile».²

Il volume *Verso l'educazione della donna* oggi presenta i testi delle relazioni e le conclusioni del convegno internazionale tenutosi a Frascati – Villa Tuscolana – dal 1° al 15 agosto 1988. Il suo legame con la data giubilare che intende celebrare risulta meno evidente rispetto a quello del volume sopra citato; potrebbe anzi apparire forzato.

A correggere questa pur legittima impressione e a orientare lettrici e lettori a scoprire la pertinenza dell'iniziativa di cui il presente volume offre una parziale documentazione provvede M. Marinella Castagno, superiora generale dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, nell'introduzione ai lavori del convegno: un'interprete non solo autorevole ma autentica della mens e della ratio del convegno, avendolo ella stessa voluto come una delle manifestazioni più significative delle celebrazioni centenarie in onore di don Bosco e avendolo inoltre seguito personalmente nella fase preparatoria e in quella dello svolgimento dei lavori. Alla sua relazione di apertura rinvio come a luogo privilegiato per comprendere lo spirito che ha animato la manifestazione e per conoscere le linee programmatiche sottese alla sua impostazione e organizzazione.

Basti per ora un semplice richiamo alle note metodologiche caratterizzanti l'impostazione dei lavori, sinteticamente riconducibili ai seguenti punti:

- privilegiare un approccio induttivo nel tentativo di delineare un quadro descrittivo delle questioni emergenti, quadro tanto più necessario in quanto pochi temi come quello oggetto del convegno sono terreno conteso di speculazioni ideologiche e di strumentalizzazioni politiche ed economiche;
- riportare l'indagine alle radici culturali dei fenomeni e giungere al momento della sintesi in un approccio educativo tendenzialmente unitario;
- imprimere alla ricerca un carattere prospettico che consenta di tracciare linee propositive aperte al futuro.

Il convegno pertanto si è articolato in quattro fasi:

- I – Tematizzazione dell'argomento allo studio;
- II – La donna nella socio-cultura contemporanea: questioni emergenti;
- III – La donna nella socio-cultura contemporanea: istanze educative;
- IV – Linee di intervento.

In ogni fase, ma in forma speciale in quelle iniziale e finale, si è dato

² L. cit.

ampio spazio ai lavori di gruppo e ai dibattiti assembleari. Ne fa fede il programma riportato in questo volume che lascia intravedere nella scansione dei tempi di lavoro l'importanza data agli scambi interdisciplinari e interculturali. Per comprensibili motivi tecnici queste pagine non danno documentazione dei lavori di gruppo e assembleari che costituiscono una nota caratterizzante il convegno di Frascati e un'occasione di eccezionale arricchimento per tutte le partecipanti. La lista dei loro Paesi di provenienza, pure riportata in questo volume, lascia intuire la complessità degli apporti realizzati nel corso del convegno e insieme il potenziale di risorse messo in comune. Se si considera che le partecipanti, eccettuata una delle relatrici, erano tutte docenti o laureate in scienze dell'educazione presso la Facoltà "Auxilium" – in una delle sue specializzazioni (pedagogia, catechetica, psicologia dell'educazione, sociologia dell'educazione) –, si comprende come lo scambio interculturale abbia potuto collocarsi rapidamente su un terreno condiviso sia per impostazione di fondo che per linguaggio, favorendo la comunicazione e la rapida comprensione delle diversità dovute alle situazioni socio-culturali.

Su questo sfondo si rivela di particolare interesse il Documento sintesi del convegno, riportato nella parte quarta del volume, in quanto elaborato, discusso e approvato all'unanimità dalle partecipanti nelle ultime giornate dei lavori. Esso non pretende di essere, come alcuni organi di stampa hanno affermato, un «manifesto donna» ma più semplicemente una base condivisa su cui fondare successivi approfondimenti.

La finalità del convegno, già enunciata nel titolo: «Verso l'educazione della donna oggi», era infatti di avviare un processo di riflessione, di condividere alcune premesse e di ricercare un'impostazione del discorso che consentisse di approfondirlo, ampliarlo e adeguarlo ai diversi contesti socio-culturali in cui operano le Figlie di Maria Ausiliatrice e quanti si occupano dell'educazione cristiana secondo il metodo educativo di don Bosco.

Risulta perciò difficile, a breve distanza dalla chiusura dei lavori, tracciare un bilancio relativo al raggiungimento della finalità. La tempestiva pubblicazione degli Atti vuole essere un mezzo per favorirne il perseguimento, coinvolgendo nella ricerca e nel dibattito culturale anche lettrici e lettori che non hanno partecipato al convegno.

La recente pubblicazione della lettera apostolica *Mulieris Dignitatem*, firmata da Giovanni Paolo II il 15 agosto – data di chiusura dell'Anno mariano e di conclusione del convegno – e presentata al pubblico nella conferenza stampa del 30 settembre³ costituisce per le organizzatrici del convegno

³ Cf *L'Osservatore Romano*, 1° ottobre 1988.

e per quante vi hanno partecipato una sorprendente occasione di verifica della validità dell'impostazione dei lavori e un'autorevole conferma dell'attualità dell'impegno assunto, incoraggiando ad assolverlo con la certezza di collaborare all'avvento di una convivenza più umana.

La convergenza più interessante del convegno di Frascati con la lettera apostolica di Giovanni Paolo II si riscontra a livello di scelta teo-antropologica di fondo e risulta tanto più significativa se si considerano i diversi punti di partenza. Oso abbozzarla avvalendomi delle espressioni della *Mulieris Dignitatem* e rinviando il lettore al Documento sintesi del convegno, in particolare al punto 2.1, per un immediato riscontro:

* esigenza di risalire ai «fondamenti antropologici e teologici necessari a risolvere i problemi relativi al significato e alla dignità dell'essere donna e dell'essere uomo»;⁴

* comprendere «in che cosa consiste il carattere personale dell'essere umano, grazie al quale ambedue – l'uomo e la donna – sono simili a Dio. [...] Nell'unità dei due l'uomo e la donna [...] sono chiamati ad esistere reciprocamente l'uno per l'altro»;⁵

* prendere coscienza che un «progresso unilaterale può comportare anche una graduale scomparsa della sensibilità per l'uomo, per ciò che è essenzialmente umano. In questo senso, soprattutto i nostri giorni attendono la manifestazione di quel "genio" della donna che assicuri la sensibilità per l'uomo in ogni circostanza: per il fatto che è uomo!».⁶

È appena il caso di precisare che il contesto in cui si colloca l'appello di Giovanni Paolo II al "genio" della donna è quello del paradigma biblico originario in cui uomo e donna, uguali nella loro dignità personale di chiamati alla comunione con Dio sono nella loro diversità da Lui voluti per un reciproco potenziamento nella comunione e nel lavoro orientato al compimento della storia. Lungi dal fissare la donna in modelli arcaici di natura storica o dall'irrigidirla in schemi stereotipati di tipo funzionale, l'appello di Giovanni Paolo II è rivolto alle donne di oggi, nella condizione storica di trapasso che tutti viviamo, ed evoca la nascita di una nuova autocoscienza femminile come esigita da una responsabile apertura al futuro.

Tale nuova autocoscienza richiede di declinare il paradigma biblico nelle concrete situazioni socio-culturali in cui uomini e donne vivono. In questo senso, il documento pontificio presenta profonde affinità con una delle ver-

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica "Mulieris Dignitatem" (15 agosto 1988), n. 1.

⁵ Ivi n. 7.

⁶ Ivi n. 30.

sioni più autorevoli del neofemminismo attuale, che privilegia, al di là delle omologazioni al maschile in nome dell'uguaglianza e dell'esasperata rivendicazione della differenza a giustificativo della separatezza, la ricerca "insieme agli uomini, ma in quanto donne": una ricerca faticosa per i gravami storici che pesano sulle donne come sugli uomini, ma alla quale sarebbe da irresponsabili sottrarsi, volta come essa è a migliorare la qualità della convivenza umana per gli uomini come per le donne.

È questo uno degli obiettivi perseguiti anche dal convegno Verso l'educazione della donna oggi che, privilegiando il taglio educativo, intende attirare l'attenzione sulla necessità di ripensare le condizioni che rendono possibile l'evoluzione delle mentalità non al livello superficiale delle opinioni o a quello più profondo ma da solo insufficiente delle convinzioni, bensì al livello dell'organizzazione della personalità perché fin dai primi anni di vita questa sia aiutata a sviluppare una corretta autocoscienza, ad aderire alla propria esperienza personale e ad elaborarla continuamente, esprimendola nella comunione e nella collaborazione in modo da stimolare la diversità altrui, riconosciuta come risorsa da valorizzare e da comporre a servizio del bene comune.

A tale compito squisitamente educativo si sono impegnate le partecipanti al convegno, nella certezza che molti altri uomini e donne, sensibili alle problematiche sollevate dall'attuale trapasso culturale, investono le loro migliori energie a lavorare perché all'orizzonte del terzo millennio dalla venuta di Cristo si annunci non una cultura di morte ma una cultura della vita, in cui la tecnologia sia orientata a promuovere e a garantire la qualità umana della vita, a tutelare e a potenziare una civiltà fondata sull'amore, continuamente verificata e creativamente riespressa mediante la ricerca sincera e responsabile.

Da queste pagine giunga un sentito ringraziamento alle personalità civili ed ecclesiastiche che hanno accompagnato con interesse e simpatia i lavori del convegno, a quanti hanno collaborato alla sua realizzazione, alle amiche e amici che vorranno affiancarci nel cammino iniziato, sollecitando l'attuazione degli impegni assunti e favorendo la condivisione delle mète raggiunte.

Roma, 7 ottobre 1988

Antonia COLOMBO

INTRODUZIONE AI LAVORI DEL CONVEGNO

M. Marinella CASTAGNO

Presentare il convegno «Verso l'educazione della donna oggi», in questa cerimonia di apertura è per me oltre che un caro e ineludibile dovere – avendo personalmente affidato l'incarico di organizzarlo al Consiglio Accademico della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione “Auxilium” nella seduta del 24 gennaio 1987 – una felice e privilegiata occasione per esplicitare e condividere con le Autorità religiose e civili che ci onorano della loro presenza e con quelle che, impedito di presenziare, ci hanno assicurato il loro vivo interessamento, con le convegniste che hanno accolto non senza difficoltà ma con entusiasmo l'invito a collaborare alla sua realizzazione, con quanti – studiosi, educatori e operatori sociali a diversi livelli – sono sensibili al tema di questo convegno e avrebbero desiderato parteciparvi, le *motivazioni di fondo* che mi hanno indotto a promuoverlo, le *linee programmatiche* che ne hanno guidato la strutturazione, le *attese* che fin d'ora auspicio realizzabili nelle tappe successive a quella del convegno, che vorrebbe costituire semplicemente una buona tappa iniziale.

1. Motivazioni

Desidero anzitutto esplicitare alcune motivazioni che, al di là delle ragioni di evidente convenienza culturale ed ecclesiale, attingono livelli più profondi e comprensivi dove si radica l'identità di una istituzione, si giustifica la validità della sua esistenza, si verifica la significatività delle sue espressioni nell'oggi e la vitalità delle risorse per il futuro.

Fuori di metafora: celebriamo in questo anno 1988 il primo centenario della morte di S. Giovanni Bosco, il grande educatore dei giovani che, aperto all'iniziativa dello Spirito Santo operante nella storia, fondò l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Egli che, secondo la sua stessa affermazione, era restio ad occuparsi dell'educazione femminile,¹ si trovò di

¹ Cf LEMOYNE G.B. - AMADEI A., *Memorie Biografiche di San Giovanni Bosco X*,

fronte ad una serie di circostanze e di sollecitazioni, solo apparentemente fortuite, che lo orientarono alla fondazione di un Istituto religioso che operasse per l'istruzione e l'educazione delle ragazze così come i Salesiani operavano per i ragazzi.²

La missione specifica dell'Istituto e la scelta dei destinatari erano motivate da istanze ineludibili di natura educativo-preventiva. Le esplicitava don Bosco stesso, come riferì il salesiano don Francesco Cerruti al processo di beatificazione: «Siamo in tempi in cui il mondo si vale della donna per far molto male; facciamo in modo che essa sia uno strumento di bene».³

La modalità scelta per attuare quel "bene" sociale ed ecclesiale inteso da don Bosco fu quella di privilegiare le operazioni culturali che per quei tempi apparivano più urgenti e più decisive per la promozione della donna.

Le Figlie di Maria Ausiliatrice avevano infatti lo scopo – scriveva don Bosco – di «educare cristianamente le ragazze non agiate, oppure povere ed abbandonate, per avviarle alla moralità, alla scienza ed alla religione».⁴

L'Istituto religioso fondato da don Bosco, fin dalle sue origini, operò per la promozione integrale della donna ispirandosi al progetto educativo salesiano attuato con fedeltà creativa dalle prime religiose che si formarono sotto la guida di S. Maria Domenica Mazzarello.

A cento anni dalla morte del Fondatore, l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice conta più di 17.000 membri operanti in 1.478 case nei cinque continenti. La sua finalità educativa, alla luce della dottrina del Concilio Vaticano II, è stata riespressa nel codice di vita dell'Istituto in termini inequivocabili: fondato per essere «risposta di salvezza alle attese profonde delle giovani»,⁵ l'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice si propone come mèta di «educare le giovani a discernere il disegno di Dio sulla propria vita e ad assumerlo come una missione»;⁶ impegnando i suoi mem-

Torino, Società Editrice Internazionale 1939, 594.

² Cf *ivi* 599 s.

³ SACRA CONGREGATIO RITUUM, Taurinen., *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Ioannis Bosco Sacerdotis Fundatoris Piae Societatis Salesianae. Positio super introductione causae. Summarium super dubio*, Romae, Schola Typ. Salesiana 1907, 248.

⁴ *Domanda per la prima approvazione diocesana delle Costituzioni dell'Istituto*, Acqui 14 gennaio 1876, in ISTITUTO FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Cronistoria*, a cura di G. Capetti II, Roma, Istituto FMA 1976, 400.

⁵ *Costituzioni e Regolamenti*, Roma, Istituto FMA 1982, art. 1.

⁶ *Ivi*, art. 72.

bri ad essere attenti alle particolari prospettive della vocazione della donna nella Chiesa, intende orientare l'opera educativa in modo da rendere le giovani «sensibili ai grandi problemi dell'oggi e capaci di contribuire con competenza e spirito evangelico all'edificazione di una società più rispondente alle aspirazioni della persona umana». ⁷ Compito che non fu mai facile da realizzare ma che oggi si impone alla nostra considerazione per la sua complessità, vastità e urgenza, interrogando il nostro senso di responsabilità in ordine all'attuazione fedele del carisma educativo lasciatici da don Bosco.

La prima motivazione di questo convegno è perciò quella di creare un'occasione per avviare un processo di riflessione sulla nostra responsabilità nella Chiesa di abilitarci, come Figlie di Maria Ausiliatrice, a realizzare una presenza educativa adeguata alle esigenze profonde delle giovani di oggi. Il più valido contributo che possiamo dare nel centenario di don Bosco è quello di renderci sempre più atte ad assolvere la missione specifica dell'educazione delle giovani. Anche in riferimento alla più vasta realtà che attualizza nella storia – in diverse forme – lo spirito di don Bosco e che nei testi costituzionali post-conciliari si denomina Famiglia salesiana, l'apporto originale dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice è di collaborare a tradurre i principi del metodo educativo di don Bosco nell'ambito dell'educazione della giovane donna.

Dare una risposta a don Bosco, dunque, darla come Istituto dedicato all'educazione cristiana della gioventù femminile, darla come Istituto che ha una dimensione mondiale, darla infine come Istituto a cui la Chiesa affida la gestione di una sua istituzione accademica: la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium".

È infatti in qualità di Vice Gran Cancelliere che ho affidato l'organizzazione del convegno a questa Facoltà che nell'art. 2 dei suoi Statuti, al paragrafo terzo, precisa il suo fine generale nei seguenti termini: «Particolarmente, in armonia con i principi dell'umanesimo pedagogico cristiano di S. Giovanni Bosco, la Facoltà promuove lo studio e l'approfondimento dei problemi dell'educazione della gioventù specialmente dell'infanzia, della fanciullezza e dell'adolescenza, con speciale attenzione a quelli della donna».

Il dettato del paragrafo citato non solo autorizza ma esige che le scienze dell'educazione siano coltivate nella Facoltà in una prospettiva salesiana, e salesiana al femminile.

⁷ *Ibidem.*

Giungo attraverso questo richiamo a precisare la seconda motivazione di fondo del convegno: valorizzare il patrimonio culturale che si forma in questa Facoltà, che si è formato nel tempo e che continua a svilupparsi. Si tratta di offrire, con il convegno, un'occasione straordinaria per inquadrare le ricerche parziali svolte nell'ambito della Facoltà in un disegno più ampio che aspiri a diventare organico, ponendo le premesse per avviare ricerche sistematiche.

Oggi più che mai siamo convinti che l'opera educativa non si può improvvisare. Essa non è solo frutto di buona volontà, ma di competenza, di studio che si reggono sulla conoscenza sempre più qualificata e seria dei destinatari e delle esigenze della loro formazione.

Commentando il paragrafo dell'articolo 2 degli Statuti sopra riportato il card. Antonio M. Javierre Ortas – allora Segretario della Congregazione per l'Educazione Cattolica – in un intervento all'apertura dell'anno accademico 1985/86 affermava che Maria di Nazaret deve entrare a modulare la nota specificante la Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium". E precisava: «Vi lancia una sfida: nell'avvenire dovete riferire la vostra Facoltà a Maria, non solo perché siete Figlie di Maria Ausiliatrice, non solo in ragione dei protagonisti, ma anche in ragione dei programmi e della metodologia. Dio, che è al di sopra della dimensione umana sessuata, ha voluto avere accanto a sé la *socia Christi* che ci manifesta una dimensione nuova, e per noi estremamente importante, del disegno di Dio su di noi. Questa realtà, che sarà oggetto di ripensamento personale, comunitario, istituzionale, dovrà trovare un'espressione accessibile a tutti. [...] Il carisma dell'educazione alla fede secondo una prospettiva particolare appartiene alla Chiesa, è un tesoro della Chiesa. [...] Dobbiamo impegnarci a formularlo in categorie universali, il che significa in categorie scientifiche, universitarie. È questo il compito della vostra Facoltà. Non credo che esista un'istituzione universitaria che sia già in grado di assolvere questo compito: vi appartiene in pieno».

Dal passo citato balza evidente la terza motivazione per cui ho promosso questo convegno: ultima nell'ordine della presentazione ma prima per importanza in quanto generatrice delle precedenti. In preparazione all'avvento del terzo millennio del cristianesimo, Giovanni Paolo II ha indetto l'Anno mariano e ha promulgato l'enciclica *Redemptoris Mater*.

La presenza di Maria nella storia della salvezza è una realtà che don Bosco ha sperimentato particolarmente come Maestra del suo metodo educativo, è una realtà che la storia dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice continua a sperimentare, che la Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" riconosce come costitutiva del suo essere e che deve diventare

specificante il suo impegno culturale. La figura storica della donna del "Magnificat" ha molto da insegnarci anche in merito all'educazione della giovane donna degli anni 2000.

Nell'incontro con il Consiglio Accademico richiamato in apertura avevo proposto l'iniziativa del convegno presentando due possibili temi. Il primo era quello di studiare la figura di Maria di Nazaret come la donna nuova che aiuta la donna di ogni epoca e di tutte le culture a diventare se stessa e ad umanizzare il contesto in cui vive. È parso più vicino alle tematiche finora trattate nella Facoltà il secondo tema: l'educazione della donna oggi. Nell'ottica in cui quest'ultimo viene impostato, sarà un'esigenza intrinseca alla trattazione giungere a considerare anche il primo tema; i titoli delle relazioni che risultano dal programma del convegno lo confermano. La ricerca sistematica potrebbe costituire una delle tappe successive al presente convegno.

Il riferimento a Maria di Nazaret, che coopera alla rigenerazione e alla formazione dei figli di Dio,⁸ non può essere assente nella vita di chi opera per l'educazione cristiana, e a maggior ragione per l'educazione cristiana della donna. Come scrive il Papa nell'enciclica *Redemptoris Mater*: «La femminilità si trova in una *relazione singolare* con la Madre del Redentore. [...] La figura di Maria di Nazaret proietta luce sulla *donna in quanto tale* per il fatto stesso che Dio, nel sublime evento dell'incarnazione del Figlio, si è affidato al ministero, libero e attivo, di una donna. Si può, pertanto, affermare che la donna, guardando a Maria, trova in lei il segreto per vivere degnamente la sua femminilità ed attuare la sua vera promozione».⁹

2. Linee programmatiche

Precisate le motivazioni, è più facile cogliere il significato delle linee programmatiche che hanno guidato l'impostazione e l'organizzazione di questo convegno.

Esse sono sinteticamente enunciate nel titolo: «Verso l'educazione della donna oggi» ed espresse nella finalità: «Avviare un processo di rifles-

⁸ Cf CONCILIO VATICANO II, *Costituzione dogmatica su la Chiesa* «*Lumen Gentium*» 63, in *Enchiridion Vaticanum I: Documenti del Concilio Vaticano II*, Bologna, Edizione Dehoniane ¹¹1979, 249.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Mater* 46, in *Acta Apostolicae Sedis* 79 (1987) 424 s.

sione sulla nostra responsabilità nella Chiesa di abilitarci, come Figlie di Maria Ausiliatrice, a realizzare una presenza educativa adeguata alle esigenze profonde delle giovani di oggi». Tale finalità può essere tradotta nei seguenti termini: impostare una ricerca interdisciplinare e interculturale sulle problematiche relative all'educazione della donna con il preciso intento di giungere a formulare linee metodologiche volte alla formazione di personalità autonome e creative, capaci di dare, nei diversi contesti socio-culturali, un peculiare contributo – quello femminile – allo sviluppo umano della convivenza sociale, favorendo l'avvento di una cultura della vita.

Affidato ad una Facoltà di Scienze dell'Educazione che si impegna a continuare il discorso che qui prende l'avvio, l'incontro si caratterizza come *convegno di studio*. Esige perciò il coinvolgimento delle partecipanti nella fase preparatoria, nello svolgimento e nella fase successiva, in un dialogo interdisciplinare e interculturale.

Trattandosi di un'impostazione di ricerca che comporterà successive fasi di studio e di indagine sul campo, la partecipazione è estesa a docenti e laureate della Facoltà "Auxilium" che, a loro volta, sapranno coinvolgere studiosi ed educatori nei diversi Paesi di provenienza. Attualmente sono rappresentati 34 Paesi: 4 dell'Africa, 15 dell'America Latina, 2 dell'America del Nord, 6 dell'Asia, 6 dell'Europa, 1 dell'Oceania.

L'impostazione interdisciplinare è resa possibile dalla presenza delle docenti di diverse discipline coltivate nella Facoltà: sociologia, psicologia, diritto, filosofia, teologia, pedagogia, e dalle exallieve laureate in scienze dell'educazione, con la specializzazione in uno dei curricula della medesima: pedagogia, catechetica, psicologia, sociologia.

Non potendo trattare nell'ambito del convegno tutti i contenuti relativi al tema, si sono scelti quelli che contribuiscono alla corretta impostazione dello studio, rinviando a momenti successivi la trattazione di altri contenuti, anche di quelli che sollevano problemi di grande attualità.

Come risulta dal programma, il convegno si articola in quattro fasi, che verranno puntualmente illustrate dalla coordinatrice del convegno in apertura di ogni fase.

3. Attese

Ho già precisato come il presente convegno intenda iniziare un discorso che richiederà di essere approfondito e allargato ai contributi di altre discipline.

L'attesa per il post-convegno che tutte le compendia è che alla tappa iniziale facciano seguito tappe organicamente progettate e fedelmente perseguite con il rigore e insieme la duttilità che caratterizzano la ricerca scientifica. La specificazione del cammino nel post-convegno sarà il compito che attende le convegniste nelle ultime giornate di questo incontro di studio.

Ma l'attesa più profonda riguarda i lavori che si svolgeranno in questo convegno perché risultino quella buona base, solida e condivisa, su cui possano fondarsi i successivi sviluppi. La realizzazione di questa attesa prioritaria suppone, come atteggiamento di fondo, l'accettazione coraggiosa e gioiosa della vocazione fondamentale ad essere donna.

Non si tratta di un atteggiamento da dare per scontato, neppure nelle studiose che si interessano della problematica femminile. In altri termini, siamo convocate non solo a parlare della donna ma soprattutto ad esprimerci in quanto donne, a condividere riflessioni *sul* e *al* femminile: è un impegno che può generare nuove realtà.

La donna deve affrontare una sfida per essere se stessa nelle condizioni concrete degli attuali – ma anche dei passati – contesti socio-culturali. Ci troviamo dinanzi a un punto nodale della nostra società.

Il card. Carlo Maria Martini nell'incontro del 30 novembre 1984 con la comunità accademica dell'Auxilium non esitava ad affermare: «È sul tema della donna che cade la nostra civiltà». E suggeriva, come priorità da salvaguardare per non falsare in partenza la ricerca, la centralità della vocazione della donna, l'importanza per ogni donna di aderire alla propria esperienza coraggiosamente anteposta a facili stereotipi di antico o nuovo stampo, proposti spesso in modo aggressivamente condizionante.

«Contemplare e riproporre – sono ancora espressioni del card. Martini – una visione antropologica in cui la donna, attraverso la luce della Rivelazione, ottenga il suo ruolo, il suo specifico modo di essere, l'accettazione di tutto ciò che ella può esprimere, in debite sovrapposizioni con altri compiti, ma nella piena soddisfazione dell'essere se stessa fino in fondo, è certamente un compito molto, molto importante, e anche un compito vocazionale perché le giovani attendono questo. Le giovani sono estremamente interessate a questo discorso, vogliono essere aiutate in questo cammino, mentre la società spesso le carica di compiti talora contrastanti, eccessivi, che non riescono a portare».

* * *

Nel dichiarare aperto il convegno «Verso l'educazione della donna oggi» auguro alle partecipanti il coraggio di impegnarsi con tutto il loro essere nell'esperienza di questo incontro. Guardando a Maria, con il suo aiuto, vogliamo lavorare con gioiosa alacrità, certe di contribuire attivamente alla costruzione e alla difesa di una cultura più umana. Con Lei sarà più facile trasformarci – come auspicava Giovanni Paolo II nell'incontro con gli uomini di cultura del Perù il 15 maggio u.s. – «in veri promotori e messaggeri di una cultura della vita che esprima la validità della solidarietà e dello sviluppo, che riconcili i diversi elementi che appaiono divisi, che trovi il suo fondamento nella verità e nell'amore e che manifesti nella vita quotidiana la centralità del bene e della bellezza».¹⁰

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Incontro con gli uomini di cultura e con gli imprenditori nel Seminario "San Toribio"*, in *L'Osservatore Romano* 128 (1988) 116, 7 (17 maggio 1988).

Parte Prima

TEMATIZZAZIONE DELL'ARGOMENTO ALLO STUDIO

ATTUALITÀ E COMPLESSITÀ DEL PROBLEMA «EDUCAZIONE DELLA DONNA»

Antonia COLOMBO

1. Significato della relazione nell'impostazione metodologica del convegno

1.1. Questa prima relazione è programmata a chiusura di una fase dei lavori – quella dedicata alla tematizzazione dell'argomento allo studio – nella quale le partecipanti hanno messo in comune le loro riflessioni pre-vie allo scopo di condividere le pre-comprensioni relative alle tematiche sulla donna, individuare l'ottica più comprensiva da cui accostare l'argomento allo studio, ampliando eventuali punti di vista circoscritti, rilevare i principali nodi problematici del discorso, esplicitare le attese condivise e quelle specifiche di particolari contesti socio-culturali.

È questa una fase fondamentale, esigita dalla finalità del convegno non solo a motivo delle sue caratteristiche interculturale e interdisciplinare ma principalmente in ragione del contenuto trattato.

Se è vero infatti che ogni ricerca – oggi più che in passato avvertita delle possibili deviazioni ideologiche in cui può incorrere – ha l'onere di vagliare criticamente le pre-comprensioni sottese ai suoi punti di partenza, la ricerca sull'educazione della donna deve misurarsi con stereotipi di spessore secolare, a lungo ritenuti *naturali* e sovente non corretti – supposto che di correzione si tratti e non di ri-edizione – da più recenti modelli. Non pochi di questi recenti modelli sono connotati da ingiustificate pretese totalizzanti e vengono rapidamente tradotti in costume da operazioni culturali mosse da motivi quanto meno non riconducibili alla ricerca della verità, sia pure intesa, quest'ultima, unicamente come rispetto delle fondamentali istanze di una corretta impostazione metodologica.

1.2. La presente relazione, raccogliendo i risultati di un'intera giornata di studio delle partecipanti al convegno, intende ordinare i dati emersi in una sintesi che non potrà non essere parziale e approssimata ma che ambi-

rebbe offrire un quadro di riferimento che, condiviso, potrebbe agevolare il prosieguo dei lavori favorendo la corretta collocazione delle analisi puntuali previste per la seconda fase e segnalando in partenza l'importanza della terza fase in ordine all'educazione della donna oggi.

I criteri per assolvere al non facile compito affidatomi potevano essere vari. Ho scelto quello di individuare alcuni nuclei formali attorno ai quali organizzare ed elaborare in modo embrionale gli apporti dei lavori di gruppo e assembleari, nonché i contributi di singole partecipanti, tra le quali annovero ovviamente anche i membri del comitato scientifico e organizzatore del convegno.

I nuclei formali scelti sono quelli esplicitati nel titolo della relazione: attualità, complessità, problematicità del discorso sull'educazione della donna. Sono consapevole che ognuno degli aspetti presi in considerazione, se approfondito nelle motivazioni che ne giustificano la pertinenza, potrebbe da solo fungere da organizzatore dei contenuti da sintetizzare. Ne risulterebbe un discorso molto strutturato, caratterizzato da una forte consistenza interna, forse però meno funzionale alle esigenze della presente fase iniziale dei lavori in quanto dovrebbe lasciare impliciti molti elementi, che a mio avviso giova considerare esplicitamente in vista delle fasi successive. Ho privilegiato, in altri termini, la chiarezza rispetto all'eleganza, una certa ridondanza rispetto alla stringatezza.

2. Diversi aspetti dell'attualità del tema

2.1. Può sembrare superfluo perché ovvio, persino banale, fermare l'attenzione anzitutto sull'attualità del tema tanto a prima vista questa appare evidente sia nell'ambito sociale come in quello ecclesiale.

Mi dispenso dal comprovare l'affermazione con puntuali richiami di avvenimenti, iniziative, documenti in parte già citati nei lavori assembleari e che verranno certamente ripresi nelle fasi successive dei lavori.

A voler essere precise, però, ossia a voler cogliere quali sono i contenuti concreti culturalmente rilevanti sottesi all'attualità; a non dare per scontato, inoltre, che ogni discorso relativo alla donna sia almeno implicitamente riferibile al taglio educativo che interessa questo convegno; di più: a volere interrogarci sull'accezione data al termine *educazione*, nel caso che in qualche modo sia preso in considerazione, i contorni dell'evidenza si dissolvono e lasciano spazio a un'immagine variegata e fluida, di non facile lettura.

Negli ultimi decenni molto si è detto e scritto sulla donna non solo in

ambito scientifico, da parte di singoli studiosi di diverse discipline, ma anche nelle sedi dove si elaborano le leggi che regolano la convivenza sociale e in quelle dove si trasmettono le idee che formano la cultura di massa.

Le organizzazioni internazionali e nazionali, le agenzie culturali, i mezzi di comunicazione hanno promosso, particolarmente in occasione del Decennio della donna indetto dall'ONU, numerose iniziative volte a informare e a sensibilizzare l'opinione pubblica a livello mondiale o nazionale sui problemi emergenti nella condizione femminile. Non è eccessivo affermare che è nata una nuova consapevolezza, una coscienza collettiva, vaga nelle sue certezze e diversificata nei principi a cui si riferisce, ma sicuramente irriducibile al silenzio.

2.2. Alla formazione di tale nuova consapevolezza, come anche alla sua vaghezza ed eterogeneità, hanno contribuito in gran parte le donne, specialmente quelle che si sono organizzate in movimenti variamente definiti femministi o femminili.

2.2.1. Intorno agli anni '60 - '70 le donne hanno preso la parola nel contesto socio-culturale non più per rivendicare il riconoscimento dell'uguaglianza dei diritti civili ma per affermare il diritto fondamentale a essere se stesse, ponendo sul tappeto il valore dello *specifico femminile*, rimasto nell'ombra ai tempi delle battaglie politiche per l'uguaglianza.

L'esagerata polarizzazione del *diverso* parve comporsi all'inizio degli anni '80 nella ricerca di nuovi cammini di unità con la svolta che gli stessi movimenti femministi denominarono *seconda fase*, riprendendo il titolo dell'opera di Betty Friedan edita nel 1981. L'autrice di *La seconda fase*, che nel 1963 aveva pubblicato un'opera emblematica per quell'epoca: *Mistica della femminilità*, segnala dopo circa vent'anni il diffuso malessere che serpeggia nel movimento femminista e commenta: «Gli estremismi della politica di sesso hanno forse aiutato alcune donne a liberarsi da quella dipendenza eccessiva dalla definizione maschile, e dalla rabbia impotente che covava. Ma dedicare le proprie energie a concionare contro la definizione maschile, a rovesciarla, a mimarla, vuole ancora dire esserne definite. Non supera la polarizzazione, non conduce alla piena dignità personale, all'interesse, all'autenticità della donna. [...] Così, mentre superiamo, nella seconda fase, la polarizzazione dei ruoli sessuali, quel nuovo sano nucleo dell'io femminile, sostituendosi ai conflitti e alle denigrazioni caratteristici della scissione aut aut, poggerà saldamente sulle radici dell'identità umana, l'amore e il lavoro, in maniere che possono essere o non es-

sere diverse dalla combinazione di nuovi valori, nella vita, nella famiglia, nel lavoro, per gli uomini. Una cosa sembra già certa: più autenticamente una donna, o un uomo, sono liberi di conoscere, e divenire, se stessi, più sicuramente, unicamente, lei è se stessa, lui se stesso. La seconda fase non è unisessuale. È sesso umano, per le donne come per gli uomini: attivo e passivo, sensibile, responsabile, giocoso e profondo, non più sfogo di rabbia erotizzata, o manipolazione di potere velato, debito senza gioia per il mantenimento economico, o vendetta brutale per l'amore negato».¹

La stessa autrice esplicita alcune conseguenze a lungo termine dell'impegno da parte della società e in particolare delle donne a promuovere «quel nuovo sano nucleo dell'io femminile» che poggia solidamente sulle radici dell'identità umana: «[...] l'effetto più importante [...] può essere un'evoluzione della moralità e del pensiero religioso, ora che la quotidianità concreta e flessibile che era riservata alla vita familiare privata delle donne si sposta alla nobile grandezza della visione spirituale e dei più elevati principi morali [...]».²

2.2.2. Nell'ambito della ricerca psicologica, e specificamente della psicologia differenziale e della psicologia sociale, a partire dagli anni '70 si sviluppa un'analisi critica sulle ricerche relative alla variabile *sex* che avvia un rinnovamento teorico e metodologico.³

In particolare, dagli anni '74 appaiono numerose pubblicazioni sull'androginia psicologica considerata come un modello alternativo a quello dicotomico delle ricerche classiche, secondo il quale mascolinità e femminilità non sarebbero polarità di una variabile unidimensionale ma costituirebbero dimensioni distinte, presenti in grado variabile nell'uomo come nella donna. Come ebbi ad affermare a questo proposito in uno studio presentato al simposio sul tema *La pace: sfida all'Università Cattolica*⁴ e pubblicato anche nella *Rivista di Scienze dell'Educazione*, sorge l'interrogativo se il nuovo costruito non si limiti a un altro ruolo, diverso dallo stereotipo

¹ FRIEDAN B., *La seconda fase*, Milano, Edizioni di Comunità 1982 [*The second Stage*, 1981], 314-315.

² *Ivi* 315.

³ Cf HURTIG M.C., *L'élaboration socialisée de la différence des sexes. Rôles, identité et représentations de sexe*, in *Enfance* (1982) 4, 283-302.

⁴ Il simposio si è tenuto a Roma dal 3 al 6 dicembre 1986. Cf BIFFI F. (ed.), *La pace: sfida all'Università cattolica. Atti del Simposio fra le Università Ecclesiastiche e gli Istituti di studi superiori di Roma nell'anno internazionale della pace*, Roma, Herder - FIUC 1988.

sessuale tradizionale, ma ad esso collegato, dettato dalla cultura e consistente solo in quanto categoria sociale.⁵ Sarebbe fuori luogo in questa sede addentrarmi nell'esposizione della varietà di teorizzazioni e delle incertezze teoriche relative al concetto di androginia. Rinvio al recente studio di Bianca Torazza⁶ per una visione più completa e critica: basti l'accento qui fatto a segnalare un aspetto dell'attualità di cui stiamo trattando.

2.2.3. L'esperienza del persistente peso di strutture sociali costruite esclusivamente da uomini e segnate quasi inconsapevolmente solo dall'esperienza maschile, nelle quali le donne difficilmente trovano concrete possibilità di espressione che non esigano appunto l'omologazione al maschile, sembra legittimare, negli anni a noi più prossimi, la necessità di un ritorno alla separatezza, al progetto di creare una contro-cultura, di dare vita a istituzioni alternative, al femminile; si giunge fino a sostenere l'esigenza di una scienza al femminile.

Alla base di questo fenomeno, che potrebbe riportare, con argomentazioni più elaborate e rigorose, alle rivendicazioni del radicalismo femminista degli anni '70, si possono registrare due ordini di motivi:

– quelli di fatto, che si riferiscono alla fatica, lentezza, tortuosità, persino all'arresto del cammino di attuazione di affermazioni di principio, unanimemente condivise e spesso codificate in norme positive, in realizzazioni concrete, tanto resistente è lo spessore secolare degli stereotipi e difficile la sua perforazione liberante per l'uomo come per la donna;

– quelli teoretici, che attengono a impostazioni filosofiche focalizzate sulla differenza tra i sessi considerata come differenza irriducibile: Luce Irigaray, ad esempio, non esita ad affermare: «La differenza sessuale rappresenta uno dei problemi o il problema che la nostra epoca ha da pensare. Ogni epoca – secondo Heidegger – ha una cosa da pensare. Una soltanto. La differenza sessuale, probabilmente, è quella del nostro tempo. La cosa del nostro tempo che, pensata, ci darebbe la "salvezza"?».⁷ Affermazioni suggestive, da non assumere alla leggera, da sottoporre a rigoroso

⁵ Cf COLOMBO A. - MASINI E., *Contributo della donna a una cultura di pace. Approccio psico-sociologico*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 25 (1987) 35-50.

⁶ Cf TORAZZA B., *Androginia psicologica: quali caratteristiche di personalità?*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 26 (1988) 215-246.

⁷ IRIGARAY L., *Etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli 1985 [*Éthique de la différence sexuelle*, 1985], 11; cf pure AA.VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga 1987.

vaglio critico giacché possono sfociare nell'affermazione di due specie di umani, nella giustificazione e apologia della separatezza autosufficiente, con gli intuibili risvolti a livello di relazioni personali.

È appena il caso di segnalare quanto argomentazioni di ordine filosofico come quella sopra accennata interessino il discorso sull'educazione della donna molto più di altre considerazioni. Non è indifferente, infatti, nell'affrontare il tema allo studio, privilegiare filoni di riflessione che prendono l'avvio dalla fondamentale unità della struttura personale umana, pur dedicandosi a far emergere il diverso femminile, o puntare su filoni di ricerca che ipotizzano l'androginia come espressione di maturità umana, o infine fondarsi sulla teorizzazione di differenze irriducibili.

2.3. Un altro aspetto dell'attualità del discorso sulla donna si rivela ponendoci al di là della sfera in cui si muove la riflessione e la prassi contemporanee relative alle donne. Allargando l'obiettivo sulla più vasta realtà socio-culturale contemporanea con lo scopo di individuare alcune linee di tendenza significative per il futuro, è dato scorgere suggestive indicazioni, ricche di positive implicanze per l'educazione della donna in ordine alla promozione di una cultura veramente umana.

2.3.1. Siamo già entrati, benché non ne siamo ancora sufficientemente consapevoli, nell'epoca postmoderna.⁸ In seguito all'avvento dell'energia atomica, l'uomo è passato dalla produzione alla possibilità di *provocazione* della natura. Nell'attuazione esasperata di tale possibilità, si è innescato quel processo di inquinamento globale noto come problema ecologico. Le conquiste tecnologiche potrebbero invece trasformare la *società della scarsità*, regolata dalla logica della competizione, del possesso, del guadagno, nella *società dell'informazione per tutti*, volta a promuovere e a tutelare la vita considerata come il bene principale per tutti.

Gli atteggiamenti sviluppati nell'era della scarsità – e tale rimane la nostra finché accanto alle società del consumo, anzi al loro stesso interno, si moltiplicano le aree di terzo e quarto mondo – hanno portato alla glorificazione dell'accumulazione di ricchezza personale e nazionale anche contro gli imperativi più elevati di etica sociale. Se tali atteggiamenti si rafforzano nell'era della tecnologia avanzata, lo spettro dell'olocausto universale diventa molto più di una strategia della politica della deterrenza.

⁸ Cf VANZAN P., *Quali linee e soggetti per una nuova evangelizzazione del mondo postmoderno?* in *La Civiltà Cattolica* 139 (1988) II 245-258.

2.3.2. Come conseguenza del cambio rivoluzionario che si è operato nelle relazioni dell'uomo con la natura, se non vorremo sacrificare la soggettività umana alle leggi della tecnocrazia, occorrerà procedere a una necessaria revisione delle relazioni con gli altri esseri umani, dei confini tra il privato e il pubblico, tra il bene personale o di singoli gruppi e il bene comune considerato a livello planetario.⁹ La concorrenza dovrebbe cedere il passo alla solidarietà, l'affermazione egocentrica alla comunione nel reciproco potenziamento, alla capacità di godere insieme nel perseguire fini comuni, alla liberante esperienza di sapere essere pazienti e rispettosi dell'altrui diversità.

Nel cambio di mentalità che la società postmoderna sembra esigere, la donna, che non si trovò ad essere protagonista ma piuttosto vittima nella società industriale, potrebbe rappresentare un efficace fattore di mutamento mettendo a servizio del bene comune dell'umanità quei valori finora sviluppati nell'ambito familiare, e che si profilano come fondamentali per il futuro del genere umano, quali la tutela dell'ambiente, la revisione delle risorse naturali, la qualità umana della vita.

Ci troviamo in presenza di un aspetto dell'attualità delle tematiche sulla donna di vasta proporzione, gravido di conseguenze per il futuro, che appella al senso di responsabilità delle donne forse più di altri motivi specifici, che le riguardano puntualmente.

2.4. Se ci poniamo, infine, nell'ottica in cui è nato questo convegno e consideriamo la sua finalità, si profila un aspetto di attualità che coinvolge le partecipanti a livello vitale.

2.4.1. Nella presentazione del convegno, la presidente, M. Marinella Castagno, ha voluto esplicitare le motivazioni per cui l'ha promosso, motivazioni riconducibili alla fedele attuazione del carisma educativo di san Giovanni Bosco nella società contemporanea.

Forse – dobbiamo riconoscerlo – abbiamo abbassato senza avvedercene il livello di attenzione alle problematiche connesse con l'educazione della donna nella cultura contemporanea e, attratte da problemi educativi apparentemente più urgenti, non abbiamo dedicato energie sufficienti ad elaborare proposte di educazione della giovane donna che si misurassero con quelle emergenti nel dibattito culturale intorno alla questione femmi-

⁹ Cf REEVES N., *Womankind Beyond the Stereotypes*, New York, Aldine Publishing Company, 1979, ²1982.

nile e si situassero rispetto ad esse con una propria originalità e forza alternativa.

2.4.2. La Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium" in forza delle finalità statutarie e grazie anche ai lavori di questo convegno non può esimersi dall'impegnarsi a focalizzare ipotesi significative, che non saranno forse avanzate da altri centri di studi ma che sapranno giustificare la loro validità scientifica con la serietà dell'impostazione teorica e metodologica. La Facoltà "Auxilium" ha il diritto-dovere di interloquire nel dialogo culturale contemporaneo sulla donna, di farlo nel massimo rispetto dell'autonomia della ricerca scientifica impegnandosi in un rigore critico che non indulga a rivestire di termini scientifici mode ideologiche, che si abiliti, quando sia necessario, a smascherarle alla luce di una ben fondata visione epistemologica.

3. Motivi della complessità del tema

3.1. La sintetica e insieme parziale presentazione della varietà di aspetti che giustificano l'attualità del discorso sulla donna potrebbe lasciare supporre l'esistenza di una coscienza collettiva ormai acquisita e quindi riscontrabile, sia pure con diverse manifestazioni, in tutti i contesti socio-culturali.

È innegabile lo sforzo di organismi internazionali, ecclesiali, culturali per informare anche attraverso mezzi di comunicazione di massa sulle acquisizioni e sulle evoluzioni della questione femminile nel mondo, con particolare attenzione ai paesi in via di sviluppo. La testimonianza di donne di molti paesi, tuttavia, pone pesanti interrogativi circa il livello di penetrazione di tale nuova coscienza, supposto che sia stata risvegliata. I contributi delle partecipanti al convegno – quelli già messi in comune e quelli che lo saranno in seguito – riguardanti le questioni emergenti e quelle sommerse nelle socio-culture di appartenenza sono del massimo interesse come documentazione della complessità del problema.

Non ritengo necessario soffermarmi ad illustrare i motivi di complessità a questo livello. Con essi dovranno misurarsi le partecipanti al convegno, particolarmente ai fini della continuazione dei lavori avviati in questo incontro di studio.

3.2. Ponendoci all'interno di ognuna delle attuali culture, tutte segnate in modo più o meno evidente dal continuo, rapido cambiamento e

dalla complessità che ne consegue, la condizione femminile si presenta in forme molteplici, oggi più che in passato non riconducibili ad un unico o a pochi ben definiti modelli.

Nella stessa socio-cultura coesistono inoltre diverse generazioni e categorie di donne che avvertono e/o vivono la problematica femminile in modi diversificati. Anche nei contesti socio-culturali in cui la nuova coscienza relativa alla questione femminile si è affermata, al limite nelle stesse sedi in cui viene elaborata e promossa, è dato constatare l'ambiguità e persino la contraddittorietà dei mutamenti a microlivello e a macrolivello che essa produce quando non si qualifica contemporaneamente come coscienza della complessità del fenomeno, sia in ragione dei dinamismi a cui attinge, sia per le radici storiche sulle quali si sviluppa. Tra parentesi, segnalo, come postulato che non dovrebbe mai essere dimenticato, la storicità della *condizione femminile*.

3.3. Un terzo livello di motivi della complessità è riscontrabile nel diverso grado di elaborazione e di integrazione delle "conquiste" maturate attraverso la nuova coscienza nella strutturazione della personalità delle singole donne. Non è arbitrario affermare che il grado di elaborazione e di integrazione è spesso carente: nella vita quotidiana si riscontrano comportamenti paragonabili a una sorta di *schizofrenia esistenziale*. Tali espressioni, vissute più drammaticamente dalle donne ma non solo da loro, sono sintomatiche di una situazione conflittuale profonda, che sta a monte della situazione femminile e riguarda la condizione umana globalmente intesa.

3.3.1. Nel cambio epocale che stiamo vivendo, le trasformazioni relative allo status e al ruolo della donna sono strettamente correlate in modo positivo o negativo con le trasformazioni dello status e del ruolo dell'uomo, entrambe dettate da una superiore legge che, se non attinge alla sfera etica, lascia libero campo alla logica tecnocratica. In questa inedita situazione, diventa forse secondario controllare puntualmente le specifiche influenze sugli uomini e sulle donne dei cambiamenti in atto – benché anche questa operazione sia doverosa specialmente se non si vuole perpetuare la situazione del debole che diventa sempre più debole – ma si impone una lucida analisi della situazione globale da parte degli uomini e delle donne corresponsabili della sopravvivenza e dell'umanizzazione della società contemporanea. Negare o sottovalutare l'importanza di questo ordine di complessità sarebbe pericoloso e inescusabile specialmente per chi è chiamato a svolgere il compito di educatore.

3.3.2. Anche perché il *pensiero calcolante* della tecnocrazia, portando alle estreme conseguenze le argomentazioni epistemologiche che legittimano lo scientismo, ne mette in luce con maggiore evidenza l'infondatezza. Le scienze positive non sono e non potranno più spacciarsi come la forma più obiettiva e attendibile della conoscenza umana per il semplice motivo che non sono in grado di dare le giustificazioni ultime dei loro punti di partenza. La riflessione epistemologica contemporanea afferma che gli *oggetti* delle scienze positive sono approcci alla realtà secondo particolari punti di vista che non esauriscono mai la complessa realtà della *cosa* studiata. Se si misconosce il senso del mistero, il linguaggio simbolico, l'apertura metafisica, se si inaridisce la sensibilità per le dimensioni qualitative, l'essere umano avverte un profondo disagio e si trova a sperimentare paurosi squilibri. Oggi si avverte un diffuso bisogno d'interrogarsi circa il primato della tecnica, dell'aver, del fare.

3.4. Non mi pare forzato affermare che di tali disagi sono espressione anche i cosiddetti *Women's Studies*, fiorenti in paesi come gli Stati Uniti dove ferve una vivace discussione sulla modalità d'integrarne i risultati nei curricoli universitari, quando non si persegue il più ambizioso obiettivo di costituire dipartimenti speciali distinti dagli esistenti per coltivarvi le scienze in ottica femminile.¹⁰

La revisione in atto nella riflessione epistemologica tende a ristabilire la gerarchia nelle diverse forme di conoscenza umana in ordine alla comprensione della realtà e al tempo stesso allarga il campo della ricerca positiva agli aspetti qualitativi, al caso unico, alle situazioni complesse da assumere nella loro complessità. Sono proprio queste alcune delle posizioni privilegiate dai *Women's Studies*, che rivelano la loro forza innovativa non tanto nell'autodefinirsi come scienza al femminile quanto nel fare presente altri *oggetti* di ricerca scientifica, ritagliati con metodi adeguati a partire da punti di vista diversi da quelli finora considerati unilateralmente come universali.

3.5. La proposta di un metodo scientifico che senza abdicare al rigore che lo deve qualificare allarghi la ricerca a oggetti non quantificabili e al tempo stesso restringa la sua pretesa di assolutezza potrebbe forse trovare

¹⁰ Cf BOWLES G. - DUELLI KLEIN R. (ed.), *Theories of Women's Studies*, London - Boston, Routledge and Kegan Paul 1983; cf pure HARDING S. - O' BARR J., *Sex and Scientific Inquiry*, Chicago - London, The University of Chicago Press 1987.

una spiegazione nella liberazione del valore simbolico della femminilità integrato con il valore simbolico della mascolinità, entrambi potenzialmente compresenti nella persona umana.

Si potrebbe allora ipotizzare che il misconoscimento di ciò che di *femminile* – simbolicamente inteso – l'uomo possiede porta non solo all'oppressione della donna ma anche all'assolutizzazione del *pensiero calcolante*, al primato della tecnocrazia. La stessa ipotesi può valere per la donna, quando essa pretenda di eliminare la dimensione simbolica della *mascolinità* e d'inventare un nuovo modo di fare scienza, al femminile.

In quest'ipotesi, la complessità più radicale si rivelerebbe essere quella inerente alla strutturazione della personalità umana dell'uomo e della donna e solleverebbe il problema dell'individuazione e dell'integrazione del femminile e del maschile nella genesi e nello sviluppo di personalità umane – di uomini e di donne – equilibrate.

Il motivo di complessità qui accennato sembra interessare molto da vicino il compito educativo.

4. Tema da trattare o problema da impostare?

4.1. La prima fase del convegno dal titolo «Tematizzazione dell'argomento allo studio» si conclude con il riconoscimento del fatto che non ci troviamo di fronte a un tema da trattare ma ad un complesso, attualissimo problema da impostare. L'attualità dai contorni frastagliati, la complessità dai risvolti inquietanti richiedono non solo di interessarci senza ulteriori dilazioni al problema ma soprattutto di curarne la corretta impostazione.

Come dinanzi ad ogni problema di non facile soluzione, specialmente quando se ne intravedono le importanti implicanze e le gravi possibili conseguenze, il primo atteggiamento da assicurare è quello di esaminare attentamente tutti i fattori in gioco e di lasciarsi interrogare soprattutto da quelli meno familiari, sfuggendo alla tentazione di giungere a soluzioni rapide improntate a schemi già noti e perciò rassicuranti; di mantenere aperto il campo della ricerca tollerando il disagio dell'incertezza finché si delineino piste che paiono promettenti e che dovranno a loro volta essere sottoposte a verifica prudente e oculata.

Il rischio di arrestarsi a pseudo-soluzioni del problema è in questa materia accentuato dalla forza della mentalità modellata sugli stereotipi sessuali e dalla persistente pretesa scienziata, elaborata quasi esclusivamente secondo canoni maschili.

4.2. In questo contesto acquista rilievo l'augurio formulato nel discorso di apertura dalla presidente, M. Marinella Castagno, quando ci invitava ad aderire alla nostra esperienza di donne coraggiosamente anteposta a facili stereotipi di antico e nuovo stampo. La vocazione ad essere persona umana donna – accolta e amata – è presupposto per l'obiettività della ricerca che in questo campo risulta spesso impostata in termini riduttivi, mutuati da pre-comprensioni non vagliate criticamente anche sulla base del vissuto personale delle donne.

Sono consapevole del pericolo di privilegiare il soggettivo – e il soggettivo al femminile – fino al punto di cadere in ideologie. Non è ovviamente questa la direzione auspicata quanto piuttosto la fecondità di una presa di coscienza del diverso, finalizzata all'arricchimento della qualità della vita per l'uomo come per la donna.

Spesso si accusa la società di avere un'idea riduttiva e funzionale delle donne e quindi di non aprire loro tutti gli spazi di possibilità espressive che queste avrebbero per vocazione.

Ma chi potrà manifestare il vero volto della donna in ogni socio-cultura se non le donne stesse in uno sforzo di simbolizzazione corretta della loro esperienza più personale? Sarà sempre un'esperienza segnata da parametri storici e più radicalmente dalla struttura costitutiva di ogni essere umano ma anche dal loro personale modo di esperire come donne oltre che come persone irripetibili.

Dare voce a quest'esperienza potrebbe condurre a proposte innovative per la convivenza sociale nell'ordine non principalmente dell'efficienza ma dell'avvento di una cultura veramente umana.

4.3. Ciò premesso, ritengo che si possa fin d'ora riconoscere che una delle piste più comprensive e promettenti sia quella di porsi nell'ottica educativa, dell'educazione umana dell'uomo e della donna nelle socio-culture dell'era post-moderna perché questa non si risolva in tecnocrazia ma in cultura della vita, grazie anche alle conquiste tecnologiche ma principalmente alla riconquista della soggettività personale vista non come privilegio di pochi ma come bene per tutti.

La problematicità in un'impostazione del genere si esprime in interrogativi a catena che potrebbero far concludere all'impossibilità di perseguire una simile pista, relegandola al livello dell'utopia.

Si tratta di operare una coraggiosa inversione di rotta, una conversione problematica come ogni conversione ma non impossibile, tanto più se ne avvertiamo l'urgente necessità.

A favorire tale conversione che porterebbe a privilegiare l'essere ri-

spetto al fare, il vero rispetto all'efficienza, l'etica rispetto alla tecnica, la comunione rispetto alla dominazione, può giovare il recupero del femminile come polo emergente della dualità umana, diversità negata e ormai in procinto di recuperare il suo spessore, di produrre valori culturali nuovi, esigiti da una storia di più alto profilo.

La liberazione – è appena il caso di precisarlo – non può essere a spese di nuove schiavizzazioni. O è per tutti o non è, come esige il valore supremo della solidarietà che accomuna gli esseri umani, anzi i viventi.

Non sembra dunque facoltativo impegnarsi ad elaborare un progetto duale di umanità, progetto che richiami quello originario: «maschio e femmina li creò»,¹¹ in cui la diversità diventa «via al compimento della storia».¹²

4.4. La ricerca in quest'ottica non può restare puro esercizio accademico ma è appassionato servizio alla verità e genera strategie educative volte al superamento di una cultura che, per essere elaborata in una prospettiva parziale considerata come unica e universale, può risultare mortificante il vero sviluppo umano.

Si tratta di una ricerca di vaste proporzioni, una ricerca urgente, che ci supera ma che ci compete.

Sarà indubbiamente parziale il contributo di questo convegno, ma l'accresciuta presa di coscienza della portata del problema da parte nostra e da parte di un intero istituto educativo a dimensione mondiale non potrà non collaborare a far valorizzare positivamente questo complesso *segno dei tempi*.

Molto è da fare perché le donne siano consapevoli del compito che le attende; molto è da fare perché abbiano il coraggio di resistere alle tentazioni di ricadere in identità precostituite o rigide; molto è da fare per educare nuove generazioni di donne aperte e coraggiose, responsabili e creative, competenti e disponibili a servire con gioia, a promuovere una cultura della vita, della pace, dell'amore.

¹¹ *Genesis* 1,27.

¹² Cf BELLENZIER GARUTTI M.T., *La diversità, via al compimento della storia*, in *Progetto donna* 7 (1988) 2-3, 41-48.

Parte Seconda

**LA DONNA
NELLA SOCIO-CULTURA CONTEMPORANEA:
QUESTIONI EMERGENTI**

RAPPORTO UOMO/DONNA

Problemi e prospettive sociologiche

Enrica ROSANNA

Affrontare lo studio della questione donna dal punto di vista sociologico non è facile per motivi di varia natura.

In primo luogo va segnalato che esistono attualmente numerose pubblicazioni sociologiche sulla donna, esse però sono in larga parte divulgative e spesso orientate ideologicamente, e più che contribuire a un approfondimento serio della problematica in questione fanno da supporto al mantenimento di stereotipi e pregiudizi.

Altri motivi riguardano: la disciplina sociologica in quanto tale, attualmente in fase di revisione critica sia dal punto di vista metodologico come contenutistico; la complessità della questione donna in sé e in relazione al contesto socio-culturale in cui si colloca; l'imporsi delle problematiche femminili a livello di prassi socio-politica e specificamente partitica.

Rendono difficile lo studio, infine, le ovvietà e gli stereotipi sulla donna che caratterizzano la mentalità corrente di uomini e donne e sono penetrate nella cultura condizionando istituzioni, modelli di comportamento, costumi, ruoli, cambiamenti sociali.

Questi motivi, tuttavia, non pregiudicano un ulteriore tentativo di fare il punto sulla situazione, a partire proprio dall'ottica sociologica e di conseguenza avendo ben presente la parzialità dell'approccio considerato. Il mio intento, come si può comprendere, non può essere quello di descrivere la situazione, data la presenza di convegniste provenienti da molteplici contesti socio-culturali e considerate le notevoli differenze esistenti tra un contesto e l'altro, bensì quello di individuare alcuni *criteri sociologici* che permettano sia di fare il punto sulla questione donna in un contesto sia di confrontare tra di loro le tendenze di diversi contesti.

Tra i criteri possibili, dopo un esame accurato della bibliografia sociologica internazionale sulla questione donna – apparsa nel ventennio 1968-1988 – ho optato per i seguenti.

1. Non affrontare la questione donna in generale, ma focalizzare l'atten-

zione sul problema dei rapporti uomo/donna, nella convinzione della sua centralità per lo sviluppo della storia della donna in passato e nel futuro.

2. Presentare un breve *excursus* storico sul problema dei rapporti uomo/donna nelle teorie sociologiche, nelle conferenze mondiali, nei movimenti di donne, considerati i luoghi sociologici più adeguati per penetrare lo sviluppo della problematica in questione.

3. Descrivere la situazione attuale della problematica uomo/donna, individuandone le linee tendenziali maggiormente condivise: la presa di coscienza, la ricerca di una nuova identità femminile, la partecipazione alla costruzione della storia, cioè mettendo a fuoco quei nodi che rendono possibile fare il punto sulla questione donna in un contesto socio-culturale e operare il confronto tra diversi contesti.

1. **Excursus storico sulla questione donna**

Un *excursus* storico sulla questione donna precede necessariamente qualsiasi tentativo di analisi della situazione attuale; per questo esso va affrontato, anche se a grandi linee. Focalizzando l'attenzione sul problema dei rapporti uomo/donna, penso che tale *excursus* debba tener conto soprattutto di tre coordinate: i tentativi di analisi teorica del problema in questione, i punti di arrivo degli incontri internazionali, le riflessioni e le conquiste maturate in seno ai diversi movimenti, data la loro interrelazione e influenza reciproca.

1.1. *Le teorie*

Gli studi sociologici sulla questione femminile vanno innanzi tutto ricercati nell'ambito delle teorizzazioni sulla società totale, che hanno caratterizzato la storia poco più che centenaria della sociologia, anche se in esse hanno un posto molto limitato. I sociologi classici, infatti, da A. Comte a E. Durkheim, da M. Weber a W. Pareto e a T. Parsons – come sostiene l'Ammassari – hanno condiviso, chi più chi meno, gli stereotipi culturali del loro tempo e la sociologia è stata, per un verso, una scienza della società maschile e, per altro verso, una scienza maschile della società.¹

¹ AMMASSARI P., *La donna e la società: esperienze passate e previsioni per il futuro*,

Soltanto recentemente si è cominciato a parlare di una sociologia della donna. In Italia gli studi più avanzati in proposito sono quelli della Saraceno.² Numerose sono invece le ricerche sulla donna. Esse tuttavia sono prevalentemente condotte su campioni ristretti o non statisticamente significativi, oppure sono limitate ad ambiti particolari di studio: l'istruzione, il lavoro, la vita sessuale; e sono di carattere più sociografico che sociologico. Per questo una loro presentazione comparata risulterebbe inopportuna e poco utile.³

Per quanto riguarda lo specifico problema dei rapporti uomo/donna, quasi del tutto assente in modo esplicito anche nelle ricerche, le teorie

in CAZORA RUSSO G. (ed.), *Atti del Seminario Internazionale su Il futuro della donna: nuova speranza per la società?*, Roma, U.F.I.S.A.S. 1986, 43.

² Cf SARACENO C., *Pluralità e mutamento. Riflessioni sull'identità al femminile*, Milano, F. Angeli 1987. Il volume è corredato da una bibliografia sociologica internazionale di studi sulla donna.

³ Interessanti e utili sono le statistiche pubblicate a livello europeo dalla Commissione delle Comunità Europee, Direzione Generale Informazione, Comunicazione, Cultura, Servizio informazione donna. Tali statistiche vengono pubblicate nel fascicolo *Supplemento a Donne d'Europa*. Ultimamente sono usciti i seguenti fascicoli: Donne e sviluppo; Donne e ricerca; Le lavoratrici dipendenti in Europa; L'elezione del Parlamento Europeo: il voto delle donne; Donne e musica; Per la parità: 2° programma d'azione, 1986-1990; La conferenza mondiale di Nairobi; Il diritto comunitario e le donne; Donne e uomini d'Europa nel 1987.

Altre interessanti statistiche sono state elaborate nelle singole Nazioni, a cura di istituzioni governative, di istituti di ricerca, di movimenti femminili.

Per l'Italia, dati interessanti si ricavano dai *Rapporti ISFOL* (Istituto per lo sviluppo della formazione professionale dei lavoratori - Roma) pubblicati annualmente dalla casa editrice F. Angeli di Milano; dai *Rapporti annuali sulla situazione sociale del Paese* pubblicati dal CENSIS (Centro Studi Investimenti Sociali - Roma). Nel 1986 l'EURISKO (Istituto di Ricerca sociale e di Marketing - Milano) ha realizzato e pubblicato una ricerca su *Il ruolo politico della donna, oggi*, commissionata dal Movimento Femminile della Democrazia Cristiana.

In Francia, nel 1986, con il patrocinio del Ministero degli Affari Sociali e dell'Impiego, è uscita la pubblicazione *Femmes en Chiffres* che raccoglie le statistiche sulle donne riguardanti la situazione nei seguenti ambiti: demografia, famiglia, maternità, impiego, educazione, formazione, condizioni di vita, violenze, potere.

Per la Spagna esistono ricerche interessanti pubblicate dal Ministerio de Cultura: Instituto de la Mujer. Esiste inoltre una statistica (1981) elaborata a cura della Comunità Europea dal titolo *La donna in Spagna. Supplemento n. 8 a Donne d'Europa*.

A Madrid esiste un Centro specializzato per la donna: l'Istituto de la Mujer (Almagro, 36 - 28010 Madrid), le cui finalità sono: «promover las condiciones que posibiliten la igualdad social de ambos sexos y la participación de la mujer en la vida política, cultural, económica y social». L'Istituto pubblica la rivista *Mujeres*.

classiche approdano ad alcuni risultati su cui vale la pena soffermarsi, anche se brevemente.⁴

Nelle opere di A. Comte, H. Spencer, E. Durkheim, G. Simmel, F. Tonnies, G. Tarde sulla società globale, i ruoli familiari e sociali dei due *partners* sono determinati per natura. All'uomo è assegnato il ruolo strumentale di lavorare ed esercitare il potere, alla donna è invece attribuito il ruolo affettivo di allevare la prole e di accudire la casa.⁵

La riduzione del ruolo femminile al ruolo espressivo viene ripresa e riproposta, anche se con motivazioni diverse, dallo struttural-funzionalismo, in particolare da T. Parsons e R. Bales.⁶ I due Autori statunitensi affrontano la problematica femminile all'interno del gruppo familiare e assegnano alla donna e all'uomo due ruoli complementari (espressivo per l'una e strumentale per l'altro) in base alla legge generale della *leadership* che regola la struttura e il funzionamento dei piccoli gruppi. Essi giustificano l'attribuzione della funzione strumentale all'uomo e di quella espressiva alla donna in base alle loro caratteristiche biologiche che consentono di orientarsi prevalentemente verso l'ambiente esterno (l'organizzazione sociale, il lavoro, il potere) o verso quello interno (la conduzione della casa, la socializzazione dei figli).

⁴ L'*excursus* storico sulla questione donna può essere presentato in modi diversi, a seconda dei criteri utilizzati per la sua stesura. Nel presente articolo si è impostato il problema in modo da tener presente l'ottica dei rapporti uomo/donna, la collocazione della situazione della donna nel contesto socio-culturale in cui essa è nata e si è sviluppata, la rilevanza politica e pratica attuale delle diverse impostazioni di studio.

Per un ampliamento dell'*excursus* presentato cf anche ROSANNA E., *Linee orientative per uno studio sulla condizione della donna nella società contemporanea*, in DESRAMAUT F. - MIDALI M. (ed.), *L'impegno della Famiglia Salesiana per la giustizia*, Torino-Leumann, Elle Di Ci 1976, 198-219; ID., *Modelli di formazione della donna: analisi sociologica*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 22 (1984) 319-341; ID., *Reciprocità uomo/donna. Indicazioni per un'analisi sociologica della situazione in vista della coeducazione*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 25 (1987) 51-69; ID., *Un contributo all'approfondimento della «questione donna». L'iter del femminismo italiano nel pensiero di Vilma Preti*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 26 (1988) 187-214.

⁵ Per un approfondimento del pensiero dei classici citati su questo aspetto cf ERRARI OCCHIONERO M., *Verso una sociologia della donna*, Roma, La Goliardica 1979, in particolare le pagine 19-61. L'Autrice, fondandosi direttamente sulle opere degli Autori citati, dilucida brevemente – ma con chiarezza – la posizione di A. Comte sul sesso affettivo, quella di H. Spencer sulle relazioni domestiche, quella di E. Durkheim sulle funzioni affettive e funzioni intellettuali, quella di G. Simmel sulla volontà razionale e naturale e quella di G. Tarde sulla donna madre.

⁶ Cf PARSONS T. - BALES R., *Family: Socialization and Interaction Process*, Glencoe, The Free Press 1955; PARSONS T., *The Family: Its Functions and Destiny*, New York, Harper and Brothers 1949.

Per quanto riguarda specificamente la gerarchia dei rapporti uomo/donna, i due Autori assegnano maggior potere all'uomo rispetto alla donna e complementarità di funzioni. La subordinazione della donna e la funzione espressiva da lei giocata nella famiglia garantiscono l'equilibrio, l'armonia, l'unità familiare, che si irradiano successivamente nella società totale.

In questa visione di equilibrio sociale, che caratterizza l'intero impianto sociologico struttural-funzionalista, si dà ovviamente il massimo rilievo alla realizzazione della complementarità e di conseguenza alla necessità che la donna sia salvaguardata dalla tentazione dell'inserimento sociale a livello di lavoro o di potere e sia invece sostenuta nel potenziamento del suo ruolo espressivo, perché l'armonia familiare e sociale diventi sempre più piena.

In un'altra ottica si colloca invece la tradizione marxiana in linea con le affermazioni di K. Marx e F. Engels,⁷ i quali denunciano la situazione subalterna della donna rispetto all'uomo nella famiglia nucleare e fanno risalire questa sudditanza al passaggio dal feudalesimo al capitalismo e all'emergere della classe borghese e del proletariato. È con l'avvento del capitalismo che la donna viene confinata alla famiglia e quindi a una posizione subalterna rispetto all'uomo poiché viene emarginata dal lavoro basato sui valori di scambio. Da ciò consegue che la donna potrà uscire dalla sua situazione di dipendenza, cioè emanciparsi, con l'inserimento nel processo produttivo che le dà la possibilità di contribuire al progresso della società, la rende indipendente dall'uomo e la introduce, in parità di diritti e doveri con l'uomo, nella comunità sociale.

In una prospettiva ancora diversa si collocano infine le proposte radicali, legate alle teorizzazioni della sociologia critica della società.⁸ Partendo dall'analisi dei fenomeni di sfruttamento della donna nell'ambito

⁷ Per conoscere il pensiero di K. Marx e F. Engels sulla questione femminile è importante ripercorrere l'itinerario che gli Autori hanno compiuto in proposito, maturando e concretizzando le loro posizioni. Risultano particolarmente utili i seguenti scritti: MARX K., *L'ideologia tedesca (1845-1846)*, Roma, Ed. Riuniti 1969; ID., *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Ed. Riuniti 1969; ID., *Il Capitale (1867)*, vol. I, Roma, Ed. Riuniti 1969; ENGELS F., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato (1884)*, Roma, Ed. Riuniti 1970; MARX K. - ENGELS F., *Manifesto del Partito Comunista*, Torino, Einaudi 1970.

⁸ Una buona esposizione degli agganci delle prospettive radicali sulla liberazione della donna alla sociologia critica, in particolare a M. Horkheimer, W. Adorno, H. Marcuse, si può trovare in SPAGNOLETTI R., *I movimenti femministi in Italia*, Roma, Savelli 1974.

economico, politico, sociale, familiare – seguendo la linea radicale – si arriva ad individuare nell'oppressione tra i sessi l'origine di ogni sfruttamento: chi opprime la donna non è il sistema ma l'uomo. Da ciò consegue che la lotta per la liberazione della donna viene innescata dalla ribellione all'uomo e quindi alla società maschilista che egli ha costruito e all'istituzione fondamentale di questa società: la famiglia. Lotta per la liberazione della donna e lotta per la liberazione della società diventano così un tutt'uno, anzi; la lotta per la liberazione femminile è il paradigma per il cambiamento socio-culturale totale.

Prima di proseguire nell'analisi, a conclusione di questo breve *excursus*, si possono fare alcune considerazioni riguardanti l'influenza delle teorie sociologiche sull'impostazione dei movimenti per la donna e sulla nascita di una sociologia della donna.

Sia la sociologia classica sia lo struttural-funzionalismo non si sono posti direttamente il problema dell'emancipazione della donna; anzi, il termine *emancipazione* non è stato utilizzato dagli Autori delle diverse correnti. Le teorizzazioni effettuate potrebbero però portare – a mio avviso – a ipotizzare un'emancipazione intesa come proposta di una specializzazione sempre maggiore del ruolo proprio della donna, quello affettivo, perché la complementarità con l'uomo sia più piena e l'equilibrio sociale più facilmente raggiungibile. Per contro, la tradizione marxiana porterebbe invece ad attribuire alle strutture economiche una capacità liberatoria e ad auspicare una emancipazione realizzabile attraverso la reintroduzione della donna nel lavoro produttivo.

Per il neosociologismo, infine, la donna, ogni donna, dovrebbe impegnarsi personalmente nella lotta per un processo di liberazione che porti alla soppressione della divisione gerarchica dei ruoli sessuali e al rifiuto della divisione sociale del lavoro.

Per quanto riguarda invece la sociologia della donna, pare che oggi sia ancora prematuro, sebbene non utopico, dichiararne la fattibilità, considerare anche alcune condizioni favorevoli: la svolta metodologica della sociologia, la maturazione scientifica degli studi sulla donna, la situazione della donna nella società.

La prima condizione positiva per la nascita di una sociologia della donna sembra essere quella della svolta metodologica, caratterizzata dal passaggio dalle teorizzazioni onnicomprensive sulla società alle teorie su specifici gruppi e istituzioni (famiglia, scuola, partito, ecc.), dallo studio centrato sull'analisi delle strutture a quello focalizzato sul funzionamento delle medesime, dall'utilizzazione esclusiva del metodo quantitativo all'integrazione del metodo quantitativo con quello qualitativo.

Si può inoltre constatare che da circa un ventennio hanno preso sempre maggior consistenza gli studi sociologici sulla problematica femminile sia dal punto di vista teorico sia da quello della ricerca sperimentale. La svolta nella direzione della serietà scientifica degli studi è avvenuta concretamente dopo la contestazione del '68, stimolata soprattutto da alcune pubblicazioni di avanguardia come quelle della Sullerot, della Friedan, della Beauvoir, per citare i nomi più conosciuti.⁹ I concreti cambiamenti realizzati dalle donne, attraverso gruppi, movimenti, iniziative, nelle diverse società hanno favorito, infine, lo studio e la ricerca realizzata, per lo più, dalle stesse donne.

1.2. Le conferenze mondiali sulla donna

L'Anno Internazionale della Donna (1975), le Conferenze mondiali sulla donna organizzate dall'ONU (Organizzazione delle Nazioni Unite) a Città del Messico (1975), a Copenaghen (1980) e a Nairobi (1985) e il Decennio delle Donne (1976-1985) proclamato dalle Nazioni Unite, con l'intento di perseguire l'uguaglianza, lo sviluppo e la pace, hanno largamente contribuito all'avvio del processo di eliminazione degli ostacoli che si frapponavano al miglioramento della condizione femminile a livelli nazionali, regionali e internazionali e a far maturare la questione donna a livello di presa di coscienza, di studio, di interventi socio-politici.¹⁰

Con l'indizione dell'Anno Internazionale della Donna vennero mobilitate forze politiche, sociali, religiose, culturali perché fossero intensificate le azioni tese a incoraggiare la parità tra uomo e donna, a garantire la completa integrazione delle donne allo sforzo per lo sviluppo globale e ad accrescere il contributo delle donne al rafforzamento della pace mondiale.

⁹ Cf SULLEROT E., *La donna e il lavoro. Storia e sociologia del lavoro femminile [La femme et le travail]*, Milano, Etas Compass 1973; FRIEDAN B., *La mistica della femminilità [The Feminine Mystique]*, Milano, Comunità 1969; ID., *La seconda fase [The Second Stage]*, Milano, Comunità 1982; DE BEAUVOIR S., *Il secondo sesso [Le deuxième sexe]*, Milano, Il Saggiatore 1961.

¹⁰ Per un approfondimento della "questione donna" nelle Conferenze dell'ONU e in particolare di quella di Nairobi cf *La Conferenza mondiale di Nairobi. Supplemento n. 24 a Donne d'Europa*; cf anche COMMISSIONE NAZIONALE PER LA REALIZZAZIONE DELLA PARITÀ TRA UOMO E DONNA, *Strategie future d'azione per il progresso delle donne e misure concrete per superare gli ostacoli della realizzazione, entro l'anno 2000, degli scopi e degli obiettivi del Decennio delle Nazioni Unite per la donna: uguaglianza, sviluppo e pace. Conferenza mondiale di Nairobi, 15- 26 luglio 1985*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri.

Con l'indizione del Decennio, invece, venne varato un programma di azione riguardante gli àmbiti dell'uguaglianza, dello sviluppo, della pace. Le Conferenze furono di conseguenza momenti di verifica dei punti di arrivo e luoghi di progettazione per ulteriori iniziative.

Per quanto riguarda specificamente la problematica dei rapporti uomo/donna, l'incontro di Città del Messico, punto *clue* dell'Anno Internazionale della Donna, segnò il momento più significativo e condiviso della presa di coscienza delle discriminazioni esistenti tra uomo e donna a livello privato e pubblico, personale e strutturale, nazionale e internazionale. Le problematiche messe a fuoco nell'incontro risultarono però prevalentemente ristrette all'àmbito «donna» e alle questioni riguardanti l'uguaglianza.

A Copenaghen – dopo un quinquennio di maturazione e di approfondimento della presa di coscienza e di realizzazioni concrete a favore dell'uguaglianza – si iniziò la cosiddetta tappa istituzionale, cioè la messa a punto delle legislazioni per far fronte a tutte le situazioni di discriminazione della donna e ben 57 Paesi membri firmarono una convenzione in proposito. I problemi peculiari della donna vennero trattati nell'àmbito di problematiche socio-culturali più ampie e la questione dell'uguaglianza uomo/donna venne ampiamente discussa.

A Nairobi, infine, continuando il discorso propositivo delle due Conferenze precedenti, vennero presentate, condivise e discusse le strategie necessarie per far passare nella vita concreta – a livello istituzionale e personale – le proposte legislative varate in favore delle donne. Tali strategie vennero raccolte in un Documento, nel quale, dopo un'introduzione iniziale di raccordo con le Conferenze precedenti, si analizzavano i tre temi portanti dell'incontro: l'uguaglianza, lo sviluppo, la pace.

È interessante notare che l'ottica della Conferenza non riguardava più solo l'àmbito femminile, come a Città del Messico, e neppure si limitava a trattare problemi relativi al rapporto tra mondo maschile e mondo femminile, come a Copenaghen, ma allargava i propri orizzonti su problemi più ampi direttamente legati all'urgenza di realizzare una nuova qualità della vita.

1.3. *I movimenti di donne*

Il contributo apportato dai movimenti che hanno contrassegnato la storia della donna, in particolare da quelli posteriori agli anni '50, mi sembra molto significativo per completare l'*excursus* storico sulla questione

donna, anzi esso è il più significativo, pur tenendo conto che i movimenti – in quanto tali – hanno intenti più pratici che teorici. Presentarlo in breve è perciò in un certo senso tradirlo per l'impossibilità di conoscere a fondo i movimenti e di tracciare confini precisi e individuare differenze e comunanze tra un movimento e l'altro, in quanto ogni movimento ha un proprio quadro teorico, propri obiettivi, proprie ideologie e strategie di azione. Mi sembra tuttavia importante e fecondo tentare almeno di puntualizzare alcuni cardini della storia dei movimenti partendo dall'ottica che ho privilegiato, quella dei rapporti uomo/donna, nella consapevolezza che essi contribuiranno a dare una visione più completa del cammino percorso dalla sociologia riguardo alla questione femminile.

I cardini che a mio avviso richiedono una puntualizzazione sono i seguenti: quello riguardante la trasformazione dei termini, quello relativo alla questione-chiave attorno a cui si sono raggruppati i movimenti e quello relativo agli obiettivi perseguiti.

Per quanto riguarda la terminologia utilizzata, dall'esame dell'*excursus* storico dei movimenti risulta il cambiamento graduale della medesima. Si passa dal termine generale *donna* a quello astratto di *condizione della donna* o *condizione femminile*, a quello concreto di *donne* come categoria a sé distinta da quella degli *uomini*, a quello di *persona umana donna*, di cui si sottolinea in particolare la relazione con l'uomo e con la società.

Si passa inoltre dal femminismo *tout-court*, inteso come l'insieme di tutti i movimenti che rivendicano dei diritti per le donne, ai femminismi come pluralismo di movimenti fortemente differenziati per quadro teorico, obiettivi, ideologie, mezzi di azione, e ricollegabili a due orientamenti: quelli centrati sul problema donna in sé e quelli che fanno del problema donna un aspetto peculiare di una problematica socio-culturale più complessa, ai movimenti delle donne, intesi come concreti gruppi di donne inserite a vari livelli, a differente titolo nelle istituzioni, oppure come organizzazioni intermedie di donne, operanti in proprio o come categoria nella società, oppure come gruppi informali di donne sorti per rispondere a un bisogno sociale.

Circa le problematiche attorno a cui si sono raggruppati i differenti movimenti, offrendo piste di riflessione e sperimentazione, si può documentare che si sono coagulate intorno ad alcune questioni-chiave: il corpo, il lavoro, la parola, il potere.¹¹

¹¹ Per un primo approccio sulle questioni-chiave attorno a cui si sono raggrup-

Esaminiamole brevemente.

Il *corpo*. In questo ambito si situano alcuni dei più accaniti dibattiti dei movimenti: la contraccezione, l'aborto, la pornografia, la maternità, la violenza, la salute, l'handicap, per non nominare che i più macroscopici.

Il *lavoro*. Il termine indica l'ambito in cui si collocano i problemi della discriminazione sessuale sull'impiego, dell'accesso all'educazione, del lavoro domestico e del doppio lavoro, della parità di retribuzione, della disoccupazione giovanile e del lavoro nero, del pensionamento.

La *parola*. È proprio con la parola che le donne hanno avanzato le loro richieste e che hanno ottenuto alcuni miglioramenti delle loro condizioni. Tale parola è stata espressa con modalità diversissime: dalle pubblicazioni ai congressi e incontri, dagli spettacoli ai films, dai gruppi di ricerca alle associazioni, dai corsi ai programmi di studio.

Il *potere*. Una delle conseguenze della parola è stata la rimessa in questione del potere maschile a tutti i livelli. Quello del potere è un discorso molto caldo e molto aperto a livello politico, sociale, ecclesiale, anche dal punto di vista della riflessione e dello studio.

Per quanto riguarda infine le richieste e le proposte circa le relazioni uomo/donna, i movimenti si sono raggruppati in categorie a seconda degli obiettivi perseguiti: l'uguaglianza, la separazione, la composizione.¹²

I movimenti dell'*uguaglianza*: le donne chiedono di essere come gli uomini, cioè di avere gli stessi diritti, ruoli, posizioni sociali. Non viene contestato l'ordine sociale stabilito, ma si denunciano le ingiustizie e le subordinazioni subite dalla donna e si cerca di eliminarle chiedendo che vengano smascherati gli stereotipi e propugnando l'uguaglianza tra uomo e donna con mezzi di pressione prevalentemente politica, per ristabilire l'ordine originario e l'integrazione.

I movimenti della *separazione*: le donne si mettono contro gli uomini.

pati i movimenti delle donne cf DUMONT M., *Le mouvement des Femmes hier et aujourd'hui*, in *Femmes et hommes dans l'Eglise* n. 26 (1986) 7-15. Dette questioni, e precisamente: il corpo, il lavoro, la parola, il potere, sono ampiamente considerate, discusse, valutate nelle pubblicazioni recenti sulla donna, in particolare nelle ricerche sociologiche e sociografiche.

¹² Interessanti spunti sulle differenziazioni tra i movimenti si trovano in: CAZORA RUSSO G., *Il cammino verso la persona*, in CAZORA RUSSO, *Il futuro* 11-33; DUMONT, *Le mouvement*; PINTASILGO M.L., *Les nouveaux feminismes*, Paris, Le Cerf 1980; SARACENO, *Pluralità*; VAN LUNEN CHENU M.T., *Une rupture contemporaine radicale*, in *Echanges* n. 185 (1984) 7-11.

Ci si oppone alla società totale, alla famiglia, agli uomini e alle altre donne utilizzando una strategia di conflitto che riguarda gli ambiti della sessualità (le donne sono state un oggetto sessuale), della proprietà (le donne sono state confinate alla casa e ai ruoli domestici), del lavoro (le donne sono state sottovalutate e sfruttate) per arrivare a una società radicalmente diversa in cui venga assegnato maggior potere alle donne.

I movimenti della *composizione dell'uguaglianza e della separazione*: le donne vogliono stare con gli uomini. Si parte dalla rimessa in questione dei ruoli tradizionali maschili e femminili (strumentale per l'uomo ed espressivo per la donna) per poi avviare un cammino di riflessione e di azione, non solo sulla questione donna, ma a livello di strutture istituzionali e di valori culturali in ordine alla costruzione di una società pluralistica i cui protagonisti sono uomini e donne, in cui sono rispettate sia l'uguaglianza sia la diversità.

2. Situazione attuale riguardo ai rapporti uomo/donna

La storia della questione donna, che ho descritto a grandi linee sulla traccia della bibliografia sociologica esistente, delle Conferenze mondiali sulla donna e del moltiplicarsi dei movimenti femminili, ha indubbiamente condizionato, anche se in modi estremamente diversi, la situazione della donna nei diversi Paesi. Certo, la situazione è differente da Paese a Paese: in alcuni la questione non si è ancora posta, in altri si è posta solo a certi livelli o in determinati ambiti, in altri ancora è ritenuta ormai di grande importanza per lo sviluppo dell'intera società.

In questi ultimi, però, più che matura, può dirsi emergente e complessa, nel senso che nello stesso contesto convivono – a volte senza conoscersi, altre volte opponendosi – movimenti di ricerca di uguaglianza, di separazione, di reciprocità, oppure si trovano sia discriminazioni sia aperture a una situazione più egualitaria, oppure vengono portate avanti contemporaneamente aspirazioni di emancipazione, di promozione e di liberazione della donna.

Per conoscere la situazione è allora necessario leggere dentro la complessità – e ciò non è facile – e cercare di dipanare quegli elementi che, valorizzati, potrebbero avviare un autentico processo di maturazione della problematica donna sia nella società complessa sia nelle altre società. Non c'è bisogno di dimostrare che alcuni Paesi, circa questioni fondamentali, sono trainanti rispetto ad altri, fanno da modello, condizionano, orientano, e questo tipo di solidarietà vale anche per la questione donna. Stu-

diare perciò tale questione là dove è stato percorso un cammino più lungo è proficuo e può ispirare criteri di studio per altre situazioni.

Il primo passo per leggere dentro la complessità della questione femminile è però quello di leggere dentro la complessità della società che l'ha generata e che in molti modi la influenza, essendone, però, a sua volta condizionata. Le società industriali e post-industriali sono tutte caratterizzate dal cambiamento rapidissimo e dalla conseguente complessità.¹³ Si tratta di un cambiamento nei criteri o valori sociali con cui viene regolata la vita della società, di un cambiamento nelle e delle istituzioni, nella partecipazione al potere, nelle condizioni di vita. Un cambiamento veloce, complesso, continuo, cumulativo, esteso, causato da fattori fisici, biologici, tecnologici e socio-culturali, che spesso agiscono in modo concomitante, e creano una società complicata, di contraddizioni, in cui convive una pluralità di interessi tra singoli soggetti e settori, di aspirazioni e comportamenti, una società presa nel vortice del mutamento, caratterizzata dalla frammentazione e dall'eccedenza di opportunità. Una società, quindi, estremamente differenziata e complessa nella sua struttura e nel suo funzionamento, che esige la ridefinizione delle identità individuali e di categoria, perché ciascuno possa trovare in essa la sua collocazione, e che di conseguenza postula nuove solidarietà a tutti i livelli.

In questa ridefinizione sono perciò implicate anche la questione dello *status* e del ruolo della donna (problemi della ridefinizione dell'identità) e quella delle relazioni tra categorie di donne, tra donne e uomini, tra donne e istituzioni varie (problemi della creazione di nuove solidarietà).

Posto così il problema, ci si può allora interrogare: tenendo conto dell'intrecciarsi e condizionarsi vicendevole della complessità e della frammentazione che caratterizzano sia la società sia la problematica donna, quali aspirazioni e proposte femminili sembrano emergere con più forza e urgenza e quali sarebbe opportuno sottolineare in vista di uno studio comparato della questione donna nei diversi Paesi?

A mio avviso, a partire dall'ottica relazionale scelta, cioè quella dei rapporti uomo/donna, sarebbe opportuno tener conto delle sottoindicate linee emergenti: la presa di coscienza della problematica donna, la ricerca di una nuova identità femminile, la partecipazione delle donne alla costruzione della storia.

¹³ Alcuni interessanti approcci alla società complessa sono presentati nel saggio PASQUINO G. (ed.), *Le società complesse*, Bologna, Il Mulino 1983.

2.1. La presa di coscienza

La presa di coscienza della problematica sottesa ai rapporti uomo/donna, maturatasi lentamente, benché non sia ancora patrimonio comune di tutte le donne – nonostante l'élite delle più impegnate si sia quantitativamente e qualitativamente allargata – ha compiuto in questo ventennio un cammino fecondo, anche se la gamma dei livelli di presa di coscienza è ancora molto differenziata e complessa. Convivono infatti attualmente posizioni diverse: una presa di coscienza di élite (inquieta), le cui parole d'ordine sono: autonomia e trasgressione; una presa di coscienza come fatto allargato a più categorie di donne (inquietante), le cui parole d'ordine sono: integrazione e solidarietà; una presa di coscienza come fatto allargato a donne e uomini, a singoli e istituzioni (costruttiva), le cui parole d'ordine sono: reciprocità e nuova qualità della vita.

C'è in primo luogo la presa di coscienza tipica del *femminismo inquieto*, battagliero, impegnato nella scoperta sempre più documentata – attraverso ricerche e pubblicazioni statistiche – delle discriminazioni attuate dall'uomo nei confronti della donna, del femminismo cioè dei movimenti di emancipazione e di liberazione di tipo rivendicativo, i primi nati nella storia recente del femminismo. Questi movimenti – sempre molto vivaci sia nelle loro forme estreme come in quelle moderate, anche perché ancorati a precise ideologie – hanno portato avanti la denuncia di tutti i modelli di oppressione autoritaria, hanno richiesto istanze di parità uomo/donna a ogni livello, hanno condiviso aspirazioni riguardanti un nuovo ordine di rapporti interpersonali.

Per l'impaziente intransigenza che li ha caratterizzati, soprattutto agli inizi, e per le strumentalizzazioni ideologiche di cui sono stati spesso succubi, però, tali movimenti hanno fatto sì che la presa di coscienza rimanesse un fatto di élite piuttosto disincarnato, portato avanti all'insegna di un'autonomia da tutto e da tutti, con un metodo di rottura a livello di istituzioni, di società globale, di rapporti, di obiettivi, di interessi.

È sotto la spinta di questi movimenti, tuttavia, che la presa di coscienza ha iniziato il suo cammino, un cammino che, sebbene non ancora costruttivo, è almeno in grado di stimolare la riflessione e il confronto sui temi dell'uguaglianza, della distribuzione del potere, della denuncia di ogni forma di oppressione. Anzi, sono state proprio le ripetute riflessioni e il confronto imposto e proposto su questi temi che lentamente hanno fatto sì che la presa di coscienza, da inquieta e chiusa nel mondo delle élites femminili contestatarie, diventasse *inquietante*, cioè capace di coinvolgere e di scuotere più donne e di stimolare la ricerca di un dialogo con l'uomo e con le molteplici realtà sociali.

È così maturata, accanto alla presa di coscienza inquieta e battagliera, quella inquietante, cioè aperta all'impegno di comporre e sanare le rotture operate con l'uomo e con le sue istituzioni e all'urgenza di riportare la questione femminile, e in particolare le istanze di uguaglianza, nella storia e nella società complessa per smascherare stereotipi e conseguenti ingiustizie (problema natura/cultura).

Si è operato allora il passaggio dall'inquieta ricerca/proposta di autonomia e trasgressione all'inquietante ricerca/proposta di integrazione della donna in un tessuto di solidarietà allargate – anche se a volte conflittuali – di fraternità e sororità, a tutti i livelli. Di più, la presa di coscienza è diventata anche richiesta di realizzazione e di impegno concreto nelle istituzioni, desiderio d'introdurre nel macro-sociale le esperienze vissute dalla donna per secoli nel micro-sociale, esigenza di un confronto e di un dialogo tra uomo e donna sul terreno del quotidiano, ricerca di una nuova identità sociale femminile e maschile.

È questa inquietudine, vissuta da singole donne, condivisa in gruppi e movimenti, riflessa a livello sociale più ampio, che ha allargato ulteriormente le frontiere della presa di coscienza e si è arrivati in alcuni nuclei di donne a sostenere che la questione femminile, e specificamente l'aspetto riguardante i rapporti uomo/donna, debba oggi porsi oltre i movimenti della liberazione che hanno letto la storia solo come sconfitta e oppressione della donna, oltre i movimenti dell'emancipazione che hanno voluto costruire un modello di donna ritagliato su quello maschile, per collocarsi in una prospettiva di *reciprocità* uomo/donna che salvaguardi uguaglianze e differenze, una reciprocità che dev'essere ridefinita e approfondita con un contributo interdisciplinare e interculturale.

Di più, si comincia a prendere coscienza delle molteplici implicanze di questa reciprocità: la problematica femminile non può riguardare solo le donne, ma coinvolge donne e uomini; non può interessare solo alcune categorie di donne, ma coinvolge tutte le donne e tutti coloro che sono interessati alla promozione della persona e a una nuova qualità della vita; non può portare a fratture o ghetti, ma comporta un nuovo impegno di solidarietà.

Fin qui il cammino di maturazione della presa di coscienza, un cammino in cui sembrano emergere due istanze peculiari: l'impegno per la ricerca di una nuova identità femminile e quello della partecipazione delle donne alla costruzione della storia.

2.2. La ricerca di una nuova identità socio-culturale della donna

L'aver riportato la questione donna nell'alveo della storia ha come conseguenza immediata la rimessa in questione dell'identità femminile, cioè la problematizzazione dello *status* e del ruolo della donna tramandato per generazioni attraverso la socializzazione e garantito dagli stereotipi incarnati nella cultura. È una rimessa in questione che riguarda in primo luogo il rapporto della donna con se stessa (figlia, sposa, madre, professionista, sorella, ecc.) e con le altre donne. Ma è anche una rimessa in questione dei rapporti uomo/donna nel senso che tutti i cambiamenti avvenuti a livello di identità femminile si ripercuotono sull'uomo, non solo, ma sulle nuove generazioni di donne e di uomini e sulla socio-cultura in generale, generando problemi di identità e di comunicazione, di relazione, di reciproco riconoscimento e valorizzazione.

Ecco allora che la donna viene a trovarsi in una vera e propria crisi d'incertezza d'identità – resa ancor più acuta dalla convivenza e interferenza con altre crisi di identità, a livello istituzionale e personale, che caratterizzano la società complessa – di fronte alla quale s'interroga: qual è oggi il modello di normalità femminile, il modello della donna comune che è contemporaneamente donna madre, sposa, lavoratrice? Nasce di conseguenza l'aspirazione a ricostruire un'identità femminile che tenga conto di tutto il cammino percorso dalla storia della donna nelle sue tappe di emancipazione-liberazione, promozione-reciprocità,¹⁴ ma tale ricostruzione è tutt'altro che facile, poiché si tratta non di proporre un modello sul quale tutte le donne dovrebbero ritagliare la propria esistenza e i pro-

¹⁴ Tra i punti di arrivo dei movimenti dell'emancipazione-liberazione meritano di essere messi a fuoco: il ripensamento del concetto di potere come diritto esclusivo dell'uomo e la messa in questione di situazioni concrete di potere maschilista; l'affermazione di un'uguaglianza fondamentale di dignità dell'uomo e della donna; il valore sociale e politico di tutte le scelte operate anche nell'ambito privato e di conseguenza il valore sociale e politico della storia della donna; la valorizzazione della storia della donna perché siano introdotti nel tessuto sociale quei valori e quelle esperienze che le donne hanno vissuto nell'ambito privato (il gratuito, la tolleranza, l'oblatività). Tra quelli dei movimenti di realizzazione-reciprocità, invece: l'impegno per studiare la «diversità» nel suo significato e nei suoi aspetti, così che possa essere valorizzata come risorsa; l'abbandono di sensi di inferiorità e superiorità in favore dell'impegno comune di uomini e donne per un progetto che scavalchi gli orizzonti individuali e di gruppo; la ricerca di spazi e tipi di intervento da affidare a uomini e donne nelle istituzioni perché entrambi possano portare in esse il contributo della loro uguaglianza e della loro differenza per il bene comune; la constatazione che l'essere uomo o donna è un dono, ma è anche un progetto e un impegno da assumere e realizzare giorno per giorno.

pri comportamenti, ma di offrire un patrimonio di riflessione e di convinzioni capaci di sorreggere e di indirizzare il loro stile di vita individuale e sociale.¹⁵

Si tratta cioè, in primo luogo, di operare un cambiamento in favore dell'accettazione di una diversità nel femminile, che non significa devianza rispetto a una supposta normalità delle donne. Più precisamente, si tratta di valorizzare l'emergere delle differenze tra le donne (esperienze simili come la maternità, la sessualità, il matrimonio si danno oggi entro universi simbolici relazionali profondamente modificati rispetto a ieri) prima ancora di far valere quelle in rapporto all'uomo. O, in altre parole – come dice la Saraceno – di riconoscere che nel contesto socio-culturale attuale la differenza generazionale non si esprime più solo come diversità di posizioni entro un percorso biografico simile, ma come differenza di percorsi.¹⁶ Questo fa sì che l'identità di donna, rispetto alla sessualità, alla riproduzione, al lavoro, al rapporto con l'uomo, sia vissuta oggi con modalità molto differenziate dalle diverse generazioni compresenti in una società e si presenti così in modo sempre più problematico da rendere estremamente complesso il processo di socializzazione delle nuove generazioni.

È importante inoltre approfondire lo studio delle differenze nei confronti dell'uomo. In proposito, va maturando la tendenza ad abbandonare la mentalità della subordinazione e della complementarietà per far spazio alla consapevolezza che ciascuna donna ha dei poteri educativi, esperienziali, culturali, professionali, ecc. e dispone di risorse che debbono essere gestite e compartite con l'uomo. Di più, ci si convince che nella misura in cui le donne approfondiscono la propria diversità come risorsa si rendono capaci di sollecitare e provocare un uguale cambiamento nell'uomo.

La donna possiede una risorsa lavoro: ha la capacità d'impegnarsi in un modo peculiare a livello familiare, sociale, culturale; una risorsa morale: ha acquisito lungo la storia delle esperienze che possono essere introdotte nel macro-sociale per la realizzazione di una nuova qualità della vita; una risorsa culturale: ha acquisito una capacità di adattamento, di flessibilità, di aderenza alla mutevolezza delle situazioni che le permettono di muoversi con agio nella società complessa e differenziata.¹⁷

¹⁵ Per uno studio serio e stimolante sul cambiamento d'identità della donna cf SARACENO, *Pluralità*.

¹⁶ *Ivi* 43.

¹⁷ Per uno studio equilibrato e fecondo sulla «diversità» cf gli articoli pubblicati da Vilma Preti (1982-1987) sulla Rivista *Progetto donna*, citati nell'articolo ROSANNA, *Un contributo*.

Ma per affrontare il confronto e la collaborazione con l'uomo è necessario partire da una riconciliazione delle donne, e di conseguenza degli uomini, con la propria identità. Conoscere la propria identità, accettarla, valorizzarla, incontrarsi con chiarezza nelle reciproche identità è perciò per tutti – uomini e donne – un passo fondamentale, è un presupposto importante per la socializzazione delle nuove generazioni e per la costruzione di una società diversa, è una sfida per i tempi futuri.

In questa prospettiva, perché non valorizzare allora il ruolo peculiare giocato per secoli dalla donna reintroducendone nell'oggi alcuni valori che l'hanno caratterizzato: la gratuità, la tolleranza, la capacità di comporre i conflitti, l'operosità? Perché non allargare sempre più il confronto e la collaborazione con l'uomo e con le istituzioni da lui create?

2.3. *La partecipazione alla costruzione della storia*

Da quanto detto fin qui in fatto di questione femminile, e guardando la problematica in prospettiva di futuro, sembra si sia arrivati al punto in cui urge fare un salto di qualità, cercando il proprio modo peculiare di essere donna e di porsi in relazione con gli altri, siano essi singoli o istituzioni, nella società attuale. Urge cioè osare la differenza rispetto all'identità sociale della donna nel passato e sui due fronti del rapporto tra donne e del rapporto tra uomo e donna, per dare un contributo peculiare alla costruzione della società.

Orbene, quali sembrano essere le implicanze di questo osare già messe in rilievo nelle pubblicazioni e avanzate dai movimenti? Due linee vanno finora emergendo in proposito.

Questo osare comporta, in primo luogo, l'impegno delle donne per ridefinire continuamente la propria identità sociale per aprirsi a nuove esperienze di *solidarietà* che integrino quelle vissute nella società pretecnica (nella famiglia, nel villaggio, nella chiesa), solidarietà che siano, nella società complessa e in cambiamento, elemento di coesione delle donne tra di loro e con gli altri. In una società frammentata, che ha perso il suo baricentro, in cui troppo spesso si rinuncia a punti di riferimento precisi e condivisi sul piano dei valori, per cui ogni valutazione etica viene rimessa all'ottica individualistica (è bene ciò che così appare a me qui e subito) e in definitiva storicista (ogni fenomeno si giustifica per il fatto stesso di esistere),¹⁸ è infatti importante e vitale impegnarsi a coniugare identità e so-

¹⁸ Cf IL COMITATO DI DIREZIONE, 8 marzo: *la giornata della donna nella seconda*

lidarietà.¹⁹

Si tratta di conseguenza di rimettere in questione un processo di socializzazione dei ruoli femminili che sia in grado di superare gli stereotipi fondati sulle differenze che impoveriscono (quelle che assegnano un ruolo strumentale all'uomo e espressivo alla donna) e che sono incarnati profondamente nei modelli culturali, nelle tradizioni, nelle istituzioni, nei costumi.²⁰

La coniugazione della differenza e della solidarietà implica però che le donne si facciano *produttrici-di-cultura*, cioè approfondiscano ed esprimano maggiormente la propria capacità di fare opinione, di costruire costumi, tradizioni, modelli di comportamento, di gestire codici comunicativi molteplici, senza preclusioni o soggezioni. Sia i codici comunicativi legati al ruolo espressivo: quello affettivo, della comunicazione, dell'accoglienza, del dono, dell'oblatività – di cui è ricca la storia della donna – sia quelli legati al ruolo strumentale: quello del potere, del lavoro, della forza, della creatività, per entrare con tutte le proprie risorse di persone umane donne nella costruzione della società.

A questo punto la riflessione si ferma, è tutta ancora da maturare – e non solo a livello sociologico ma nella ricerca interdisciplinare – anche se se ne vedono già alcune linee portanti, come per esempio quella della necessità di ridefinire continuamente le diverse identità e di cercare la loro

fase del femminismo italiano, in *Progetto donna* 3 (1984) 2, 4.

¹⁹ Scrive la Van Lunen Chenu, a proposito dei rapporti identità- solidarietà: «Parler de nos différences, c'est reconnaître [...] que celles-ci sont façonnées à la fois par caractère d'autonomie personnelle et de relation, par notre caractère d'être historiquement situés. Reconnaître cette tension de l'autonomie et de la solidarité n'est pas en soi une chose nouvelle. C'est, au fond, le type de relation sociale que décrit le premier article de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* [...]. Ce qui est nouveau, toutefois, c'est de pouvoir comprendre que ce langage partial est révélateur d'une culture androcentrique, c'est-à-dire partielle, et que vient la récuser l'exigence éthique d'une nouvelle *mutualité* entre les sexes. L'homme et la femme s'y reconnaissent partenaires et se gratifient mutuellement de *fraternité* et *sororité*. Seul cet échange peut viser à une qualité d'*Humanité* digne de ce nom [...]» (VAN LUNEN CHENU, *Une rupture* 7).

²⁰ Un'interessante presentazione degli stereotipi culturali ricorrenti si trova nell'articolo GOMBAULT A., *Images de Femmes images d'Hommes*, in *Hommes et femmes en catéchèse* n. 94 (1984) 63-72. L'Autrice, dopo aver sottolineato che le caratteristiche sessuali sono state generalmente utilizzate per definire le caratteristiche intellettuali, psicologiche, sociali delle donne e degli uomini, invita a esaminare la terminologia utilizzata nei testi di catechesi e a dedurne le conseguenze pratiche. Per detto esame propone una griglia di analisi composta dai seguenti aggettivi: interno/esterno; attivo/passivo; molle/duro; chiaro/scuro; uguale/diverso; forte/debole; sacro/profano.

collocazione nell'universo della società complessa, di superare la concezione delle differenze come entità distinte e dialetticamente contrapposte per pensare invece a entità differenti ma compresenti e intersecate, di ricercare continuamente l'equilibrio del rapporto tra differenze, un equilibrio che è continuamente mèta raggiunta e da raggiungere.

Sono strade che, se percorse, potranno portare le nuove generazioni a costruire una società di donne e di uomini in grado di generare un mondo diverso e più umano per tutti.

Conclusione

Tenendo conto di quanto detto fin qui sui criteri opportuni per conoscere la situazione dei rapporti uomo/donna in un contesto, ci si potrebbe interrogare: come ha influito – se ha influito – l'iter storico della questione femminile sulla società in cui vivo? Nella mia socio-cultura quali livelli di presa di coscienza sono maggiormente presenti? E quali cambiamenti sono avvenuti e auspicati rispetto all'identità socio-culturale della donna? Come sono implicate le donne nella costruzione di una società diversa? È compito dei lavori di gruppo condividere e discutere i contenuti presentati e rispondere agli interrogativi proposti, e sarà compito delle altre relazioni completare e integrare il discorso fatto; mi permetto tuttavia di trarre alcune conclusioni.

La storia della donna ha avuto un iter travagliato e sofferto; non è ancora uscita dal *tunnel* del sospetto; è stata spesso strumentalizzata. Ciò nonostante, è approdata a conquiste, ha aperto campi di riflessione e suscitato problemi che non possono essere ignorati. Indubbiamente, non tutte le donne conoscono, hanno accolto e condiviso le riflessioni e i punti di arrivo dei gruppi più impegnati, anzi, dalle inchieste fatte sembra prevalere un certo attaccamento al passato, all'accettazione dei ruoli ascritti tramandati per socializzazione, agli stereotipi, anche se un certo cambiamento nei rapporti uomo/donna sembra verificarsi, soprattutto in ambito giovanile.

I giovani, infatti, con le loro richieste e il loro vissuto – come documentano diverse ricerche – sono molto vicini ad alcune delle aspirazioni dei movimenti delle donne: la ricerca del diverso, la proposta di valori che scavalcano gli interessi individuali: la pace, il disarmo, la protezione della natura; la valorizzazione del quotidiano e del feriale; la contestazione delle istituzioni che non realizzano responsabilmente i propri obiettivi; il recupero della solidarietà, della tolleranza e del dialogo.

Per quanto riguarda le giovani donne in particolare,²¹ mi sembra inoltre importante sottolineare alcune istanze che emergono dalle ricerche.²² Le giovani rifiutano il mito dell'uguaglianza come uniformità, del lavoro emancipante, della retorica della liberazione a una dimensione; rifiutano il ruolo del secondo posto e l'assolutizzazione del ruolo della maternità, i progetti astratti, la lotta all'uomo. Interrogate sulla loro condizione attuale e sui loro progetti per il futuro, non dicono di volersi emancipare, liberare o promuovere. In altre parole, i termini che hanno costituito la bandiera del femminismo degli anni caldi sono sconosciuti alle giovani generazioni. Esse piuttosto, parlando delle proprie aspirazioni, utilizzano il termine *realizzazione* e chiedono di potersi realizzare in aree ben precise: quelle del protagonismo sociale, familiare, politico, ecclesiale, anche se il termine *realizzazione* rischia spesso di caricarsi di troppi significati... o di nessun significato, e perciò di essere onnicomprensivo e vago.

Nonostante queste aperture giovanili, la strada della presa di coscienza dei punti di arrivo della storia della donna, e di conseguenza delle proposte/conquiste maturate fino ad oggi, è però ancora lunga e faticosa. Ci si può allora interrogare: quali punti di arrivo recuperare²³ perché le istanze maturate riguardo ai rapporti uomo/donna, con tutte le loro implicanze, vengano portate avanti attraverso la socializzazione, e specificamente l'educazione, e attraverso le trasformazioni strutturali?²⁴

²¹ Non esistono molti studi sociologici sulle giovani donne. Buoni spunti di riflessione possono essere tratti dagli studi e dalle ricerche condotte sui giovani in generale. Le ricerche sono numerose in tutte le nazioni. In Italia, l'ultima uscita in ordine di tempo è quella patrocinata dalla Presidenza Nazionale del CIF (Centro Italiano Femminile) e dalla Direzione Generale dei Servizi Civili del Ministero degli Interni: *Stile di vita e comportamenti delle adolescenti oggi in Italia*, Roma, CIF 1987. Per un primo approccio al problema della giovane donna nella Chiesa cf ROSANNA E., *Essere giovane donna cristiana, oggi: risultati di una ricerca empirica*, in TONELLI R. (ed.), *Essere cristiani oggi*, Roma, LAS 1987.

²² Cf ROSANNA, *Modelli*; BELLENZIER M. T., *La questione femminile sul terreno della vita quotidiana*, in *Note di pastorale giovanile* 17 (1983) 7, 11-16.

²³ Concludendo questa relazione con la proposta di alcune istanze emergenti dallo studio fatto sulla questione uomo/donna, mi permetto di suggerire – per il loro approfondimento e completamento – oltre alla bibliografia precedentemente citata nelle note, le seguenti pubblicazioni: AA.VV., *La donna nella Chiesa e nella società. Per un bilancio interdisciplinare*, Roma, AVE 1986; AA.VV., *La donna nella Chiesa e nel mondo*, Napoli, Dehoniane 1988 e le annate dal 1982 al 1988 della rivista *Progetto donna*.

²⁴ Due strade privilegiate per proporre una rinnovata presa di coscienza della questione donna mi sembrano quella dell'educazione e del cambiamento strutturale. In primo luogo l'educazione, in quanto essa può porsi come valido strumento di veicola-

Da quanto ho esposto in questa relazione, mi sembra che tre istanze emergano rispetto ad altre.

In primo luogo, l'esigenza di affrontare la questione dei rapporti uomo/donna nel contesto in cui è nata e si va sviluppando, cioè nell'ambito della storia della donna, approfondendola teoricamente ma anche facendone esperienza concreta nell'*hic et nunc*. L'approfondimento teorico, come ho cercato di mettere in evidenza, va fatto seriamente affrontando i vari "femminismi" e confrontandosi con essi per raccogliarne le sfide più significative. L'esperienza va invece vissuta tenendo conto della società complessa, multidimensionale, segmentata, in cui la donna è in continua interazione con altri soggetti e realtà e in cui gli specifici problemi femminili chiamano in causa tutta la società.

È inoltre fondamentale impegnarsi a livello interdisciplinare per uno studio dell'uguaglianza e della diversità che è la premessa indispensabile per avviare la cooperazione, la corresponsabilità, la reciprocità uomo/donna in tutti gli ambiti e a tutti i livelli.

È infine auspicabile che la questione donna sia portata avanti come problema di tutti, da affrontarsi per il bene di tutti, per la costruzione dell'umano e di una nuova qualità della vita.

zione di valori e di trasformazione culturale. E poi il cambiamento delle strutture, nel senso che i sistemi educativi sono strettamente connessi con quelli politici, economici, giuridici, ecc., in altre parole, fanno parte integrante della società. Di più: ideali, norme, valori giocano un ruolo fondamentale nella formazione dell'ordine istituzionale di una società, mentre la struttura sociale, a sua volta, protegge e veicola particolari valori sociali, a preferenza di altri, in consonanza con le mete che si prefigge.

RELAZIONE TRA I SESSI: AMBIVALENZE, ANTAGONISMI, MUTUALITÀ

Gertrud STICKLER

1. Introduzione

Trovare il taglio più opportuno per impostare lo studio sul tema di questo convegno dal punto di vista psicologico non fu per me impresa facile data la molteplicità di approcci e di discipline che, direttamente o spesso indirettamente, hanno affrontato il discorso sulla donna con impostazioni più o meno ampie e significative o con ricerche di diversa validità scientifica.

Numerose pubblicazioni recenti di tipo *psico-sociologico* attestano quanto sia viva nel nostro tempo la problematica sulla donna e come la psicologia sia fortemente interpellata a dare il suo contributo. Trattandosi per lo più di lavori che affrontano l'argomento con uno scopo culturale e in una prospettiva generale, tali pubblicazioni sono utilissime per indicare l'orientamento attuale degli studi sulla questione femminile e delle conoscenze psicologiche ormai acquisite, anche se, a volte, in modo approssimativo. Attingendo alle discipline psicologiche e valorizzandone i dati, esse poggiano sulle medesime le proprie argomentazioni intorno ai problemi del ruolo della donna nel mondo del lavoro, della politica, della scienza, o discutono sulle questioni della corporeità e della sessualità femminile culminanti nelle problematiche della maternità.

Anche i riferimenti alla psicologia, operati nel campo di ricerca dell'*antropologia teologica* con sempre maggiore frequenza, sono della medesima portata dal punto di vista scientifico: i dati ricavati dalla ricerca psicologica stimolano la riflessione filosofico-teologica e vengono valorizzati a sostegno di alcune intuizioni, come per esempio quelle relative alle qualità divine (il Dio *materno*, il *femminile* nello Spirito Santo) o prendono in considerazione i tratti psichici *femminili-maschili* della personalità, intesi in senso stereotipo o simbolico, in riferimento ad atteggiamenti *religiosi*, o specificamente *cristiani*. Suggestive e feconde dal punto di vista teologico-

spirituale, queste riflessioni rischiano, anche per la preoccupazione funzionale con cui sono formulate, di semplificare la problematica psicologica e pertanto d'impoverirne il contributo. D'interesse specificamente psicologico sono invece le ricerche condotte nell'ambito psicologico con *metodo sperimentale* o sulla base di osservazioni cliniche elaborate con metodo empirico positivo.

La verifica delle differenze sessuali riguardo alle attitudini, all'intelligenza e alle caratteristiche di personalità, è stata uno degli oggetti più trattati dall'antica psicologia differenziale, nello sforzo di stabilire tipologie, utili anche dal punto di vista educativo e sociale.

A dire il vero, fin dall'inizio di numerosi tentativi in questa linea, le speranze di *definire* con precisione le caratteristiche *femminili* e *maschili*, che sembravano un dato di fatto certo, sono state deluse, nonostante l'intenso sforzo di controllare e perfezionare strumenti e procedimenti metodologici, di ripensare e riformulare continuamente il supporto teorico e i risultati delle ricerche. Con frequenza crescente i risultati sollevavano il dubbio sull'esistenza di essenziali caratteristiche psicologiche differenziali dei sessi evidenziando via via il peso che, nell'elaborazione delle capacità e disposizioni di un soggetto, ha l'ambiente socio-culturale, rispetto alle supposte differenze innate.

Si arriva così ad elaborare il concetto di *androgenia*, assunto che lascia a sua volta insoddisfatti perché derivato da un livello puramente descrittivo dei fenomeni che non attinge alle dinamiche più profonde della personalità umana.

Una revisione critica degli studi in quest'area,¹ mettendo a confronto le diverse scuole e teorie relative al «sex-typing» e all'acquisizione dell'*identità sessuale*, delinea nelle prospettive attuali la problematicità e forse anche l'infertilità di questo tipo di ricerche, soprattutto in vista di un progetto educativo.

Mi sono pertanto concentrata principalmente, per questa mia relazione, sugli studi che sono frutto di ricerche condotte con metodo clinico – inteso in senso ampio come approccio individualizzato ed approfondito di soggetti singoli – e, in particolare, sulle riflessioni e sistematizzazioni teoriche, che scaturiscono dall'*esperienza psicoanalitica*, soprattutto negli apporti critici della psicoanalisi postfreudiana e degli studi recenti di psico-

¹ Cf HURTIG Marie-Claude, *L'élaboration socialisée de la différence des sexes. Rôles, identité et représentations de sexe*, in *Enfance* (1982) 4, 283-302 e TORAZZA Bianca, *Androgenia psicologica: quali caratteristiche di personalità?*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 26 (1988) 215-246.

gia del profondo degli autori junghiani. Si tratta di studi che mirano alla comprensione psicologica dell'argomento a livello genetico e dinamico.

In ordine al raggiungimento dell'obiettivo specifico del convegno, è importante offrire punti di riferimento psicologici per un'adeguata educazione della donna oggi, che aiutino a cogliere con la maggior precisione possibile le implicanze delle dinamiche complesse dello sviluppo psico-sessuale della bambina in relazione alle figure parentali e le vicissitudini dell'elaborazione dell'identità femminile.

I dati ricavati dall'ambito psicoanalitico, appunto perché promettono una più profonda comprensione dei fenomeni e una più accurata soluzione delle problematiche, sono quelli che hanno subito una più ampia diffusione nella società contemporanea, così da far parte ormai, bene o male, del patrimonio culturale dell'uomo medio. Infatti, si constata che molte discussioni a livello morale, giuridico, sociale (a proposito della donna e della famiglia, della sessualità, dell'uso dei contraccettivi, dell'aborto, dell'omosessualità, dell'incesto, ecc.) sottendono, sebbene in modo contraddittorio e confuso, concetti psicoanalitici, spesso mal assimilati e distorti.² Mi sembra pertanto importante operare una revisione critica di certi presupposti teorici della psicoanalisi per ovviare opportunamente a certi errori che potrebbero disorientare gli educatori.

Tutti gli studi che si situano in questa prospettiva evidenziano con chiarezza l'incidenza che le asserzioni scientifiche, fatte dall'uomo maschio riguardo la psicologia femminile, hanno sull'elaborazione del concetto di sé e dell'ideale dell'io della donna. Nonostante che fin dagli anni 1930/40 sorgessero delle reazioni critiche contro le formulazioni psicanalitiche maschilistiche di Freud sulla donna, in particolare a partire dalla psicanalista Karen Horney, che suggerivano e cercavano di promuovere un'indagine sul vissuto femminile a partire dalla donna stessa, pare che non si possa registrare tuttora un notevole cambiamento di mentalità.

Sembra pertanto che nell'elaborazione dell'identità personale la donna abbia una via più lunga e più difficile da percorrere dell'uomo. A partire

² Così, per esempio, dall'affermazione di Freud che «succhiarsi il dito» può essere, per il bambino, equivalente alla «masturbazione», si deduce il contrario, che cioè la masturbazione può essere paragonata (anche nell'adulto) a un semplice «succhiarsi il dito», cioè a un piacere innocente, che fa male a nessuno, che è *naturale*, come, del resto, fa male a nessuno essere un po' omosessuale, praticare la sessualità in gruppo, l'incesto (prese certe precauzioni), il drogarsi, ecc.: cf IMBASCIATI Antonio, *Eros e Logos; amore, sessualità e cultura nello sviluppo dello spirito umano*, Brescia, La Scuola 1978, 19.

da una comune «situazione originaria» di ogni creatura umana, la bambina prima e la ragazza poi devono compiere uno sforzo continuo, spesso travagliato, per differenziarsi e raggiungere la propria identità, processo tanto più difficile quanto più le condizioni socio-ambientali non sono di aiuto, anzi sono avverse, o ad ogni modo sono meno favorevoli alla donna che non all'uomo maschio.

Pertanto il discorso sulla donna in prospettiva psicologica deve necessariamente affrontare le *ambivalenze* di cui da sempre sono segnati i rapporti tra i sessi. Cercare di cogliere le possibilità che la donna ha per superarle, per vincere gli antagonismi sempre rinascenti e per raggiungere quell'atteggiamento di *mutualità* che contribuisce al potenziamento delle personalità singole nel rispetto dell'altro, vuole essere l'obiettivo di fondo di questo contributo di studio.

2. Femminile - maschile: dall'ambivalenza e dall'antagonismo alla mutualità

2.1. *Ambivalenze del femminile e invidia dei sessi*

Nella storia umana di tutte le culture la donna è stata soggetta a molteplici ambivalenze. Essa si presenta infatti sotto una duplice immagine che fa di lei un essere conflittuale, per se stessa e in relazione all'uomo.

Secondo l'aspetto luminoso essa è una *creatura angelica*, pura, il sesso gentile, simbolo della bellezza e della nobiltà, l'ispiratrice e la compagna fedele dell'uomo, colei che spiritualizza il mondo. Madre piena di bontà e di tenerezza, fonte di vita e di amore incondizionato, colei che si dona tutta, senza nulla domandare per sé.

Dall'altro lato la donna viene presentata come essere degradato, inferiore, un *uomo mancato*, il sesso debole, la seduttrice rovinosa, creatura impura e leggera, fonte di contaminazione morale e fisica.

Considerando soprattutto il suo corpo, con i suoi organi, la donna viene percepita come *spaccata in due*: dalla *vita in su* e dalla *vita in giù*, parti corporee che rappresenterebbero rispettivamente quella *buona* (madre-seno, accogliente e nutrice) e quella *cattiva* (la prostituta).³

Sia la donna *madre* che la donna *oggetto* di piacere *servono* all'uomo, il quale esercita sulla donna il suo dominio, sia esaltandola e proteggendo

³ Cf IMBASCIATI Antonio, *Freud o Klein? La femminilità nella letteratura psicoanalitica postfreudiana*, Roma, Armando 1983, 230.

dola, sia soggiogandola. Sappiamo bene, infatti, quanto l'idealizzazione serva a trarre maggiore vantaggio dalle virtù che si esaltano, e quanto un atteggiamento di superiorità e di disprezzo valgano a intimidire le resistenze dell'altro. Esiste, psicologicamente, una certa complicità tra l'acquiescenza femminile e la dominanza maschile.

Sono noti a tutti gli sforzi molteplici che hanno messo in atto le donne, lungo la storia, per rivalutarsi agli occhi dell'uomo maschio, per compiacerlo: a cominciare dalle cure estetiche con cui accrescere la bellezza del proprio corpo e l'attrattiva,⁴ fino alla sottomissione masochista di sé, nell'annullamento della propria vita a favore della volontà e delle voglie dell'uomo. Esiste anche la donna *eroina* o *vittima ad ogni costo*, che vede se stessa unicamente in funzione dell'uomo e dei figli: la sposa-madrecasalinga, modello del solo-femminile.

L'istituzionalizzazione della superiorità maschile nella società patriarcale ha portato allo sviluppo e al consolidarsi del senso d'inferiorità della donna e dell'invidia per il maschio e per i suoi privilegi, sviluppo che ha avuto, soprattutto nella società contemporanea, manifestazioni varie. Dalla ricerca di una pseudo-sicurezza e pseudo-potenza nell'identificazione con l'uomo maschio nell'assunzione di tratti e comportamenti maschilini, per rendersi interessante e per essere pari all'uomo a livello socio-economico, culturale e politico, la donna è spinta al rifiuto della femminilità e della maternità, rifiuto che può andare fino al disgusto e al disprezzo di se stessa, come bene indicano certi titoli di romanzi femministi, come per esempio: *Che schifo essere donna* (Benzoldi Eriberta), *Due donne da buttare* (Guiducci Armanda).⁵ L'odio della donna contro se stessa si esprime spesso nella lotta *disperata* per la propria emancipazione e si spinge fino all'estremo nell'assunzione livellante dell'ideologia maschilista e anarchica. Anarchia significa appunto rifiuto di ogni principio ordinatore fisso e pre-costituito. Il risentimento per la propria inferiorità sfocia finalmente nell'ostilità contro l'uomo come tale e porta la donna all'assunzione di un atteggiamento del tipo *femminile-amazzone*.

⁴ Il dubbio sulla proprietà «essenzialmente femminile» dell'abbigliamento, della pettinatura, del trucco e degli ornamenti della donna, è sollevato dal fatto che, nel regno animale, è sempre il maschio a essere dotato di una più grande bellezza e vistosità per attirare la femmina: cf ZILBOORG Gregory, *Il maschile e il femminile: alcuni aspetti biologici e culturali*, 110-120, in MILLER Jean Baker (ed.), *Le donne e la psicoanalisi*, Torino, Boringhieri 1976.

⁵ Cf DI LORENZO Silvia, *La donna e la sua ombra. Maschile e femminile nella donna di oggi*, Milano, Emme Edizioni 1980, 29.

Le ambivalenze verso il femminile che si verificano sia nell'uomo che nella donna stessa si riflettono ampiamente a livello socio- culturale.

Gli studi recenti in campo psicologico hanno evidenziato, con sempre maggiore chiarezza, che non solo la donna soffre una situazione complessuale nei riguardi dell'uomo ma anche viceversa l'uomo, nei riguardi della donna, è soggetto a provare sensi di disagio e di paura.

Sembra che il fenomeno della *cowade*,⁶ diffuso in determinate tribù primitive, e le non rare crisi di coppia nella nostra società durante il periodo di gestazione della donna e di allattamento del neonato, siano una espressione chiara dei sentimenti invidiosi dell'uomo che si percepisce come escluso da processi che avverte essere importanti e gratificanti per la donna. L'elaborazione dei sentimenti d'invidia per la capacità della donna di dare la vita e di nutrirla mediante il proprio corpo, costituirebbe, fra l'altro, uno dei motivi per l'uomo a ricercare, nella creatività culturale e nella produttività, una specie di compensazione per la mancanza di quel medesimo potere generativo.⁷

Un altro modo di fronteggiare l'invidia da parte dell'uomo sarebbe quello di svalutare l'oggetto invidiato e di reagire con odio contro la creatività femminile. Non solo escludendola da certe mansioni e cariche che l'uomo riserva a sé, ma colpevolizzando la donna a proposito della sua maternità, egli tenterebbe di rimuovere il proprio disagio di fronte alla sua creatività biologica. Qualche autore ipotizza pertanto che la riduzione del tasso delle nascite non sarebbe mosso da sollecitudine per la società in genere o per la donna, quanto piuttosto dall'intento di risvegliare in quelle che desiderano la maternità il senso di colpa.⁸

L'apprensione di fronte alla donna sembra profondamente radicata nella psiche umana. La mitologia e le fiabe popolari sono piene di simboli che fanno riferimento al tema della paura della donna *castrante*, divoratrice.⁹ Considerato dal punto di vista evolutivo – in conformità ai dati sullo sviluppo psichico evidenziati dalla Klein¹⁰ – questa paura sembra es-

⁶ Il termine *cowade* indica un fenomeno di partecipazione affettiva nell'uomo primitivo che opera un'identificazione con la moglie gravida e partoriente, *fingendo* la sofferenza per la nascita del figlio, stando a letto per un periodo di tempo, imitando le doglie del parto ed altri atteggiamenti caratteristici connessi con questo evento: cf ZIL-BOORG, *Il maschile* 116-117.

⁷ Cf IMBASCIATI, *Freud* 131.

⁸ Cf *ivi* 132.

⁹ Cf per esempio il personaggio della «strega» nelle fiabe di Grimm, come in «Hänsel und Gretel», «Biancaneve», ecc.

¹⁰ Cf KLEIN Melanie, *Invidia e gratitudine*, Firenze, Martinelli 1968, e *La psicoanalisi dei bambini*, Firenze, Martinelli 1969.

sere un residuo dei primi due o tre anni di vita. Il bambino di ambo i sessi teme, infatti, inconsciamente che le cose terribili, che egli ha fantasticato d'infliggere alla madre, questa le infligga a lui; concretamente egli teme che la rabbia, che egli sperimentò verso la madre nello scoprire l'inconsistenza di quella onnipotenza, sua e della madre, che aveva fantasticato tenacemente nella fase simbiotica e oltre, si possa rivolgere contro di lui per danneggiarlo o distruggerlo. Dal punto di vista simbolico invece si comprende come la stretta connessione della donna con la natura (ciclo mensile - ciclo lunare, fecondità, gravidanza, parto) le conferiscono qualità *numinose*, quasi partecipazione a un Potere misterioso che la rende *altra*, e che sfugge alla padronanza dell'uomo. Questo spiega perché egli ha paura soprattutto della donna dalla personalità ben elaborata e solida, che non è passiva ed acquiescente.

Come simbolo della femminilità e della maternità troviamo l'acqua, che richiama il liquido amniotico, in cui siamo stati immersi prima della nascita. Varie leggende popolari esprimono il pericolo delle acque di certi laghi, o fiumi, in cui l'uomo, che vi s'immerge, potrebbe venir risucchiato da gorgi invisibili.

L'acqua simboleggerebbe quindi l'elemento femminile: «Da essa emergono solo creature femminili, e solo creature femminili attraggono i malcapitati. Poi sono le tenebre, il mistero, il segreto impenetrabile... si possono ricollegare addirittura con il pericolo e con la morte, il ritorno definitivo alla madre... La donna sarebbe spesso vissuta come pozzo senza fondo, il riempimento del quale, benchè disperatamente impossibile, diventa l'impegno di tutta la vita per l'uomo».¹¹

L'associazione acqua e qualità femminili e materne, qualità benefiche e mortifere appare anche nel Cristianesimo, nella simbologia battesimale in cui si ritrova il significato simbolico della morte, realizzata nell'immersione, e della rinascita dell'uomo nuovo attraverso le acque salutari.¹²

Dall'insieme di questi dati pare si possa concludere che l'ambivalenza riguardo al femminile è più che un dato culturale. Essa sembra radicata nei fantasmi e nell'organizzazione mentale dei primissimi anni di vita, e delle vicissitudini dello sviluppo ulteriore, anche in riferimento a tutte le relazioni diversificate con il proprio sesso e con quelle del sesso opposto. Come elemento archetipico essa è costitutivo della mente umana e pertanto essa è dentro l'uomo.

¹¹ IMBASIATI, *Freud* 134.

¹² Cf BEIRNAERT Louis, *Eaux mythiques et eaux baptismales*, in *Expérience chrétienne et psychologie*, Paris, Editions de l'Épi 1964, 354-371.

2.2. Sviluppo psichico e polarità femminile-maschile

L'inizio dello sviluppo di ogni bambino, sia maschio che femmina, è segnato dal «rapporto originario» che, soprattutto nella fase prenatale, ma anche nei primi tempi dopo la nascita, imprime nella psiche, in modo indelebile, l'immagine del *materno*, modello di ogni relazione umana e della cosiddetta «participation mystique»,¹³ ossia dello stato in cui due persone si trovano a essere una cosa sola, quasi senza esserne consapevoli.

Per *rapporto originario* s'intende infatti la totalità dei rapporti che il bambino piccolo sperimenta in relazione alla madre e che si riassume nell'esperienza dell'unità primordiale del *non-essere-ancora-diviso*, dell'*essere-contenuto*, come esperienza archetipica fondamentale, e che prevale di gran lunga su quella personale con la madre concreta.

Sia i teorici junghiani sia quelli della psicoanalisi postfreudiana vedono nell'organizzazione mentale del bambino, nel primo periodo di vita, corrispondente al rapporto duale madre-figlio, un'organizzazione «matriarcale»,¹⁴ termine che, evidentemente, non è da intendersi in senso sociologico. Tale termine indica il fatto che il bambino piccolo esperisce se stesso come immerso in una situazione paradisiaca di benessere, senza difetto e senza divisione, in una unità indistinta con la madre, che lo protegge, lo nutre e la cui presenza domina tutto. Il bambino piccolo, nel suo legame identificatorio preminentemente affettivo con la madre, è lontano dal conoscere il padre e, appena lo conosce, tende ad escluderlo dal suo rapporto con lei, per mantenere, il più a lungo possibile, i privilegi della situazione infantile: fruizione massima di piacere e di permissività, assenza di responsabilità e di doveri, di percezione del limite.

Ben presto però, sia il bambino che la bambina – sebbene in modi diversi – imparano ad affrontare (di solito anche con l'aiuto del padre) la realtà. Si ha così il superamento dell'organizzazione matriarcale, caratterizzata dal narcisismo primario e l'avvio di un orientamento «patriarcale», nella progressiva assunzione della consapevole interazione con la realtà, in una crescente autonomia e attività creativa.

I termini *matriarcato* e *patriarcato* indicano pertanto differenti stadi psichici, caratterizzati da uno sviluppo progressivo della personalità, nell'assunzione autonoma di sé e della capacità relazionale con il mondo, con le cose e con gli altri.

¹³ Cf NEUMANN Erich, *La psicologia del femminile*, Roma, Astrolabio 1975, 10 e JUNG Karl Gustav, *Tipi psicologici* = Opere 6, Torino, Boringhieri 1969, 471.

¹⁴ Cf IMBASCIATI, *Freud* 126 e NEUMANN, *La psicologia* 46.

È facile comprendere che l'organizzazione mentale dei singoli e i conseguenti atteggiamenti psichici, più o meno evoluti, si ritrovino, come tendenze generali di una civiltà, in determinati periodi storici, o riflessi, per proiezione, in particolari produzioni culturali come per esempio nelle mitologie, nelle tragedie della cultura greca, nelle fiabe popolari, nelle tradizioni misteriche, ecc.¹⁵

Così si può pensare che dall'accentuazione ad oltranza degli *atteggiamenti patriarcali* (ordine gerarchico, controllo, pensiero logico, dominio dell'uomo sulla natura, sforzo per modificare i fenomeni naturali, autorità-subordinazione, divieti, restrizioni della libertà, norme sessuali, possesso-proprietà privata, preferenza tra i figli, con la conseguente aggressività reattiva) che possono caratterizzare una civiltà razionalistica e tecnicizzata, in cui prevale l'efficientismo competitivo, riemerge, ad un certo punto, in forme più o meno evidenti, la nostalgia per l'esperienza originaria perduta. Si afferma allora il bisogno di ristabilire una *civiltà matriarcale* (affettività, partecipazione comunitaria, spontaneità nell'esaltazione del mondo ludico, libertà sessuale, identificazione con la natura e vincoli di fratellanza, riti misterici e culti dionisiaci) portata presto anch'essa all'esasperazione.

Di per sé lo sviluppo psichico dalla fase matriarcale a quella patriarcale rappresenta un progresso in quanto costituisce, per l'individuo e per la società, l'accesso all'autonomia e alla produttività adulta, nel superamento della dipendenza onnipotente e narcisistica, caratteristica del rapporto simbiotico, e in quanto porta all'accettazione della realtà (presenza del padre e di *altri*) che impone dei limiti e degli obblighi e che necessita pertanto la differenziazione tra sé e il reale. Un'evoluzione carente o precocemente spinta a forzature unilaterali rischia l'insorgere di squilibri, che, a livello di personalità come di struttura socio-culturale e politica possono presentarsi sotto forme di fenomeni assai complessi, riconducibili a regressioni psichiche più o meno vistose, in cui elementi più evoluti possono venir asserviti ai bisogni primitivi di onnipotenza narcisistica.

L'esperienza originaria ed evolutiva, a livello dei rapporti primari, coinvolge, quindi, il bambino nel dinamismo della polarità *materna* e *paterna*, prototipi del *femminile* e del *maschile*, che orientano l'elaborazione della personalità dell'individuo. Da ciò che si è detto fin qui sembra chiaro che i termini *femminile* e *maschile* non vanno identificati con la donna e con l'uomo come portatori di caratteristiche sessuali precise. Sebbene esista

¹⁵ Cf IMBASCIATI, Freud 127.

una diversità biopsichica fra i sessi – in quanto condizione ormonale, configurazione fisiologica e psichica di ogni sesso sono strettamente collegati – questa diversità non è descrivibile secondo attribuzioni caratterologiche precise e non giustifica gli stereotipi sessuali che per molto tempo sono stati sostenuti.¹⁶ Essa si manifesta piuttosto a livello di mentalità in rappresentazioni simbolico-archetipiche,¹⁷ che incidono sul modo d'essere della personalità e sul suo modo di entrare in relazione con la realtà, senza che si possa parlare di fissità della struttura psico-sessuale. Questa è infatti largamente influenzata dai rapporti interpersonali fin dall'infanzia e dalle condizioni socio-culturali dell'ambiente.

Da un punto di vista psicologico l'uomo e la donna sono «bisessuali», nel senso che ciascuno possiede, sebbene in proporzioni diverse, anche le disposizioni del sesso opposto,¹⁸ fatto, questo, che costituisce una delle dinamiche di fondo dell'evoluzione psichica di ogni personalità («individuazione» in termini junghiani) e dei rapporti reciproci tra i sessi. La diversità dell'altro, in quanto potenziale della personalità di ciascuno, rappresenta, infatti, uno stimolo potente alla differenziazione e definizione di sé e un'attrattiva verso l'altro come possibilità di un arricchimento e completamento di sé.

La peculiarità dello sviluppo psichico di ogni sesso può essere compresa meglio se la si considera a partire dal rapporto originario con la madre.

¹⁶ Tutti i tentativi fatti nel campo della psicologia sperimentale e differenziale di enucleare e definire delle «tipologie sessuali» sono praticamente falliti.

¹⁷ Gli archetipi sono strutture mentali arcaiche, primordiali, di valore collettivo. Ad esse si ricollegano le rappresentazioni proprie di una determinata esperienza psichica vissuta *da sempre* che hanno risonanza immaginativa ed emotiva e che, per il loro fascino, influenzano l'orientamento della strutturazione di personalità. Queste forme mentali primarie, organizzando l'esperienza, si organizzano in simboli, i simboli archetipici, e sono pertanto degli «a priori» dell'individuo. Benché a-temporali, sono però soggetti a evoluzione in conformità allo sviluppo socio-culturale dell'umanità (cf DI LORENZO, *La donna* 160-161).

¹⁸ Jung parla di istanza psichica secondaria e inconscia chiamata «anima» per l'uomo e «animus» per la donna (cf JUNG, *Tipi psicologici* 416-422 [in particolare 420 s]; 437-459). Erikson, invece, illustra che «i sessi sono assai simili nelle operazioni dell'Io, le quali essendo vicinissime alla coscienza, al linguaggio e all'etica, debbono servire a integrare sia il fatto della reciprocità sessuale che della bipolarità» (ERIKSON Erik, *Introspezione e responsabilità*, Roma, Armando 1968, 131), mentre la loro differente configurazione corporea ed organizzazione organica: «spazio interiore» femminile e «spazio esteriore» maschile, vengono a costituire una bipolarità la quale, più che rappresentare una divisione antagonista, diventa un fattore dinamico ai fini di un potenziamento reciproco e uno scambio mutuo a tutti i livelli di personalità.

Il rapporto primario con la figlia si differenzia fundamentalmente da quello col figlio maschio, in quanto quest'ultimo sperimenta ben presto la madre come un *tu* estraneo e diverso, mentre la bambina la sperimenta come un *tu* proprio e non-diverso, anche se, evidentemente, il lattante non ne è affatto consapevole.¹⁹

Il rapporto originario si concretizza essenzialmente nell'identificazione reciproca madre-bambino, che per la bambina coincide con l'auto-identificazione, nel senso che sperimenta il materno e se stessa come femminile, a differenza del bambino maschio, che subisce presto un estraneamento dal femminile e sperimenta il rapporto essenzialmente come un confronto.²⁰

Sembra essere questo il motivo per cui la donna rimane segnata per tutta la vita dalla nostalgia e dalla tendenza a ristabilire il rapporto di identità, finché non arriva a sperimentare se stessa come *contenitore* di una nuova identità, nel rapporto materno, e questo indipendentemente dal fatto di una maternità biologica o meno.

Questo sviluppo diventa però solo possibile attraverso il realizzarsi di un'evoluzione, in cui anche il femminile si stacca dal rapporto originario, spinto dall'elemento maschile-patriarcale ad affrontare il conflitto fra una struttura simbolicamente maschile (come si presenta via via attraverso rapporti interpersonali diversificati e l'ambiente socio-culturale in genere) e la propria struttura femminile.

Il superamento di questo conflitto sarà raggiunto dalla donna (di solito nella seconda metà della vita) quando riesce a realizzare un consolidamento del proprio modo d'essere. Sottratta al fascino e al dominio del maschile della fase patriarcale (*Animus*, secondo Jung), giunge a una nuova autoidentificazione, a una totalità più completa, che abbraccia contemporaneamente il maschile e il femminile, come, del resto, l'uomo dovrebbe arrivare a rinunciare al *solo-maschile*, per integrare gli elementi del femminile (*Anima* nel linguaggio junghiano).

Maschile e femminile sono quindi, come si è detto, termini simbolici che fanno riferimento a determinati vissuti e atteggiamenti psichici presenti in ambedue i sessi.

Il femminile e il maschile rappresentano allo stesso tempo il prototipo degli opposti e delle opposizioni fra gli individui della natura animata (piante, animali, uomo) come della realtà inanimata (cielo-terra, luna-sole, giorno-notte, aria-acqua, ecc.), ma contemporaneamente anche il prototipo dell'attrattiva reciproca, dell'unione e della fecondità dello scambio.

¹⁹ Cf NEUMANN, *La psicologia* 10.

²⁰ Cf *ivi* 13.

Per questo, soprattutto nelle società primitive, il femminile e il maschile, presi a sé, assumono una funzione simbolica nella vita e nel mondo, fecondando di significati profondi le relazioni di reciprocità dell'uomo con la natura e con i propri simili. Da ogni polarità nasce la spinta dinamica all'incontro, alla ricomposizione della separazione nell'unione, la tendenza alla perfezione nel completamento di sé nell'altro, il desiderio della pacificazione del proprio essere nel trovare l'altro e nella fecondità di vita. In questo senso il *diverso* è un elemento essenziale per costruire la consistenza e l'unità personale e sociale, in quanto la diversità è una possibilità di ampliare l'orizzonte vitale.

Dal punto di vista evolutivo il principio femminile-materno è, nel dinamismo globale della vita umana, l'elemento equilibratore, per la sua ricettività, la sua forza maturativa, la sua continuità e stabilità.

Fin dai tempi più remoti – probabilmente nel passaggio dalla vita nomade alla vita sedentaria dell'agricoltura – la donna si è assunta i compiti che scaturiscono, in qualche modo, dalla caratteristica della sua configurazione morfologica e bio-psichica che Erikson chiama «spazio interiore».²¹ La casa, infatti, come *contenitore*, è simbolo del grembo che accoglie, protegge, nutre. I compiti tradizionalmente *femminili* della cura del focolare, preparazione dei cibi e delle bevande, fabbricazione dei vasi, confezione degli abiti, cura degli infermi e dei bambini, accoglienza degli ospiti, sono tutti compiti carichi di significati simbolici in quanto collegati con le funzioni archetipiche del materno: attesa del periodo favorevole, accoglienza, gestazione e maturazione, circondare di cure, intuizione e comprensione, interiorità, cuore (che non equivale a puro sentimento), gioia dello scambio e della fecondità.

Il decadimento generale della sensibilità simbolica che si è verificato nel corso della storia umana ha portato alla concezione di un femminile puramente funzionale, degradando l'attività della donna a prestazioni *tecniche*. La *divisione dei compiti* tra uomo e donna e la sete di produrre sempre di più, in una società a crescente efficientismo, hanno portato all'inaridimento delle sorgenti dell'agire umano, fino a fare della donna stessa, meglio, della sua corporeità, secondo i criteri del consumismo, della legge della massima resa produttiva e quindi dell'onnipotenza del desiderio, un *oggetto* di piacere, un *grembo d'affitto*, o persino una *banca di feti*.

Molti studi contemporanei e gli stessi movimenti femministi più seri auspicano un recupero dei valori femminili per la famiglia e per la società. E

²¹ ERIKSON Erik, *Gioventù e crisi*, Roma, Armando 1974, 318.

questo non certo nel senso di una riattivazione dei vecchi ruoli stereotipi, che imprigionerebbero la donna in una situazione statica, di servile (e, a volte, comodo) e passivo adattamento, bensì nel senso della rivitalizzazione della sua creatività umana, che assume, con il recupero della interiorità, la capacità di *prendersi cura* dell'essere umano, a livello sia personale che politico-sociale, a livello sia della famiglia che delle istituzioni pubbliche e private.

Questo recupero presuppone però che si abbia della personalità umana (non solo di quella femminile, ma anche di quella maschile) una concezione dinamica, e che si colgano le insidie connesse con la tendenza – di per sé sana – che ha la personalità umana alla piena e autonoma realizzazione di sé. Questa sarà consistente e pienamente se stessa solo nella misura in cui accetta se stessa e si autovalorizza adeguatamente in interazione con la realtà. Le situazioni *complessuali* di cui abbiamo parlato nel primo punto di quest'esposizione, e a cui sono soggetti sia l'uomo che la donna, evidenziano il pericolo che la personalità percepisca il *diverso* come un *difetto* proprio, un *limite*, una *manca*za.

Ne nasce la tendenza ad atteggiamenti compensatori alla frustrazione, o l'alienazione di sé nell'evadere le proprie disposizioni individuali e nel negarle per *livellarsi* all'altro o anche, possibilmente, *superarlo*.

Se, come sappiamo, a livello di personalità il rifiuto e la rimozione di una parte di se stessi diventa un elemento perturbatore più o meno patogeno, è chiaro che la mancante armonia con se stessi ostacola l'incontro e le relazioni interpersonali, in particolare quelle più intime.

Condizione indispensabile in ordine alla relazione interpersonale soddisfacente è pertanto un'evoluzione della personalità che sia il più possibile completa, traguado che i vari autori dell'area psicologica descrivono con terminologia e in riferimento a presupposti teorici diversi (per es., scuola junghiana, psicoanalisi freudiana e postfreudiana), sebbene convergenti ormai sui contenuti di fondo. Occorre che la donna (è ovvio che lo stesso discorso vale per l'uomo) raggiunga un'integrazione armonica della sua personalità che la renda autonoma di fronte agli elementi matriarcali e patriarcali, impliciti nell'evoluzione psichica, e di fronte agli altri, superando le identificazioni idealizzanti e negative.

Gli autori concordano nel riconoscere l'estrema complessità e difficoltà di raggiungere un'espansione armonica della personalità e affermano che comunque per la donna questo avviene raramente prima della seconda metà della vita. Tale evoluzione è, infatti, continuamente minacciata da possibili fissazioni, regressioni, o forzature indebite, anche a causa di pressioni socio-ambientali varie.

In una società patriarcale efficientista, la condizione della donna rischia di essere rinchiusa entro i limiti del solo-femminile, la madre-bambina, tutelata o dominata dall'uomo maschio, oppure di sviluppare un atteggiamento *maschilista* più o meno pronunciato, che porta la donna a competere con l'uomo, o a rifiutarlo, in un atteggiamento di autosufficienza difensiva nel timore di essere da lui sopraffatta. Le tensioni, che si verificano nelle relazioni interpersonali, in particolare tra i sessi, di cui costatiamo le conseguenze distruttive a livello di comunità familiare, politica e sociale in genere, sono per lo più intimamente collegate a uno sviluppo psichico incompleto e distorto, che, come si dirà nella seconda parte di questa relazione, non ha raggiunto la maturità propria della «genitalità adulta», essendo ancora fissato alle fasi della «pregenitalità infantile».²²

2.3. Relazioni uomo - donna: antagonismo e predominio o scambio mutuo

Nella cultura contemporanea, a tutti i livelli del sociale (politico, scientifico, economico, sentimentale), l'uomo rischia di perseguire, con crescente autosufficienza, l'affermazione onnipotente *patriarcale*: potere, aggressività, logica scientifica, produttività, efficienza, forza, a cui lo porta anche la crescente tecnocrazia che tende all'assoluto.

I rapporti interpersonali e, in modo particolare, le relazioni tra i sessi, le attese reciproche e il bisogno dell'autoaffermazione di ciascuno, sono influenzati da queste tendenze culturali.

L'aumento di tensioni interpersonali a livello di coppia, lo sgretolarsi di numerosi matrimoni, sono una prova della profonda crisi dei rapporti in cui si fa sempre più forte la tendenza a evitare le relazioni, facendo a meno dell'altro, cercando di *fare da sé*. È come se nell'impossibilità di dominare sull'altro, ma anche nell'incapacità d'interagire con lui in uno scambio mutuo e amorevole, l'uomo moderno dovesse autodeterminarsi a essere un *self made man* a tutti i livelli. L'espressione più clamorosa si verifica certamente a livello biologico-generativo quando il maschio giunge a voler fare a meno della donna, a voler farsi senza intermediario femminile (provetta), e la donna vuole assecondare il suo desiderio di avere un figlio, facendo a meno dell'uomo (inseminazione artificiale).

È come se la profonda insicurezza riguardo alla propria originalità por-

²² Cf FORNARI Franco, *Genitalità e Cultura*, Milano, Feltrinelli 3 1979, Introduzione e 15-16.

tasse la persona a percepire l'altro come una minaccia alla propria realizzazione e quindi all'aspirazione del bisogno di autonomia, intesa come predominio ad ogni costo, ad esclusione dell'altro.

Altre volte, il carente senso d'identità può condurre al desiderio di rivivere esperienze relazionali anteriori, in particolare quelle primarie con il genitore del proprio sesso o del sesso opposto, in modo più o meno regressivo. Spesso, infatti, l'uomo cerca nella donna, inconsciamente, la madre (fusione di tipo matriarcale), mentre questa rivive, nei confronti del partner, il fascino del padre. Quest'insicurezza di fondo e bisogni psicologici non evoluti sono fra l'altro le motivazioni più comuni del comportamento sessuale «invertito» (omosessualità, lesbismo) anche se razionalizzato.

Se la donna non ha quindi raggiunto un certo livello di consistenza di personalità, i suoi rapporti con l'altro (e con l'uomo), non potranno essere strutturanti. Essa sarà tentata di evadere da se stessa, lasciandosi assorbire dall'altro, in un'identificazione idealizzante, oppure di sottomettersi al suo dominio, oppure ancora di mettere in atto la difesa sotto forma di opposizione o di rivendicazione più o meno larvata o aperta.

Certamente sarebbe illusorio pensare a rapporti tanto ideali, in cui ogni interlocutore sia così completamente se stesso da essere perfetta disponibilità per l'altro, da dare senza mai ricevere.

Erikson ha evidenziato, a più riprese, l'esistenza della «mutualità» di ogni relazione umana, a partire dalla situazione primaria. La madre che accoglie il figlio si trasforma assumendo un orientamento sempre più decentrato di personalità, in quanto passa, dalla preoccupazione per la propria autoaffermazione, alla cura per il figlio e alla ricerca di farlo giungere all'autonomia.

Questa capacità di essere *psicologicamente* madre si completa con la crescita del figlio, il quale, sia accettando le cure materne che resistendo alle medesime come pure con il suo modo d'essere peculiare, orienta lo sviluppo della saggezza materna, mentre riceve l'incoraggiamento a elaborare la propria personalità dalla tenerezza, fermezza e guida benevola e fiduciosa della madre. In ogni rapporto ulteriore, e in modo particolare in quello intimo tra amici, tra sposi, e persino in quello mistico, si ritrovano gli stessi dinamismi dello scambio mutuo, che presuppone, come punto di partenza, il raggiungimento di un certo grado d'identità, la quale a sua volta si completa nello sviluppo della capacità di dare e di ricevere, di fare e di lasciar fare, di accogliere e d'ispirare l'altro.

Questa capacità di scambio mutuo non si sviluppa però automaticamente, ma è il frutto del superamento di atteggiamenti regressivi e di anta-

gonismi sempre rinascenti, come pure della graduale elaborazione della capacità di accettazione benevola, di tenerezza e di amore maturo, che genera la *vita* e si oppone alla morte, a qualsiasi livello.

3. Capacità di amare e relazioni uomo - donna

3.1. Sviluppo psico-sessuale e sviluppo mentale

La riflessione critica sulle teorie psicoanalitiche e l'elaborazione attuale degli apporti dei singoli autori da Freud a oggi, ad opera soprattutto di Imbasciati,²³ hanno portato alla luce distinzioni e precisazioni che sono di fondamentale importanza per la comprensione della realtà psico-sessuale sia dell'uomo che della donna, come delle relazioni umane in genere.

Imbasciati opera un confronto critico degli apporti dei singoli autori sulla sessualità femminile e sulla femminilità (Freud, Klein, Jones, Thompson, scuola francese neofreudiana, Franco Fornari), giungendo a un ripensamento personale e ad un'integrazione delle teorie precedenti, che, nelle sue conclusioni, mostra prospettive nuove e innovatrici all'interno della psicologia e del pensiero culturale contemporaneo.

È importante, per il nostro argomento, evidenziare alcuni concetti chiave di questi apporti, che fanno apparire e comprendere in una luce nuova tutta la sessualità nella sua relazione alla cultura, ambito in cui s'inserisce appunto la problematica della femminilità. Dalla prospettiva esplicitata dallo studio critico dell'Imbasciati risulta evidente il superamento della concezione biologistica dell'uomo e quindi della sessualità, come era emersa dalla psicanalisi ortodossa, concezione sessuale praticamente *fallogentrica*, ossia centrata sugli organi, con tutte le conseguenze ben note per quanto riguardava l'interpretazione dello sviluppo psichico e della conflittualità del bambino e della donna. L'approfondimento recente delle conoscenze sullo sviluppo mentale del bambino piccolo dimostra come la capacità di amare e la conflittualità dei rapporti interpersonali, in genere e in particolare tra i sessi, si ricolleghino al vissuto esperienziale di *buono* e di *cattivo*, di *bene* e di *male* dei primissimi periodi della vita.

L'elaborazione di questo vissuto, mediante la formazione della capacità di simbolizzazione, porta il bambino allo sviluppo lento e complesso della conoscenza di sé e del mondo.

²³ Cf IMBASCATI, *Freud*; ID., *Eros*; ID., *Sviluppo psicosessuale e sviluppo cognitivo. Introduzione alla psicologia psicoanalitica*, Roma, Il Pensiero Scientifico 1983.

Attraverso l'apprendimento progressivo della distinzione tra la *percezione* di ciò che è effettivamente presente nella realtà, il *ricordo* di un oggetto che è stato presente nella realtà, l'*immaginazione* di oggetti che costruiamo dentro di noi e l'*allucinazione* di qualche cosa che crediamo essere presente, allorché invece non c'è, il bambino accede all'organizzazione delle operazioni mentali e comportamentali con il costituirsi di simboli adeguati a significare la realtà interna ed esterna, sì da distinguere fra il reale e l'immaginario, tra il *fuori* e il *dentro*, fra se stesso e qualcosa di esterno a sé²⁴ e impara progressivamente a stabilire rapporti adeguati con la realtà e con i propri simili.

Tradotto a livello di rapporto interpersonale adulto, soprattutto di quello più intimo, ciò significherà elaborazione della capacità di riconoscimento amorevole dell'altro come altro; di rispetto e di considerazione delle sue esigenze come e insieme ai propri desideri. Tale riconoscimento dell'altro presuppone però processi di simbolizzazione per la verifica del vero e del falso, del reale e dell'allucinato, di un piacere non illusorio, che permetta cioè di evitare l'inganno e la menzogna su un amore che in realtà è avidità possessiva, pretesa gelosa e rivendicativa, distruttività perversa.

La capacità organizzativa della mente quindi, che stabilisce un legame, mediante la simbolizzazione, tra il vissuto intimo e il pensiero, il linguaggio e gli atteggiamenti sociali, sta – sia nell'uomo che nella donna – alla base dei rapporti veramente umani.

3.2. *Pregenitalità infantile e genitalità adulta*

La precisazione riguardo all'importanza della struttura mentale, in vista di rapporti interpersonali soddisfacenti, viene illustrata ancor meglio dalla distinzione dei livelli di maturità psichica o di organizzazione mentale differenti, propri del bambino e dell'adulto. I concetti di *pregenitalità infantile* e di *genitalità adulta*²⁵ superano quelli precedenti di *fase fallica infantile* (Freud) e di *genitalità precoce* (Klein), considerati ormai impropri, in quanto insinuano l'esistenza di una sessualità nel bambino sul modello adulto, ancorata agli organi sessuali prima dell'età adulta e pertanto *precoce, anticipata* rispetto allo sviluppo globale dell'individuo umano. Queste concezioni hanno favorito l'amplificazione dell'aspetto sessuale dell'infanzia e della persona umana in quanto tale.

²⁴ Cf IMBASCIATI, *Sviluppo psicosessuale* 67.

²⁵ Cf FORNARI, *Genitalità*.

Il passaggio da una concezione centrata sulla struttura biologica a una concezione mentale, in cui prevale l'importanza della struttura psichica evidenzia come l'organizzazione mentale del bambino sia globalmente differente da quella dell'adulto, ma che né l'età cronologica né la maturazione biologica degli organi da soli sono sufficienti per operare il passaggio da una struttura all'altra. Si ha invece un'evoluzione e una trasformazione lenta e complessa, la cui penetrazione fa cogliere meglio la problematicità che spesso si verifica a livello dei rapporti uomo-donna.

Pre genitalità infantile significa prevalenza del *principio del piacere*, ossia della *pulsione di appropriazione*, o atteggiamento *predatorio*, distruttivo. Ne segue nella psiche dell'individuo un senso di angoscia, di colpevolezza, di distruttività e di perversione.

Genitalità adulta significa invece essenzialmente prevalenza del *principio della realtà* con la capacità di *riconoscimento d'oggetto* (ossia dell'altro e delle sue esigenze) e dell'abbandono del principio del piacere, mediante lo sviluppo dei processi di simbolizzazione, della capacità di distinguere le cose fra di loro, dello sviluppo del linguaggio, del pensiero, della logica, del piacere ottenuto nel rispetto della realtà, legato a un processo mentale che rassicuri il soggetto sulla propria capacità di conservare l'oggetto del piacere.

Per Freud il passaggio dal principio del piacere al principio della realtà avveniva a prezzo della rinuncia a un *paradiso naturale* (istinti da cui trarre piacere) perduto, secondo lui, per le *pressioni culturali*. Il soggetto doveva pervenire a un adattamento mediante la *inibizione* delle pulsioni. In questa concezione la natura biologica, considerata come essenzialmente *buona*, si scontrava inesorabilmente con la *cultura opprimente* e pertanto *negativa*.

Con le precisazioni teoriche recenti si è chiarito come il passaggio dal principio del piacere al principio della realtà non è un'imposizione culturale che opprimerebbe la struttura biologica, ma si tratta di un'organizzazione mentale dell'esperienza, del processo di simbolizzazione, prima affettiva, basata sui primi fantasmi istintuali, che evolve gradatamente nella capacità di simbolizzazione operativa, fondata sulla realtà.

Il bambino impara a verificare la realtà, a conservare l'oggetto, a conseguire un piacere duraturo nel rispetto della realtà. Impara che l'appropriazione cannibalica o allucinatoria non sono soddisfacenti, che affermare il piacere al di sopra delle esigenze della realtà significa distruggerlo, negarlo e quindi distruggere la propria possibilità di essere soddisfatti. In questo senso il principio del piacere richiama *l'istinto di morte*.

La cultura, il pensiero, quindi, non si oppongono al piacere, ma a un

piacere infantile, distruttivo, onnipotente, qual è appunto quello pregenitale.

Viceversa, a livello di genitalità adulta, diventa possibile la *cultura*: il rapportarsi agli oggetti – realtà inanimata e animata – senza distruggerli, in un atteggiamento di scambio: darsi l'un l'altro qualche cosa sostenendo e accrescendo la vita, come per esempio avviene nella coltura della terra che evita lo sfruttamento indiscriminato dei prodotti spontanei della natura, nelle relazioni madre-bambino, nelle relazioni tra i sessi e specificamente nel rapporto sessuale che è, in questo senso, la relazione più impegnativa e difficile.

L'essere umano lungo il suo sviluppo psichico impara ad amare attraverso faticose e dolorose esperienze interiori. La sessualità può essere l'espressione paradigmatica di questa modalità di amore e di sviluppo; essa è pertanto da intendersi in termini psicologici e non biologici. Si parlerà infatti di:

- *sessualità pregenitale*, in cui l'aspetto biologico-organico può verificarsi privo di riscontro interiore, oppure può avere significati psicologici inadeguati, distorti, patologici; la relazione si svolge cioè apparentemente tra due, mentre, in realtà, il soggetto è solo con se stesso, non si apre al *tu*, lo *depreda*, o si lascia deprecare;
- *sessualità genitale*, che è riferita invece a vissuti di verifica, di conservazione, di *riparazione* d'oggetto, ossia di rispetto e di valorizzazione dell'altro nell'amore.

Come può esistere l'uso degli organi in modo pregenitale, distruttivo, anche nella persona cronologicamente adulta, così si può parlare di genitalità persino in persone ancora giovani di età e nelle persone che, pur non usando gli organi genitali, giungono a un atteggiamento di amore capace di apertura e di dono.

La sessualità, nel suo aspetto bio-fisiologico, simboleggia le relazioni di amore, ma è legata per questo allo sviluppo mentale, che conferisce la possibilità di simbolizzazione e la verifica obiettiva dei simboli.

Il comportamento sessuale dell'uomo, nella misura in cui corrisponde a genitalità, potrebbe dirsi espressione suprema dello spirito umano, la relazione interumana più elevata, tanto da diventare simbolo della carità e del rapporto mistico con Dio. In un comportamento rispondente a genitalità si ritrovano infatti le matrici fondamentali della ricchezza della mente: l'intelletto, la creatività, la fecondità ai vari livelli.

3.3. Amore umano al di là della colpevolezza

Contrariamente alle asserzioni di Freud che aveva teorizzato la colpevolezza come conseguenza delle pulsioni sessuali, sappiamo oggi che il senso di colpa si sviluppa precocemente nel bambino ancora lattante, in concomitanza con le prime esperienze di *bene* e di *male*, dove *bene* è ciò che dà conforto e sollievo, fa piacere, *male* è ciò che è frustrante, ciò che fa male, crea tensione e disagio.

L'amore umano si fonda sull'esperienza dei primi anni di vita, è come il frutto di un'elaborazione mentale molto complessa delle devastazioni compiute nella struttura psichica dalle reazioni di odio, in seguito alle delusioni subite, anche nelle condizioni più favorevoli. La capacità di amore, che il soggetto acquista progressivamente, è pertanto una *riparazione* della mente.²⁶

Infatti, l'esperienza del limite, della sofferenza, dell'insufficienza, è molto grande. La frustrazione continua e lunga è dura da sopportare per la piccola mente del bambino. L'esperienza del proprio limite e della propria dipendenza e impotenza provoca impulsi di rabbia distruttrice, di odio contro tutto ciò che non si offre automaticamente a soddisfare i propri desideri. Dall'impulso a distruggere (per esempio, il seno) nasce la disperazione, perché il bambino avverte che l'odio, distruggendo l'oggetto, lo può privare definitivamente di ogni aiuto. La rabbia che si rivolge verso gli oggetti esterni si riflette anche sugli oggetti interiori, verso le sue esperienze di fiducia, di bontà, di speranza. La voglia di divorare il seno, la madre, è qualche cosa che divora l'interno del bambino, che gli morde le viscere, *gli morde il cuore*; il bambino si sente *cattivo*.

Ma se il bambino riesce a sopportare la sua frustrazione, la sua sofferenza, usando della propria mente per avere speranza, se riesce a contenere l'eventuale, inevitabile rabbia, o l'odio, prima che produca effetti troppo disastrosi, egli riesce a non essere disperato, a sentire che l'oggetto del proprio bisogno non è scomparso e che questi può essere atteso fiduciosamente come speranza del rinnovarsi di un rapporto buono. Allora l'oggetto del suo bisogno diventa oggetto di amore, di attesa, di speranza, sviluppa il rispetto per l'altro, nel riconoscimento e nell'accettazione della propria dipendenza.

Si tratta quindi di un lungo, travagliato periodo di sviluppo, che coinvolge progressivamente tutto l'organismo (biologico e psicologico) del bam-

²⁶ Cf IMBASCIATI, *Sviluppo psicosessuale* 98-102.

bino e delle relazioni sempre più ampie, che interessano progressivamente l'organizzazione di zone sempre più estese dell'organismo, con le attività corrispondenti: del mordere, del divorare o incorporare (organizzazione *orale*); del bagnare, sporcare, resistere, ritenere (organizzazione *anale*); dell'aggreddire, ferire, penetrare (organizzazione *genitale* infantile). Si tratta di modalità legate all'evoluzione psichica e alla scoperta successiva di trarre soddisfazione non solo dalla bocca, ma anche da altre zone del corpo e dagli organi i quali diventano significativi riguardo alle espressioni connesse alle relazioni interpersonali e diventano pertanto mezzi per ottenere soddisfazione, o armi per esprimere i propri impulsi, come anche per esprimere sentimenti ed intenzioni nei riguardi di altri: avidità di possedere o di essere posseduto, bisogno di dipendenza, di contenere e di essere contenuto; invidia verso i fratelli o i genitori (anche per l'intuizione o la scoperta del loro rapporto intimo), di ciò che l'altro ha e di cui il soggetto si sente privo.

La rabbia, l'odio si presentano come un pericolo, che suscita la paura di rappresaglie, di essere divorato, aggredito, ferito, punito.

L'uomo deve faticosamente imparare a fronteggiare l'odio, a conoscerlo e a temerlo, senza restarne atterrito o negarlo.

Quello che il bambino sperimenta nei primi mesi di vita si ripeterà dialetticamente, nel suo mondo interno, lungo tutte le età ulteriori.

L'indagine clinico-psicoanalitica ha dimostrato come alla base di ogni relazione interpersonale degli adulti abbiano importanza, a livello profondo, le dinamiche primitive, acquisite nelle prime esperienze infantili di rapporto oggettuale. Le persone che hanno dentro di loro difficoltà a superare le situazioni di frustrazione, di dipendenza, di limite non sono capaci di buoni rapporti con gli altri.

Esse tendono a un ingannevole senso megalomane di autosufficienza, oppure sono soggette alla rabbia, all'odio, fanno difficoltà a riconoscere amorevolmente la bontà delle altre persone e tendono a viverla sotto il segno dominante dell'invidia e quindi del sospetto e del timore persecutorio.

Più continuative ed intime sono le relazioni tra le persone, più esse sono vulnerabili, in quanto l'uno rievoca nell'altro le attese, le speranze, le frustrazioni e la conseguente rabbia e colpevolezza arcaica non superata, minacciando continuamente l'irruzione nella personalità di forme regressive o perverse. È necessario un livello di controllo interiore sufficientemente elaborato, per far corrispondere all'intenzionalità consapevole di amare l'altro la crescente lucidità riguardo alle proprie motivazioni e la percezione riconoscente dei benefici effetti derivanti dall'essere amati. In

questo senso la capacità di amare, anche a livello di rapporto coniugale, non è più un punto di partenza, ma una meta sempre aperta che si perfeziona nella reciprocità dello scambio, del dare e del ricevere, in cui il diverso si armonizza, l'estraneo diventa familiare, dove il dono più autentico diventa il sereno riconoscimento dell'altro che rinsalda la sicurezza e la fiducia in ambedue. Solo a questo livello di scambio veramente umano il rapporto tra uomo e donna, come anche il rapporto specificamente sessuale, possono dirsi riusciti ed essere soddisfacenti. Il piacere del rapporto intimo è legato alla rassicurazione profonda che questo fornisce alla persona, al di là della colpevolezza, che le fantasie invidiose, distruttive, visute inconsciamente, non porteranno alcun effettivo danno, né al proprio partner, né ai propri oggetti interni. Si rinsalda così la fede interiore di essere capace, malgrado le tempeste di odio e l'impulso a distruggere, di costruire qualche cosa di buono e di saper attendere con speranza l'incontro a supplemento della propria limitata possibilità e di saper riconoscere questo aiuto come atto gratuito e libero dell'altro, nel rispetto della sua alterità e nel riuscire ad amarlo, anziché volerlo possedere e dominare.

Si comprende come questo culmine della vera capacità di amore reciproco sia arduo da raggiungere e come non tutti gli individui vi arrivino. La problematicità delle relazioni interpersonali e in particolare i disturbi delle relazioni sessuali (impotenza, frigidity, sottomissione passiva, umiliante, relazioni contorte, *inversioni*, ecc.) possono trovare qui una loro spiegazione.

Freud aveva legato il senso di colpa all'introiezione di proibizioni educative (super-egoiche), volte alla repressione della sessualità e che erano pertanto causa di svariati disturbi nevrotici. Nella nostra società permissiva, che ha liberalizzato al massimo la sessualità, il senso di colpa è eliminato solo apparentemente. Più che di un'assenza del senso di colpa, si tratta di una preoccupazione ossessiva, inconscia, di negarlo, nella illusione, promulgata anche da certe teorie molto diffuse nella cultura contemporanea, come per esempio quelle di Marcuse, che il piacere illimitato possa sostituire finalmente ogni sofferenza e rinuncia dell'uomo in questo mondo, grazie anche allo sviluppo della tecnica e delle scoperte scientifiche.²⁷ Si tratta evidentemente di concezioni che confondono una sessua-

²⁷ «Le posizioni marcusiane sono state aspramente e decisamente criticate in quanto incarnano a livello sociale il fantasma illusorio e megalomane del bambino che crede di poter avere tutto sempre a disposizione, senza preoccuparsi che ciò che usa possa finire, essere consumato, distrutto, senza coscienza della necessità di riconoscere il bene che riceve come proveniente da un "Altro", di cui egli deve aver cura e sollecitu-

lità pregenitale con la sessualità adulta, o genitalità. L'esperienza dimostra appunto che la liberalizzazione della sessualità non libera l'uomo, ma impedisce di cogliere ciò che indica la colpevolezza psicologica. Questa è una realtà molto più primitiva dell'insorgere della sessualità, legata cioè a fantasie angosciose connesse con gli impulsi distruttivi, oltre che del desiderio di possesso aggressivo ed onnipotente, e, come tale, è una realtà molto penosa per il soggetto. Infatti, là dove si ha una maggiore pregnanza di elementi distruttivi, *predatori*, nell'articolazione della simbolizzazione sessuale, si ha la presenza più frequente di sensi di colpa. Questo fatto spiega anche, mi pare, la concomitanza che si verifica nella società attuale tra consumismo, disinibizione sessuale e sfrenata aggressività.

Il senso di colpa, in quanto segnale che avverte la mente delle operazioni distruttive, permettendole di elaborarle per evitarle, può assumere quindi una funzione essenzialmente costruttiva nei processi riparativi e nella formazione delle strutture cognitive.

In quanto collegato all'odio distruttore, alla disperazione, agli impulsi invidiosi, sadici, il senso di colpa può servire come traccia di ricerca interiore per venire a contatto con le parti meno piacevoli del sé, onde contenerle, *com-prenderle* e, se possibile, ristrutturare, su tale base, il mondo degli oggetti interni. Esso dà, inoltre, la possibilità di prendere coscienza di aspetti perversi nel nostro sistema di simbolizzazione. Questo, infatti, può compiere passaggi mistificatori: chiamare amore o carità ciò che in realtà è avidità possessiva, desiderio di predominio onnipotente, permissività narcisista o sadismo.

È pertanto importante cogliere gli indizi della colpevolezza e affrontarla sia a livello dei singoli (cf la lunga esperienza della psicoanalisi), sia a livello dei gruppi di convivenza e persino a livello più ampio della società

dine, anche limitando il proprio desiderio. Tale megalomania procede dalla negazione che l'intelligenza offra frutti solo a prezzo di sforzi pazienti, procedenti per quantità discrete, e assai discosti dall'onnipotenza allucinatoria del desiderio. In altri termini questo atteggiamento nega l'evidenza del principio di realtà e con una confusività perversa crede che il principio del piacere possa essere fatto coincidere con la realtà stessa, che esso dunque sia la vita, e la realtà sia l'avversaria da sconfiggere. Si fantastica allora una società-paese dei balocchi in cui si possa avere tutto, sciupare tutto e rimanere sempre nell'abbondanza: si configura così un "seno" allucinato come cornucopia inesauribile di ogni soddisfazione, che l'uomo può facilmente far suo; si nega cioè il seno reale, come appartenente ad un altro, ed il riconoscimento che questo "altro" ha esistenza, esigenze e limiti suoi propri che devono essere rispettati» (IMBASIATI, *Eros* 71-72).

in genere, in cui possono verificarsi i medesimi dinamismi in modo più o meno consapevole.²⁸

4. Conclusioni

Gli studi più recenti e seri in psicologia sulla femminilità evidenziano l'enorme complessità del problema e la necessità di superare le generalizzazioni semplicistiche di una facile divulgazione.

Essi evidenziano, inoltre, che la piena espansione della personalità della donna è legata intimamente ad un'adeguata evoluzione psichica, da cui dipende, a sua volta, una retta impostazione dei suoi rapporti, in particolare il suo rapporto con l'uomo, e la sua giusta affermazione personale, socio-culturale e politica.

Le numerose ricerche sperimentali condotte con l'intento di verificare le differenze dei sessi escludono praticamente la possibilità di giustificare gli stereotipi femminili e maschili sostenuti per secoli con gravi conseguenze sul piano personale, familiare e sociale.

Le ricerche condotte con metodo clinico, invece, e in particolare la psicoanalisi postfreudiana e la psicologia del profondo, in quanto penetrano e ricuperano la dimensione simbolica della personalità umana, osservandone i dinamismi psichici, riescono a fornire dei contributi importanti per la comprensione della personalità femminile.

Si arriva così a chiarire che:

1. La struttura fisiologico-sessuale della donna non determina il suo destino di passiva soggezione all'uomo, né una necessaria maternità biologica, benché la sua conformazione morfologica e il rapporto primario materno (realtà biologico-archetipica) la *predispungano* a determinati atteggiamenti (realtà psicologica) che costituiscono il suo *modo d'essere* differen-

²⁸ A conferma ci sembra interessante la seguente osservazione di Fornari: «Sembra stia avvenendo a livello planetario qualche cosa di isomorfo al trasformarsi dell'universo distruttivo in sentimento di colpa, inteso da Freud come istinto di morte in cultura pura. Il segnale di allarme della possibile distruzione totale porta gli stati ad abbandonare l'onnipotenza. Ciò può equivalere alla possibilità che si attui, per la prima volta nella storia umana, il crearsi di un Super-Io collettivo che costringe gli uomini a declinare i loro sogni di onnipotenza in termini di realtà. Tutto ciò ha a che fare con il crearsi di condizioni storiche che portano alla crisi dell'universo del dominio pregenitale. Ci stiamo dunque avviando veramente verso la genitalità?» (FORNARI, *Genitalità* 237).

ziato rispetto all'uomo, senza tuttavia determinarla secondo schemi fissi. Infatti, perché questo modo d'essere si realizzi, così da informare tutte le sue attività – comprese quelle scientifiche e politiche – e le sue relazioni, occorre che venga assunto a livello di personalità tramite un'elaborazione consapevole.

2. La personalità umana – sia quella femminile che maschile – per raggiungere lo stato adulto deve *maturare*, attraverso uno sviluppo psichico lento e faticoso, a partire dalla posizione infantile, la quale rischia continuamente di riemergere in forme più o meno regressive, o anche di fissarsi in stereotipi poveri o onnipotenti, quale frutto di un'insufficiente evoluzione psichica (in particolare stadi *matriarcale* e *patriarcale*) e portando al rifiuto inconsapevole di essere se stessi.

3. I termini *femminile* e *maschile*, più che descrivere materialmente – secondo gli stereotipi convenzionali – la realtà della donna e dell'uomo, costituiscono dei riferimenti simbolici differenziali di *polarità* che, in quanto centro di attrazione e movente di differenziazione, costituiscono uno dei principali fattori dinamici a livello di evoluzione e di relazione interpersonale.

Nello stesso modo le espressioni *matriarcato* e *patriarcato* non sono da intendersi in senso sociologico, ma stanno ad indicare invece degli stadi psicologici necessariamente presenti in ogni strutturazione psichica, stadi evolutivi indispensabili, di cui è auspicabile il superamento nel corso del processo di integrazione armonica e di espansione piena della personalità.

4. Dall'inizio della vita fino allo stadio più evoluto, la maturazione umana si compie a livello relazionale mediante uno *scambio mutuo* (madre-bambino, alunno-maestro, uomo-donna) il quale costituisce nel contempo una *condizione* e una *possibilità* sempre nuova per la crescita positiva e per il completamento e l'arricchimento reciproco delle persone in interazione.

L'attuale crisi nell'ambito femminile, e in particolare della maternità, deriva prevalentemente dal fatto che storicamente la donna è stata considerata più nella sua funzionalità (procreativa, di casalinga, di educatrice dei figli, di lavoratrice) che nella sua autonomia di persona umana chiamata, al pari dell'uomo e insieme con lui, alla costruzione del mondo a livello sociale, politico, spirituale e religioso. La tendenza attuale a voler rispettare e valorizzare la peculiarità della personalità della donna come quella dell'uomo – contrariamente alla volontà di far prevalere l'uno sull'altro o di

livellare i sessi e i loro ruoli – potrà non solo favorire il miglioramento dei rapporti reciproci e pertanto lo scambio mutuo per un'effettiva crescita personale di ambedue, ma anche contribuire a una revisione della concezione della maternità. Questa va vista, infatti, in senso ampio, come connotazione della donna adulta, giunta alla generatività. Solo nell'esplicazione della sua capacità di suscitare e di sostenere la vita in ogni ambito della convivenza umana, la donna potrà realizzare un'esistenza feconda e pertanto soddisfacente.

5. Nella prospettiva suesposta si comprende come il simbolo del femminile e del materno, che si riassume praticamente nel *dar vita*, nel *far crescere*, nel *prendersi cura*, sia il modello più pregnante dell'atteggiamento umano *perfetto* e del religioso autentico, in quanto richiama maggiormente l'idea della bontà misericordiosa di Dio e il concetto della sollecitudine stessa di Dio per la salvezza totale dell'uomo.

L'Altro (non solo l'uomo ma anche Dio) si presenta come un interlocutore in atteggiamento di reciprocità, di rispetto massimo di fronte ad ogni creatura umana della cui crescita, del cui bene egli gode, cercando di favorirlo più che voler ridurre l'altro, con predominio imperioso, ad essergli soggetto.

L'antropologia teologica moderna sottolinea questi atteggiamenti come caratteristiche divine parlando per esempio della *maternità di Dio* e vede in esse – se assunte dall'uomo – una possibilità per superare le soluzioni *mascoline-patriarcali* nell'amministrazione del regno come sono per esempio quelle del voler far *scendere il fuoco*, del *colpire di spada*, dello stroncare il male, del giustiziare i peccatori, dell'*estirpare la zizzania*, del disprezzare ed emarginare i bambini, i deboli, ecc.²⁹ Tale possibilità viene indicata come una delle mete dell'umanizzazione del mondo e pertanto come una delle esigenze religiose più impegnative dell'imitazione di Cristo. Questi si presenta infatti come prototipo dell'umano e come modello religioso per eccellenza, in quanto unifica in sé la tenerezza materna e la forza virile, la sensibilità umana e la paternità divina creatrice e redentrice, che assume su di sé la morte per effondere la vita.

²⁹ Cf EVDOKIMOV Paul, *La femme et le salut du monde*, Paris, Desclée De Brouwer 1978.

DONNA E TEOLOGIA: DIBATTITO APERTO

Marcella FARINA

Premessa

Siamo al secondo momento della nostra ricerca: la dimensione del problema nella socio-cultura contemporanea, in particolare la riflessione si concentra sull'ambito teologico-ecclesiale.

L'intento della presente ricerca è quello di far emergere a livello descrittivo le questioni più significative riguardanti il nostro tema, di tracciare una specie di *status quaestionis* della letteratura su donna e teologia.

Già il titolo, sottolineando che il dibattito è aperto, lascia intravedere un qualcosa di complesso, di problematico e di nuovo. Anzi potrebbe già essere ulteriormente precisato in donne e teologie, in quanto la questione si pone in modo diverso dal punto di vista storico e geografico-culturale.

Inizialmente pensavo di condurre la ricerca studiando dal punto di vista teologico l'argomento del nostro convegno. Dopo una prima raccolta bibliografica ho preso atto che questo per il momento non è possibile per carenza di studi. Inoltre la letteratura teologica che considera più da vicino il nostro argomento si presenta varia, difficilmente conducibile a unità, in quanto le pubblicazioni partono da precomprensioni diverse, utilizzano metodi e principi ermeneutici diversi, si riferiscono ad ambiti di ricerca e a temi diversi. Spesso sono scritti teologici trans-confessionali e persino post-cristiani. A volte sono multidisciplinari perché accanto ai contenuti teologici ospitano riflessioni socio-culturali globali, approcci dal punto di vista economico, politico, sociologico, psicologico, filosofico, artistico, ecc.

Data la vastità della ricerca mi fermo agli elementi fondamentali e svolgo il lavoro attraverso quattro tappe. Nell'*introduzione* presenterò essenzialmente i termini del titolo. Nella seconda tappa vedremo le *grandi linee della teologia femminista* nei vari ambiti socio-culturali, dopo aver tracciato una breve sintesi storica. Nella terza prenderemo in esame gli *ambiti teologici fondamentali* con le discipline che li compongono, soffermandoci sui *grandi temi* teologici. Nella quarta presenterò *alcune osservazioni*

conclusive che potranno essere utili anche per la nostra missione educativa.

Chiudo con uno dei *desiderata*: abbiamo l'intenzione di specializzare la nostra biblioteca in problemi riguardanti la donna; pertanto vi siamo grate del contributo che ci darete segnalandoci pubblicazioni presenti nei vostri paesi.

Finora mi pare che la letteratura «teologica»¹ si disponga su *due linee* che s'intersecano e s'influenzano reciprocamente: *quella* che considera a *livello operativo* la situazione della donna nella Chiesa e nella società, *quella teorica* che considera i problemi dell'identità femminile e della teologia dal punto di vista del femminile.

1. Introduzione

Ci chiediamo: Perché «donna e teologia»? Come, quando e perché nasce questo rapporto?

1.1. *La donna*

Il termine «donna» rimanda alla nuova consapevolezza presente nel mondo contemporaneo, ossia alla svolta del femminismo.² Si tratta di un fatto presente nell'attuale socio-cultura, che però ha radici nel passato. Esso ha condizionato e condiziona il cristianesimo a livello teorico e pratico. Infatti, accostando la letteratura teologica, ho potuto rilevare questo influsso. Da parte sua il cristianesimo ha in qualche modo posto le premesse per questa presa di coscienza, che spesso si è realizzata mediante persone provenienti dalla sua cerchia, anche quando sono in reazione con esso. È un fatto che si può osservare pure nell'ateismo, altro fenomeno caratteristico della cultura contemporanea. Gli studiosi sottolineano che tale fenomeno nasce nell'ambito del cristianesimo, specie del cristianesimo occidentale.

Questo dovrebbe farci riflettere! È forse perché nel cuore del cristiane-

¹ Ho messo il termine tra virgolette perché tale letteratura spesso non segue i canoni tradizionali della ricerca teologica.

² La relazione sociologica (cf nel presente volume ROSANNA E., *Rapporto uomo/donna. Problemi e prospettive sociologiche*) con le sue indicazioni bibliografiche ci ha offerto molti elementi al riguardo.

simo vi è la rivendicazione più radicale della dignità di ogni persona umana, senza alcuna discriminazione?³ Problema!

A proposito della donna oggi, «è in atto un passaggio da un momento culturale già dominante nella società a uno nuovo il cui centro è appunto dato dall'instaurarsi di un diverso orientamento culturale, basato sull'accettazione del principio d'uguaglianza e parità tra uomo e donna, anziché sull'inferiorità culturale della donna. Questo comporta il muoversi su *due piani*:

– il *primo* concerne l'*individuazione*, la *contestazione*, la *rimozione dei contenuti* caratterizzanti le manifestazioni concrete dell'*orientamento precedente*: la superiorità dell'uomo e la conseguente discriminazione delle donne;

– il *secondo* l'*affermazione teorica e pratica del nuovo orientamento*, quello dell'*uguaglianza e parità* tra uomo e donna nella legislazione, nella vita politica e sociale, nel lavoro, nei rapporti interpersonali, nell'*organizzazione della vita*.

È importante tener presente che non si tratta di un processo lineare, spontaneo, pacifico, bensì di un processo caratterizzato da molteplici aspetti».⁴

Non mi soffermo; già abbiamo avuto indicazioni critiche precise e provocatorie. Ci chiediamo invece: che rapporto ha questo fenomeno con la fede cristiana?

In apertura possiamo annotare un fatto significativo: tutta la letteratura, anche quella non teologica e non cristiana, sottolinea che *Gesù è il liberatore della donna*; egli ha assunto una posizione originale e innovatrice rispetto ai modelli culturali e religiosi maschilisti del suo ambiente. Quindi vi è una certa sintonia e simpatia tra donna e cristianesimo. Anche le femministe radicali che si professano post-cristiane non concepiscono il loro esodo dal cristianesimo come un esodo da Gesù, ma dalla Chiesa istituzionale che reputano irricuperabile dal suo maschilismo.

³ L'ateismo ci provoca ad abbandonare un'immagine di Dio idolatrica per accogliere e testimoniare il Dio della Rivelazione che rompe i nostri schemi e si offre a tutti come Salvatore. Per questo il messaggio evangelico è il più radicale e universale fermento di liberazione.

⁴ DE CRISTOFORO LONGO G., *Società al femminile?*, in AA.VV., *La vicenda uomo tra coscienza e computer*, Assisi, Cittadella 1985, 300, cf 298-324; JOANNES F.V. (a cura), *Crisi dell'antifemminismo. Il declino delle motivazioni bibliche, teologiche, psicologiche e storico-culturali che hanno determinato l'esclusione della donna dalla vita sociale*, Milano, Mondadori 1973; ANGELINI G., *Teoria empirica: la coppia uomo-donna di fronte alle nuove scienze umane*, in CAPRIOLI A. - VACCARO L. (a cura), *La donna nella Chiesa oggi*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1981, 15-39.

Oggi ci troviamo in un contesto socio-ecclesiale in cui la donna si pone e si autocomprende in modo nuovo sotto molteplici punti di vista. La coscienza della sua dignità, del suo valore, dell'apporto che potrebbe offrire nella costruzione della società e della Chiesa da fatto di élite diventa consapevolezza divulgata. Un fatto nuovo è proprio l'accesso della donna alla teologia, favorito dalla svolta operata dal Concilio Vaticano II.

Il *Concilio* da parte sua registra la problematica della donna, già richiamata da Giovanni XXIII come un segno dei tempi con il quale la Chiesa deve confrontarsi: «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».⁵

In precedenza, a partire dalla fine dell'800, i pontefici erano pure intervenuti in difesa della donna come risposta al femminismo nella sua prima fase.⁶

⁵ GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris* n. 41, cf n. 9, 10, 19, 22, 44, 46, in *Enchiridion Vaticanum (EV)*, Bologna, Dehoniane 1977, II 79, cf 29, 30, 37, 45, 81, 85; cf ID., *La donna e la professione* (6.9.1961), in *AAS* 53 (1961) 610-612.

⁶ Cf LEONE XIII, *Arcanum divinae sapientiae*, in *Tutte le encicliche dei Sommi Pontefici*, Milano, Corbaccio 1940, 419-440 (mette in guardia dal socialismo che distrugge la famiglia); *Rerum Novarum*, in *ivi* 546 (la donna è fatta dalla natura per i lavori domestici); *Immortale Dei*, in *Acta Leonis XIII*, Brouges, Desclée 1887, vol. 2, 146s. (le eccessive libertà morali distruggono la famiglia); *Inimica vis*, in *ivi* vol. 5, 120-132 (le donne non si iscrivono facilmente ad associazioni filantropiche); PIO XI, *Casti connubii*, in *Tutte le encicliche* 1067 (l'uomo è il capo, la donna il cuore; il papa parla pure dell'emancipazione socio-economica); *Quadragesimo anno*, in *ivi* 1123 (il lavoro extradomestico della donna è un pessimo disordine); *Divini Redemptoris*, in *ivi* 1255s. (il comunismo proclama l'emancipazione della donna, la ritira dalla vita domestica e dalla cura dei figli per trascinarla nella vita pubblica, devolvendo alla collettività la cura del focolare e della prole). Di PIO XII, che è intervenuto spesso a proposito della famiglia e della sua unità fondata sulla dignità dei suoi membri, mi fermo a indicare i fondamentali discorsi sulla donna: *La trasformazione del ruolo femminile. Discorso alla gioventù femminile di A.C. del 24.4.1943*, in ID., *Discorsi e radiomessaggi*, Poliglotta Vaticana 1955, vol. 5, 40-42; *La missione della donna. Discorso del 15.8.1945*, in *ivi* vol. 7, 134, (considera il salario della donna e dell'uomo; afferma che è meglio aumentare quello dell'uomo e lasciare la donna a casa); nella stessa direzione si esprime nel *Discorso alle donne italiane del 21.10.1945*, in *ivi* 227s; *Discorso alle associazioni femminili cattoliche del 12.9.1947*, in *ivi* vol. 9, 231s; *La donna e la pace. Discorso del 24.4.1952*, in *ivi* vol. 14, 94 (in questi discorsi evidenzia la necessità che le donne si impegnino nella politica, strumento insostituibile per il progresso e la civiltà) (cf pure CAZORA RUSSO G., *Il ruolo della donna nei documenti pontifici da Leone XIII a Paolo VI*, in AA.VV., *Ricerca sullo status sociale della donna*, Roma, USISAF 1975, vol. 2, 752-826; HARAHAN R., *The Vocation of*

Il Concilio ha scritto una storia dalla quale emerge la buona volontà di superare gli schemi tradizionali e aprirsi alle istanze avanzate dalla donna; contemporaneamente non nasconde la fatica di questo superamento dialetticamente accostato al permanere di stereotipi precedenti che non riesce ad abbandonare del tutto.

In questo periodo certamente molti semi sono stati gettati per la questione femminile ed in particolare per il rapporto donna-Chiesa.⁷ La svolta si opera esplicitamente a partire dalla seconda sessione conciliare con la concessione alle giornaliste, come ai giornalisti, di partecipare ad alcune sue celebrazioni. Molte donne hanno fatto pervenire ai padri del Concilio l'istanza di riconsiderare la condizione subalterna della donna nella Chiesa. Nel 1963 l'assemblea dell'Alleanza Internazionale Giovanna d'Arco ha avanzato pure la richiesta di permettere ad alcune donne, come agli uomini, d'intervenire come uditrici ed esperte al Concilio; di rivedere la posizione della donna nel Codice di Diritto Canonico e di permetterle l'accesso agli studi teologici, conseguendo titoli accademici; di aprire il ministero diaconale ai laici (uomini e donne).

È un fatto nuovo soprattutto l'ammissione di alcune donne come uditrici alla terza sessione conciliare. Il loro contributo è stato interessante specie nei gruppi di lavoro, ove hanno offerto il loro apporto non solo nelle questioni riguardanti la donna, come pensava Paolo VI,⁸ ma in tutti i problemi affrontati nello schema su *La Chiesa nel mondo contemporaneo*. Alla chiusura del Vaticano II potevano constatare che da tale assise erano uscite affermazioni molto importanti.⁹ Va sottolineata soprattutto

Woman: the Teaching of the modern Popes from Leo XIII to Paul VI, Roma, Tip. Gra-ziani 1983; AA.VV., *Les enseignements pontificaux. Le problème féminin (1878-1958)*, Tournai, Desclée et Cie, 1955; AA.VV., *La femme dans l'enseignement des Papes*, Sablesur-Sarthe, Abbaye St. Pierre de Solesmes 1982).

⁷ Cf CAVALLARO E., *La donna nella Chiesa. Bilancio di un trentennio*, in MILITELLO C. (a cura), *Donne e Chiesa*, Palermo, Edi Oftes, 1985, 16.

⁸ Cf *ivi* 18.

⁹ Cf *Gaudium et Spes (GS)* 9, 29, 31, 40, 60; *Apostolicam Actuositatem (AA)* 9, 32; *Ad Gentes (AG)* 17; ALUFFI A., *Il privilegio di essere donna nella documentazione del Vaticano II*, Roma, Paoline 1967; ALCALÁ M., *La mujer y los ministerios en la Iglesia del Vaticano II a Pablo VI*, Salamanca, Sígueme 1982; 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; TUCCI G., *La donna nel mondo moderno. La dottrina della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica (CC)* 113 (1962) III 105-119; MOLINARI F., *Eva in Vaticano*, in AA.VV., *Chiesa femminista e anti*, Torino, Marietti 1977, 5-12; MALARD S., *La femme dans l'Église à la lumière du Vatican II*, Marne 1968.

questa: «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» (AA 9).

Comunque nel messaggio finale alle donne sono ritornati vecchi e superati schemi culturali. «Per molte donne in quell'8 dicembre del 1965 vi fu un senso di sconfitta, la netta sensazione di una grande occasione in parte perduta. Ritornavano infatti vecchi stereotipi, almeno nel linguaggio. Certamente però il Concilio aveva messo in moto qualcosa che non si fermò più e che progredì nella coscienza e nella riflessione delle donne».¹⁰

Paolo VI, operando coraggiosamente per l'attuazione del Concilio, è intervenuto con opportune chiarificazioni ed iniziative proprio in questo *moto*. È noto il suo gesto di proclamare Dottori della Chiesa S. Teresa d'Avila e S. Caterina da Siena, dichiarando esplicitamente che l'essere donna non è un impedimento e non crea difficoltà all'autorità dottrinale riservata al magistero.¹¹

Egli costituisce l'organismo del sinodo, dal quale, fin dal 1971, gli viene l'indicazione di prendere in considerazione il posto della donna nella Chiesa e di istituire una commissione di studio *ad hoc*.¹² Accoglie la proposta e la realizza nel 1973. Tale commissione nel 1974 può presentare

¹⁰ CAVALLARO, *La donna* 20.

¹¹ S. Teresa d'Avila e S. Caterina da Siena furono proclamate Dottori della Chiesa rispettivamente il 28.9.1970 e il 4.10.1970 (cf PAOLO VI, *Vale a motivo di alto riconoscimento*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, Poliglotta Vaticana, 1971, vol. 8, 949-957; *Messaggio di fede purissima*, in *ivi* 982-988). Menziono alcuni dei discorsi di Paolo VI sulla dignità della donna: *Discorso alle delegate del CIF*, in *Insegnamenti*, vol. 3, 308-313 (segnala il pericolo di snaturare la vera femminilità e richiama il bisogno di trasformare aspetti antiquati e contingenti della vita femminile); *Octogesima adveniens* 13, in *EV IV* 435 (parla di falsa uguaglianza e di funzione specifica della donna nella famiglia e nella società; richiama pure il dovere di far cessare tutte le discriminazioni); *La donna nella società e nella Chiesa*, in *Insegnamenti*, vol. 11, 1113s; *Il contributo della donna alla società*. *Discorso alla signora Helvi Sipilä*, in *Insegnamenti*, vol. 12, 1054; *Allocation au comité pour l'année internationale de la femme*, in *Insegnamenti*, vol. 13, 310-313; *Anno internazionale della donna*. Lettera apostolica alla conferenza mondiale di Città del Messico, 16.6.1975, in *Insegnamenti*, vol. 13, 639-642; cf pure AA.VV., *La donna nel magistero di Paolo VI*, Roma, Associazione laureate Alma 1980.

¹² Nel sinodo del 1971 dedicato alla giustizia nel mondo i vescovi sottolineano: «Vogliamo che anche le donne abbiano la propria parte di responsabilità e di partecipazione nella vita comunitaria della società e anche della Chiesa. Noi proponiamo che questo argomento venga sottoposto a profondo esame, con mezzi adeguati, per esempio ad opera di una commissione mista composta di uomini e donne, di religiosi e laici di diverse competenze» (in *EV IV* 821).

al sinodo alcune raccomandazioni.¹³ Ancora nel 1974 offre al popolo cristiano l'esortazione *Marialis Cultus* che contiene alcuni paragrafi indicativi sulla donna e sul suo posto nella storia dell'umanità.¹⁴ In occasione dell'anno internazionale della donna istituisce una commissione speciale il cui studio sarà il contributo della Chiesa cattolica alla conferenza internazionale di Città del Messico.¹⁵

Nel 1976 attraverso la Congregazione per la dottrina della fede emana l'*Inter insigniores* sul problema del sacerdozio delle donne.¹⁶

Nel complesso il suo magistero in questo campo è giudicato positivamente, pur rilevando che in alcuni discorsi a livello linguistico non è esente da stereotipi.

Giovanni Paolo II è intervenuto sull'argomento di frequente nelle sue catechesi, negli incontri con le religiose e con i membri di movimenti femminili. Ha in programma di pubblicare con una certa imminenza una sua esortazione al riguardo, della quale ha già anticipato qualche considerazione nella *Redemptoris Mater* (46s).¹⁷

¹³ Cf CAVALLARO E., *La donna* 24s.

¹⁴ Cf *Marialis Cultus* 34-39, in particolare 37, in EV V 61-65 in particolare 63s.

¹⁵ Da questa commissione sono nate diverse iniziative; il frutto della sua riflessione è stato raccolto, nei suoi elementi significativi, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI, *La Chiesa e l'anno internazionale della donna 1975*, Città del Vaticano 1975. Paolo VI, ricevendo Helvi Sipilä, segretaria generale dell'anno internazionale della donna, dichiara che «la Chiesa ha avvertito nello sforzo odierno di promozione delle donne nella società umana un segno dei tempi e ne ha desunto un appello dello Spirito» (*Insegnamenti*, vol. 12, 1056).

¹⁶ Quest'argomento viene considerato, nel presente volume, nella relazione di MENEGHETTI A., *La donna nella chiesa: quali ministeri?*

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *La Rivelazione e la scoperta del significato del corpo*, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Poliglotta Vaticana 1980, vol. III/1, 88-92; *Coscienza del significato del corpo e innocenza originaria*, in *ivi* 218-222; *Il dono del corpo crea un'autentica comunione*, in *ivi* 326-329; *Il mistero della donna si rivela nella maternità*, in *ivi* 540-545; *La concupiscenza del corpo deforma i rapporti uomo-donna*, in *ivi* 288-291. Sono state pure raccolte le sue riflessioni sui primi capitoli della *Genesi* proposte nelle catechesi del Mercoledì: *L'image de Dieu: homme et femme. Une lecture de Génèse 1-3*, Paris, du Cerf 1980; *Mann und Frau schuf er. Grundfragen menschlicher Sexualität*, München, Neue Stadt 1982; *Original Unity of Man and Woman. Catechesis on the Book of Genesis*, Boston, St. Paul 1981; cf *Redemptoris Mater* 46s, 13; LAHIDA AGUIRRE J., *La mujer, sus labores y la contestada "Laborem exercens" de Juan Pablo II*, in *Lumen* 31 (1982) 67-89; PAGE J.G., *La pensée de Karol Wojtyła sur la relation homme et femme*, in *Le travail théologique et philosophique* 40 (1984) 3-29; LIEBARD O.M., *Love and Sexuality. Official Catholic Teaching*, Washington, Mc Grath Publ. Co. 1980. L'esortazione del Papa si è tradotta nella lettera apostolica *Mulieris Dignitatem* che porta la data del 15 agosto 1988, ma è apparsa alla stampa alla fine di settembre.

Nel post-concilio anche i *diversi sinodi* hanno richiamato la necessità per la Chiesa d'intervenire in una questione tanto importante.¹⁸

Diverse *conferenze episcopali* e *singoli vescovi* hanno favorito e promosso iniziative finalizzate a questo obiettivo.¹⁹

Il Magistero in generale difende la dignità della donna e i suoi diritti, tuttavia pare che si soffermi più a difendere il posto di lei nella società, sottolineando il suo ruolo nella famiglia, che la sua missione nella Chiesa.²⁰

La nuova consapevolezza della donna supera i livelli confessionali. Già durante il Concilio venne promosso dal Segretariato per l'unità dei cristiani e dal Dipartimento di cooperazione tra uomini e donne del Consiglio Ecumenico delle Chiese un incontro con l'intento di fare una lista dei problemi relativi alle donne e al loro posto nelle Chiese e nella società. Iniziarono una comune riflessione per realizzare azioni comuni. Si fecero diversi incontri. Nel 1968 fu nominato lo *Women's Oecumenical Liason Group*. Iniziative furono intraprese da più parti già durante il Concilio e più ancora nel post-concilio. È interessante tenerlo presente perché giustifica la transconfessionalità della teologia femminista.²¹

1.2. *La teologia*

Da questa mentalità favorevole al riconoscimento della dignità femminile, che diventa, anche se faticosamente, una precomprensione divulgata,

¹⁸ Riporto le indicazioni più significative dai documenti conclusivi dei sinodi: *De iustitia in mundo*, in EV IV 821; *De muneribus familiae christianae. Propositiones* 10s, 15-17, 29 in EV VII 677s., 688-693, 713s; *Familiaris consortio* 19, in EV VII 757; *De labore humano* 19, in EV VII 1345-1347; *De familiae christianae muneribus* 23, in EV VII 1441-1445, 1447; PONTIFICIA COMMISSIONE IUSTITIA ET PAX (10.12.74), *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, in EV V 572s.; CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI (19.11.75), *Fonction de la femme dans l'évangélisation*, in EV V 978-1007.

¹⁹ Sono grata alle convegniste se mi faranno la cortesia di segnalarmi documenti e iniziative delle loro Chiese locali.

²⁰ Cf ANTINUCCI L., *La Chiesa e la nuova coscienza femminile: una lettura del Magistero del post-Concilio*, in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nel mondo* (abbrevio: AA.VV., *La donna*), Napoli, Dehoniane 1988, 285-313; in particolare 290; MORI, *La donna* 46-50.

²¹ Cf CAVALLARO, *La donna* 21-23; ANTINUCCI, *La Chiesa* 297; AA.VV., *The Community of Women and Men in the Church*, Genève, World Council of Church 1983; BÜHRIG M., *Il ruolo della donna nel dialogo ecumenico*, in *Concilium (Con)* 21 (1985) 6, 118-129; cf pure la già citata opera AA.VV., *La donna, le Chiese e la teologia*.

nasce la riflessione teologica sulla donna. Emerge intorno agli anni '50 come una teologia del genitivo oggettivo in coerenza con un progetto teologico preconciliare.²² Esistono pure riflessioni teologiche che partono dal contesto culturale a volte rivendicativo, ma sono più recenti. Esse sorgono di diritto, sebbene non sempre di fatto, dal Concilio che avanza l'istanza di una teologia più pastorale.²³ Ci troviamo quindi di fronte a due novità: la nuova autocomprensione delle donne e il nuovo concetto di teologia.

Nel mondo cattolico fin dal primo '900 con la crisi modernista progressivamente sono emersi un disagio e un'esigenza: la teologia e la cultura ecclesiastica sono sempre più distanti dalla cultura moderna; urge quindi un nuovo progetto teologico. Non a caso Giovanni XXIII ha proposto come compito fondamentale del Concilio il ripensamento globale della fede per esprimerla in categorie più accessibili all'uomo di oggi.²⁴

Così è iniziato un fecondo e tormentato processo di trasformazione della teologia; si è riconsiderato il suo statuto epistemologico, la sua metodologia, la sua articolazione, oltre che il modo di proporre i contenuti di fede.

È stata quindi ripensata e ricompresa la definizione tradizionale di teologia come *intellectus fidei*. I due termini hanno acquistato una valenza nuova. L'*intellectus* è inteso come capacità intuitiva dell'uomo storicamente condizionato da un precomprendere. La *fides*, nel duplice risvolto soggettivo e oggettivo, è identificata con la Rivelazione più che con la dottrina. L'allargamento del campo della teologia alla Rivelazione è un guadagno rispetto al suo restringimento alla dottrina, il quale ha le sue radici nell'illuminismo settecentesco.

²² Cf ANGELINI G., *Storia-storicità*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino, Marietti 1977, III 337-364; SCHOOF T.M., *Verso una nuova teologia cattolica*, Brescia, Queriniana 1968; KASPER W., *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia, Queriniana 1969.

²³ Il Concilio ha assegnato ai teologi il compito di ristrutturare la teologia in modo più pastorale (cf *Optatam Totius* 12, 14). Il suo intento era proporre una concettualizzazione della fede in categorie più vicine all'uomo contemporaneo. Si prendeva atto così della distanza esistente tra cultura ecclesiastica e cultura umana. L'espressione *teologia pastorale* è stata precisata fino ad indicare un particolare ambito nel sapere teologico, acquisendo progressivamente una sua epistemologia e metodologia. Si è superato pertanto il preconcetto che questa teologia sia una riflessione meno scientifica, divulgativa, inferiore a quella classica (cf SEVESO B., *Edificare la Chiesa. La teologia e i suoi problemi*, Leumann [Torino], Elle Di Ci 1982; MIDALI M., *Teologia pastorale o pratica*, Roma, LAS 1985).

²⁴ Cf GIOVANNI XXIII, *Discorso nella solenne apertura del Concilio Vaticano II* (11.10.1962), in EV I 55*.

Tutto questo è certamente favorito dalla svolta antropologica operata nella cultura contemporanea e trasferita nella teologia cattolica con l'apporto significativo di Karl Rahner. Così tra le due realtà (donna e teologia) si pone un rapporto a livello di svolta antropologica in termini più o meno pacifici.

Un altro dato culturale caratteristico è il prevalere della ragione sull'intelletto, la ragione condizionata storicamente in senso pratico e in senso socio-politico che influisce anche sul progetto teologico. Si pensi alle teologie della prassi.

Sulle nuove prospettive aperte dal Concilio la teologia ha iniziato un cammino, precisandosi metodologicamente, articolandosi in una molteplicità di discipline e assumendo prospettive diverse secondo i contesti culturali e socio-ecclesiali. Emerge un sofferto e interessante pluralismo: tante riflessioni, più o meno giustificate dalla Rivelazione, rivendicano il diritto di cittadinanza nel sapere teologico.

A livello di *contesti socio-culturali* una delle prime espressioni teologiche nella Chiesa cattolica è quella della *teologia della liberazione dell'America Latina*. Essa è ben nota: ha moltissime pubblicazioni, non sempre convergenti per cui si preferisce parlare di teologie della liberazione. In esse il tema della donna, l'attenzione ai problemi della donna e l'ingresso della donna come soggetto teologico compaiono tardi, forse importati dal Nord America.²⁵

²⁵ Data la vasta letteratura al riguardo mi limito a segnalare le opere a carattere generale dalle quali si possono raccogliere ulteriori indicazioni bibliografiche: OLIVEROS R., *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión* (1966-1976), Lima, CEP 1977; ALCALÁ M., *Théologie de la libération. Histoire, courants, critique*, in AA.VV., *Théologies de la libération*, Paris, Cerf 1984, 11-35; ARROYO G., *Genèse et développement de la théologie de la libération*, in *Recherches de science religieuse* 74 (1986) 185-200; DUSSEL E., *Contexte politique et ecclésial de la théologie de la libération en Amérique Latine*, in AA.VV., *Théologies du Tiers Monde. Du conformisme à l'indépendance*, Paris, L'Harmattan 1977, 106-120; ID., *Current Events in Latin America* (1972-1980), in AA.VV., *The Challenge of Basic Christian Communities*, Maryknoll, Orbis Books 1981, 77-102; ID., *Histoire et théologie de la libération*, Paris, Ouvrières 1974; IBARRA E., *Le contexte de la théologie de la libération*, in *Théologies de la libération en Amérique Latine*, Paris, Beauchesne 1974, 23-65; GIBELLINI R. (ed.), *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia, Queriniana 1986; ID. (ed.), *La nuova frontiera della teologia in America Latina*, Brescia, Queriniana 1975; CHENU B., *Teologie cristiane dei Terzi Mondi*, Brescia, Queriniana 1988, 23-79; MARCILIO M.L. (ed.), *A mulher pobre na historia de Igreja latinoamericana*, São Paulo, Paulinas 1983; GEBARA I. - BINGEMER M.C., *Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres: um ensaio a partir da mulher e da América Latina*, Petropolis, Vozes 1987; AGUILAR G.R. - VOGEL P. (Hrsg), *Frauen in Lateiname-*

La *teologia nera dell'America del Nord* è in continuità e in reazione con la teologia femminista statunitense che presenta le punte più avanzate e rivendicative.²⁶

Pure l'*Africa* ha fatto il suo ingresso nel campo teologico in dialogo e reazione con la *teologia nera dell'America del Nord*. Anche qui il nostro tema entra tardi, ma sempre nel progetto di liberazione. Infatti a Nairobi nella conferenza internazionale del 1985 le donne africane hanno denunciato l'esistenza di molte ingiustizie nei loro confronti.²⁷

In *Asia* la teologia prende le dimensioni di un *dialogo inter-religioso*, sottolineando la carica innovativa e sociale del cristianesimo. Il tema della donna è meno sentito, almeno a livello di pubblicazioni non emerge come consistente.²⁸

rika, Hamburg, Junius 1983; ANDER EGG E., *La mujer irrumpe en la historia*, Madrid, Marsiega 1980; AA.VV., *Teologia feminista na América Latina*, in *Revista Eclesiastica Brasileira* (abbrevio REB) 46 (1986) fasc. 181.

²⁶ Cf CHENU B., *Dieu est noir. Histoire et théologie des Noirs Américains*, Paris, Centurion 1977; ID., *La théologie noire américaine*, Lyon, Profac 1982; ID., *Le Christ noir américain*, Paris, Desclée 1984; ID., *Le teologie* 80-133; WILMORE G.S. - CONE J.H. (edd.), *Black Theology: A Documentary History (1966-1979)*, Maryknoll, Orbis Books 1979; CONE C.W., *The Identity Crisis in Black Theology*, Nashville, AMEC, 1975; CONE J.H., *Teologia nera della liberazione e Black Power*, Torino, Claudiana 1973; ID., *Il Dio degli oppressi*, Brescia, Queriniana 1978; ID., *Black Theology and the Black Church*, Maryknoll, Orbis Books 1984; GIBELLINI R. (ed.), *Teologia nera*, Brescia, Queriniana 1978; WASHINGTON J.R., *Black Religion*, Boston, Beacon 1964; MYOD O.P., *Redemption in Black Theology*, Valley Forge, Judson Press 1979; WILMORE G.S., *Black Religion and Black Radicalism*, Maryknoll, Orbis Books 1983; RICHARDSON M., *Black Women and Religion. A Bibliography*, Boston, Hall 1980; AA.VV., *Black Theology and feminist Theology*, in *Anglican Theological Review* 40 (1978) 3-54.

²⁷ Cf CHENU, *Le teologie*, 134-182; 183-241; BUTHELEZI M., *Una teologia africana o una teologia nera*, in GIBELLINI (ed.), *Teologia nera* 95-102; TUTU D., *Anch'io ho diritto di esistere*, Brescia, Queriniana 1985; GOGUEL A.M., *Quel Dieu pour quelle libération? La théologie noire des États-Unis et la théologie noire d'Afrique du Sud*, in *Politique Africaine* 15 (1984) 48-64; NEUFELD K. (ed.), *Problemi e prospettive di teologia africana*, Brescia, Queriniana 1985; POBEE J.S., *Toward an African Theology*, Nashville, Abingdon 1979; RUCKER H., *Afrikanische Theologie. Darstellung und Dialog*, Innsbruck - Wien, 1985; SHORTER A., *Théologie chrétienne africaine*, Paris, Cerf 1980; AA.VV., *Cristologia africana*, Cinisello Balsamo, Paoline 1987; AA.VV., *Libération ou incarnation? La théologie africaine s'interroge*, Paris, L'Harmattan 1979.

²⁸ Cf BALASURIYA T., *Teologia planetaria*, Bologna, EMI 1986; ENGLAND J. (ed.), *Living Theology in Asia*, London, SCM 1981; AA.VV., *Asian Christian Theology: Emerging Themes*, Philadelphia, Westminster 1980; ANDERSON G.H. (ed.), *Asian Voices in Christian Theology*, Maryknoll, Orbis Book 1976; KATOPPO M., *Compassionate and Free: An asian Woman's Theology*, New York, Orbis Books 1980.

Oggi la teologia, al di là delle differenze di contesti, si coglie come un sapere complesso che abbraccia una molteplicità di discipline nelle quali convergono l'autocomprensione dell'uomo e l'autocomprensione del credente.

Si distinguono comunemente tre grandi ambiti.

Il primo è costituito dalla *teologia positiva*: da *positum*, dato di fede nella duplice direzione di Scrittura e Tradizione. È l'indagine storico-critica teologica che include tutte le discipline filologiche, esegetiche, ermeneutiche per lo studio dei testi e del contesto storico delle fonti della Rivelazione.

Il secondo ambito è costituito dalla *teologia sistematica*, che organizza il dato rivelato secondo la logica della Rivelazione, in ascolto della cultura contemporanea; abbraccia molte discipline, dalla teologia fondamentale alla teologia dogmatica.

La *teologia pratica*, terzo ambito, riflette sulla fede in quanto tradotta esistenzialmente nel vissuto in questo "qui" ed "ora". Pone il problema del rapporto teoria-prassi e può abbracciare la teologia morale, spirituale, liturgica, pastorale, perché queste hanno l'obiettivo di coniugare evento e storia nella concreta situazione della comunità cristiana.

2. La teologia femminista: storia, fenomenologia, metodo

2.1. Storia

La teologia femminista ha attualmente una letteratura abbondante, non convergente e non univoca sotto vari e fondamentali aspetti. Converte certamente nella volontà di abbattere una lettura maschilista di Dio, dell'esperienza religiosa e della realtà in genere.²⁹

²⁹ Per questo breve iter storico rimando ai recenti studi di HALKES C., *Primo bilancio della teologia femminista*, in HUNT M. - GIBELLINI R. (ed.), *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia, Queriniana, 1980 163-197; ID., *Teologia femminista. Un bilancio provvisorio*, in *Con* 16 (1980) 4, 164-180; GARCIA ALVAREZ E., *La humanidad femenina. Sobre la mujer como tema de la teología*, in *Ciencia Tomista* 109 (1982) 255-296; VAN LUNEN CHENU M.T., *Donne, femminismo e teologia*, in VAN LUNEN CHENU M.T. - GIBELLINI R., *Donna e teologia*, Brescia, Queriniana 1988, 17-97; GIBELLINI R., *L'altra voce della teologia: lineamenti e prospettive di teologia femminista*, in *ivi* 101-190; AUBERT J.M., *La femme. Antiféminisme et christianisme*, Paris, Cerf-Desclée 1975, 81-178; ID., *Les théologies féministes*, in *L'Alliance* 38 (1984) 25-44; CONTI ODORISI G., *Storia dell'idea femminista in Italia*, Torino, ERI 1980; LEONZI T., *La donna ieri e oggi*,

Possiamo individuare la sua origine, quindi le sue radici, nelle Chiese libere d'America, in particolare nella «Bibbia della donna» (*Woman's Bible*), un tentativo di leggere la Bibbia al femminile iniziato con Elisabeth Cady Stanton nel 1895. La Scrittura era letta nei passi riguardanti la donna, per vedere come parlava alle donne, quindi come poteva essere reinterpretata da loro senza utilizzare gli accademici strumenti esegetici. Il progetto scatenò aspre critiche.

La Stanton e le sue collaboratrici trovarono appoggio nel movimento culturale più vasto che rivendicava il diritto di voto per le donne, le modifiche delle leggi o delle procedure civili circa le norme relative alla proprietà e ad un più equo accesso al mondo del lavoro e della cultura. Successivamente però l'iniziativa declinò, dopo aver posto le radici nelle Chiese evangeliche, nelle quali si incominciò a parlare e a permettere l'accesso delle donne al pastorato e allo studio della teologia.

In tutto il periodo tra il 1900 e il 1965 delle donne scrissero, tennero conferenze e istruzioni teologiche, ma raramente si interessarono di pro-

Milano, Paleari 1977; CECCHINI M., *Il femminismo cristiano*, Roma, Ed. Riuniti 1979; VANZAN P.S., *La donna contesa. Origine e prime forme del femminismo*, in CC 134 (1983) II 25-39; ID., *Il femminismo contemporaneo. Crisi, bilancio, prospettive*, in ivi 255-270; ID., *Sfida della teologia femminista*, in CC 135 (1984) I, 465-469; ID., *La donna nella Chiesa. Indicazioni bibliografiche e interpretazioni femministe*, in CC 137 (1986) I 431-444; ID., *Problematiche femministe alla vigilia del Sinodo sui laici*, in CC 138 (1987) I 457-468; ID., *Le radici della questione femminile*, in AA.VV., *La donna* 85-100; HÉBRARD M., *Les femmes dans l'Église*, Paris, Cerf 1984; BERG B., *The Remember Gate. Origins of American Feminism (1800-1860)*, London, Scripture Union 1980; HOURCARDÉ J., *La femme dans l'Église. Étude anthropologique des ministères féminins*, Paris, Téqui 1986; LONG F. - PIERRO R., *L'altra metà della Chiesa. Essere femministe e cristiane*, Roma, Com Tempi Nuovi 1983, cf pure alcuni numeri di *Concilium: Le donne nella Chiesa* 12 (1976) 1; *Le donne in una Chiesa maschile?* 16 (1980) 4; *Dio come Padre?* 17 (1981) 3; *Maria nelle Chiese* 19 (1983) 8; *Teologie diverse responsabili come Babele o Pentecoste* 20 (1984) 1; *Donne invisibili nella teologia e nella Chiesa* 21 (1985) 6. La letteratura è abbondante anche solo registrando le pubblicazioni di quest'ultimo decennio. Spero di poterne offrire un bilancio sulla *Rivista di Scienze dell'Educazione*. Ci troviamo di fronte a una svolta culturale presente in modo significativo anche in teologia. «La donna si afferma come una nuova autonomia accanto a quella dell'uomo. Due autoconsapevolezze che vivono un'occasione storica: non negarsi reciprocamente, ma definire insieme molti percorsi nei tanti ambiti del vissuto. Allora la diversità può essere un significante elemento di fecondità che non avviliisce l'altro nel rifiuto o nel possesso, ma lo rispetta con lo stupore e la meraviglia che la sua alterità ineffabile suscita. Una diversità che non è separazione di incomunicabili, ma consente alleanza, gioia di rivelarsi, progettualità comune, ascolto vicendevole nella varietà delle esperienze religiose»: VALERIO A., *Editoriale*, in VAN LUNEN CHENU - GIBELLINI (ed.), *Donna*, 13s.

blemi femminili. Le fasi di sviluppo di questo fenomeno in concreto si dispungono in modo parallelo e in rapporto con i movimenti emancipatori femministi nati in Francia, in Inghilterra e in Nord America.

Pare che la prima fase della teologia femminista nordamericana si collochi tra il 1840 e il 1920 e s'impegni nel riconoscimento dei diritti della donna. La seconda fase, che va dal 1920 al 1960, soprattutto dal 1950 si concentra sul problema del sacerdozio. La terza fase, specie a partire dal 1970, segna la nascita della teologia femminista vera e propria. Si passa così dal problema dell'emancipazione della donna all'esigenza della sua liberazione (1960), dal parlare delle donne (prima fase degli anni '70) al parlare da donne (seconda fase degli anni '70).

In campo cattolico la cronologia si diversifica da quella delle Chiese libere ed evangeliche nordamericane. Infatti i movimenti femminili cattolici attuali possono trovare il loro punto di partenza nel 1911 nell'Alleanza Internazionale Giovanna d'Arco. In genere inizialmente sono piuttosto reticenti sui problemi riguardanti i rapporti Chiesa-donna e si concentrano sull'emancipazione socio-politica e culturale della donna. Spesso sono in polemica con le correnti che demitizzano il linguaggio maschilista nella teologia e nell'esperienza religiosa. Le donne consacrate hanno sviluppato per lo più un controprogramma che, a giudizio delle femministe contemporanee, è strutturato secondo lo schema patriarcale. Molte di esse riconoscono che nella vita religiosa hanno raggiunto gradi culturali per loro inaccessibili se fossero restate nel secolo. Quindi si sentono più realizzate delle altre donne loro contemporanee.³⁰

Il 1963 è l'anno della pubblicazione di *La mistica della femminilità* da parte di Betty Friedan³¹ che inaugura una radicale critica al modello tradizionale femminile, mettendo in discussione alcuni principi fin allora pacificamente accettati in antropologia e teologia.

³⁰ Cf HUNT M., *Prospettive della teologia femminista. Editoriale*, in HUNT - GIBELINI, *La sfida* 5-29; VAN LUNEN CHENU, *Donne* 27-35, 58-76; GIBELLINI, *L'altra voce* 102-114; HÉBRARD, *Les femmes* 17-196, 245-263.

³¹ FRIEDAN B., *The Feminine Mystique*, New York, Norton 1963; Trad. *La mistica della femminilità*, Milano, Comunità 1972; cf pure LORIZIO G., *L'eterno femminile tra cultura neopagana e teologia*, in AA.VV., *La donna* 414-432. La Friedan accoglie, oltre che la riflessione radicale di Simone de Beauvoir, quella di MILLET K., *Sexual Politics*, New York, Doubleday 1969; trad. *La politica del sesso*, Milano, Rizzoli 1972. A questa si ispira nella fondazione della *National Organisation of Woman*. Il 1960 è anche l'anno della pubblicazione di un famoso articolo di GOLDSTEIN V.S., *The human Situation: A feminine View*, in *Journal of Religion* 40 (1960) 100-112. Emergeva in modo sempre più divulgato il dubbio che l'essere umano potesse essere concepito come una generalizzazione del maschile.

La critica successivamente si radicalizza ulteriormente e si estende a tutti i modelli maschili e femminili ritenuti stereotipi e per giunta «oppressivi», perché giustificano il predominio del maschio. La prima grande spia della nuova situazione è certamente la presa di coscienza della diversa esperienza delle donne rispetto agli uomini.

L'influsso di *La mistica della femminilità* in campo cattolico si avverte più tardi, nella misura in cui si è consapevoli dell'oppressione e della subordinazione domestica ed ecclesiale delle donne.

La teologia femminista dopo il '60 ha continuato e divulgato la sua opera attraverso convegni, incontri di studio e scritti che, pur non essendo teologicamente ineccepibili nel metodo e nel linguaggio, risultano il punto di convergenza di obiettivi concreti e creano il collegamento anche con altre donne che lavorano nel campo religioso.³²

Nasce il *Seminary Quarter* a Grailville che offre corsi per donne impegnate nel ministero e nell'insegnamento teologico. Sotto l'aspetto accademico il comitato femminile è costituito durante le riunioni dell'*American Academy of Religion* nel 1972, nelle quali si elabora anche una struttura ufficiale per la ricerca, come una tribuna dalla quale le donne possono cominciare a sfidare la disciplina teologica nei suoi stessi termini.

Il primo libro di Mary Daly *La Chiesa e il secondo sesso* fa in un certo senso da capofila nel campo cattolico. In esso l'autrice dichiara che il cristianesimo, specie il cattolicesimo, è il grande bastione del patriarcato, quindi fonda il maschilismo. Intraprende così una critica severa alla Chiesa cattolica con uno stile nuovo, in diversi punti in modo piuttosto spregiudicato. L'idea avanzata ripropone quella espressa nell'opera di Simone de Beauvoir *Il secondo sesso*. La Daly accentua sempre più la sua

³² Negli anni '70 sono apparse molte pubblicazioni teologiche femministe in gran parte nelle aree geografiche nordamericana e nordeuropea (cf GIBELLINI, *L'altra voce* 101-106; ID., *Percorsi femminili nella teologia nordamericana*, in *Il Regno. Attualità* 4 (1981) 72-75); cf pure le indicazioni bibliografiche offerte da: FOSSATI R., *E Dio creò la donna. Chiesa, religione e condizione femminile*, Milano, Mazzotta 1977, 155-159; BRIDGE H., *Feminist Theology and Women Priests. An Introduction and Annotated Bibliography*, London, SCM 1977; FISCHER WOLLPERT R. - GATLIN R., *Woman: a theological Perspective. Bibliography and Addendum*, Berkeley, Center for Women and Religion 1975; CARR A., *Is a christian feminist Theology possible?*, in *Theological Studies* 43 (1982) 279-297; GANGHOFER O., *The Woman in the Church. La femme dans l'Église. International Bibliography (1973-1975)*, Strasbourg, Cerdic, RIC Supplement 21, 1975; SCHLICK J. - ZIMMERMANN M., *The Woman in the Church. La femme dans l'Église. International Bibliography (1975-1982)*, Strasbourg, Cerdic, RIC Supplement 70-71, 1982; RIC Supplement 94-95, 1985.

critica al mondo patriarcale, specie ecclesiastico, proponendo una riforma sul tipo di *La città secolare* di Cox Harvey o della teologia della morte di Dio di J.J. Altizer, J. Cobb, D.R. Griffin.³³

Ormai sono oltrepassate decisamente, senza possibilità di ritorno, sia la teologia della donna che la teologia della femminilità (teologie del genitivo oggettivo); si fa strada la teologia femminista. Le prime due si sono sviluppate in collegamento con l'anno mariano del 1954, centenario della proclamazione del dogma dell'Immacolata.³⁴

Il lavoro accademico in campo teologico in Nord America continua con studi religiosi, pubblicati soprattutto attraverso l'*American Academy of Religion* con ricerche bibliche, storiche, socio-culturali che evidenziano aspetti positivi e negativi del patriarcato e matriarcato e spesso sono condotte da donne che non hanno seguito un *curriculum* regolare di studi teologici.³⁵

Daly continua ad essere un punto di riferimento significativo. Ella sottolinea e richiama le ideologie nascoste dietro le molte argomentazioni sulla natura ontologica del maschio. Alimenta così una tendenza che si sviluppa in altre ricerche sulla religione della dea.³⁶ Ella certamente ha lan-

³³ Cf DALY M., *The Church and the Second Sex with a New Feminist Postchristian Introduction by the Author*, New York, Harper Colophon 1975. La prima edizione è del 1966 dell'editrice Harper and Row di New York. Nell'opera si ispira in modo originale a Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard 1949. L'autrice s'ispira pure a Cox H., Altizer J.J., Cobb, Griffin, ma radicalizza ulteriormente le loro posizioni, mettendo in questione i loro stessi schemi: COX H., *La città secolare*, Firenze, Vallecchi 1969; NOVAK M. - COX H. - GREELEY A., *Dibattito su La città secolare*, Brescia, Queriniana 1972; cf VAN HARVEY A. - BENT Ch. N., *Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea*, Brescia, Queriniana 1970; PEERMAN D. - GIBELLINI R. (ed.), *Teologia dal Nordamerica*, Brescia, Queriniana 1974. Molti scritti si collocano nella direzione di una liberazione della donna come liberazione sessuale. Ne cito qualcuno: BENTLEY D. (ed.), *Women's Liberation and the Church*, New York, Association Press 1970; HAGEMAN A. (ed.), *Sexist Religion and Women in the Church*, New York, Association Press 1974; COLLINS S., *A different Heaven and Earth*, Valley Forge, Judson 1974.

³⁴ È la posizione di HENRY A.M., *Le mystère de l'homme et de la femme*, in *Vie Spirituelle* 80 (1949) 463-490; ID., *Pour une théologie de la féminité*, in *Lumière et vie* 8 (1959) 100-128; RONDET H., *Éléments pour une théologie de la femme*, in *Nouvelle Revue Théologique* 76 (1957) 915-941. Altri autori sono ricordati da VAN LUNEN CHENU, *Donne* 51-59; GIBELLINI, *L'altra voce* 102-106; HALKES, *Primo* 166-168.

³⁵ Cf VAN LUNEN CHENU, *Donne* 18-43; GIBELLINI, *L'altra voce* 111-114.

³⁶ Cf ID., *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon 1973; ID., *Gyn-Ecology. The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon 1978; ID., *Pure Lust. Elemental Feminist Philosophy*, Boston, Beacon 1984; BACCHIEGA M., *Dio Padre o Dea Madre*, Firenze, Fiorentina 1976. Emerge così la *Goddess*

ciato una sfida tra le più provocatorie per la teologia; tuttavia, dopo i primi entusiasmi, la sua via è abbandonata da molte che si orientano in altre direzioni.

Progressivamente emerge pure la tendenza delle giovani donne ad entrare nelle facoltà teologiche per conseguire titoli accademici elevati. Avvertono il bisogno di una formazione teologica, prima rifiutata, perché la ritengono urgente e necessaria per poter riuscire nel loro intento pratico-culturale. Capiscono che solo utilizzando gli strumenti della teologia classica possono avanzare l'istanza di rinnovare il linguaggio, la simbologia, le immagini, la spiritualità cristiana includendovi l'esperienza della donna. Vogliono superare l'antitesi sottesa in larghi strati della tradizione culturale e religiosa: donna/madonna o donna/tentazione.³⁷

Molte così hanno intrapreso studi storico-teologici, biblico-teologici. Si è appena iniziato il cammino metodologico di studi in chiave sistematico-teologica. Ad esempio, il dialogo tra la filosofia e la teologia fondamentale è appena incominciato e mette sotto processo la tradizione filosofica aristotelico-tomista o, più in genere, la filosofia occidentale.

Religion, Goddess Spirituality. Il punto di partenza radicale resta Simone de Beauvoir, alla quale risponde GOULD D.E., *The first Sex*, New York, Putman 1971; cf pure STONE M., *When God was a Woman*, New York, Dial. Press 1976; RUSSEL L., *The future of partnership*, Philadelphia, Westminster, 1979; MOLTMANN J. - MOLTMANN WENDEL E., *Dieu homme et femme*, Paris, Cerf 1984; trad. dall'inglese; TRIBLE Ph., *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress 1983, 1979; PLASKOW J., *Teologia maschile ed esperienza femminile*, in HUNT - GIBELLINI, *La sfida*, 100-125; PAGELS E., *What became of God the Mother? Conflicting Images of God in early Christianity*, in *Signs* 2 (1976) 293-303; HUNT, *Prospettive* 28s.; RUETHER RADFORD R., *New Woman / New Earth*, New York, Seabury 1975; ID., *Una nuova donna, per una nuova terra: donna, ecologia e rivoluzione sociale*, in CAPORALE R. (ed.), *Vecchi e nuovi dei*, Torino, Editoriale Valentino 1976, 389-409; GOLDENBERG N., *Changing of the Gods*, Boston, Beacon 1979; BUDAPEST Z., *The Feminist Book of Lights and Shadows*, Venice, Feminist Wicca 1976; ID., *The Holy Book of Women's Mysteries*, Los Angeles, Anthony Coven 1979-1980; STARHAWK (pseudonimo di SIMON M.), *Dreaming the Dark. Magic, Sex and Politics*, Boston, Beacon 1982.

³⁷ La donna vuole essere rispettata nella sua dignità di persona; non mitizzata, né biasimata. Rifiuta quindi di essere onorata nella prospettiva della donna angelicata o dell'eterno femminino, perché anche da questo onore esce onerata: cf ALZON C., *Tra potere maschile e potere borghese: o donna serva o donna bambola*, Firenze, Guarraldi 1976; MORTON N., *Dio /Dea immagine diletta*, in HUNT - GIBELLINI, *La sfida* 50-76; SORGE H., *Religion und Frau*, Stuttgart, Kohlhammer 1980; ROSSI D., *L'angelo e il demone: immagini della donna nella letteratura francese*, Torino, Paravia 1976; MICHAUD St., *Muse et madone. Visage de la femme de la Révolution française aux apparitions de Lourdes*, Paris, Le Seuil 1985; AA.VV., *Dalla donna mito alla donna segno dei tempi*, in *Il Regno* 21 (1976) 495-505.

In questo progetto teologico, a partire dalla svolta conciliare operata nella Chiesa cattolica, le teologhe femministe formulano un concetto del teologizzare a partire dall'esperienza della comunità di fede delle donne; iniziano così un modo di far teologia che prima era ritenuto non scientifico.³⁸

Attualmente è difficile tracciare un panorama dei loro scritti, perché, come ho sottolineato, non vi è *la* teologia femminista, ma *le* teologie femministe. Tuttavia cercherò di raccoglierle secondo alcune coordinate più condivise.

2.2. *Fenomenologia della teologia femminista: prospettive correnti*

La teologia femminista si definisce, se di definizione si può parlare, teologia del genitivo soggettivo, non solamente perché svolta da donne, ma perché elaborata dal punto di vista delle donne, anche quando ha come autori, paradossalmente, degli uomini. Tutta la Rivelazione viene rivisitata da questo punto di vista nuovo. Tale teologia quindi «non è tanto una nuova scuola o un'altra corrente, quanto piuttosto un (fin qui) inedito *locus theologicus* o, meglio, un particolare "punto ecumenico", non contrapposto a quello dei maschi; è piuttosto una ricerca insieme per una integralità e totalità».³⁹

Essa mette in questione radicalmente la teologia cristiana, perché spinge a riflettere da un'altro punto di vista che non è quello maschile, ossia quello tradizionale. «Ha la capacità di trasformare la disciplina [teologica], così come la teologia della liberazione, il movimento della morte di Dio e altre sfide del XX secolo hanno potuto plasmarla».⁴⁰ Il sapere teologico pertanto viene chiamato in causa per giungere a una nuova com-

³⁸ Sheila Collins dà voce concretamente a questo progetto con l'opera già citata *A different Heaven*.

³⁹ VANZAN, *Le radici* 85. Elisabeth Fiorenza Schüssler sottolinea che spesso «il pensiero femminile viene definito estremista, sovversivo, irrazionale, anormale, perché cerca di trasporre come base della società e delle Chiese euroamericane un'alternativa al patriarcato, perché demistifica e respinge quei valori cultural-religiosi di egemonia maschile e di subordinazione che costituiscono la norma di ciò che viene considerato ragionevolezza, veracità, conoscenza» (FIORENZA SCHÜSSLER E., *Romper il silenzio, diventare visibili*, in *Con* 21 [1985] 6, 26s.). A volte questa teologia viene considerata anche banale, incompetente. Pertanto la si vorrebbe sostituire con la teologia della donna o della femminilità, ossia con la teologia del genitivo oggettivo che fissa gli stereotipi.

⁴⁰ HUNT - GIBELLINI, *La sfida* 7.

preensione di sé, in quanto ogni teologia è parziale, limitata, contestualizzata, quindi non universale, se per universale s'intende la generalizzazione del punto di vista maschile.

Sottolinea però un punto di vista rilevante sia per l'uomo che per la donna; dà voce a un bisogno di riflettere in modo nuovo, superando gli stereotipi; vuol essere attenta alla qualità della vita non alla quantità, agli aggettivi e attributi non ai sostantivi. Non è una teologia sistematica, pone più problemi che soluzioni, è tuttora incompiuta e frammentaria. Si caratterizza prevalentemente come una teologia del sospetto e del dubbio, perché mette in crisi tutta la tradizionale lettura della Rivelazione e, più globalmente, tutta la lettura della religione. Mette in rilievo, almeno per motivi tattici, ossia per farsi strada, il femminismo, la separazione, il differente, il contrasto, la rivendicazione e la contrapposizione al maschile, il quale si radica su una memorabile tradizione patriarcale.

«Non è un'operazione facile quella cui si sono dedicate con generosità e coraggio le teologhe femministe; ma è qualcosa di non procrastinabile, specie in considerazione dell'ormai imminente terzo millennio, con tutte le sfide che porta seco. Non ultime, ci pare, quelle evocate qui dalla teologia femminista, la cui nuova fase deve saper correggere l'unilateralità della teologia maschilista/patriarcale, senza cadere nell'eccesso contrario. Dev'essere chiaro, infatti, che la verità è sinfonica e consiste nell'integrità dell'essere uniti benché diversi, anzi proprio perché diversi! Quella femminista, pertanto, non dovrebbe essere un'altra teologia, ma una teologia altra: non una nuova scuola o corrente, ma una qualità nuova del teologizzare in quanto tale. Infatti, la teologia integrale perseguita dai migliori autori (uomini e donne) è quella in cui sia l'esperienza maschile sia l'esperienza femminile di Dio trovano il loro spazio, senza prevaricazioni dell'una sull'altra (neanche come vocabolari e tematizzazioni), dato che l'uomo e la donna sono veramente uguali davanti al Tutt'Altro, pur nelle differenziate appercezioni del suo mistero. *Quod est in votis!*».⁴¹

In questo itinerario si possono instaurare interessanti paralleli con le teologie della speranza, con le teologie della liberazione, con le teologie del Terzo Mondo, anzi del Quarto Mondo, che è propriamente quello delle donne oppresse.

Attualmente si predilige il rapporto con le teologie della liberazione.⁴² Si avverte però che non si tratta di liberazione dal sesso, perché

⁴¹ VANZAN, *Le radici* 100.

⁴² Letty Russel, a giudizio di Elisabeth Moltmann Wendel, ha fatto la proposta

in tal caso sarebbe liberazione dall'esistenza umana, la quale più è natura, più è marcata sessualmente. È piuttosto liberazione dalla dipendenza e dall'oppressione sessuale per evidenziare la reciprocità, la relazione e la comunione.⁴³ Quindi i due sessi sono assunti nella loro realtà non come

più matura: cf RUSSEL, *Human Liberation in a feminist Perspective. A Theology*, Philadelphia, Westminster 1974: è tradotta in francese e in italiano con la prefazione di MOLTMANN J. e MOLTMANN WENDEL E., 7-15; RUSSEL, *The Liberating World: A Guide to nonsexist Interpretation of the Bible*, Philadelphia, Westminster 1976; HUNT, *Teologia femminista e teologia della liberazione: metodi a confronto*, in HUNT - GIBELLINI, *La sfida* 141-162; FIORENZA SCHÜSSLER, *Verso una teologia liberata e liberatrice: donne teologhe e teologia femminista negli USA*, in *Con* 14 (1978) 5, 37-51; DOELY BENTLEY S. (ed.), *Women's Liberation and the Church*, New York, Association Press 1970; HAGEMAN A. (ed.), *Sexist Religion and Women in the Church*, New York, Association Press 1974; MOLTMANN WENDEL E., *Libertà, uguaglianza, sororità. Per l'emancipazione della donna*, Brescia, Queriniana 1977; RUETHER RADFORD R., *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura*, Brescia, Queriniana 1976; BÜRRIS B., *The Fourth World Manifesto*, in KOEDT A. - FIRESTONE Sh. (ed.), *Notes from the Third Year: Women's Liberation*, New York, P.O. Box AA, Olf Chelsea Station 1972, 189. Per Van Lunen Chenu la teologia femminista è teologia di liberazione, perché provoca il cambio, riceve e contemporaneamente dà il suo contributo nella costruzione della società. Pertanto è connessa con il movimento di idee che difende l'uguaglianza ed elimina ogni mercializzazione e discriminazione legate al sesso. Perciò mira a formare le coscienze. Di qui gli studi sulle molteplici forme di sfruttamento della vita umana. In modo esemplificativo ricordo: AA.VV., *Sexism in the 1970s. Discrimination against Woman*, Genève, World Council of Church 1975; DI GIORGIO A., *La donna e i mass-media*, Fossano, Esperienze 1977; PEZZUOLI G., *La stampa femminile come ideologia*, Milano, Il Formichiere 1975; THUCHMAN G., *Hearth and Home. Images of Women in the Mass Media*, Oxford, University Press 1978; BUONANNO M., *L'immagine inattesa. La donna nei programmi televisivi. tra reale e immaginario*, Roma, RAI 1981; BUTLER M. - PAISLEY W., *Women and the Mass Media*, Cambridge, Heffers 1980; DARDIGNA A.M., *La presse "féminine". Fonction idéologique*, Paris, F. Maspero, 1978; GRAZZINI G., *Eva dopo Eva. La donna nel cinema italiano dagli anni '60 a oggi*, Bari, Laterza 1980. In certi contesti questo processo di liberazione s'identifica con la scelta dei poveri, specie delle donne che sono i soggetti più precari: cf GEBARA I., *L'opzione per i poveri come opzione per le donne povere*, in *Con* 23 (1987) 6, 162-172; SCHAUMBERGER C., *Condividere e saziare la fame di pane e di rose. In cammino verso una teologia critico-femminista del lavoro femminile*, in *ivi* 173-186; cf pure le proposte varie di teologia della liberazione, teologia nera, teologia del terzo e quarto mondo. È anche attenta criticamente ai progetti sociali pluralistici, per cui a volte diventa, oltre che transconfessionale, anche transreligiosa.

⁴³ A seconda delle aree linguistiche assume denominazioni diverse: ad es. *Weibliche Theologie, Whole Theology, Sisterhood, Togetherness* (cf GIBELLINI, *L'altra voce* 107-111; CARTER HEYWARD I., *The Redemption of God. A Theology of mutual Relation*, Lanham, University Press of America 1982; CHRIST C., *The new feminist Theology: a Review of the Literature*, in *Religious Studies Review* 3 [1977] 203-212).

due cose assolute o relative, ma come due espressioni dell'umano che nella storia sono segnate dall'individualità e dalla capacità di trascendenza, perché trascendenza e individualità sono coniugate nella comunione. Lancia così l'istanza di una teologia dell'integralità, partendo dalla sororità e dalla genitorietà.⁴⁴

Spesso ancora oggi è sganciata dagli ambienti accademici ed è collegata ai movimenti femministi che operano nelle varie aree geografico-culturali.

Come si vede, non si presenta come un blocco unitario, né può essere raccolta in schemi precostituiti. Avanza molteplici e significative istanze che, lette in profondità, possono diventare interessanti spie per cogliere la svolta culturale contemporanea. Ciò nonostante possiamo individuare alcuni filoni o prospettive fondamentali nei quali la polifonia di questa riflessione può esprimersi.

Una *prima corrente* o prospettiva può essere raccolta intorno all'area di tradizione biblico-cristiana; è quindi legata, in modo più o meno provocatorio, alle istituzioni ecclesiastiche, esercitando a volte una funzione profetica nei confronti della società e delle Chiese.⁴⁵

Una *seconda corrente* comprende scritti che non si collocano nell'area biblico-cristiana, ma nello spazio post-cristiano per un'esperienza di trascendenza. È sganciata dal cristianesimo, perché lo considerano una struttura che fissa gli stereotipi, quindi è incorreggibile nel suo maschilismo.⁴⁶

⁴⁴ Cf MOLTSMANN WENDEL E., *Libertà, uguaglianza, sororità*; ID., *Das Land wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn 1985; VANZAN, *Le radici* 97-100; MORTON N., *Toward a Whole Theology*, in AA.VV., *Journey is home*, Boston, Beacon 1985, 162-185; GREEVE DOVANEY S., *Teologia femminista e teologia cristiana*, in HUNT - GIBELLINI, *La sfida* 77-99.

⁴⁵ Possiamo ricordare, per esemplificare, le nordamericane Letty Russel, Rosemary Ruether Radford, Phyllis Tribel, Elisabeth Fiorenza Schüssler, Nelle Morton, Anne Carr, Sheila Greeve Dovaney, Anne McGrew Bennet, Mary Hunt, Sheila Collins, Judith Plaskow; le europee Kari Elisabeth Børresen, Catharina Halkes, Elisabeth Moltmann Wendel, Marga Bührig, Marie Thérèse van Lunen Chenu, Jeanne Marie Auber, Ida Raming, Marie Jeanne Bérère, Monique Hébrard, Adriana Valerio, Cettina Miliello; le latinoamericane Maria Luiza Marcilio, Ivone Gebara, Maria Clara Lucchetti Binger, Beatriz Melano Couch: cf GIBELLINI, *L'altra voce* 115.

⁴⁶ Cf GIBELLINI, *L'altra voce* 114; HALKES, *Primo* 163-197, particolarmente 120-125 ove offre una rassegna bibliografica significativa. La posizione radicale si pronuncia per l'*Anti-World* e l'*Anti-Church*: cf oltre agli scritti di Daly anche quelli della religione della dea; cf in particolare WAY P.A., *An Authority of Possibility for Women and the Church*, in DOELY BENTLEY, *Women's* 77-95; KEIGHTLEY G.M., *The Challenge of Feminist Theology*, in *Horizons* 14 (1987) 262-282.

Esiste pure una via di mezzo tra le due correnti suddette.⁴⁷

L'itinerario di Mary Daly, che è partita dalla critica alla Chiesa, per arrivare alla critica a tutto il sistema dottrinale cristiano e alla stessa Scrittura, fa riflettere. Ella fa il suo esodo dal cristianesimo, perché lo ritiene radicalmente maschilista, in quanto chiama Dio Padre. Approda a una proposta femminista della trascendenza assoluta, senza riferimento a Gesù Cristo nell'opera *Gin-Ecologia*.

Questa parabola può illuminare il sorgere di una *terza corrente*: quella areligiosa che va sotto il nome di *religione della dea* o *spiritualità della dea*. Essa raccoglie anche molti fenomeni legati al culto della mitologia antica, allo spiritismo, alla stregoneria. Infatti la *Goddess Religion* include pure il movimento *Wicca*, antica parola inglese che equivale a *witch craft*, ossia l'arte della stregoneria. Arriva pertanto alla religione intesa come potenziamento delle energie antropologiche e delle forze cosmiche.⁴⁸

Noi prendiamo in considerazione la prima corrente perché ci interessa più da vicino per il nostro lavoro.

2.3. Metodo

La teologia femminista inizia come una rilettura del Dato Rivelato, oltrepassando tutte le tecniche del sapere teologico. Resta in questa volontaria emarginazione dalle strutture accademiche soprattutto nella sua fase rivendicativa, accusando di maschilismo ogni richiamo alla giustificazione e alla criteriologia del metodo teologico.

Questo rifiuto viene spesso motivato con l'appello alla svolta conciliare, all'incarnazione, alla teologia come riflessione sulla prassi, alla caduta della metafisica aristotelica, al tramonto della scolastica, al superamento dell'eurocentrismo nella cultura e nella fede. Tale rifiuto è condiviso pure da altre teologie post-conciliari che si staccano dalla struttura teologica classica. Si pensi ad esempio alle teologie della liberazione, alla teologia nera, alle cosiddette teologie del Terzo Mondo. Al sottofondo emergono a volte anche alcuni rimandi culturali.

La critica alla metafisica a volte viene ritagliata dalla proposta di Heidegger; l'attenzione alla prova e al dato empirico verificabile è eco della fi-

⁴⁷ Cf soprattutto la già citata COLLINS, *A different Heaven*.

⁴⁸ Cf GIBELLINI, *L'altra voce* 120-125; cf pure le indicazioni bibliografiche offerte nelle note 36s.

losofia analitica di matrice nordamericana; la sottolineatura della prassi socio-politica risente della filosofia critica della società sul tipo della scuola di Francoforte. In fondo si tratta della prevalenza della ragione pratica sull'intelligenza intesa come capacità intuitiva ed accogliente.⁴⁹ Comunque i riferimenti non sono esplicitati. A livello riflesso ho trovato il rimando alla filosofia del processo, al metodo del paradigma, alla teologia narrativa, alla teologia come storia nel senso biografico individuale anche quando si allarga all'esperienza di gruppi di donne.⁵⁰

Più colto, esplicito e puntuale è il discorso metodologico fatto da alcune studiose di Sacra Scrittura e di storia che vogliono ricostruire la *Her-Story* in alternativa alla *His-Story*. Bisogna riconoscere che la riflessione metodologica è appena iniziata; si presenta ancora incerta, anche se non mancano spunti interessanti nella volontà di tematizzare la precomprensione della donna per avviare, nelle proposte più mature, al superamento dell'antropomorfismo teologico.

⁴⁹ Spesso sono opere in collaborazione con studi di natura diversa: da quelli di tipo fenomenologico a quelli di tipo filosofico radicale o teologico. Prediligono il metodo analitico, in particolare l'analisi socio-culturale. Avanzano le istanze delle teologie emerse dopo il Concilio. Pongono l'attenzione sulla revisione del metodo teologico. Pertanto, anche quando non offrono indicazioni puntuali, sono uno stimolo nel prendere sul serio la precomprensione umana storicamente condizionata, ma d'altra parte esigono una giustificazione tale che faccia emergere la pretesa cristiana di verità. Ci spingono quindi a elaborare un metodo capace di giustificare questa pretesa, evidenziando la natura escatologica e quindi trascendente di tale verità, proponendo una universalizzazione non maschilista: cf HUNT, *Prospettive*, 25-29; HALKES., *Primo* 168-178; METZ GB., *La fede nella storia e nella società*, Brescia, Queriniana 1978; Id., *Al di là della religione borghese*, Brescia, Queriniana 1981.

⁵⁰ Per la teologia del paradigma si ricorda Hans Küng: cf KÜNG H. - TRACY D. (ed.), *Theologie. Wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Zürich - Gütersloh, Benziger - Gerd Mohn 1984; KÜNG H., *Teologia in cammino*, Milano, Mondadori 1987; LANGER S.K., *Philosophy in a new Key*, Cambridge, Harvard Univ. 1942; WACKER B., *Teologia narrativa*, Brescia, Queriniana 1981. L'espressione è presa da KUHN T., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi 1978; cf pure CARR A., *Is a christian 279-297*; GIBELLINI, *L'altra voce* 176. Si parla anche di teologia del processo: cf BRACKEN J., *La «teologia del processo»: un' esempio di teologia occidentale che prende sul serio la modernità*, in *Con* 20 (1980) 1, 86-95; EICHER P., *La dignità della teologia nella disputa sul suo pluralismo*, in *ivi* 19-37; GRIFFIN D.R. - ALTIZER Th.J. (ed.), *John Cobb's Theology in Process*, Philadelphia, Westminster 1977; AA.VV., *Feminism and Process Theology. Proceeding of a Conference*, Claremont (California), Center for Process Studies 1978; AA.VV., *Feminist Perspectives on Epistemology Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*, Boston, Beacon 1983. La teologia del processo si riferisce piuttosto a Whitehead.

Il sofferto riconoscimento che, in ultima analisi, ogni discorso teologico è un discorso umano su Dio e sul suo mistero salvifico, avvia alla modestia e all'umiltà; abbatte ogni pretesa di descrivere Dio a nostra immagine, mentre la Rivelazione ci spinge al processo opposto: a considerare noi immagine di Dio in Cristo.

Qualche parola sul *soggetto che fa teologia*. All'interrogativo: chi fa teologia?, si può e si deve rispondere ovviamente: ogni credente, perché ogni credente deve rendere ragione della fede operante in lui. Comunque non tutti i credenti seguono le vie accademiche del sapere teologico; la discriminante però dovrebbe essere quella della vocazione, del ministero, non quella del sesso. Dobbiamo confessare che ancora oggi questo è difficile, ma si deve camminare con coraggio e speranza.⁵¹

3. I grandi àmbiti e temi teologici

Seguiamo fondamentalmente le tre grandi articolazioni del sapere teologico, soffermandoci sulla seconda.

3.1. *La teologia positiva*

Il primo àmbito, come abbiamo accennato, riguarda la teologia positiva nel duplice riferimento alla Scrittura e alla Tradizione.

Per quanto riguarda la ricerca biblica, si è passati, senza possibilità di ritorno, dalla lettura della Scrittura sul tipo della Standon allo studio storico-critico teologico che utilizza gli strumenti dell'esegesi e dell'ermeneutica appresi nelle strutture accademiche. Infatti attualmente le riflessioni più significative sono offerte proprio da studiosi della Scrittura, dell'Antico e Nuovo Testamento.⁵²

⁵¹ La donna come soggetto nella teologia non è un fatto pacifico; nasconde tante controversie: cf GEBARA I., *A mulher faz teologia. Um ensaio para reflexão*, in *REB* 46 (1986) 5-14; GEBARA I. - LUCCHETTI BINGEMER M.C., *A mulher faz teologia*, Petropolis, Vozes 1986; HALKES, *Primo* 163-168; MACLEOD C., *La donna e le scienze teologiche*, in AA.VV., *Donna, uomo, persona*, Roma, Abete 1978, 209-221; MILITELLO C. (a cura), *Teologia al femminile*, Palermo, Edi Ofites 1985; MÜLLER J., *Prospettive professionali cattoliche*, in *Con* 21 (1985) 6, 130-143; DUMAIS M., *Les femmes théologiennes dans l'Église*, in *Studies in Religion. Sciences religieuses* 8 (1979) 191-196.

⁵² Cf TRIBLE Ph., *God and the rhetoric of Sexuality*; WALTER K. - BARTOLOMEI

I contributi più interessanti sono senza dubbio quelli che affrontano in modo riflesso e tematico il *problema dell'ermeneutica* a partire dal punto di vista delle donne. Abbiamo accennato alla svolta antropologica nella teologia e all'autocoscienza più condivisa del fatto che l'*intellectus* è storicamente condizionato, è caratterizzato cioè da un pre-comprendere. L'esegesi biblica poi ha superato la dialettica tra senso letterale e senso tipologico o spirituale, aprendosi alla teologia biblica.

Su questi presupposti, anche se non richiamati da tutti i saggi, si giustifica l'ermeneutica femminista. Essa intraprende il progetto della *depatriarcalizzazione* del messaggio rivelato per una *nuova decodificazione*. Vuol recuperare la linea femminile della Bibbia, vuol costruire la *Her-Story*, ricercando, sotto il rivestimento maschilista della Scrittura, la subcultura specifica femminile ugualmente depositaria della promessa divina. Nelle pubblicazioni teologiche, oltre a questi studi globali di prospettive, vi sono ricerche esegetiche accurate su punti particolari del testo sacro. Anch'esse hanno l'intento di oltrepassare le interpretazioni tradizionali parziali e spesso deformate elaborate da uomini.⁵³

M.C., *Donne alla riscoperta della Bibbia*, Brescia, Queriniana 1988; MOLLENKOTT R.V., *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, New York, Crossroad 1987; MULACK C., *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart, Kreuz 1983; ID., *Jesus: der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik*, Stuttgart, Kreuz 1987; MUSGROVE P., *Who's who among Bible Women*, Springfield, Gospel Publ. H. 1981; OCHS C., *Behind the Sex of God. Toward a New Consciousness-Transcending Matriarchy and Patriarchy*, Boston, Beacon 1977; OTWELL J.H., *And Sarah laughed. The Status of Women in the Old Testament*, Philadelphia, Westminster 1977; FIORENZA SCHÜSSLER E., *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London, SCM 1983, 3-95, trad. francese *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf 1986; CALLAHAN S.C., *Il femminismo dell'esperienza evangelica*, in JOANNES (a cura), *Crisi*, 63-76; FABRIS R., *Donna: una rilettura biblica*, in AA.VV., *La donna*, 101-108; FANULI A., *La donna nell'Antico Testamento: alcune considerazioni esegetico-teologiche*, in *ivi* 163-184; FRANCO E., *La visione della donna in alcuni testi problematici dell'epistolario paolino*, in *ivi* 185-202; D'ALARIO V., *Qo 7,26-28: un testo antifemminista?*, in *ivi* 225-234; TADDEI FERRETTI C., *Progetto di Dio per l'uomo o donna*, in *ivi* 353-396; CARR A., *On "Feminist Spirituality"*, in WOLSKI C.J. (ed.) *Women's Spirituality Resources for Christian Development*, New York, Paulist 1986, 33-55; BIRD Ph., *Images of Women in the Old Testament*, in RUETHER RADFORD R. (ed.), *Religion and Sexism*, 41-88; PARVEY C., *Theology and Leadership of Women in New Testament*, in *ivi* 117-149; EVANS M.J., *Woman in the Bible*, Exeter, Paternoster, 1983; MODERSOHN E., *Die Frauen des Alten Testaments*, Neuhausen / Stuttgart, Hänssler 1982.

⁵³ La letteratura è abbondantissima; oltre alle indicazioni offerte nella nota 52 rimando ad alcuni studi dai quali si possono trarre ulteriori segnalazioni bibliografiche.

Come si può notare, le studiose che intraprendono questi progetti non pensano di scavalcare il metodo storico-critico, ma lo relativizzano, sottolineando che è un modo, non totale e assoluto, quindi non esclusivo, d'individuare la verità della Bibbia. Pertanto va coniugato con altri possibili approcci, confrontato con altre precomprensioni. La dialettica delle interpretazioni che ne deriva è a tutto vantaggio della maggior comprensione del messaggio rivelato. Certo esistono letture di tipo materialista,⁵⁴ o antropologico-culturale per lo più ideologico,⁵⁵ o socio-economico a volte rivoluzionario.⁵⁶ Esse sono legate per lo più a ideologie e tendono alla difesa e alla giustificazione di particolari rivendicazioni, come si può constatare in alcune proposte di teologia nera o del Terzo Mondo o di alcune comunità di base, di alcune teologhe femministe radicali, specie quelle che si rapportano alla religione della dea. È chiaro che queste corrono spesso il rischio di considerare il testo scritturistico come un vocabolario o un'antologia che può giustificare tutti i punti di vista. In tal modo si capovolge il rapporto del credente con la Bibbia perché, paradossalmente, non sono più io ad essere giudicato dalla Scrittura, ma è la Scrittura che è giudicata da me; pertanto non sono più io che mi converto alla Rivelazione, ma è la Rivelazione che deve dire le mie pretese.

Un altro nucleo di riflessioni si concentra sulla *tradizione cristiana* o,

Cf AA.VV., *Bible and feminist Hermeneutics*, in *Semeia* 28 (1983) 4, 1-126; AA.VV., *The Bible and the Liberation of Women*, in *Foundations* 24 (1981) 195-275; AA.VV., *The Bible and the Liberation: political and social Hermeneutics*, Maryknoll, Orbis Books 1983; BECK E. - RIEBER A., *Anthropologie und Ethik der Sexualität*, München, Pustet 1982; ADINOLFI M., *Il femminile nella Bibbia*, Roma, Ambrosoli 1981; ALONSO DIAZ J., *Antifeminismo y feminismo en la Biblia*, Madrid, PPC 1978; BECKER G., *Wenn Frauen sich im Spiegel sehen. Biblische Frauengestalten als Spiegel für Frauen von heute*, Kassel, Oncken 1978; BLOESCH D.G., *Is the Bible sexist? Beyond Feminism and Patriarchalism*, Westchester, Crossway Bks 1982; KUHN J. (Hrsg.), *Frauen und Männer der Bibel gesehen von Männern und Frauen heute*, Stuttgart, Quell Verlag 1987; TRIBLE Ph., *Texts of Terror: Library-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia, Fortress 1984; WINTER U., *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum Gottesbild in Alten Israel und in dessen Umwelt*, Freiburg - Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1983.

⁵⁴ Cf ad esempio la proposta di BELO F., *Cosa vuole la lettura materialista?*, in *Con* 16 (1980) 8, 45-56.

⁵⁵ Cf le letture sul tipo di quella elaborata da MAGLI I., *La donna: un problema aperto. Guida alla ricerca antropologica*, Firenze, Vallecchi 1974; ID., *Matriarcato e potere delle donne*, Milano, Rizzoli 1978.

⁵⁶ Cf PLÉ A. (ed.), *Verso una teologia della violenza?*, Brescia, Queriniana 1970; SHAULL R. - GOLLWITZER H. - MOLTSMANN J., *Dibattito sulla teologia della rivoluzione*, Brescia, Queriniana 1971.

più in generale, sulla storia. La storia, soprattutto la storia della Chiesa, per lo più viene chiamata in causa per sottolineare il sessismo discriminatore presente nella tradizione umana e cristiana. Esistono però anche studi che evidenziano il contributo liberatore della Chiesa, benché a volte la sua azione promozionale sia rivestita di stereotipi derivati da mentalità maschilista.

Le epoche prese in considerazione sono soprattutto quelle che segnano il passaggio dalla Chiesa apostolica a quella post-apostolica. Di tale passaggio si trovano tracce anche in alcuni scritti del Nuovo Testamento: ad esempio, nelle lettere deuteropaoline.

Dell'epoca patristica vengono privilegiati alcuni Padri greci e latini, in particolare Clemente Alessandrino, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e Giovanni Crisostomo. Tra i Padri latini giganteggia Agostino, che a volte viene qualificato come il rappresentante dell'antifemminismo.⁵⁷

⁵⁷ Esistono varie iniziative di ricerche storiche: ad esempio, negli Stati Uniti la *Women's Studies in Theology*, in Germania la *Theologische Frauenforschung*; anche in Italia sono stati intrapresi interessanti studi. Segnalo qui alcune ricerche riguardanti l'epoca patristica: MC LAUGHLIN E., *The Cristian Past: Does it Hold a Future for Women?* in *Anglican Theological Review* 57 (1975) 36-57; CATTANEO E., «Non est masculus neque femina» (Gal 3,28) nell'esegesi patristica, in AA.VV., *La donna* 235-244; VALERIO A., *La donna come soggetto inquieto nella tradizione cristiana*, in *ivi* 135-148; CLARK E. - RICHARDSON H. (ed.), *Women and Religion. A Feminist Sourcebook of Christian Thought*, New York - S. Francisco, Harper and Row 1977; RAMING I., *Der Abschluss der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung?*, Köln - Wien, Böhlau 1973; VALERIO A., *Le donne nella storia della Chiesa*, in *Con* 21 (1985) 6, 91-101; VOGT K., «Divenire maschio». *Aspetti di un'antropologia cristiana primitiva*, in *ivi* 21 (1985) 6, 102-117; LAMIRANDE E., *Quelques visages de séductrices. Pour une théologie de la condition féminine selon St. Ambroise*, in AA.VV., *Histoire mondiale de la femme*, Paris, Nouvelle Libr. de France, 1965-1967; AA.VV., *Histoire illustrée de la femme*, Paris, Lidis 1966; MONESTIER M., *Femmes d'hier et de demain, d'ici et d'ailleurs*, Paris, Plon 1967; SELTMANN C., *La femme dans l'Antiquité*, Paris, Plon 1963; LECLERC A., *Parole de femme*, Paris, Grasset 1974; AUBERT, *La femme* 49-114; DAUTZENBERG G. - MERKLEIN H. - MÜLLER K. (Hrsg.), *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg - Basel - Wien, Herder 1983; CONSOLINO F.E., *Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane*, in *Augustinianum* 24 (1984) 83-113; MILITELLO C., *La concezione teologica del femminile secondo Giovanni Crisostomo*, Palermo, Bellanca 1980; ID., *Donna e Chiesa. La testimonianza di Giovanni Crisostomo*, Palermo, Edi Oftes 1985; PATLAGEAN E., *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance: IV-XI siècles*, London, Variorum Reprints 1981; BÖRRESEN K.E., *L'antropologia teologica di Agostino e di Tommaso d'Aquino, sua influenza sui rapporti tra uomo e donna nella Chiesa di oggi*, in CAPRIOLI - VACCARO, *La donna*, 75-87; ID., *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*, Paris, Maison Mame 1968: esiste la traduzione inglese e italiana; ID., *La typologie homme-femme dans la tradition d'Augustin*

Lo studio di questi Padri diventa l'occasione per una critica spietata di certi aspetti della cultura greco-romana, quali il dualismo e spiritualismo platonico, lo stoicismo, lo gnosticismo e soprattutto l'antropologia aristotelica. Quest'ultima è ritenuta il grande cavallo di battaglia, la giustificazione più pericolosa ed umiliante dell'inferiorità della donna.

I temi patristici più interessanti sono quelli della verginità e del matrimonio. I Padri partono spesso da testi biblici che interpretano in modo da giustificare la situazione socio-culturale mai messa in discussione, perché ritenuta fatto di natura. Vedono così l'uomo come rappresentante dell'umanità e quindi capo della donna in qualità di padre e di marito.

Ci sono pure delle annotazioni che rivalutano alcuni aspetti della cultura antica, specie ebraica e romana, i quali darebbero alla donna un posto onorato nel consorzio umano.

Questa «memoria femminile» però resta spesso prigioniera di molti stereotipi maschilisti, per cui oggi va riscoperta, mettendo così alla luce una «memoria pericolosa» per lo *statu quo*.

Il Medio Evo è un altro periodo oggetto di studi interessantissimi. La letteratura è abbondante, sovente si dispone in modo dialettico per le varie e contrastanti ermeneutiche. Gli studi femministi radicali privilegiano l'ambito delle eresie medievali nelle quali vogliono ritrovare aspirazioni rivoluzionarie e libertarie soffocate dalla Grande Chiesa o Chiesa istituzionale.⁵⁸

et Thomas d'Aquin et dans l'Église d'aujourd'hui, in *Recherches de science religieuse* 69 (1981) 393-406; RUETHER RADFORD R., *Misogynism and virginal Feminism in the Fathers of the Church*, in ID. (ed.), *Religion and Sexism* 150-183; QUÉRÉ JAULMES F. (a cura), *La femme. Les grands textes des Pères de l'Église*, Paris, Centurion 1968.

⁵⁸ Cf DE SMET J., *Note sulla donna nei secoli XI e XII*, in CAPRIOLI - VACCARO, *La donna* 88-105; BÖRRESEN K.E., *L'antropologia* 75-87; ID., *L'ordine della creazione in Agostino e Tommaso*, in DE MATTEIS M.C. *Idee sulla donna nel Medio Evo*, Bologna, Patron 1982, 177-257; VERDON J., *Le fonti per una storia delle donne in Occidente nei sec. X-XII*, in *ivi* 119-176; POWER E., *Le idee medievali sulla donna*, in *ivi* 47-66; D'ALVERNY M.T., *Come vedono la donna i teologi e i filosofi*, in *ivi* 259-303; McLAUGHLIN E., *The Heresy of the Free Spirit. A Study in Medieval Religious Life*, Cambridge, Harvard University Press 1967; ID., *Le donne e l'eresia medievale: un problema nella storia della spiritualità*, in *Con* 12 (1976) 1, 94-116; ID., *Equality of Souls, Inequality of Sex: Woman in Medieval Theology*, in RUETHER RADFORD (ed.), *Religion and Sexism* 213-266; GROSSI V., *Donne cristiane ritenute eretiche*, in AA.VV. *La donna, le chiese* 40-45; VALERIO, *La donna nella «societas christiana» dei secoli X-XII*, in *Rassegna di Teologia* 24 (1983) 435-446; ID., *La questione femminile nei secoli X-XII. Una rilettura storica di alcune esperienze in Campania*, Napoli, D'Auria 1983; ID., *Donna e storia*, in MILITELLO, *Teologia al femminile* 151-159; BYNUM C.W., *Jesus as Mother. Studies in the Spi-*

Un altro campo molto interessante è quello del monachesimo medievale: emergono grandi personalità femminili che sono state guide e consigliere di capi politici (re e principi) e religiosi (papi e vescovi).

Nell'esperienza religiosa sono ricordate le figure di mistiche che hanno lasciato alla Chiesa un ricco contenuto teologico liberato dall'antropomorfismo maschilista. Queste figure però si moltiplicano soprattutto a partire dalla fine del '400.

Tra i personaggi medievali di spicco S. Tommaso d'Aquino suscita maggior interesse per motivi opposti: per valorizzare la sua antropologia o per criticarla come un sintomo del distacco dal Vangelo e del connubio con Aristotele. La maggior parte della letteratura lo ritiene antifemminista e lo confronta con Agostino.⁵⁹

Sull'epoca moderna gli studi sono piuttosto scarsi e circoscritti. Spesso sono portate alla luce donne di grande intuito spirituale e apostolico, fondatrici di movimenti femminili, di congregazioni religiose o di opere caritative, le quali, per motivi canonici, hanno dovuto abbandonare il loro progetto originario.⁶⁰

rituality of the High Middle Ages, Berkeley, University of California Press 1982; BAKER D. (ed.), *Sante, regine e avventuriere nell'Occidente medievale*, Firenze, Sansoni 1983, in particolare WESSLEY S., *I guglielminti del XIII secolo: la salvezza tramite le donne*, 343-361; LENZI M.L., *Donne e Madonne. L'educazione femminile nel primo Rinascimento*, Torino, Loescher 1982; PEREIRA M. (ed.), *Né Eva né Maria. Condizione femminile e immagine della donna nel Medioevo*, Bologna, Zanichelli 1981; MORRIS J., *The Lady was a Bishop. The Hidden History of Women with Clerical Ordination and the Jurisdiction of Bishops*, New York, MacMillan 1979; DINZELBACHER P. - BAUER D.R. (Hrsg.), *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern, Schwabenverlag 1985; KETSCH P., *Frauen im Mittelalter. Quellen und Materialien*, Düsseldorf, Schwann 1984; PERÉZ DE LA TUDELA VELASCO M.J., *Acerca de la condición de la mujer castellano-leonesa durante la Baja Edad Media*, in AA.VV., *España medieval*, Madrid, Univ. Complutense 1984; PERNOD R., *La femme au temps des cathédrales*, Paris, Stock 1980; JRRUSCHER J., *La donna, il matrimonio e la famiglia a Bisanzio*, in *Schede Medievali* 1984 83-91; HOSSFELD P., *Albertus Magnus über die Frau*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 91 (1982) 221-240; ENNEN E., *Le donne nel Medioevo*, Bari, Laterza 1986.

⁵⁹ Cf le opere di BÖRRESEN, in particolare *Subordination* 141-311; ID., *L'ordine* 211-257; cf pure MITTERER A., *Mann und Frau nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57 (1933) 491-556; GIBELLINI R., *Dogma e biologia della trasmissione del peccato originale nell'antropologia contemporanea*, in *Studia Patavina* 4 (1960) 3-32; POPIK K.M., *The Philology of Woman of St. Thomas Aquinas*, Roma, Pont. Fac. S. Tommaso 1979.

⁶⁰ Cf ACCATI L., *Simboli maschili e femminili nella devozione alla Madonna della Controriforma: appunti per una discussione*, in SCHULTE van KESSEL E. (ed.), *Women and Men in Spiritual Culture (XIV-XVII Centuries)*, Netherlands Government Publ. Office,

L'epoca della preindustrializzazione e del capitalismo con i grandi movimenti associativi anche femminili è un campo appena toccato. Sarebbe interessante indagare soprattutto l'800 e il primo 900 perché sono periodi ricchissimi per il nostro tema.⁶¹

Qualche saggio riguardante questo arco di tempo vede nell'associazionismo femminile cattolico la causa del persistere del maschilismo in quanto, coinvolgendo la donna nella Chiesa e nella società, disattende la critica alla mentalità patriarcale oppressiva.

Del resto appartengono al '900 donne come Gertrud von Le Fort, che mistificano la posizione della donna onorando lo *statu quo*.⁶²

Alcuni esempi di repressione dell'originalità femminile sono ritrovati anche nei direttori spirituali.⁶³

The Hague 1986, 35-49; SARNATARO C., *La Chiesa e la donna negli anni del card. Giuseppe Spinelli*, in AA.VV., *La donna* 245-254; MARANGELLI F. (a cura), *Le abbazie nulis. Giurisdizione spirituale e feudale nelle comunità femminili fino a Pio IX (atti del convegno di Conversano)*, Conversano, Schena, 1984; LORENZ E. - STRAUB V. (ed.), *Frauen in der Kirche (Hildegard von Bingen, Caterina von Siena, Teresa von Avila, Maria Ward, Lucretia Marinella und Maria de Jars de Gournay)*, München, Pfeiffer 1986; VOLPATO A., *Tra sante profetesse e santi dottori Caterina da Siena*, in SCHULTE (ed.), *Women* 149-161; SCARAFFIA L., *La beatificazione di Rita da Cascia: un modello di santità femminile controriformista*, in *ivi* 177-190; SULLEROT E., *La femme dans le monde modern*, Paris, Hachette 1970; ID., *Demain les femmes*, Paris - Genève, Gonthier 1965; CONTI ODRISI G., *Donna e società nel Seicento*, Roma, Bulzoni 1979; DULONG C., *La vie quotidienne des femmes au Grand Siècle*, Paris, Hachette 1984.

⁶¹ FRAISE G., *Education des filles. Enseignement des femmes (XVIII-XX siècle)*, in *Penelope* 2 (1980) 1-126; HOFFMANN P., *La femme dans la pensée des lumières*, Paris, Ophrys 1977; MANIERI M.R., *Donna e famiglia nella filosofia dell'Ottocento*, Lecce, Millella 1975; ROWBOTHAM S., *Esclusa dalla storia: trecento anni di lotta della donna per la sua liberazione*, Roma, Ed. Riuniti 1977; WEBER KELLERMANN I., *Frauenleben in XIX Jht. Empire und Romantik, Biedermeier - Gründerzeit*, München, C.H. Beck 1983; VALERIO, *La subordinazione femminile nel pensiero del moralista J. Mausbach*, in AA.VV., *La donna* 273-282; LANGLOIS C., *Le Catholicisme féminin. Les Congrégations françaises à supérieure générale au XIX siècle*, Paris, Cerf 1984; CRESSANGES J., *Tutto quello che le donne non hanno mai detto*, Milano, Rizzoli 1980; GIOVANNINI CL., *L'emancipazione della donna nell'Italia postunitaria. Una questione borghese?*, in *Studi storici* 23 (1982) 355-381; cf pure le indicazioni offerte nella nota 37.

⁶² Cf ad esempio la posizione di Gertrud Von Le Fort con l'eterno femminino di origine romantica (cf LORIZO, *L'eterno femminino* 415-430) o quelle del femminismo del genitivo oggettivo.

⁶³ Cf SARNATARO, *La Chiesa* 245-253; GUARNIERI R., *Nec domina nec ancilla, sed socia: tre casi di direzione spirituale tra Cinque e Seicento*, in SCHULTE (ed.), *Women* 111-132; PROSPERI A., *Dalle «divine madri» ai «padri spirituali»*, in *ivi* 71-90; DUMEIGE G., *Il cammino spirituale della donna*, in AA.VV., *Donna, uomo, persona*, Roma, Abete 1978, 167-183.

In radice anche questa riflessione, come quella biblica, vuol costruire la storia di lei recuperando le memorie nascoste, represses o rimosse. Si parla in questa direzione di teologhe che dovrebbero riscrivere la storia e non possono farlo senza vedere perché, quando, come la memoria delle donne si è perduta. Contemporaneamente bisognerebbe individuare quando, come, perché si prende coscienza della carenza di modelli femminili. Gli interrogativi sono di ordine etnico-sociologico ed anche religioso-ecclesiale. Sarà interessante studiare il modello mariale, la santità canonizzata, le donne ridotte al silenzio. Spesso il riferimento ermeneutico, come scienza storica, è alla *Nouvelle Histoire* di origine francese. Mi pare tuttavia che sia accolta molto liberamente, perché non sempre è seguita con rigore nelle sue tecniche di ricerca sottoposte oggi a varie critiche.⁶⁴

3.2. La teologia sistematica

Passiamo al secondo nucleo del sapere teologico. Iniziamo con alcuni rilievi sulla teologia fondamentale (TF).

3.2.1. La teologia fondamentale

La teologia femminista in genere non segue le articolazioni della teologia classica. Non è però una teologia del genitivo oggettivo, ma soggettivo; quindi, le sue riflessioni possono essere intese correttamente collocandole nell'ambito della TF. Non si pone i problemi radicali di frontiera, li presuppone; anzi, in qualche modo, come progetto teologico innovativo che pone su tutto il sapere della fede il sospetto, la *quaestio*, più che la *lectio*, problematizza anche il modo di porre le questioni radicali. In questo senso può e vuol essere una TF.

Parte da rivendicazioni come le teologie della liberazione e le teologie del Terzo e Quarto Mondo. Considera la prassi come il punto di partenza e il punto di arrivo della teologia che risulta così atto secondo. La sua dif-

⁶⁴ Cf per alcune indicazioni essenziali sulla *Nouvelle Histoire* FARINA M., *Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La memoria della Chiesa*, Roma, LAS 1988, 59-88. Un altro tipo di lettura è quello proposto dalla teologia della liberazione: cf MARCILIO M.L., *Algunas propostas metodologicas para o estudo da historia da mulher latino-americana*, in ID. (ed.), *A mulher* 12-21. La medesima prospettiva è operante nella *Comissão de Estudos de Historia da Igreja na América Latina* (CEHILA).

ferenza da tutti questi progetti sta nella connotazione che dà alla prassi o all'esperienza di fede. Essendo una riflessione che privilegia l'*hic et nunc* in vista di una strategia della Chiesa, potrebbe essere ritenuta piuttosto teologia pratica, quindi potrebbe essere collocata nel terzo ambito del sapere teologico. Mi pare però che tale collocazione sia rifiutata dalle teologhe femministe, perché il concetto di teologia pratica o pastorale è ancora frainteso.

In quanto considera le concettualizzazioni di Dio, di Maria, delle donne, della realtà, come immagini in trasformazione, ha un duplice contesto semantico: quello storico-culturale, più o meno patriarcale, e quello rivelato, che offre il messaggio di liberazione. Ricerca così il «più» di senso che offre la Scrittura rispetto all'esperienza umana.⁶⁵

Mi pare che le prospettive più significative che avanza sono quelle della liberazione, della sororità o genitorialità, dell'intersoggettività. In tal modo vuol offrire un'immagine più umana di Dio e dell'umanità, superando il concetto astratto di donna e di uomo. Dell'attuale cultura smaschera così gli stereotipi e i miti femminili, sia umilianti che esaltanti, perché ugualmente deformanti l'identità della donna. Infatti evidenzia che le concettualizzazioni maschiliste anche quando onorano la donna la onerano di pesi oppressivi. La critica delle femministe alla mistica della femminilità trova qui la sua giustificazione. Per questo intento umanitario la teologia femminista si apre alle istanze della pedagogia, della sociologia, della psicologia, della storia; si apre alle intuizioni della letteratura, della musica e di tutte le forme di comunicazione umana.⁶⁶

⁶⁵ Cf GIBELLINI, *L'altra voce* 164-185. Tale teologia vuole smascherare l'ideologia della *natura*, in particolare il dualismo antropologico «anima e corpo» e la conseguente identificazione di Dio con il maschio: cf MEYER W.H., *Natura della donna e identità femminile. Legittimazioni teologiche e interrogativi femministi*, in *Con* 23 (1987) 6, 140-150. «Il problema di molti teologi non sta nel fatto che essi parlano in base all'esperienza maschile, ma che pretendono di attribuire un carattere di universalità alle loro particolari prospettive»: PLASKOW J., *Teologia maschile* 122; cf FIORENZA SCHÜSSLER, *Rompere il silenzio - diventare visibili*, in *Con* 21 (1985) 6, 17-36. Le donne potrebbero cadere nell'errore inverso, se non esplicitano la consapevolezza del limite di ogni nostro discorso su Dio e quindi il bisogno di far convergere nell'umile ricerca della verità la prospettiva maschile e femminile in dialogo, in koinonia. La teologia emergerà nel suo riferimento costitutivo alla Rivelazione, un riferimento storicamente condizionato, perché antropologico. Appunto per questo però sarà modesto, consapevole di non potere mai esprimere in modo esaustivo la Rivelazione. Le teologhe che vanno in questa direzione sono molte. Rimando alle indicazioni bibliografiche già segnalate, in particolare a quelle delle note 52 e 53.

⁶⁶ La letteratura teologica femminista, come ho accennato, raccoglie anche contri-

Si pone in particolare dialogo con la filosofia del processo. Opera così uno spostamento di paradigma dalla sede astratta, teorica, intellettualistica, che assolutizza come universale il punto di vista del maschio, alla riflessione pratica che vuol portare a ripensare tutta la fede a partire dal frammento, dal biografico, dalla poesia, dalla musica e da tutte quelle espressioni che la teologia tradizionale aveva escluso. Accentua il tema della liberazione come invocazione di salvezza e come speranza; pur partendo a volte da prospettive partigiane, è aperta alla liberazione della donna e dell'uomo, del nero e del bianco, del povero e del ricco, dell'ignorante e del colto, di tutti.

È sorta certamente con il grido di liberazione per la conquista delle uguali parità nel mondo socio-politico e religioso; poi si è arricchita di ulteriori esplicitazioni. La liberazione, tema già ricorrente nella teologia, risuona una nuova sfida lanciata dal femminismo. Le donne operano per il superamento degli stereotipi a partire da quelli di natura biologica, educando al ricupero dei valori umani non solo le donne ma tutti gli oppressi. Favorisce così il cammino dell'umanità verso la libertà che apre a tutti la via alla dignità di figli di Dio, misconosciuta da troppe ideologie che fondano il patriarcato e dividono le donne.

Oggi quindi la teologia femminista di liberazione assume dimensioni universalistiche, mentre la teologia nera continua ad essere razzista.⁶⁷

Vorrebbe partire dalla pienezza dell'esperienza umana, ma questo sarà possibile solo dopo il superamento delle prospettive maschiliste e androcentriche attualmente ancora divulgate. La Chiesa potrebbe contribuire alla realizzazione di questo obiettivo mediante un'evangelizzazione e una prassi liberatrici. Incarnando il messaggio nel tessuto dialettico della nostra storia, favorisce la nascita della nuova umanità, quella riconciliata che celebra la sua pienezza escatologica nella comunione con Dio. In tal modo il segno più profondo del peccato (il sessismo) è vinto, prende corpo il piano salvifico realizzato in Cristo. Si inaugura nel già della storia il Regno dei cieli nel quale non vi è «né uomo, né donna, ma tutti sono uno in Cristo» (*Ga* 3,28; cf *Col* 1,19; *Ef* 2,14ss) nel servizio e nella *partnership*.

buti riguardanti le molteplici esperienze umane. Si pone così in rapporto con i movimenti femministi, ad esempio con le teorie di Bunch Ch., Rich A., Griffin S.; con le istanze socialiste di B. Weinbaum e J. Mitchell; accoglie i contributi di scrittrici: Atwood M., Lessing D., Piercy M., Sarton M.; di musiciste: Near H., Williamson Ch., Elsie D., Etzler C. e altre espressioni femminili.

⁶⁷ Cf RUSSEL, *Teologia* 55; MEYER, *Natura* 140-150; HUNT, *Prospettive* 12-29; MOLT-MANN WENDEL, *Prefazione* 10-12, 40; VANZAN, *Le radici* 90-100; KEIGHTLEY G.M., *The Challenge* 262-282; cf altre indicazioni nelle note 42-44.

Secondo Van Lunen Chenu, per collaborare a questo disegno, la teologia femminista sottolinea la pneumatologia; privilegia i temi biblici dell'esilio, dell'esodo, del deserto, della promessa; ricerca nuovi simboli nella liturgia; rivaluta il corpo nelle sue espressioni di rapporto con Dio e con il mondo.⁶⁸

La riflessione avviata dalla teologia femminista, nonostante i suoi limiti, ha certamente posto l'accento su un compito ineludibile della TF, femminista e non: dovrebbe operare una critica radicale di tutte quelle precomprensioni che bloccano l'integrale assimilazione del Vangelo, per favorire in tutti l'accoglienza e l'annuncio della Parola di Dio.

3.2.2. *La teologia dogmatica*

La teologia femminista non dovrebbe avere vocabolari e temi particolari assolutizzandoli; ma, come avviene nei progetti più elaborati, dovrebbe estendere la sua attenzione a tutto l'orizzonte della fede, a tutte le espressioni dell'Evento. Si pronuncia così dalla nuova prospettiva sui temi classici della teologia.

Ovviamente non è possibile qui dare uno sguardo a tutto il panorama che si apre davanti ai nostri occhi. Ci fermeremo ai grandi temi: Dio, Cristo, Chiesa; sull'antropologia e sulla mariologia saranno proposte successivamente piste interessanti di riflessione.

3.2.2.1. *Il tema di Dio: Dio Padre?*

La teologia femminista ha sottoposto il tradizionale trattato sul mistero di Dio a severe critiche, riconsiderazioni, approfondimenti, mettendo fondamentalmente in crisi tutto il discorso teologico soprattutto a livello di esperienza e, di conseguenza, a livello concettuale e linguistico. In tal modo viene sottoposta a giudizio tutta la cultura religiosa, specie quella cristiana, che su questo punto è uniforme nelle diverse aree culturali. Ogni progetto femminista parte e si divulga così con la critica alla teodicea androcentrica e vuole svolgere un compito profetico demitizzando il linguaggio maschilista, vuole aprire il cuore dell'umanità all'accoglienza del mistero inesprimibile di Dio.

Le teologhe radicali si spingono fino al culto della Dea, ricuperando i

⁶⁸ Cf VAN LUNEN CHENU, *Donne* 27-39. 85-98.

miti antichi del matriarcato. Trascendono il linguaggio religioso e cristiano, oltrepassando Dio Padre, andando al di là di Dio Padre, come direbbe Mary Daly.

Il problema non è del tutto nuovo, è nuovo il modo di recepirlo. Già Calvino nelle *Istituzioni della religione cristiana* aveva affermato che «la mente dell'uomo, piena com'è d'orgogliosa audacia, osa immaginare un Dio secondo la propria capacità. L'uomo cerca di esprimere nella sua opera la specie di Dio che ha concepito nel suo interno. Perciò la mente genera un idolo».⁶⁹

Plaskow recentemente ha sottolineato che «il problema di molti teologi non sta nel fatto che essi parlano in base all'esperienza maschile, ma che pretendono di attribuire un carattere di universalità alla loro prospettiva particolare».⁷⁰ La questione di Dio è al primo posto nell'agenda teologica. Certamente emerge come problema linguistico, perché Dio non è né maschile né femminile, ma trascende ogni concettualizzazione ed esperienza umana, pur essendo, per sua somma benevolenza, il Tu della nostra radicale comunione.

Da queste prime battute ci rendiamo conto della radicalità della critica e siamo condotte a chiederci: come si può ripensare Dio, se anche la donna è sua immagine? Quali trasformazioni subiscono i simboli, i sistemi e le strutture linguistiche finora utilizzate? Fin dove può spingersi la critica e il sospetto di maschile per il cristiano? Fino alle due espressioni della Rivelazione, ossia fino alla Scrittura e alla Tradizione e ? Ma allora che cosa significa ispirazione biblica e normatività della Tradizione?

Sono questioni fondamentali che chiamano in causa tutta la nostra fede.

È fuori dubbio infatti che Gesù ha invocato Dio con l'appellativo di *Abbà* e ha insegnato ai suoi a fare altrettanto.⁷¹ Di qui le diverse propo-

⁶⁹ CALVINO G., *Istituzioni della religione cristiana*, Torino, UTET 1971, I, XVII, 2, 322.

⁷⁰ PLASKOW, *Teologia* 122.

⁷¹ Cf GIBELLINI, *L'altra voce* 143-150; HAUGHTON R., *Dio è maschile*, in *Con* 16 (1980) 4, 100-112; SCHREY H., *Ist Gott ein Mann?*, in *Theologische Rundschau* 44 (1979) 227-238 (offre un interessante bollettino bibliografico); BÜHRIG M., *Die unsichtbare Frau und der Gott der Vater. Eine Einführung in die feministische Theologie*, Stuttgart, Kreuz, 1987; FABER H., *Gott in vaterlosen Gesellschaft*, München, Claudius, 1972; GREELEY A.M., *The Mary Myth. On the Femininity of God*, New York, Seabury 1977. MOLT-MANN J. nel saggio *Ich glaube an Gott den Vater. Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott?*, in *Evangelische Theologie* 43 (1983) 408 prova a interpretare l'invocazione di Gesù *Abbà* in termini non maschilisti. Il numero 3 della Rivista *Concilium*

ste di lettura biblica.⁷² È la Scrittura infatti il vero cavallo di battaglia, perché per il credente essa è ispirata. Se a volte si elimina facilmente la tradizione ecclesiastica con l'accusa di maschilismo, non si può fare altrettanto per la Bibbia, in particolare per le affermazioni di Gesù. Certamente essa ha un rivestimento culturale, necessita quindi di una decodificazione per una reinterpretazione, ma fino a che punto? Bultmann e i post-bultmanniani non sono venuti invano; la ricerca però ha fatto ulteriori passi sviluppando le istanze avanzate dal Concilio nella *Dei Verbum*. La teologia femminista ha posto nuovi sospetti e nuovi problemi che la teologia biblica, anzi l'intero sapere teologico non può trascurare. Personalmente penso che non solo i teologi, ma l'intera comunità cristiana deve assimilare ancora più profondamente le prospettive aperte dal Vaticano II, specie quelle riguardanti la Rivelazione, la Scrittura, l'ispirazione, la Tradizione normativa. Siamo rimandati quindi alle questioni radicali della TF con la disponibilità a reimpostarle e a riconsiderarle.

Come ho accennato in precedenza, le femministe attualmente hanno superato la fase della retorica rivendicativa; molte hanno conseguito elevati gradi accademici in teologia e sono consapevoli degli interrogativi radicali summenzionati. Quelle che si sono specializzate in Scrittura hanno così iniziato a rileggere la Bibbia decodificandola.⁷³ Hanno individuato in

1981 porta il titolo provocatorio: *Dio come Padre?* In esso sono proposti i seguenti articoli che interessano il nostro argomento: GEFFRÉ C., *Padre come nome proprio di Dio* 72-85; MOLTSMANN J., *Il Padre materno: un patripassianismo tri-unitario per superare il patriarcalismo teologico?* 86-95; RUETHER RADFORD R., *La natura femminile di Dio: un problema della vita religiosa contemporanea* 102-112. Secondo la teologia femminista le conseguenze pratiche della concettualizzazione patriarcale di Dio sono a svantaggio della donna (cf SÖLLE D., *Padre, potere e barbarie: interrogativi che le femministe pongono alla religione autoritaria* 113-123; HALKES C., *I motivi della protesta contro Dio Padre nella teologia femminista* 168-180; SWIDLER A., *L'immagine della donna in una religione centrata sul padre* 124-134; SNIJDEWIND H., *Vie verso una solidarietà non patriarcale, cristiana* 135-153; HAMERTON KELLY R., *Dio Padre nella Bibbia e nell'esperienza di Gesù. Lo stato della questione* 154-167. Il problema più profondo ed ineludibile è proprio il fatto che Gesù ha invocato così Dio, mentre le femministe vedono in tale invocazione un appellativo avvilente (cf *ivi* 167). La teologia femminista pertanto vorrebbe svolgere un ruolo profetico al riguardo (cf le posizioni di Fiorenza Schüssler, Russel, Van Lunen Chenu, Ruether Radford, Ramey Mollenkott, Tribble, ecc.). Da questi saggi si può cogliere la direzione della critica femminista al concetto di Dio Padre.

⁷² Cf le opere segnalate nelle note 52-53. 65. 67-68. 70-72.

⁷³ Tra l'abbondante letteratura ricordo: FIORENZA SCHÜSSLER E., *In Memory* 68-154; MOLTSMANN WENDEL E., *The Women around Jesus*, New York - London, SCM Press 1982; ID., *Das Land wo Milch und Honig fließt*, Gütersloh, Mohn 1985, 9-16, 37-50,

essa le immagini femminili che esprimono il mistero di Dio, non solo il suo interlocutore. Sono convinte che interpretando il femminile unicamente come interlocutore di Dio non si fa che confermare il maschilismo, perché si afferma che Dio è il Tu della persona umana, espresso con immagini maschili, il credente invece sarebbe raffigurato dalla donna. Ne consegue che il credente uomo facilmente, in questo schema, può mettersi dalla parte di Dio e giustificare la sua superiorità e il suo potere sulla donna.

I teologi uomini hanno recepito la provocazione. Alcuni operano il tentativo di ripensare il mistero di Dio «al femminile» o almeno tenendo presenti le istanze delle teologhe femministe. Di fronte allo scoglio posto dall'invocazione *Abbà* tutti avvertono un profondo disagio e cercano vie per aggirarlo. Ad esempio Moltmann J. dice che l'invocazione di Gesù *Abbà* non va presa alla lettera, è piuttosto l'espressione del suo affidarsi alla vicinanza liberante di Dio.⁷⁴ Per alcune femministe la Chiesa primitiva avrebbe patriarcalizzato il discorso su Dio. Per Lohfink G. la Chiesa ha anche introdotto l'espressione «Santo Padre» contro il detto di Gesù (Mt 23,9).⁷⁵

Questi rilievi ci rimandano giustamente all'inesprimibilità del mistero di Dio e al nostro limite di poter parlare di Lui solo in modo antropomorfo, anche quando astraiano dall'esperienza e universalizziamo i concetti.⁷⁶ Anzi i processi di astrazione e universalizzazione realizzati fin'ora

107-130; AA.VV., *Bread not Stone; the Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Beacon 1984, in particolare l'articolo di FIORENZA SCHÜSSLER, *Women-Church: the Hermeneutical Center of Feminist Biblical Interpretation* 15-19; MOLLENKOTT R.V., *The Divine Feminine*; TRIBLE P., *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*, in *Journal of the American Academy of Religion* 22 (1973) 30-48; ID., *God and the Rhetoric of Sexuality*; GIBELLINI, *L'altra voce* 143-150; MC GREW BENNETT A., *Implicazioni teologiche del movimento femminista*, in HUNT - GIBELLINI, *La sfida* 30-49; OCHS C., *Behind the Sex of God. Toward a New Consciousness-Transcending Matriarchy and Patriarchy*, Boston, Beacon 1977; PAPE D., *God and Woman. A fresh look at what the New Testament says about Women*, Oxford, Mowbray 1978.

⁷⁴ Cf MOLTSMANN J., *Ich glaube* 397-414; ID., *Il Padre* 86-95.

⁷⁵ Cf RUEETHER RADFORD, *La natura* 102-112; HAMERTON KELLY R., *Dio Padre* 154-167. Non si può certo far passare sotto silenzio il fatto che il termine *Padre* per indicare Dio ricorre nel N.T. 170 volte su 11 per l'A.T. È una eccedenza che va presa in profonda considerazione nel processo di decodificazione della Scrittura.

⁷⁶ Afferma Nelle Morton: «L'immagine non è soltanto una figura che si presenta agli occhi della mente, ma è una dinamica attraverso la quale noi comunichiamo con gli altri. Un'immagine è il modo in cui funziona, sia che operi a livello della coscienza o sepolta profondamente nell'inconscio, sia che operi a livello individuale o nel corpo poli-

sono ritenuti da alcune teologhe una riduzione al maschile che ha detenuto e detiene tuttora il potere della cultura.

Di qui vorrei proporre una prima provocazione: cosa avviene nella teologia se si parte non dal maschio, ma dall'umanità (uomo-donna)? Cosa avviene se si parte dall'uomo immagine di Dio in quanto maschio e femmina in reciprocità?

tico» (MORTON N., *Dio/Dea* 58). La critica è estesa a tutto il linguaggio: cf RUETHER RADFORD, *Sexism and God-Talk*; MOLTSMANN WENDEL, *Das Land*; SMITH M., *Immagini di donne nel lezionario*, in *Con* 21 (1985) 6, 75-90; ID., *An inclusive-language Lectionary*, New York - Philadelphia, Pilgrim Press - Westminster Press 1984; SOZZI MANCI M.A., *Il linguaggio scritturistico, liturgico e omiletico*, in AA.VV., *La donna* 267-271; WACKER M.T., *Der Gott der Männer und die Frauen*, Düsseldorf, Patmos 1987; ARNOLD J., *Maria, la maternità di Dio e le donne. Uno studio di immagini in trasformazione*, in *Con* 12 (1976) 1, 68-82. Geffré evidenzia che Dio non si può definire, ma invocarLo (cf *Padre* 72-85). Egli trascende le nostre categorie spazio-temporali. La Rivelazione ce lo presenta uno e trino, non una solitudine nella differenza, ma una unità-comunione: una novità nell'ambito religioso. Proprio sulla possibilità di denominare Dio, accettando la sfida femminista, una discepola di Karl Rahner provoca il suo maestro con l'interrogativo: Dio è un uomo? (cf RÖPER A., *Ist Gott ein Mann? Ein Gespräch mit K. Rahner*, Düsseldorf, Patmos 1976); cf pure HAMERTON KELLY R., *God the Father*; SPLETT J., *Der Mensch: Mann und Frau. Perspektiven christlicher Philosophie*, Frankfurt, K. Necht 1980. Per superare i limiti del sessismo androcentrico la teologia femminista si definisce pneumatologica e cristologica: cf BYNUM, *Jesus as Mother*; HALKES *Suchen, was verloren ging. Beiträge zur feministischen Theologie*, Gütersloh, Gerd Mohn 1985, 159-174; MC GREW BENNET A., *Implicazioni* 38. Halkes riassume così le prospettive femministe: «Dio non è statico, ma dinamico; Dio è un verbo, non un sostantivo (Daly); fonte di inquietudine e di caos creativo, in quanto questi conducono alla trasformazione dell'esistente se questo è dimezzato, limitativo, bisognoso di integrazione; se è rigido e richiede rinnovamento, se è una potenzialità dormiente che aspetta la chiamata ad aprirsi, attualizzarsi. L'accento sta dunque sull'immanenza di Dio piuttosto che sulla trascendenza, in quanto crediamo che il nostro essere è partecipazione all'Essere di Dio, in una reciprocità donata e ricevuta» (*Primo* 172). Si nota la prevalenza della mentalità empirico-pratica, ma anche il bisogno di prendere coscienza che pure queste affermazioni sono limitate e forse devono farsi misurare di più dalla Rivelazione nella sua dimensione di Scrittura e Tradizione. Gibellini in un suo saggio, non a caso, richiama un adagio di Visser't Hooft W.A.: «Dio trascende la differenza tra i sessi. Noi lo chiamiamo Padre, perché Gesù ci ha insegnato a farlo e cessare di farlo sarebbe cessare di pregare come Gesù ci ha invitato a fare. Rifiutare d'impiegare ogni riferimento a Dio come "Egli" e scegliere formule come "l'essere divino" o la "divinità" significa spersonalizzare Dio. Ma la paternità di Dio non è un simbolo chiuso ed esclusivo. È aperto alla correzione, all'arricchimento, a essere completato mediante altri termini simbolici come "madre", "fratello", "sorella", "amico". La Bibbia ci dà abbastanza esempi di questa apertura per permetterci di parlare dei tratti materni di Dio» (GIBELLINI, *Femminismo e teologia*, in *Rivista di Teologia Morale* 72 [1984] 490).

Forse si opererebbe il superamento di una distorsione ideologica dell'immagine di Dio; si prenderebbero in più profonda considerazione le immagini bibliche femminili di Dio, quali *ruah*, *dabar*, *bat-qol*, *shekinah*, *rahman*, *hokmah*, ecc. Ramey Mollenkott V. in questa direzione individua numerose espressioni scritturistiche: immagini, simboli, sostantivi, aggettivi, verbi.⁷⁷

Tutti i progetti, in modo più o meno esplicito, partono domandandosi se Dio può essere espresso in categorie maschili (la domanda provocatoria di A. Röper: Dio è maschio?). Al di là dei limiti presenti in diverse realizzazioni, siamo chiamati a una maggior cautela linguistica. Interessante il rilievo di Bacchiega: «Quale possibilità ha l'uomo di fare teologia? È il posto di colui che bussa perché gli venga aperto. È un posto periferico, "fuori della porta", il posto della pietra rigettata».⁷⁸

È un tratto costitutivo della teologia, anche se da alcuni autori e in alcuni contesti storico-culturali è stato meno sottolineato e qualche volta dimenticato. Si pensi alla teologia apofatica, al problema degli attributi e dei nomi divini che ha affascinato tanti pensatori cristiani fin dall'epoca patristica. Lo stesso S. Tommaso, che ha elaborato in modo geniale e ardito un progetto teologico quale *scientia fidei*, evidenzia che di Dio possiamo dire più quello che non è che quello che è.

Questa lezione ci viene riproposta perché, forse, non l'abbiamo del tutto «imparata». La prevalenza della ragione pratica, espressa in alcune tendenziose contrapposizioni e dialettiche di ortoprassi e ortodossia, sembra testimoniare l'elusione, per non dire l'abbandono, di questa umile consapevolezza, ponendo davanti a Dio le «nostre opere» al posto della fede, perché queste dovrebbero dirci chi è Dio e quindi la verità della Rivelazione. Con la teologia femminista, certo in modo inatteso da molti teologi, sono richiamate queste istanze. Anzi siamo rimandati in maniera incontrovertibile alla Rivelazione, che non è una descrizione di Dio e dell'uomo, ma l'appello assoluto e radicale a un conoscere: il conoscere che,

⁷⁷ Cf MOLLENKOTT, *The Divine Feminine*; cf pure GENTILI A. *Se non diventerete come donne. Il femminile nell'esperienza religiosa*, Milano, Ancora, 1987, 23-60; FIORENZA SCHÜSSLER, *In Memory* 14-36, 130-159. Si potrebbero citare le diverse proposte che sottolineano il volto materno di Dio, esempio: BOFF L., *O rostro materno de Deus*, Petropolis, Vozes 1979; PAGELS E., *What Became of God in the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity*, in *Signs* 2 (1976) 293-303; ENGELSMANN J.C., *The feminine Dimension of the Divine*, Philadelphia, Westminster 1979; MULACK C., *Die Weiblichkeit Gottes: matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*; ARMENDARIZ M., *El padre materno*, in *EstE* 58 (1983) 249-275.

⁷⁸ BACCHIEGA, *Dio Padre* 149.

pur partendo dalla precomprensione umana, la trascende chiamandola alla «conversione», il conoscere che è il sapere che si nutre di comunione.

Possiamo dire che questo capita solo nella teologia? Non è forse presente in ogni ricerca umana? Chi può dire di conoscere fino in fondo un fiore che sboccia? Non rimanda forse al mistero? Siamo educati così ad entrare nel mistero del reale, abbandonando l'atteggiamento curioso e possessivo, sul tipo di quello di Giacobbe che lotta con l'Angelo senza poterne carpire il «Nome», e offrendo tutto il nostro essere liberamente e gratuitamente come luogo di accoglienza della Rivelazione. A Mosè Dio si è rivelato appellando alla sua precomprensione («Io sono il Dio di Abramo, di Isacco...»), quale luogo per comunicare il nome Jahwè che è il rimando al mistero. Nell'economia neotestamentaria questo è ancora più palese: la massima rivelazione di Dio è il suo massimo nascondimento. Gesù Cristo, l'uomo di Nazaret, è il Figlio di Dio; proprio in questo suo essere visibilizzazione storica di Dio è stato accusato e condannato come bestemmiatore.

3.2.2.2. *La cristosofia pneumatica: Gesù Cristo Sapienza femminile del Padre?*

La persona di Gesù nella sua opera e predicazione è il punto in cui si concentrano molti tentativi ermeneutici della teologia femminista⁷⁹ per la profonda convinzione che la Rivelazione divina in Lui ha il compimento escatologico.

Le domande provocatorie di partenza potrebbero concentrarsi nelle seguenti:

- in che senso il fatto che Gesù è un maschio limita la sua missione redentrice?
- i simboli femminili presenti nella teologia biblica, specie in cristologia, sono visti come simboli dalle donne?
- esiste una metodologia per la critica femminista alla religione patriarcale e per l'interpretazione della persona di Gesù nella sua opera e missione?⁸⁰

Il contributo che le teologhe femministe hanno elaborato in modo più critico non è meno provocatorio e radicale di quello offerto rispetto al

⁷⁹ Cf le opere già segnalate nelle note 52s, 57s, 71, 73, 77.

⁸⁰ Cf RUEYER RADFORD, *Cristologia e femminismo*, in HUNT - GIBELLINI (ed.), *La sfida* 127s.; SWIDLER L., *Il Gesù degli Evangelii era femminista*, in JOANNES (a cura), *Crisi* 135-158; SNIJDEWIND H., *Vie verso* 211-213.

nome di Dio Padre. Le pagine più significative sono tratte dai primi capitoli della Genesi e soprattutto dal Nuovo Testamento, specie dai Vangeli e da alcuni brani paolini sulla libertà cristiana.⁸¹

Le teologhe stabiliscono un rapporto interessante tra Cristologia e Mariologia: in Gesù e Maria vedono gli esemplari della femminilità e mascolinità, in quanto modelli dell'umano, non dell'umano astratto universalizzato con la generalizzazione del maschile, ma dell'umano concreto, che nel caso di Gesù ha certamente la pretesa di assolutezza. Istantano questo rapporto nell'ottica sapienziale o sofianica e pneumatologica, una via non nuova se si pensa a tutta la tradizione liturgica, la quale applica la categoria della Sapienza contemporaneamente a Gesù e a Maria.⁸²

E. Moltmann Wendel al riguardo ha fatto un acuto scavo storico utilizzando lo studio di Christ F., *Jesus Sophia*. Ha individuato in Gesù interessanti tratti femminili, spesso trascurati dalla teologia ufficiale ed evidenziati da alcuni filoni significativi, anche se non dominanti, quali la linea sofianica di alcuni Padri orientali, alcune proposte di mistici e alcune vie presentate dalle eretiche medievali. Ricorda così la mistica Giuliana di Norwich che nel 1373 ebbe 16 rivelazioni sull'amore divino: ella vede Gesù-madre.⁸³

Nella *pars destruens* della cristologia la teologia femminista critica la cristologia maschilista e sottolinea un approccio a Gesù più rispettoso della sensibilità femminile. Ad esempio, H. Wolff fa vedere in Gesù la meravigliosa sintesi tra *animus* e *anima*, il *duplex psicologico*, e quel *quid* che lo rendeva superiore a ogni persona, quindi a ogni psicoterapeuta.⁸⁴

Oltre agli studi sui tratti femminili di Gesù, in realtà pochi e a volte generici e approssimativi, esistono studi molto più numerosi sul movimento di liberazione da Lui inaugurato nei confronti di tutte le categorie di esclusi, anche delle donne. Gesù le ha liberate e le libera dal potere oppressivo e prepotente degli uomini, dai tabù legati alla loro struttura biologica, dalla concezione di figura debole o tentatrice, dall'accusa di pecca-

⁸¹ Cf soprattutto FIORENZA SCHÜSSLER, *In Memory*, e MOLTSMANN WENDEL, *Das Land*, con la ricca documentazione che offrono al riguardo.

⁸² Cf BYNUM, *Jesus as Mother*; MULACK C., *Jesus: der Gesalbte der Frauen*, Stuttgart, Kreuz 1987; ID., *Maria: die Gebeime Göttin im Christentum*, Stuttgart, Kreuz 1985; RITCHIE N., *Mulber y cristologia*, in *REB* 46 (1986) 60-72.

⁸³ Cf MOLTSMANN WENDEL, *Das Land* 105-130; CHRIST F., *Jesus Sophia*, Zürich, Zwingli Verlag 1970.

⁸⁴ Cf WOLFF H., *Gesù, la maschilinità esemplare*, Brescia, Queriniana 1980; ID., *Gesù psicoterapeuta*, Brescia, Queriniana 1982.

trici, dalla reclusione nella struttura familiare aprendole a relazioni parentali improntate non alla carne e al sangue, ma al Regno. Ha liberato il loro desiderio nell'amore, ha restituito loro la dignità, le ha fatte discepolo ed evangelizzatrici, uditrici della sua parola, e, nella Madre, le ha fatte sue collaboratrici singolari nell'opera redentiva.

Dai Vangeli emerge costantemente un rapporto positivo tra Gesù e le donne.⁸⁵

Vorrei evidenziare brevemente le istanze che queste proposte avanzano spingendo a una revisione di tutta la cristologia.

Abbiamo accennato al grande scoglio femminista: Gesù ha invocato Dio Padre. In questa invocazione, come in tutto il suo essere e operare, ci ha rivelato contemporaneamente il volto di Dio e il volto dell'uomo. La critica all'interpretazione maschilista di *Abbà* non conduce all'eliminazione di questa invocazione; è piuttosto il rimando umile alla nostra esperienza e l'appello ineludibile a trascenderla. Gesù nella sua stessa carne ha condotto così la persona umana a invocare *in verità*, senza idoli nascosti, Dio come la fonte assoluta e radicale dell'essere, di ogni essere; contemporaneamente Lo ha rivelato come l'Assoluto dell'uomo, non un assoluto concorrente, sospetto, nemico, ma l'Assoluto che per misericordia si fa interlocutore, amico. Ha rivelato, quindi, in modo inaudito, Dio così vicino alla creazione, in particolare alla creatura umana da farsi il Tu che si offre gratuitamente in comunione, senza per questo diventare una parte del cosmo, cioè senza eliminare la sua trascendenza. Ciò infatti sarebbe la proclamazione della *morte di Dio*, che, paradossalmente e terribilmente, è la morte dell'uomo. Eppure la sua trascendenza non è assenza dalla storia, indifferenza, perché questa sarebbe l'affermazione del *Dio morto*. È invece confessione umile ed esaltante di Dio che in Gesù Cristo assume così radicalmente la nostra realtà da gestire in proprio la storia umana come storia sua. Questo non risulta né il cammino di antropomorfizzazione avvilente di Dio, né il cammino di divinizzazione idolatrica dell'uomo, ma testimonianza del reale dialogo teo-antropologico.

Quindi Dio non è trascendenza solitaria e l'uomo non è un'isola, ma è fatto per la comunione. L'appellativo *Padre* non è una definizione di Dio in senso antropomorfo, ma richiama l'Assoluto come fonte di vita partendo dall'esperienza umana e trascendendola. In tal senso il termine ri-

⁸⁵ Nel presente volume la relazione di KO H.F.M., *La donna nel progetto di Dio. La voce femminile nel dialogo teo-antropologico*, esplicherà questi tratti; cf pure MENE- GHETTI A., *La donna nella Chiesa: quali ministeri?*, che offre le linee di tendenza circa la normatività della mascolinità di Gesù per il sacerdozio.

sulta un'espressione simbolica capace di evocare tutta la ricchezza di amore, di fiducia confidente, di abbandono fecondo di vita e di sicurezza. Gesù pertanto, quale uomo di Dio, educa l'uomo a questo rapporto, non vuol condurre ad un'antropomorfizzazione di Dio. Del resto da questo rischio non sono esenti nemmeno il termine *Madre* e la dimensione femminile come modi per esprimere simbolicamente Dio.

L'appellativo *Padre* pronunciato da Gesù in modo singolare, quale Figlio Unigenito, prendendo le distanze da noi («ascendo al Padre mio e Padre vostro»), lascia intravedere anche qualcosa del mistero di Dio senza descrivercelo. In modo immediato ci dice che l'unità di Dio non è solitudine ma comunione, è Uni-Trinità. Per poter balbettare qualcosa di questo mistero attingiamo ancora all'esperienza umana sempre con il richiamo a trascenderla. La teologia tradizionale, lasciandosi ammaestrare dalla Rivelazione, in particolare dal Nuovo Testamento, ha formulato delle concettualizzazioni, senza alcuna pretesa di definire la Trinità. Forse potremmo accogliere le istanze femministe che sono un richiamo all'umiltà e al superamento di concettualizzazioni androcentriche, senza cadere nell'assolutizzazione del polo opposto.

Anche qui potremmo chiederci: che cosa capita se l'umanità, in quanto uomo e donna nella loro reciprocità e quindi unità di comunione, rileggesse il mistero trinitario alla luce della Rivelazione?

Non è forse la risposta che potrebbe venirci dal mistero della Chiesa che è «sacramento o segno e strumento dell'intima comunione degli uomini con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1)?

3.2.2.3. *La Chiesa: il principio petrino e mariano*

La teologia femminista supera questi schematismi di tipo balthasariano, perché li giudica un'approvazione dello *status quo* ecclesiale, giustificando in modo onorato e oneroso l'esclusione delle donne dal sacerdozio. Le ricerche bibliche delle femministe mettono in rilievo invece il ruolo delle donne nel ministero di Gesù e nella Chiesa apostolica prima della sua ricaduta nel patriarcalismo.⁸⁶

⁸⁶ Cf VON BALTHASAR H.U., *La donna nella Chiesa e nella società*, 163; ID., *Gli stati di vita del cristiano*, Milano, Jaca Book 1985, 11-22; 113; 155; 217; 248-251. Per il patriarcalismo e il sondaggio delle fonti fatto dalle teologhe femministe cf le opere citate nelle note 52-53, 57-61. A livello più operativo cf FOLEY N., *Il celibato in una Chiesa di maschi*, in *Con 16* (1980) 4, 53-73; NEAL M.A., *Patologia della Chiesa a struttura maschile*, in *ivi* 89-99; AGUELO M., *L'impegno della Chiesa nell'emancipazione della donna*,

Di questa dialettica e ricaduta Paolo rappresenta il cavallo di battaglia, perché è il grande araldo della libertà cristiana e della uguale dignità di tutti i credenti; nello stesso tempo, a torto o a ragione, è ritenuto colui che giustifica l'antifemminismo ecclesiastico.⁸⁷

Essendo l'ecclesiologia espressa per lo più in categorie femminili, secondo il simbolismo biblico dell'Israele partner dell'Alleanza, l'obiettivo della teologia femminista si concentra nel far superare la lettura maschilista di questa simbologia, mettendone in luce la dinamicità e la dialogicità. Quindi propone, secondo le istanze conciliari, un'ecclesiologia comunionale e carismatica, non cronomica, ma cristologica e pneumatologica.⁸⁸

In realtà la maggior parte degli studi ecclesiologici si concentrano sul problema dei ministeri, mettendo in crisi le motivazioni addotte nella discriminazione, anche a livello di ministeri laicali, tra uomini e donne. Così radicalizzano la critica alla dimensione petrina della Chiesa.⁸⁹ Mi pare però che in tal modo non affrontano il problema radicale dell'ecclesiologia, ossia evadono dal compito di elaborare in modo critico, articolato e sistematico, una riflessione teologica sulla Chiesa secondo le istanze già avanzate dal Vaticano II. Giovanni XXIII aveva definito il Concilio una

in *ivi* 181-192; ALCALÁ M., *L'emancipazione femminile, una sfida per la teologia e la riforma della Chiesa*, in *ivi* 142-152; BRENNAN M., *Donna e uomo nel ministero della Chiesa*, in *ivi* 153-163; RAMING I., *Dalla libertà del Vangelo a una Chiesa a struttura maschile. Origine e sviluppo della supremazia dell'uomo nella Chiesa*, in *ivi* 19-34; MENNE F., *L'etica sessuale e il ruolo dei sessi nella Chiesa*, in *ivi* 35-52. Pure JOANNES (ed.), *Crisi*, ha la terza parte intitolata *La Chiesa luogo di esclusione o di emancipazione della donna?* con gli articoli di BYSSERET V., *La donna in una Chiesa mascolinizzata*, 197-218, in particolare 211-213; MARUCCI C., *Lo "status" giuridico della donna nel vigente diritto della Chiesa cattolica: dati e prospettive*, in AA.VV., *La donna* 353-396; COLLIN M., *Figlie della Chiesa: le quattro Terese*, in *Con* 21 (1985) 6, 37-49; ZIMMERMANN M., *La clausura come istituzionalizzazione dell'invisibilità delle donne*, in *ivi* 61-74.

⁸⁷ BÜHRIG M., *L'antifemminismo di San Paolo*, in JOANNES (ed.), *Crisi* 159-189; cf pure le opere riportate nella nota 52.

⁸⁸ Cettina Militello sviluppa la prospettiva della reciprocità sottolineando tra i modelli ecclesiologici quello sponsale e quindi «la radicale profonda comune umanità, l'essere persona degli uomini e delle donne; ciò significa attestare lo statuto di reciprocità insito nella loro creazione "ad immagine". Ad una antropologia iconica corrisponde una ecclesiologia iconica, una ecclesiologia sponsale. Il mistero della reciprocità uomodonna è allora il mistero stesso della Chiesa sposa, da Cristo sposo condotta alla dialogo amante del Padre nello Spirito» (*Per un protagonismo ecclesiale*, in AA.VV., *La donna* 124, cf 111-124).

⁸⁹ Cf nel presente volume MENEGHETTI A., *La donna nella Chiesa: quali ministeri?*, che illustra lo *status questionis* del problema.

nuova Pentecoste. La comunità cristiana, pur avendo fatto tanti passi, deve forse percorrere ancora un bel tratto di strada nell'autentica assimilazione dei suoi contenuti proprio in campo ecclesiologico. Ne fa fede il Sinodo straordinario a vent'anni dal Concilio.

4. Osservazioni conclusive

La svolta operata dalla teologia femminista, al di là delle esagerazioni, richiama alcuni criteri, istanze, problemi fondamentali. Ne indico qualcuno come spunto per un'ulteriore riflessione. È un compito da svolgere!

– Le segnaletiche emergenti dalla socio-cultura sono state recepite in proporzioni diverse nelle varie comunità cristiane e anche nelle varie comunità delle Figlie di Maria Ausiliatrice, provocando diverse reazioni. La teologia femminista nelle sue espressioni più mature è il tentativo di offrire una risposta particolarmente provocatoria e innovativa.

– Nel rapporto Chiesa-donna vi sono tensioni e dialettiche, benché si faccia riferimento all'Evangelo da entrambe le parti.

– Ci rimandano così ai criteri per una lettura corretta dell'Evangelo nella sua duplice espressione di Scrittura e Tradizione.

– Emerge la storicità, quindi il limite della conoscenza umana e conseguentemente il bisogno di educarci a una precomprensione aperta, non rigida e chiusa in schematismi, ma anche non relativistica ed approssimativa.

– La storicità della conoscenza deve coniugarsi con la pretesa della teologia di voler esprimere la fede nel suo aspetto veritativo in modo scientifico, la pretesa di voler giustificare non l'ipotesi ma la verità della fede.

– La verità cristiana pretende di essere il senso assoluto del destino umano, quindi la Verità, un assoluto che non si ottiene con l'astrazione dal particolare, ma con la coniugazione della nostra particolarissima storia con quella singolare e assoluta di Gesù Cristo, quindi è coniugazione delle varie esperienze con la fede oggettiva.

– A livello teorico questa coniugazione esige una struttura logica che è la scienza teologica.

– A livello operativo il rapporto tra fede oggettiva e fede soggettiva emerge nella costruzione della spiritualità cristiana in modo non deduttivo ma tipologico, che rispetti cioè l'assolutezza di Gesù, come emerge dalle sintesi evangeliche esistenziali.

– La teologia femminista ci richiama alla spiritualità della donna e più precisamente delle donne, ossia spinge a interrogarci sulle sintesi di va-

lori – dovrebbero essere sintesi evangeliche – che di fatto ci normano e ricercarne la fondazione teorica nella Rivelazione.

– È interessante porre nell'ambito teologico il rapporto tra sapere teorico-sistematico e sapere pratico-pastorale.

– Le varie concettualizzazioni dei diversi temi teologici sono una ricchezza; l'assolutizzazione di esse sono una povertà sia nel maschilismo che nel femminismo.

– La capacità di trascendenza della persona umana è il presupposto fondamentale per esprimere l'assolutezza nell'Evento cristiano assunto dal singolo.

* * *

Siamo di fronte a dei compiti difficili e inediti, Don Bosco e Madre Mazzarello ci spingono ad essere come loro profezia per le giovani. Lo saremo con l'assumere consapevolmente e con l'esplicitare concettualmente la sintesi evangelica effettivamente operante nella nostra vita e nella nostra esistenza di donne, per misurarla sempre più profondamente con l'Evento della Rivelazione. La nostra precomprensione credente, portata a livello di consapevolezza, diventa possibilità di crescita per noi e per quanti il Signore, nella sua misericordia, affiderà alla nostra missione di educatrici. I nostri Fondatori ci incoraggiano ad essere ardite e lietamente affidate a Dio e a Maria Ausiliatrice.

LA DONNA NELLA CHIESA: QUALI MINISTERI?

Antonella MENEGHETTI

Introduzione

Nell'ambito precedentemente segnalato come «teologia pratica» si pone questo intervento. Esso corrisponde alla traduzione concreta di quanto si tenta di teorizzare, documentare o approfondire negli altri settori della teologia femminista e ne è al contempo la riflessione su quel terreno vivace, sensibile, provocante dell'esperienza quotidiana.

Desidero esporre qui, il più chiaramente possibile,

– il quadro attuale della non facile alleanza tra donna e ministeri nella chiesa, facendo emergere, dalla marea dei contributi recenti, le posizioni più equilibrate e valide,

– scegliendo i punti più dibattuti della discussione,

– senza avventurarci, con ingenuità, in una superficiale interpretazione dei fatti e delle posizioni. Tale contributo richiederebbe, infatti, un approfondimento critico dei singoli studi e un vaglio accurato dei metodi, dell'uso delle fonti e della rigosità delle argomentazioni condotte. Quest'ultimo, dopo l'esplosione letteraria di diseguale valore, non può essere, per ovvii motivi, lo scopo della presente comunicazione alla quale è stato proposto di muoversi entro i limiti descrittivi della storia e della riflessione attuale dall'angolazione dei ministeri ecclesiali in rapporto alla donna.

Una modesta sintesi non nuova né originale, quindi, che, nel presente convegno, mira a dare un apporto alla visione più completa della panoramica sulla situazione della donna nell'attuale società in rapidi cambiamenti e nella chiesa dopo la svolta del Concilio Vaticano II, al fine di ripensare un intervento educativo più unitario ed adeguato.

1. Ministeri e servizi, espressione della sollecitudine della chiesa

Nelle pubblicazioni dell'ultimo ventennio l'attenzione teologica in questo settore si rivolge con toni appassionati al dibattuto problema della partecipazione della donna al ministero ordinato.

Prima di avventurarci in merito alla discussione, penso non sia inutile rivisitare brevemente il concetto sotteso ai termini *ministero* e *ministeri* dal momento che esso è considerato uno dei nodi cruciali dell'ecclesiologia, capace di determinare l'identità delle varie confessioni cristiane.

Sappiamo dalla rivelazione che la chiesa non è il mondo, ma è nel mondo, quasi «impastata della carne del mondo».¹ È una realtà pienamente umana e divina, composta da uomini che partecipano alla storia, ma proclama al mondo che Dio è intervenuto nella storia attraverso Cristo morto e risorto e vive protesa verso il Regno. È una realtà costituita da veri uomini animati dallo Spirito del Padre e del Figlio e viventi della vita che viene da lui. Per questo motivo essa è mistero, sacramento, ossia intervento e presenza di Dio Trinità nella realtà storica degli uomini.

I suoi membri sono, in Cristo, «sacramento di salvezza» per tutto il mondo, a livello personale e in unità con tutti gli altri in forza del servizio che si prestano vicendevolmente (*diakonia*). Lo sono quando professano la fede in risposta alla Parola accolta, quando testimoniano la morte e risurrezione di Gesù nella comunione fraterna contro «il mondo fondato sul maligno» (1Gv 5,19) e quando celebrano i sacramenti.

In una simile visione ecclesiale, la realtà fondamentale non è la diversità dei ruoli o delle responsabilità, la possibile suddivisione delle funzioni, ma il «noi» di un ordine originale creato dallo Spirito tra coloro che sono uniti a Cristo e sono in lui figli dell'unico Padre. È il «noi» significato dai sintagmi «Corpo di Cristo», «Popolo di Dio», «Tempio dello Spirito».

Tuttavia il mistero dell'essere chiesa, appena viene compreso ed accolto, diventa per gli uomini «ministero» affidato alla loro responsabilità, nella solidarietà reciproca, secondo la grazia personale di ciascuno.

La responsabilità comune dei cristiani e le forme particolari che essi assumono sono appunto chiamate «ministero» nella loro accezione più ampia.

¹ CONFERENZA EPISCOPALE FRANCESE, *Tutti responsabili nella Chiesa? Il ministero presbiterale in una Chiesa tutt'intera "ministeriale"*. Assemblea plenaria dell'Episcopato francese [Lourdes 1973], Leumann (Torino), Elle Di Ci 1975, 13.

Ministro, da *minister*, significa appunto servitore, persona dedicata al servizio di un altro, dipendente da un altro. Servire il mistero della chiesa non è, secondo il vangelo (cf *Mt* 23,8-11), servilismo, ma è assunzione libera e generosa di un piano, cooperando in quanto persona responsabile e creativa alla sua realizzazione.

Un minimo di precisazione terminologica invita a distinguere 1) il servizio *in senso generale* dei cristiani che si esprime in iniziative spontanee dettate dal loro amore (*agàpe*), 2) dalle *responsabilità ben determinate* di importanza vitale, assunte temporaneamente e riconosciute come tali (ministeri di fatto), 3) dai *ministeri istituiti* ed, infine, 4) dai *ministeri ordinati* dell'episcopato, presbiterato e diaconato.

Al di sotto di questa terminologia si avverte l'importanza della realtà che evoca. L'averla assunta oggi indica che si sta effettuando tra i cristiani il passaggio ad un equilibrio ecclesiale nuovo – anche se antico, originario – basato sulla corresponsabilità derivante dalla riscoperta della propria identità di popolo tutto sacerdotale e quindi di chiesa tutta ministeriale.

Nella sorgente personale del Cristo sacerdote-unico che vive nella chiesa e, per mezzo dello Spirito, è operatore di carismi sta la soluzione del rapporto dei singoli ministeri ordinati e non. Chiesa come corpo di Cristo – ministero – sacramenti è la linea prevalente della teologia ecumenica attuale perché si ispira più all'aspetto della presenza operante del Cristo vivo nella chiesa che a quello giuridico dei ministeri, visto come esercizio di potere.²

La presa di coscienza di questa nuova visione ecclesiologica e le istanze più equilibrate della teologia femminista hanno riportato sulla scena, sul finire degli anni '60, il dibattuto problema del ruolo della donna nella chiesa e delle sue esplicite possibilità di servizio, di *diakonia*, di *ministerium*.

Che la questione sia problema dibattuto ne è prova la disparità, più variopinta ed originale di quanto si possa attendere, delle opinioni teologiche che dividono i ricercatori nell'esegesi ed ermeneutica delle fonti bibliche, patristiche, liturgiche e storiche in genere. Lo sforzo notevole di approfondimento e vaglio critico dei testi, condotto con metodi accreditati, ha portato e conduce ancora a conclusioni opposte, a pluralità di pareri disparati e dissonanti.³

² Cf LODI E., *Ministero/Ministeri*, in SARTORE D. - TRIACCA A.M., *Nuovo dizionario di Liturgia*, Roma, Paoline 1984, 838-855, specialmente 840.

³ Cf a titolo esemplificativo la sintesi da me curata: *Donne e liturgia*. «*Status quae-*

Mi sono proposta di passare in rassegna alcuni punti caldi della discussione teologica sul rapporto donna - ministeri nella chiesa. Ma mi preme sottolineare che questa focalizzazione dell'argomento su alcuni aspetti non intende assolutamente dimenticare o misconoscere o tanto meno ridurre al solo ambito culturale le infinite possibilità di servizio che la donna ha dimostrato di avere nel decorso dei secoli e ancor oggi detiene in risposta alle necessità del proprio tempo.⁴ La donna, come ogni cristiano (*christifidelis*), non può contrapporre «vita nella chiesa» e «missione», lottizzando quest'ultima in base al proprio ruolo clericale o laico. È questa una tentazione presente in tutti i tempi: separare il sacro dal profano, l'ecclesiale dal secolare, il chierico dal laico e assegnare a ciascuno ruoli ben precisi e circoscritti. Due binari perfettamente paralleli, cosicché l'impossibilità d'incontrarsi eviti l'urto e la fatica della ricerca dentro le trame spesso poco chiare e rassicuranti della storia.

E in questa storia, poiché il servizio della donna diventa problematico in alcuni ambiti del ministero liturgico, è ad esso che prestiamo ora attenzione allo scopo di comprendere l'ambiente in cui ella vive ed opera come cristiana oggi e la reale difficoltà ad interpretare questo segno dei tempi nella chiesa e in campo ecumenico.

2. Definitivo il «no» al ministero presbiterale?

Il binomio donna-presbiterato si presenta forse come il nodo più problematico della teologia cattolica sui ministeri, usato spesso come bandiera del femminismo ad oltranza.

Si manifesta apertamente in seguito ad alcuni fatti e precisamente dopo la decisione delle chiese luterane di Svezia di ammettere al ministero pastorale alcune donne, nel settembre del 1958.⁵ Il fatto sensazionale suscitò stupore e disorientamento anche tra le altre confessioni protestanti ed anglicane, ma l'evento non dovette risultare nuovo in America per le

stionis» della problematica in corso. Nota, in Rivista Liturgica 73 (1986) 382-391 e la bibliografia ivi segnalata.

⁴ Si pensi ai molteplici servizi registrati dalla storia, come quello della profetessa, della vergine, della vedova, della diaconessa, della regina, dell'abbadessa, della fondatrice, dell'educatrice, ed oggi della catecheta e catechista, della teologa, dell'operatrice pastorale, ecc.

⁵ Cf *Commento alla Dichiarazione "Inter Insigniores"*, in *L'Osservatore Romano* 28 gennaio 1977, 3s.

chiese libere metodista e battista che praticavano questa «innovazione» della tradizione cristiana fin dal 1953.⁶

Per i cattolici l'evento non sollevò problemi teologici dal momento che non riconoscono ai fratelli protestanti la successione apostolica del sacramento dell'ordine. Si trovarono invece in serie difficoltà con la chiesa anglicana fin dal principio degli anni '70 quando quest'ultima iniziò a parlare della possibilità di un conferimento dell'ordine alle donne avendo in comune con essa il riconoscimento del sacramento. Il disagio si acui nel febbraio del 1987: 15 donne furono ordinate diaconi a Canterbury, sede della comunione anglicana, con l'approvazione molto dibattuta del Sinodo generale di quella chiesa. Nel luglio del 1988, il 58% dei votanti al Sinodo approvò in linea di principio anche l'ammissione delle donne al presbiterato. La 12ª conferenza di Lambeth, che dal 1867 è un "forum" consultivo per le decisioni della Comunione, senza potere legislativo, è ora in corso⁷ per discutere e adottare risoluzioni in merito.

Il faticoso cammino ecumenico ha subito qui un forte contraccolpo, specie per la chiesa cattolica e le chiese d'Oriente.

Consideriamo brevemente alcune tappe di questo allontanamento.

Nel 1975 il Dr. Coggan, arcivescovo di Canterbury e primate della chiesa anglicana, nel suo carteggio con Paolo VI, esprimeva la convinzione della totale assenza di obiezioni teologiche fondamentali in merito all'accesso delle donne al presbiterato.⁸ Il suo successore, l'arcivescovo Robert Runcie, responsabile delle ordinazioni diaconali dello scorso anno, ribatteva all'attuale pontefice che l'esclusione della donna da questo ministero non può essere provata come «legge divina». E aggiungeva: «L'unità si manifesterà dentro una diversità di tradizioni legittime, perché lo Spirito Santo si è sempre mostrato attivo nelle chiese locali di tutto il mondo».⁹ Per il primate anglicano il discernimento della verità si è spesso avuto nella storia attraverso conflitti e dibattiti che è necessario mantenere aperti al dialogo e alla seria ricerca.

Su quali punti fondamentali verte il dissenso con la dottrina cattolica?

⁶ Cf GOLDIE R., *Donna*, in SARTORE - TRIACCA, *Nuovo dizionario* 395-409.

⁷ Dal 17 luglio al 7 agosto 1988 a Canterbury. La conferenza ha richiesto 5 anni di preparazione, affidata al canonico Samuel Van Culin. Significativo è il tema studiato: «La natura dell'unità che noi cerchiamo».

⁸ Cf *L'Osservatore Romano* 21 agosto 1976.

⁹ BOFILL R., *Las mujeres en la Iglesia, mayoría silenciada*, in *Misión abierta* (1987) 5-6, 72-95, soprattutto 92-93. Cf anche *Editoriale, Mujeres y sacerdocio*, in *Razón y Fe* 76 (1977) 229-232.

La dichiarazione vaticana del 15 ottobre 1976 della Congregazione per la Dottrina della Fede *Inter Insigniores* (e il suo commento), resa pubblica il 28 gennaio 1977, fonda la sua esclusione su due considerazioni:

a) *la Tradizione ininterrotta* della chiesa romana e di quelle d'Oriente *s'impone come normativa*: il fatto, quindi, che Gesù abbia sempre escluso le donne dal sacerdozio scegliendo solo 12 uomini e la prassi stessa degli Apostoli e Vescovi, sempre maschi, è indice chiaro di una scelta indiscutibile;

b) un argomento di «profonda convenienza»: nella presente economia salvifica, il Verbo si è incarnato come uomo; solo l'uomo-maschio è abilitato a ripresentare Cristo sacerdote: *in persona Christi*.

Il sacerdote è infatti segno sacramentale del Cristo e in ragione del *segno* deve essere uomo maschio. Lo esige la struttura sacramentale del ministero nella chiesa. Si tratta di un problema, quindi, legato al *segno* (sacramentale) in quanto tale e non alla *sua funzione*.

Spostare l'obiettivo dal segno alla funzione è allontanarsi dalla concezione tradizionale sacramentale.

Quindi, se il presbitero agisce *in persona Christi*, il segno deve essere percettibile, «naturalmente somigliante», come afferma S. Tommaso: «I segni sacramentali [...] rappresentano ciò che significano per una naturale somiglianza».¹⁰ «Ora, questo criterio di rassomiglianza – continua la dichiarazione – vale, come per le cose, così per le persone: allorché occorre esprimere il ruolo di Cristo nell'Eucaristia, non si avrebbe questa “naturale somiglianza”, che deve esistere tra il Cristo e il suo ministro, se il ruolo del Cristo non fosse tenuto da un uomo: in caso contrario, si vedrebbe difficilmente in chi è ministro l'immagine di Cristo. In effetti, il Cristo stesso fu e resta un uomo».¹¹

Molti teologi cattolici, accettando la dichiarazione come documento disciplinare, si suddividono in due posizioni circa la sua interpretazione: quella pienamente consenziente (rappresentata tra gli altri da von Balthasar, Ligier, Galot, Ratzinger, De la Potterie ecc.)¹² che sostiene l'impos-

¹⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione "Inter Insigniores"*, in *Enchiridion Vaticanum*, 5. *Documenti Ufficiali della S. Sede 1974-76*, Bologna, Dehoniane 1979, 1413, n. 2134.

¹¹ *L.cit.*

¹² Cf VON BALTHASAR H.U., *Importancia de la Tradición ininterrumpida de la Iglesia sobre la intrínseca referencia del sacerdocio al varón*, in AA.VV, *Misión de la mujer en la Iglesia*, Madrid, BAC 1978, 93-102; cf anche ID., *Gli stati di vita del cristiano* = Già e non ancora 118, Milano, Jaca Book 1985, soprattutto alle pp. 248-251; GALOT J., *Sacer-*

sibilità di mutare una prassi di «diritto divino» e quella che ritiene insufficienti le motivazioni teologiche portate dalla dichiarazione stessa (e si rifa ai nomi di Rahner, Küng-Lohfink, Swindler, Stuhlmüller, Hopke, van der Meer, Alcalá ecc.).¹³

Allo scopo di esemplificare la posizione favorevole alla dichiarazione, riporto il pensiero del teologo di Lucerna, von Balthasar, nella sua ecclesologia. Egli parla di un «ministero petrino» e un «ministero mariale» nella chiesa. Sullo sfondo del tema dell'Alleanza tra Dio e l'umanità, Maria è la sposa della Nuova Alleanza, Cristo lo sposo.

Per Balthasar, i tre brani mariani fondamentali dei Vangeli sono legati all'Alleanza: l'annunciazione dove viene fondata, Cana dove è celebrata, la croce dove l'alleanza viene sigillata. E ogni volta Maria è lì a rappresentare la chiesa sposa di Cristo. Il ruolo della donna si comprende, come quello di Maria, dentro a questo mistero.¹⁴

Quello del sacerdote o «ministero petrino», invece, è solo funzione appartenente al carattere gerarchico e sacramentale della chiesa, che è uno dei suoi aspetti e non il più importante.¹⁵

Egli afferma che la femminilità della chiesa è l'elemento avvolgente, mentre il servizio ministeriale degli apostoli e degli uomini che a loro suc-

dozio e promozione della donna, in *La Civiltà Cattolica* 128 (1977) I 218-235; ID., *La femme et le sacerdoce. Le problème des revendications*, in *Seminarium* 30 (1978) 98-118; LIGIER L., *La question du sacerdoce des femmes dans l'Église*, in *La Documentation Catholique* 60 (1978) 478-488; RATZINGER J., *El sacerdocio del hombre: ¿una ofensa a los derechos de la mujer?*, in AA.VV. *Misión* 149-160; DE LA POTTERIE I., *La donna e il mistero della Chiesa. Principi ermeneutici per l'interpretazione della visione biblica sulla donna*, in CAPRIOLI A. - VACCARO L. (a cura), *La donna nella chiesa oggi*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1981, 106-129.

¹³ Cf RAHNER K., *Priestertum der Frau?*, in *Stimmen der Zeit* 195/5 (1977) 291-301; KÜNG H. - LOHFINK G., *Keine Ordination der Frau?*, in *Theologische Quartalschrift* 157 (1977) 144-146; SWINDLER L. e A. (ed.), *Women Priest. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, New York, Paulist Press 1977; STUHLMÜLLER C.P., *Women and Priesthood: Future Directions*, Collegeville, The Liturgical Press 1978; HOPKO T. (ed.), *Woman and Priesthood*, St. Vladimir's Seminary, Tuckahoe 1983; VAN DER MEER H., *Sacerdozio della donna? Saggio di Storia della Teologia*, Brescia, Morcelliana 1971; ALCALÁ M., *La mujer y los ministerios en la Iglesia del Vaticano II a Pablo VI* = Nueva Alianza 80, Salamanca, Ed. Sigueme 1982.

¹⁴ Cf VON BALTHASAR H.U., *Der antirömische Affekt*, Freiburg, Herder 1974, soprattutto alle pp. 153-155. La posizione dell'A. è ripresa anche nei contributi posteriori alla dichiarazione magisteriale. Cf ad esempio: *Gli stati di vita* 248-251 e *Il volto mariano della chiesa*, in AA.VV., *Il culto di Maria oggi*, Roma, Paoline 1978, 309-325.

¹⁵ È De La Potterie che riporta il pensiero di von Balthasar in *La donna e il mistero* 124.

cedono è una semplice funzione all'interno di questo ambiente avvolgente.¹⁶ Alla donna spetta il compito di restituire alle istituzioni della chiesa un volto mariano femminile.

Sul problema della rappresentazione di Cristo in quanto capo che il presbitero assumerebbe nella sua qualità di maschio, credo utile, anche, accennare alla posizione di Rahner nella sua cristologia perché a lui, in seguito, tutti si rifaranno. Per il teologo tedesco la maschilità di Gesù è il necessario presupposto storico per un adempimento della sua missione. Essa però non assume per questo un particolare valore salvifico, come invece afferma l'*Inter Insigniores*.

Cristo, infatti, è auto-espressione di Dio non solo come profeta, suo portavoce, ma soprattutto perché vive, muore, risorge e questo è l'evento fondamentale della sua esistenza salvifica. Non è auto-rivelazione di Dio Padre nella sua maschilità (*anér*), ma in quanto uomo (*ánthropos*). Se fosse fondamentale la sua maschilità per autorivelare Dio, ciò sarebbe estremamente limitativo e lederebbe la libertà di Dio. Quindi la maschilità in Cristo ha un significato che non va oltre la pura fattualità. Sarebbe stato impensabile, infatti, un Cristo donna nella società patriarcale dell'epoca romana. Tale dato, quindi, per Rahner, non condiziona minimamente l'evento salvifico.

Se il fatto di esser maschio non ha valore salvifico nel Cristo, si deduce che la rappresentatività di Cristo Capo non spetta ad un unico sesso. Del resto, negare alla donna la capacità di rappresentare Cristo, a causa del sesso, significa negare anche la transitività del simbolo nuziale. Cristo è sposo della chiesa, ma questa è costituita di uomini e donne che sono entrambi simboleggiati dalla sposa. Il medesimo dire vale per ciascun partner del patto nuziale cristiano: essi rappresentano insieme Cristo e la chiesa e non soltanto l'uno o l'altra a seconda della naturale somiglianza simbolica, ma attuando così la transitività del simbolo. Se la donna non potesse rappresentare Cristo allora andrebbe negata anche la transitività del maschile e femminile in Dio e la sua possibilità di essere antropomorficamente identificato insieme come Padre e Madre.

Va senz'altro notato che la teologia iconica orientale ha influito nella limitata e rigida interpretazione della rappresentatività nel sacramento dell'ordine.¹⁷

¹⁶ Cf BALTHASAR, *Der antirömische* 171.

¹⁷ Cf WARE K., *Man, Woman and the Priesthood of Christ*, in HOPKO, *Women* 9-37.

Gli approfondimenti biblici e teologici che si orientano positivamente per il presbiterato femminile sostengono che il sacramento dell'ordine abilita a rappresentare sia il Capo nel Corpo di Cristo (*in persona Christi*), sia l'intero Corpo davanti a Dio (*in persona ecclesiae*) e che questo ruolo potrebbe essere vocazione di ogni persona in quanto tale da sottoporre all'esame della chiesa. Non un diritto da rivendicare, ma una vocazione da vagliare.¹⁸

Tali affermazioni hanno, d'altro lato, un certo appoggio nella risposta data, nella primavera del 1976, dalla Pontificia Commissione Biblica incaricata di studiare il problema. Composta di 17 membri, doveva pronunciarsi su alcune questioni precise.

Il Nuovo Testamento afferma o nega chiaramente qualcosa sull'ordinazione presbiterale della donna? La risposta fu coralmente negativa.

Ci sono indizi per una possibile ordinazione della donna? Ci sono indizi contrari all'ordinazione? «12 membri contro 5 ritenevano che la Bibbia non esclude possibilità di cambiamento nella prassi della chiesa».¹⁹

Anche dopo l'esplicita dichiarazione del Magistero, pare che la questione, che vincola al rispetto, non precluda l'onesta ricerca e vada ulteriormente approfondita.²⁰ Per il momento «una presentazione più generale del problema» – afferma il Commento ufficiale al documento – «sarebbe prematura, stanti le ricerche e i lavori in corso dappertutto».²¹ La recente «bozza» provvisoria del documento dell'Episcopato statunitense intitolata: *Compagne nel mistero della redenzione*, torna a riproporre allo studio questo nodo intricato della teologia cattolica.²²

¹⁸ Cf VAN LUNEN CHENU M.T. - GIBELLINI R., *Donna e teologia*, Brescia, Queriana 1988, 151-152 e CHITTISTER J., *Women, Ministry and the Church*, New York, Paulist Press 1983, soprattutto alle pp. 97-101.

¹⁹ SARTORI L., *Commenti e reazioni alla dichiarazione «Inter Insigniores»*, in GRUPPO TEOLOGICO MISTO SAE, *La donna, le Chiese e la teologia*, Camaldoli, Tip. Pazzini 1986, 68.

²⁰ Cf LEGRAND H. - VIKSTRÖM J., *Die Zulassung der Frau zum Amt*, Paderborn - Frankfurt a.M., B. Druckerei Otto Lembeck 1981.

²¹ *Commento* 3s.

²² Cf UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE, *Partners in the mystery of Redemption. A pastoral response to women's concerns for church and society. First Draft*, March 23, 1988, 75s.

3. La partecipazione al «potere» della chiesa

La discussione sul presbiterato della donna solleva anche quella sulla *leadership* delle comunità cristiane e, quindi, sulla partecipazione al potere giurisdizionale della chiesa.

Il nuovo Codice di diritto canonico, fondato sull'insegnamento magisteriale, codificando nel canone 1024 l'esclusione della donna dal presbiterato, l'ha quindi non ammessa alla potestà di guida e di governo, essendo questa normalmente legata al ministero ordinato.²³

Uno studio recente sul nuovo Codice della legislazione ecclesiastica si chiede se esista o no oggi un qualche potere di giurisdizione che non provenga dal sacramento dell'ordine.²⁴ La questione non è marginale.

Se fosse dimostrabile una relativa indipendenza tra potere di ordine e quello di governo, la partecipazione del laico, e quindi della donna, potrebbe risultare molto più ampia ed arricchente nel servizio della chiesa e riuscirebbe ad indebolire l'accusa secondo cui la richiesta di accesso al presbiterato è in fondo soltanto una rivendicazione di potere.

L'autore del sopra citato articolo, presentando la storia del canone 129 che parla di «possibilità di cooperazione» da parte del laico nell'esercizio del *munus regendi*, afferma una certa ma reale capacità ontologica di partecipazione alla medesima potestà. Partecipazione che non significa semplice «aiuto», come qualcuno avrebbe desiderato.²⁵

Questa possibilità è concretamente messa in atto in un caso preciso previsto dal canone 1421 § 2: una conferenza episcopale può assumere laici alla funzione di giudici ecclesiastici. Ora, la potestà giudiziaria, come precisa il canone 135, è un aspetto della potestà di governo. Un laico, uomo o donna, ne può partecipare, almeno nella forma giudiziale.

Ne consegue che non ogni potestà di giurisdizione trae esistenza dal sacramento dell'ordine,²⁶ ma è insita alla natura del battezzato in comunione con la chiesa. Chiamato dalla gerarchia ad esercitare un ufficio, non riceverà da essa la capacità di esercitarla, ma solamente il riconoscimento e il mandato.

D'altra parte va precisato che il *munus regendi* deve naturalmente sgorgare dal sacramento dell'ordine nella sua pienezza, l'episcopato, ed avere

²³ Ci sono state varie eccezioni nel corso della storia. Cf *Commento* 4.

²⁴ Cf BETTI U., *In margine al nuovo codice di Diritto canonico*, in *Antonianum* 58 (1983) 628-642.

²⁵ Cf *ivi* 639, nota 20.

²⁶ Cf *ivi* 639.

una certa priorità sul piano pastorale dovendo disciplinare la produzione degli atti sacramentali.

La partecipazione, quindi, del laico alla potestà di giurisdizione si configura come una equilibrata tensione: essa infatti non è completamente autonoma, ma dipendente per natura ed esigenza ecclesiale dai pastori insigniti della pienezza dell'ordine, e tuttavia, in ciò che le deriva dal battesimo, non è delegata da essi, anche se non esercitabile senza la loro piena comunione.²⁷

Timide, ma positive sottolineature che potrebbero dare il via ad ulteriori sviluppi ed aprire strade nuove per il riconoscimento dei ministeri a nuovi progetti di collaborazione non inceppati dalla discussione sul presbiterato femminile.²⁸

4. Più ampi consensi verso un diaconato femminile

Tutto il problema «donna e ministeri ordinati» non può essere giocato sull'unica carta dell'ordinazione presbiterale.

Oggi è più che mai vivo l'interesse verso il diaconato femminile che la *Inter Insigniores* non affrontò, ma che rimandò – esplicita il Commento – in vista di uno studio più sicuro: «è una questione che deve essere ripresa in modo più completo, senza idee preconcepite, ma con uno studio diretto dei testi».²⁹

Tutta la questione intorno al ripristino del diaconato femminile antico può dirsi oggi disputata attorno a due argomenti:

– il primo si rivolge ai testi che notificano l'esistenza delle diaconesse nel III/IV secolo: si chiede se essi siano in grado di documentare una vera ordinazione sacramentale o testimoniano soltanto il riconoscimento di un servizio puramente funzionale;

– il secondo riguarda la causa che originò questo servizio (il battesimo delle donne adulte) non più presente nella chiesa di oggi: perché quindi sollecitarne un ripristino?

Tra gli studi più approfonditi spicca quello di Martimort che nega la

²⁷ Cf *ivi* 640.

²⁸ Sull'argomento vedi anche le suggestioni di BLAQUIÈRE G., *La mission de la femme dans l'Eglise*, in *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987) 345-361, particolarmente 360.

²⁹ *Commento* 4.

sacramentalità dell'ordinazione delle diaconesse. Esso trova, però, di riscontro, opinioni contrarie basate sulle medesime fonti.³⁰

È soprattutto il rito di ordinazione, in tutto uguale³¹ a quello del diacono, che pare documentare con una certa autorevolezza la posizione favorevole sul dato storico.

Ma uno degli argomenti più discussi è l'uso dei termini che non è univoco nel corso dei secoli. Tuttavia va notato che non si possono chiedere ai Padri lessico coerente e sistematicità tali e quali si delineano a partire dal secolo XIII e che influiranno su tutta la teologia sacramentale posteriore.

Si obietta ancora che l'ambito ministeriale del diaconato femminile antico è alquanto circoscritto. Ma di riscontro si osserva che la ministerialità di fatto della donna, oggi, è molto più estesa di quella antica e spesso assai più impegnativa. Del resto, se si trattasse di un ripristino per puro amore archeologico, occorre precisare che neppure tra diaconato maschile antico e quello permanente attuale c'è esatta corrispondenza, essendo quello, ad esempio, totalmente dipendente dal vescovo, mentre l'attuale svolge funzioni di quasi semplice accolitato.

La domanda di un ritorno a questo ministero femminile, segno della sollecitudine ecclesiale, è oggi alquanto pressante da parte di Sinodi locali,³² Conferenze episcopali,³³ associazioni femminili,³⁴ commissioni liturgiche nazionali,³⁵ ecc.

³⁰ Cf MARTIMORT A.G., *Les diaconesses. Essai historique* = Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 24, Roma. Ed. Liturgiche 1982 e, di riscontro: GRAYSON R., *Il ministero della donna nella chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*, Roma, Città Nuova 1974; VAGAGGINI C., *L'ordinazione della diaconessa nella tradizione greca e bizantina*, in *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 146-189; LOHFINK G., *Weibliche Diakone im Neuen Testament*, in AA.VV., *Die Frau im Urchristentum*, Freiburg im B., Herder 1983, 320-338.

³¹ Non tutti sono d'accordo per questa uguaglianza che nel rito non appare con tanta evidenza: cf PETRAZZINI M.L., *La diakonia della donna nella chiesa I-II*, in *Rivista Liturgica* 60 (1973) 341-359; 512-532.

³² Cf ad esempio CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *La condizione femminile nella chiesa e nella società*, in *Il Regno* 27 (1982) 37-44.

³³ Cf UNITED STATES CATHOLIC CONFERENCE, *Partners* 75, n. 220.

³⁴ Cf ad esempio JAUBERT A., *L'accès des femmes au diaconat. Motion aux évêques en vue du Synode*, in *La Documentation Catholique* 56 (1974) 398; CAVALLARO E., *La donna nella Chiesa. Bilancio di un trentennio*, in AA.VV., *Donne e chiesa*, Palermo, Edi Ofes 1985, 13-38, particolarmente 17.

³⁵ Cf CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, *Atti del Convegno dei Presidenti e Segretari delle commissioni nazionali di liturgia. Venti anni di riforma liturgica. Bilancio e*

Anche l'argomento ecumenico sembra piuttosto favorevole perché sia la chiesa ortodossa che alcune legislazioni non latine della chiesa cattolica³⁶ conservano ancora il diritto a questo ministero, pur richiedendo una concreta riviviscenza.

Qualcuno invoca l'istituzione di una forma di diaconato non ordinato come primo passo verso una mentalizzazione e un'accettazione pur necessaria in seno al popolo di Dio. Tale proposta però non gode i favori delle donne che lo riconoscono piuttosto come una strategia diplomatica e lamentano così la non volontà di essere considerate nelle loro istanze, in maniera seria ed adulta. Sanno infatti che l'accoglienza di un ministero ordinato, in fondo, sarebbe considerato la falla irreparabile nel solido muro di separazione tra donna e ordine sacro, di cui il diaconato è il «primo grado».

5. Problematici anche i ministeri istituiti

Sulla base della lenta maturazione di una nuova coscienza ecclesiale che ha riconsegnato il culto ecclesiale a tutto il popolo di Dio nella sua interezza, le donne, che ne sono l'abbondante maggioranza, sono ancora centro della discussione sui ministeri istituiti.

Mossi soprattutto dalla necessità di chiarire il contrasto tra prassi e disposizioni magisteriali, ratificate anche dal diritto canonico, molti studi, commentando il *Motu proprio: Ministeria quaedam* del 1972,³⁷ si schierano a favore di una reale parità di diritti e presentano l'ampio campo di lavoro già coperto dalla donna nel servizio ecclesiale e liturgico in specie.³⁸

In pratica i ministeri del lettorato e dell'accollitato, sottratti ormai dall'ambito dei precedenti ordini minori, continuano a rimanere solamente ministeri liturgici dai quali la donna è esclusa o vi è ammessa soltanto per

prospettive, Città del Vaticano 23-28 ottobre 1984, Padova, Ed. Messaggero 1984, 307. 337. 663. 843.

³⁶ Cf MARUCCI C., *Valutazione teologica degli argomenti sul controverso sacerdozio femminile*, in *Rassegna di Teologia* 17 (1976) 384-403, soprattutto 388, e GOLDIE R., *Donna* 408.

³⁷ Cf PAOLO VI, *Motu proprio "Ministeria quaedam"*, in *Enchiridion Vaticanum*, 4. *Documenti ufficiali della S. Sede 1971-1973*, Bologna, Dehoniane 1978, 1106-1117.

³⁸ Cf i contributi di A.G. MARTIMORT, *La question du service des femmes à l'autel*, in *Notitiae* 16 (1980) 8-16 e W. POHL, *Der Ministrant. Was er ist und alles was zu seinem Dienst gehört*, Freiburg im Br., Herder 1979.

sostituzione.³⁹ Mentre però la legge si allontana dalla prassi, essa avalla, suo malgrado, una mentalità secondo cui «altro» è osservare il dettato della norma, «altro» è vivere in situazione. Conformandosi al diritto che rispetta la persona, la legge dovrebbe invece esprimere la maturità di un costume e diventare essa stessa educante.

Il disagio causato da queste fratture è avvertito unanimemente e si fa più intenso fino a raggiungere aspetti che potrebbero essere ritenuti banali se non fossero sintomo evidente di tendenze orientate ormai ad un confronto che sa più di cozzo che di dialogo. Mi riferisco ad esempio alla discussione sull'argomento apparentemente marginale delle ministranti che ha occupato l'attenzione di noti studiosi⁴⁰ e quella della Congregazione per il Culto.

Il rifiuto è motivato da un'antica tradizione della chiesa occidentale e orientale e dal collegamento esistente con il ministero dell'accoglienza, luogo naturale di fioritura di vocazioni sacerdotali.

Il parere favorevole è sostenuto dal superamento di motivazioni antropologiche culturali arcaiche basate sul concetto di impurità e sul rapporto donna e sacro.⁴¹ Dovrebbe essere imminente la pubblicazione dell'esplicita posizione del Magistero. Per ora si continua ad affermare che una risposta favorevole oggi a questo problema susciterebbe la reviviscenza di passioni intorno ai ministeri femminili là dove è necessario un clima pacifico per riprendere lo studio.⁴²

6. Tendenze riguardanti il rapporto tra donna e ministeri di fatto

La coniugazione di queste due realtà interessa l'intero laicato e si riversa in tutti i campi del vivere e dell'agire cristiano: l'evangelizzazione e l'impegno nelle realtà terrestri per l'estensione del regno di Dio nel mondo. Abbraccia la catechesi, l'insegnamento, l'esercizio della carità nelle sue molteplici espressioni, l'immissione di nuovi fermenti evangelici nel campo della cultura, dell'arte, ecc. In ciascuno di questi ambiti la

³⁹ Cf SACRA CONGREGATIO PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, *Instructio «Inestimabile donum» de quibusdam normis circa cultum mysterii eucharistici*, 3 aprilis 1980, in *Acta Apostolicae Sedis* 72 (1980) 331-343.

⁴⁰ Cf MARTIMORT, *La question*.

⁴¹ Cf GOLDIE, *Donna* 403 e MAGLI I., *La donna, un problema aperto. Guida alla ricerca antropologica*, Firenze, Vallecchi 1974.

⁴² Cf MARTIMORT, *La question* 16.

donna può offrire un servizio valido, creativo, capace non solo di esecuzione, ma anche di progettazione, un servizio utile, oserei dire indispensabile per l'unità fondamentale dell'umanità, che è unità a due voci.⁴³

Guardando solamente all'Italia, la donna nei ministeri di fatto occupa, almeno numericamente, il posto più rilevante. Nella catechesi, ad esempio, è ormai a tutti noto che la maggior disponibilità nel servizio è data dalle donne.⁴⁴

Un'interessante ricerca sociologica condotta in Francia, cercando di analizzare le cause del fatto che il personale catechetico è in prevalenza costituito da donne, non nei quadri direttivi responsabili, ma nel personale di base, pone tra i fattori che interferiscono nel fenomeno alcune variabili. La prima sembra essere quella dell'opportunità concessa alle donne con questo servizio di entrare nell'ambito delle responsabilità ecclesiali, possibilità altrimenti negata perché laica; la seconda nella sua più naturale disponibilità al volontariato non retribuito; la terza nella sua maggior propensione ad accettare ruoli non ancora ben definiti: si tratta di ministero o di professione?⁴⁵

Nonostante i dati dell'inchiesta, esistono nella chiesa tendenze chiare a considerare questo servizio, soprattutto dopo il *Motu proprio: Ministeria quaedam* e sulla scia della tradizione (si pensi al catechista nell'iniziazione cristiana degli adulti), come un vero ministero⁴⁶ che potrebbe giungere anche all'istituzione, come un vero «ministero» della parola (vedi il lettorato), oppure ricevere una *missio canonica* come riconoscimento ufficiale della chiesa che manda ad educare la fede dei suoi figli.⁴⁷

Per un tale riconoscimento si era battuto l'episcopato svizzero un decennio fa, probabilmente in seguito al Sinodo dei vescovi sulla catechesi, ma la petizione non fu accolta.⁴⁸ Forse non è lontana dal vero l'interpreta-

⁴³ L'espressione è spesso usata da MILITELLO C. (cf infatti *Verso una teologia al femminile*, in AA.VV., *Donne e chiesa* 79).

⁴⁴ Cf SORAVITO L., *I catechisti in Italia. Identità e formazione. Indagine su 20.000 catechisti*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1983.

⁴⁵ Cf JONCHERAY J., *Féminisation du personnel catéchétique*, in *Catéchèse* (1984) 94, 21-32.

⁴⁶ Cf GINEL A., *El ministerio del catequista, una tarea eclesial para boy*, in *Sinite* 17 (1976) 531-546; ÉVEQUES AMÉRICAINS, *Projets de nouveau ministère aux États-Unis: Le catéchiste et Ministre chargé de la musique*, in *La Documentation Catholique* 56 (1974) 72-73.

⁴⁷ Cf BOROBIO D., *Función litúrgico-sacramental del ministerio del catequista*, in *Phase* 20 (1980) 305-322.

⁴⁸ Cf DOMMAN F., *Katechet ein kirchlicher Beruf mit Zukunft. Die Entwicklung des Katechetenberufes in der Schweiz*, in *Katechetische Blätter* 108 (1983) 532-536.

zione del diniego come un timore a conferire un ministero destinato principalmente a donne.

È inutile ricordare qui che il catechista è ampiamente riconosciuto come ministro e da lunghi anni riceve qua e là il suo mandato attraverso una ricca varietà di riti liturgici, soprattutto nei Paesi di missione.⁴⁹

Un ministero particolarmente interessante oggi, perché indicatore di un cambiamento di mentalità, è quello della presidenza liturgica esercitata da donne.⁵⁰ Non intendo parlare delle possibilità già a tutti note come quella di distribuire la comunione o, per le superiori di ordini religiosi, di presiedere a celebrazioni con le quali si dà inizio alla vita religiosa,⁵¹ ma di quella esperienza di servizio, che va spesso identificata, con espressione più o meno felice, delle «suore parroco». Quest'esperienza è segnalata recentemente da un'inchiesta dell'USMI.⁵²

Questi i dati: undici parrocchie o gruppi di piccoli centri sono affidate a religiose: sei nel nord Italia, tre nel centro, due nel sud. Otto delle undici religiose incaricate hanno ricevuto direttamente dal vescovo il loro mandato e cinque con una vera e propria convenzione. I termini della loro esperienza vanno ormai dagli otto ai tre anni. I servizi svolti sono numerosi. Qualcuna assolve in pieno tutte le mansioni previste dal diritto canonico a seconda del grado di accettazione della popolazione. Non avendo diritto, però, la donna di partecipazione intrinseca al *munus regendi*, la responsabilità ultima di queste comunità è sempre affidata ad un presbitero. Tali esperienze, tuttavia, possono dirsi positive non perché suppliscono alla carenza di presbiteri, ma perché creano in seno alle comunità religiose prima, e lentamente nel laicato, un senso di maggior responsabilità ecclesiale e di collaborazione.

La discussione più accesa nel campo dei ministeri di fatto si muove at-

⁴⁹ Cf SEUMOIS A., *Vers un rite d'investiture au catéchistat laïc missionnaire*, in *Notitiae* 8 (1972) 242-245.

⁵⁰ Cf MENEGHETTI A., *I laici in assenza del prete: quali liturgie?*, in *Rivista di Pastorale liturgica* (1987) 140, 41-46.

⁵¹ Cf RITUALE ROMANO, riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato dal papa Paolo VI, *Rito della Professione Religiosa* = Conferenza Episcopale Italiana, Roma, Ed. Vaticana 1975, 71-76. Va segnalato però che questo ruolo di presidenza all'interno di un'azione liturgica come la celebrazione eucaristica pone delle difficoltà dal punto di vista rituale. Si vengono infatti ad effettuare due tipi di presidenza: quella del ministro ordinato che presiede l'eucaristia e quella della superiora che riceve i voti. Anomalie rituali che vanno ancora studiate.

⁵² Cf DONI T., *Suore in parrocchia. Un'indagine promossa dall'USMI*, in *Rogate ergo* 50 (1987) 12, 25-28.

torno al problema dell'istituzionalizzazione sentita spesso come clericalizzazione,⁵³ derivante da un'immagine troppo sacramentalista del ministero. Oggi pare ci si orienti più favorevolmente verso il riconoscimento o il mandato da parte del vescovo.

In una chiesa che riscopre il senso del proprio servire (del *ministerium*) dal momento che la celebrazione della fede esige intrinsecamente, costitutivamente ministri e ministeri, la preoccupazione sacramentalista dovrebbe essere abbastanza facilmente disattesa. Prevarrà il desiderio di riconoscimento ecclesiale come espressione di comunione ecclesiale, ma non la preoccupazione della via per cui mezzo esso giunge. Ciò che conta è che il ministero, effettivamente valorizzato, sia utile e duri finché è tale.

Uno tra i riconoscimenti concretamente ancora troppo lesinato è quello attribuito al ruolo delle donne nel campo teologico.

Le donne cattoliche che solo poco più di un decennio fa ottennero di poter frequentare regolarmente le facoltà teologiche nei vari Paesi europei (ad eccezione della Germania le cui facoltà teologiche appartengono allo stato), compirono questa fatica con carattere pionieristico. Nelle chiese evangeliche invece l'accesso agli studi teologici e alla responsabilità del pastorato era in atto da lunga data. Salvo qualche eccezione, soltanto verso gli anni '80 si sono potuti contare un certo numero di dottorati in teologia nelle facoltà teologiche cattoliche, conferiti a donne.⁵⁴ Ma tutta una generazione vi sta ora arrivando. Il loro apporto sarà senz'altro positivo nel campo della ricerca, come lo è stato nella formazione comune (clero, religiosi e laici sui medesimi banchi di scuola) che ha facilitato la comprensione reciproca e la collaborazione ecclesiale e pastorale nel rispetto delle varie vocazioni.

Tuttavia sembra che il «fare teologia» per la donna sia ancora una vocazione difficile perché spesso ostacolata. Alcuni nomi di teologhe emergono, specie in Francia, Belgio, Germania, Olanda, Stati Uniti. Ma anche le poche ritenute tali lamentano di essere spesso tenute lontane dai luoghi centrali e decisivi della ricerca, della documentazione e dell'elaborazione teologica, luoghi e funzioni legati a quella propriamente magisteriale. Questo allontanamento, interpretato come sfiducia, è da qualcuno notato maliziosamente nello spoglio dei dati dell'Annuario pontificio dove la presenza

⁵³ Cf DIANICH S., *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologicala*, Roma, Paoline 21984, 269; cf anche MARUCCI, *Valutazione teologica* 388-389.

⁵⁴ Cf GOLDIE R., *La Donna e la teologia*, in AA.VV., *Donne e chiesa* 55-63. Cf anche BRUN M., *Femmes qui font de la théologie*, in *Femme et Homme dans l'Eglise* 19 (1984) 36-41.

femminile è percentualmente irrilevante e si segnala nello svolgimento di attività quasi sempre esecutive. Qualora la donna è chiamata come «esperta», non lo è mai in quanto teologa. Fu interpretata come scelta ben precisa, infatti, la nomina dei nuovi 15 membri della «Commissione teologica internazionale» del 1980, dove la donna brillava per assenza.⁵⁵ Eppure a Nimega, a Tubinga e a Lione erano state affidate, in quest'ultimo decennio, cattedre universitarie e progetti di ricerca, con annessi centri di documentazione, ad alcune teologhe di spicco come la Halkes e la Börresen.⁵⁶

La diseguale possibilità di accesso ai gradi superiori è concretamente condizionata dalla reale impossibilità di impiego futuro. «Accade frequentemente che le donne debbano accollarsi il costo e il peso degli studi teologici – che non di rado vengono ad aggiungersi ad altre incombenze familiari, pastorali, o ad una attività che fornisca loro i mezzi di sussistenza – mentre nel caso di giovani laici, che potrebbero diventare chierici o futuri docenti, la chiesa assume spesso su di sé l'onere economico degli studi».⁵⁷

Anche su questo fronte non si tratta di rivendicazione di potere, ma della precisa coscienza di un dovere di servizio. Ad ogni cristiano, uomo e donna, per il dono del battesimo e dell'unzione crismale, appartiene il tesoro della Parola rivelata della quale è depositario e interprete corrispondente, soggetto attivo della chiesa sposa, permeata dalla presenza vivificante e gratuita dello Spirito, garante della sua riconciliazione e della sua comunione.

Conclusione

Questa rapida carrellata sulla situazione attuale di dialogo insufficiente tra donna e ministeri può forse aver lasciato un senso di disagio o di amarezza.

L'insistenza sul dato negativo potrebbe dar adito all'idea che, proponendoci di sintetizzare il tema intorno ai nodi più ingarbugliati della matassa, si sia voluto, in qualche modo, suscitare eccessivo interesse per una questione in fondo marginale. Ma nel tessuto vivo dell'esperienza non lo

⁵⁵ Cf VAN LUNEN CHENU - GIBELLINI, *Donna e Teologia* 46.

⁵⁶ Cf *ivi* 48, nota 62.

⁵⁷ Cf *ivi* 47.

è. Ne è prova la carica di *pathos* con la quale essa è dibattuta da ambo i poli, responsabili di aver provocato, in un passato recente, reazioni repressive ma anche ricerche appassionate talvolta interpretate come smania riformista. A parte le reazioni estremiste, si è trattato spesso di una volontà sincera di vivere in maggior pienezza il diritto-dovere di essere «stirpe sacerdotale», secondo la propria vocazione. La donna nella chiesa respira e si muove oggi in questa tensione e forse non trova sempre risposte adeguate ai suoi interrogativi. In alcuni Paesi di cultura occidentale la tensione si fa spesso drammatica fino a creare dissensi, rotture e definitivi allontanamenti dalla chiesa. In altri Paesi, invece, impegnati in problematiche di più urgente rilievo sociale, la difficoltà è al momento appena latente, ma non tarderà a manifestarsi.

È evidente la necessità di continuare lo studio in campo storico, teologico ed antropologico-culturale in maniera spassionata, ritornando ancora alle fonti, senza pregiudizio di sorta; di tentare nuovi metodi di ricerca non più soltanto storico-deduttivi, che sembrano oggi risultare insufficienti; di qualificare la donna in maniera più seria in ogni ambito della cultura e particolarmente in campo teologico; di promuovere una vera educazione atta a superare una mentalità femminile ancor troppo corrente, specie in ambito ecclesiale, abituata alla subordinazione e troppo pronta alla delega maschile anche là dove il servizio le è consentito e richiesto, un'educazione capace anche di attendere l'ora in cui la verità, in ascolto ed obbedienza a Dio, sarà riconosciuta e raggiunta insieme più facilmente, avendo saputo giocare la vita sul valore fondamentale della comunione ecclesiale.

IL DIRITTO PER LA DONNA E LA DONNA PER IL DIRITTO

Maria Rosa CIRIANNI

Premessa

Il tema nella genericità dell'enunciato presenta innumerevoli problemi e potrebbe essere affrontato da diverse angolature; si potrebbe anche fare una «storia della condizione giuridica della donna», sempre però limitandola nel tempo e nello spazio, e in parte la farò, ma non risponderai all'obiettivo che ci siamo proposte.

È necessario pertanto operare delle scelte. A me sembra che la scelta prioritaria sia quella di sgomberare il campo da qualsiasi elemento fuorviante e dare subito alcune definizioni, soprattutto la definizione di *diritto*, perché – come ha scritto S. Cotta parafrasando l'affermazione di Heidegger: «*Nessuna epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l'uomo*», si può dire: *nessuna epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia il diritto*»,¹ e considerare, in un secondo momento, che cosa il diritto può fare per la donna e che cosa la donna può fare per il diritto, proprio perché questo sia *migliore e possibile*.

Definizione di diritto

Anche per le definizioni di *diritto*, bisogna operare delle scelte. C'è chi mette in evidenza più l'aspetto esteriore di ordine, di regola, e conseguenti sanzioni, vedendo nel diritto solo carabinieri, tasse e tribunali... e chi, pur parlando di regola, ne vede più l'aspetto di aiuto per una convivenza tra soggetti della stessa natura, una regola all'uomo e per l'uomo nelle relazioni con gli altri uomini secondo il criterio del giusto.²

¹ COTTA Sergio, *Il concetto di natura nel diritto*, in *Iustitia* 40 (1987) 2, 67.

² Cf COTTA Sergio, *Perché il diritto?*, Brescia, La Scuola 1979; LOMBARDI-VALLAURI Luigi, *Corso di filosofia del diritto*, Padova, CEDAM 1981.

Il *diritto* è per l'uomo e non può esservi autentico fine del diritto al di fuori delle persone.³

Fondamento del diritto

Il diritto ha le sue radici nella natura dell'uomo, nella sua razionalità, nella sua libertà e ha come fondamento la *giustizia* intesa come riconoscimento e garanzia delle profonde esigenze umane e delle sue affermazioni;⁴ «principio regolativo dell'esperienza di rapporto tra esseri personali che vuole siano garantiti a ciascuno i mezzi per realizzare autenticamente se stesso»;⁵ è dare a ciascuno il suo ed è in questo *suo* – riconoscimento della dignità della persona – il segreto per capire cosa è la *giustizia*, perché l'interpretazione di quel *suo* non è abbandonata ad un arbitrio, ma va stabilita in relazione alla situazione concreta sì, ma secondo una regola universale, i cui elementi strutturali sono:

Parità dei soggetti per la loro qualità di uomini. Questo è il fondamentale *suo* di ciascuno, di cui non si può venir privati per nessuna considerazione, in nome di nessun bene, senza venir ridotti a una cosa, reificati. La parità significa riconoscimento della comune umanità, che non tollera accezione di persone.

Simmetria delle posizioni e dei comportamenti. In questa simmetria – che conferma la parità umana – le pretese dei soggetti (siano essi individuali o collettivi) non possono trovare giustificazione nella loro particolarità soggettivistica, ma solo nella loro validità oggettiva per ogni soggetto.

Reciprocità dei comportamenti. Se un soggetto ha il diritto di pretendere qualcosa, gli altri soggetti hanno il dovere di corrispondergli quel bene o quel comportamento.

Proporzionalità dei comportamenti. Qui si tocca il punto più alto della questione, poiché sulla parità umana, prolungatasi nella simmetria e nella reciprocità, s'innesta la differenza dei soggetti. Ognuno di essi, infatti, agisce secondo le proprie capacità individuali e dà luogo ad atti diversi. Mediante la proporzionalità fra bisogno, responsabilità e meriti da un lato, e attribuzioni e remunerazioni dall'altro lato, è possibile rispettare le differenze senza menomare la giustizia, anzi attuandola più pienamente.

Imparzialità del giudizio. Se la giustizia vuol essere misura oggettiva

³ Cf CAMPANINI Giorgio, *Ragione e volontà della legge*, Milano, Giuffrè 1965, 159.

⁴ Cf CAPOGRASSI Giuseppe, *Opere*, vol. V, Milano, Giuffrè 1959, 512.

⁵ LOMBARDI-VALLAURI, *Corso* 218.

che non avvantaggia nessuno né comporta accezione di persona, la controversia esige un esame imparziale. Perciò, in primo luogo, nessuno può essere *iudex in causa propria* e, in secondo luogo, il giudice non può parteggiare per nessuna delle parti.⁶

I mezzi

I mezzi con cui il diritto si storicizza, si esprime, sono le istituzioni, i contratti, le sentenze, le leggi, ma questi sono soluzioni di un problema e non esauriscono il concetto e la funzione generale del diritto. Non possiamo, ad esempio, identificare *diritto* e *legge*. La legge è la pronuncia del diritto, una delle sue emanazioni, una espressione del potere, fatta da chi ha, dall'ordinamento, l'autorizzazione a farla, ad elaborarla con un apposito procedimento formale perché ha la cura, la responsabilità della comunità: «*nihil aliud est quod ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata*» (S.T., I-II, q. 90, a. 4).

La legge, essendo fatta dall'uomo può essere buona o cattiva, giusta o ingiusta; pertanto dev'essere continuamente sottoposta al vaglio critico per vedere se è rispondente al principio, se è adeguata alle esigenze e ai valori dell'uomo e della comunità. Non sempre infatti il contenuto della legge è espressione di valori culturali, morali, spirituali. Accade spesso che coloro che sono incaricati di interpretare il bene della comunità se ne discostino scambiando beni particolari e interessi di categoria per bene comune, emanando norme che non aiutano l'uomo a raggiungere la sua pienezza, ma ne umiliano la dignità o addirittura ne offendono la coscienza. Quando ciò si verifica, è chiaro che non c'è coincidenza fra legge e libertà, fra legge e diritto, ma contrasto pieno a cui non si è tenuti ad obbedire. *Ius quia iustum* e non *ius quia iussum*.⁷

Con ciò non si vuole assolutamente affermare che la legge è una trappola da cui fuggire. La sua esistenza è necessaria proprio per regolare i rapporti di convivenza fra gli uomini. La legge è la certezza del diritto.

È un rimedio alla piaga dell'individualismo; è un freno alla folle corsa del tutto avere; è un argine al dilagare del tutto lecito; è un aiuto agli uomini per far trovare la strada dell'umanità, la strada della perfezione. Siamo servi delle leggi, per poter essere liberi, diceva Cicerone; non di qualunque legge, ma di quella che è fatta per la natura dell'uomo.

⁶ Cf COTTA, *Perché* 106s.

⁷ Cf *ivi* 98.

Crisi del diritto e crisi della legge

La crisi del diritto esiste ed è un fatto avvertito da molti, collegabile con la mancanza di certezza del diritto, con la mancanza delle condizioni-base di questa certezza (vedi fluttuazioni di situazioni politiche nazionali e internazionali; vedi istituzione familiare nei rapporti e personali e parentali; vedi instabilità nel mondo del lavoro e degrado nel mondo della scuola ecc.).

In un'epoca di crisi in cui le idee umane che costituiscono il pensare umanamente si svalutano e si oscurano, il diritto come idea umana segue la stessa sorte; perde il suo valore, si oscura e ne restano, quasi scheletro di quella vita e di quel mondo, gli elementi che lo formano e che hanno significato solo in quanto sono in quella vita, in quella unità di vita: sanzione, coazione, ordine esterno.⁸

Il processo di anomia, la diffidenza e il disprezzo per ogni tipo di norma possono essere causati anche da queste incertezze, ma sono anche manifestazioni di fuga da qualsiasi impegno.

Quando si oscurano queste due idee: diritto e legge, allora è facile trovarsi di fronte a situazioni di violenza a tutti i livelli, a sopraffazioni e abusi d'ogni genere; a forme di conflittualità permanente fra generazioni e fra soggetti, fra soggetti e istituzioni.

Tutto è messo in discussione in nome della libertà e per rafforzare alcune pretese si sono avute, come conseguenze, gravi sviluppi legislativi: una quasi eliminazione dell'osceno punibile e del senso del pudore; divorzio semplificato; liberalizzazione dell'aborto; proposte per introdurre l'eutanasia e legalizzare le convivenze di fatto; manipolazioni genetiche e violenze d'ogni genere.

Bisogna prendere atto di questo sgretolamento di valori, di questa situazione sociale *a rischio* continuo, e impegnarsi perché, nella rivalutazione della norma oggettiva, si lavori per una legislazione che, lontano dal risolversi nella pigra ratifica dell'esistente, promuova un costume più elevato e più umano.⁹

È dal costume che nasce la legge, è dalla coscienza di ciascuno che può venire un miglioramento; pertanto è evidente che è anche nelle mani della donna il contribuire a migliorare.

⁸ Cf CAPOGRASSI, *Opere* V, 393.

⁹ Cf CECCATELLI Gabriella, *La donna radice del futuro*. Relazione tenuta al XVI Convegno nazionale elettivo del Movimento femminile della Democrazia cristiana 26-28 febbraio 1988, Roma, Cinque Lune.

«*Res tua agitur*», ricordava Pio XII alle donne italiane nell'immediato dopoguerra, quando tutto era da ricostruire dalle ferite di una guerra tragica e perduta (21.10.1945).

1. La donna nel diritto

Ma quale immagine della donna offre il mondo del diritto? In quale considerazione essa è tenuta? È il discorso che, seguendo una ricerca sommaria e relativa ad un arco di tempo molto ristretto, intendo fare.

Una storia completa dei diritti della donna è assolutamente impossibile perché l'evoluzione di questi è frutto degli ordinamenti giuridici delle nazioni che hanno affrontato e risolto il problema femminile in modo diverso ed è anche frutto della consuetudine, della legge non scritta che spesso riconosce alla donna posizioni di privilegio o di schiavitù.

Mi muoverò su due binari: uno tracciato dall'ONU e l'altro dall'Italia; il terzo binario – tracciato dall'Europa – sarà presentato dalla relazione che seguirà.

Ogni essere umano è titolare di diritti, ha la *capacità giuridica* sin dal primo momento del concepimento (il codice civile italiano in più articoli lo considera titolare di succedere).¹⁰ Tale capacità con la maggiore età – se non intervengono fattori inabilitanti – si traduce in *capacità di agire*, cioè in *capacità di far valere* i propri diritti soggettivi, inalienabili e inviolabili.

L'esercizio di tale capacità è stato – per la donna – molto lento, spesso discontinuo e parziale, legato a concessioni del potere, ma quasi mai si è collegato alla sua dignità di persona, al riconoscimento che anche la donna è soggetto e non oggetto, soggetto libero di assumersi delle responsabilità.

2. Alcune tappe di un faticoso cammino

L'assoluta preminenza dei maschi fu stabilmente mantenuta, con esclusione o radicale limitazione dei diritti della donna altrettanto stabilmente mantenuta.

¹⁰ Codice Civile, art. 462: «Sono capaci di succedere tutti coloro che sono nati o concepiti al tempo della successione»; art. 784: «La donazione può essere fatta anche a favore di chi è soltanto concepito, ovvero a favore dei figli di una determinata persona vivente al tempo della donazione, benché non ancora concepiti».

Lo Statuto Albertino, concesso nel 1848 nell'Italia non unificata, non ebbe per la donna alcuna presa di posizione favorevole. A leggere dentro alcuni articoli, è chiara la condizione di inferiorità. D'altronde era ancora in vigore il codice napoleonico!

Si legge all'art. 2 dello Statuto: «[...] Il trono è ereditario secondo la Legge Salica». (La legge Salica, di origine medievale, escludeva la donna dalla proprietà di quella terra, di quei beni che con la lancia si erano conquistati e si difendevano).

E all'art. 24: «Tutti i regnicoli, qualunque sia il loro titolo o grado, sono eguali davanti alla legge. Tutti godono egualmente i diritti civili e politici e sono ammessi alle cariche civili e militari, salve le eccezioni determinate dalle leggi». Le eccezioni determinate dalle leggi escludevano le donne dal diritto di voto.

Per tutto l'800 la richiesta di eguaglianza giuridica fra uomo e donna rimase nelle intenzioni di alcuni; in seguito venne ripresa come parte della questione operaia, ma furono timidi tentativi. Uno di questi timidi tentativi riguardava l'istruzione e l'educazione della donna.

La Legge Casati riconosceva a tutti la possibilità di accesso all'istruzione, ma per la donna sussistevano grosse limitazioni: l'unica scuola secondaria cui potevano accedere era la cosiddetta *scuola normale*, che preparava le maestre elementari.

(Solo nel 1874 la donna potrà accedere all'Università, ma c'è ancora una limitazione: si formavano al Regio Istituto Superiore di Magistero insegnanti per l'istruzione femminile, data solo in scuole femminili).

La codificazione del 1865 risentiva fortemente dell'influsso napoleonico: fu mantenuta l'autorizzazione maritale non per tutti, ma per una serie di atti della donna non legalmente separata o che non esercitasse attività commerciale: l'autorizzazione poteva essere concessa anche dal tribunale, sentito il marito; con che era netto il passo indietro delle donne specialmente di alcune regioni.¹¹ Tale autorizzazione verrà eliminata dopo la prima guerra mondiale (1915-1918).

Due anni dopo l'entrata in vigore del nuovo codice, venne presentato un Progetto-legge dal titolo – quanto mai illuminante – sulla condizione della donna: «*Abolizione della schiavitù domestica con la reintegrazione giuridica della donna, accordando alla donna i diritti civili e politici*».

Il Parlamento non aprì neanche la discussione e, quando venne ripre-

¹¹ Cf CAMERA DEI DEPUTATI, Segretariato Generale, *Ricerca sul diritto di famiglia*, Roma, Servizio Studi Legislazione e Inchieste Parlamentari, vol. I, 1967, 63.

sentato dieci anni dopo, nel 1877, si deliberò in merito, ma limitando ad un solo argomento il riconoscimento della capacità di agire della donna: la legge 9 dicembre 1877 n. 4167 la dichiarò «capace di testimoniare negli atti pubblici».

Gli studiosi e il Parlamento si accordarono in seguito su un terzo tema che avrebbe dovuto essere preso in considerazione dalla legge e cioè la condizione della donna sposata.

Frattanto anche in campo internazionale qualcosa si muoveva se nell'*Atto Generale di Berlino per l'eliminazione della schiavitù* si faceva un esplicito riferimento alla condizione della donna.

Lo stesso argomento si riprese e si ribadì nell'*Atto generale di Bruxelles* (1889).

Questi primi tentativi non approdarono a concretizzazioni; la storia registra, ai primi del '900, la firma di un *Accordo internazionale sulla tratta delle bianche*, firmato a Parigi il 18 maggio 1904 e ratificato nel 1905.¹²

Tra le leggi del 1877 e del 1919, tutta una normazione minore temperò la disuguaglianza fondamentale mantenuta fra i coniugi nel Codice Civile nei confronti della donna.

Intanto le diverse associazioni femminili venivano guadagnando consistenza e definivano i loro obiettivi, tanto da giungere a un programma minimo femminista, praticabile sul piano parlamentare.

Questa azione tenace e continuata preparò e, in qualche modo, spiega la legge del 1919, che può ben dirsi la pietra fondamentale per le ulteriori conquiste e novità del cammino della donna verso la parità.

La legge 17 luglio 1919 n. 1176 dava disposizioni sulla capacità della donna. «*Le donne sono ammesse, a pari titolo degli uomini, ad esercitare tutte le professioni e a coprire tutti gli impieghi pubblici, esclusi soltanto, se non vi siano ammesse espressamente dalle leggi, quelli che implicano poteri pubblici giurisdizionali o l'esercizio di diritto o di potestà politiche, o che attingano alla difesa militare dello Stato, secondo la specificazione che sarà fatta con apposito regolamento*».

Ci vorrà un'altra guerra mondiale, la seconda (1939-1945), per far prendere coscienza ai politici delle capacità femminili e del peso che le donne avevano e hanno in ogni società, e dell'influsso da esse esercitato in ogni ambiente.

¹² Oltre questa Convenzione, si ricordano la *Convenzione del 1910* (firmata a Parigi il 4 maggio 1910) e la *Convenzione*, sempre internazionale e sempre sullo stesso argomento della schiavitù (firmata a Saint-Germain in Laye), del 1919.

Alla creazione dell'ONU (1945) almeno i 2/3 dei Paesi membri avevano riconosciuto alla donna i diritti politici.

La donna italiana, già vivacemente operosa e attiva nella vita sociale durante il periodo della guerra e della Resistenza, aveva diritto ad un riconoscimento e questo si ebbe con il Decreto del Governo provvisorio, firmato dal Luogotenente Umberto il 1° febbraio 1945.

In esso si riconosceva il *diritto di elettorato attivo e passivo per tutte*.

Nella Consulta Nazionale, prima Assemblea nominata dopo la Liberazione, le donne erano presenti in numero di 14!

Il 2 giugno 1946 l'Italia vide per la prima volta realizzato il suffragio universale: 14.610.845 donne furono chiamate alle urne (risposero in 12.998.131) insieme agli uomini che erano 13.354.601 (risposero in 11.949.056).

All'Assemblea Costituente vi arrivarono in numero di 21, provenienti da diversi schieramenti politici, ma unite da un solo ideale.

Lavorarono infatti per dare una Carta costituzionale capace di porre basi stabili e durature per un'Italia libera e democratica, per la difesa della famiglia e della donna. Il loro contributo sarà determinante per la piena affermazione dell'eguaglianza delle persone senza distinzione di sesso.

È il primato della persona che viene solennemente dichiarato ed espresso in un articolo che non ammette ambigue interpretazioni, insieme alla riconferma del valore della solidarietà.¹³

Le realizzazioni troveranno inciampi e difficoltà nelle applicazioni pratiche, ma non ci saranno passi indietro. Il principio personalistico è affermato. «La persona è il centro ideale non solo di una visione culturale, ma del sistema costituzionale. Persona in tutta la carica di umanità e di socialità che questo implica, di potere e di responsabilità che la fanno protagonista della vita nella comunità».¹⁴

Il principio personalistico deve vivere nel riscontro attualizzante di doveri, di diritti, di norme e procedure senza i quali la dignità personale viene storico verbalismo.¹⁵ La donna deve maturare la coscienza di sé,

¹³ COSTITUZIONE ITALIANA, art. 2: «La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale»; art. 3: «Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali...».

¹⁴ MIRABELLI Cesare, *Lo Stato e la nuova solidarietà*, in *La Discussione* 35 (1987) 9, 28-30.

¹⁵ Cf VENTURA Pierfranco, *Pudore e sentimento comune del pudore*, in *Justitia* 40

deve crescere nella consapevolezza del suo essere persona, con una sua dignità.

Nella Costituzione italiana, dopo l'art. 3 che specifica *senza distinzione di sesso*, si è voluto sottolineare in alcuni articoli il riferimento esplicito alla donna.

Questo riferimento lo troviamo negli articoli 31, 37 e 48, quasi a ribadire una volontà politica per il pieno riconoscimento dei diritti della donna in alcuni settori che potrebbero apparire più esposti a ricatti e sovrappaffazioni.

Dall'esperienza del massacro mondiale, le nazioni vinte e vincitrici trassero una lezione di umanità e, unendosi, cercarono il modo di restituire all'uomo il suo posto.

Si ricompose una tavola di valori per tutte le nazioni; si diede vita a documenti programmatici per il riconoscimento dei diritti inviolabili, formalizzati nella *Dichiarazione Universale* del 1948, che venne considerata una risposta «alla idea cristiana ed europea dell'uomo come ragione e libertà, che è il fine imprescindibile, rispetto al quale ogni ordinamento sociale ha natura puramente strumentale, valore inviolabile e principio costitutivo di ogni vita sociale e storica».¹⁶

Nel *Preambolo* si afferma «la loro [delle N.U.] fede nei diritti fondamentali dell'uomo, nella dignità e nel valore della persona umana, nella eguaglianza dei diritti dell'uomo e della donna».

«L'Assemblea Generale proclama la presente dichiarazione universale dei diritti dell'uomo come ideale comune da raggiungere da tutti i popoli e da tutte le Nazioni al fine che ogni individuo [...] si sforzi di promuovere con l'insegnamento e l'educazione il rispetto di questi diritti e di queste libertà».

E all'art. 2: «Senza distinzione alcuna per ragione di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione».¹⁷

La non-discriminazione è il concetto che ritorna più volte nei diversi articoli della Dichiarazione. È il principio su cui la Comunità internazionale basa la sua stessa esistenza.

Non-discriminazione significa rispetto della personalità, significa ugua-

(1987) 3, 252.

¹⁶ CAPOGRASSI, *Opere* V, 8.

¹⁷ VITTA Edoardo - GREMENTIERI Valerio, *Codice degli Atti Internazionali sui diritti dell'uomo*, Milano, Giuffrè 1981, 30.

gianza di opportunità, significa accettazione delle diversità.¹⁸ Questa e altre dichiarazioni dello stesso tenore vantano un alto valore morale e programmatico che non può essere eluso dai governi.

Sono affermazioni di principi universali che riguardano la dignità e i diritti dell'uomo e dei popoli, emersi alla coscienza come dati incontrovertibili, illustrati da ampie e nutrite riflessioni di esperti e indicati come il fondamento per costruire una comunità universale nella pace, nella giustizia e nella libertà.

Alla luce di queste affermazioni¹⁹ si formularono nuove leggi per riconoscere la parità giuridica tra uomo e donna e per rimuovere gli ostacoli più forti e anche più umilianti nei confronti della donna, come ad esempio, il fenomeno della *prostituzione*.²⁰

Per la tutela della donna lavoratrice si ebbe in Italia il 26 agosto 1950 la prima legge organica a salvaguardia della salute fisica e della situazione economica delle lavoratrici madri.

Ancora nel '50 nell'ambito dell'ONU – istituita la *Commissione sulla condizione della donna* – per la salvaguardia dei suoi diritti fondamentali venne proposto che si dichiarasse il 1975 *Anno internazionale della donna*, allo scopo di ricordare i 25 anni della Commissione stessa e per sensibilizzare il mondo intero sulla questione femminile.

Nel 1952 si ebbe la *Convenzione sui diritti politici della donna*, adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 20 dicembre ed entrata in vigore il 7 luglio 1954. L'Italia vi ha aderito con Legge 24 aprile 1967.

In Italia un passo avanti per il riconoscimento dei diritti della donna si ebbe con la legge 27 dicembre 1956 n. 1441: *Partecipazione della donna all'amministrazione della giustizia nelle Corti di Assise e nei Tribunali per i minorenni*. La sua presenza in tali qualificati ambienti venne ritenuta quanto mai positiva.

¹⁸ Cf CERNE Marina, *I diritti della donna nei documenti internazionali*, in CON-CETTI Gino (ed.), *I diritti umani. Dottrina e prassi*, Roma, AVE 1982, 346.

¹⁹ Le alte affermazioni di principio sono oggi clamorosamente contraddette dalle campagne contraccettive che l'ONU sta conducendo nei e a danno dei Paesi in via di sviluppo.

²⁰ *Protocollo* firmato a Lake Success N. Y. il 4 maggio 1949; ratificato dall'Italia nel 1952 e reso esecutivo con DPR il 12 luglio 1952, n. 1244. Altra *Convenzione per la repressione degli esseri umani e dello sfruttamento della prostituzione*, firmata ancora a Lake Success il 21 marzo 1950 ratificata dall'Italia il 18 gennaio 1960 e resa esecutiva con Legge 23 novembre 1966, n. 1173. In Italia era stata anche emanata nel 1958 la Legge 20 febbraio, n. 75, conosciuta come Legge Merlin dal nome della proponente, per la chiusura delle case di prostituzione.

Un contributo notevole anche nell'attività legislativa venne realizzato dalle stesse donne nel decennio 1953-1963. In ambito ONU veniva adottata la *Convenzione supplementare relativa all'abolizione della schiavitù*, da una conferenza di plenipotenziari in applicazione alle disposizioni della Risoluzione 608 (XXI) del Consiglio economico e sociale il 30 aprile 1957.

Tra le pratiche analoghe alla schiavitù vengono menzionate tutte quelle pratiche in virtù delle quali una «donna viene promessa o data in matrimonio» contro la sua volontà o in contropartita di vantaggi, beni in natura o denaro, oppure viene «ceduta» a terzi dal marito o dalla tribù di appartenenza oppure, alla morte del marito, viene ceduta in successione ad altra persona.²¹

La *Convenzione sulla nazionalità della donna sposata*, adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite con la Risoluzione 1040 (XI) del 29 gennaio 1957 ed in vigore dall'11 agosto 1958, vuole essere conforme all'art. 15 della *Dichiarazione Universale* per cui «nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua cittadinanza, né del diritto di mutare cittadinanza». Stabilisce pertanto che «né la celebrazione né lo scioglimento del matrimonio tra persone di nazionalità diversa, avranno automaticamente effetto sulla nazionalità della donna, che avrà pertanto diritto di conservare o di mutare la propria nazionalità».²²

Nel periodo 1962-64 viene firmata la *Convenzione sul consenso matrimoniale e la registrazione dei matrimoni*, adottata dall'Assemblea Generale con la Risoluzione 1763 (XVII) del 7 novembre 1962 ed entrata in vigore il 9 dicembre 1964.

Vi si chiarisce la responsabilità degli Stati per la registrazione del matrimonio e per la fissazione di un'età minima, anche al fine di evitare gli abusi e diminuire le possibilità di imposizione e costrizione che possono essere più facilmente esercitate nei confronti dei minori.

Intanto in Italia con la Legge 9 febbraio 1963 n. 66 alla donna italiana si aprono tutte le carriere, compresa la magistratura, escluso il servizio militare. La Legge è titolata: *Ammissione della donna ai pubblici uffici ed alle professioni*.

²¹ Cf CONCETTI, *I diritti* 350.

²² Tale Convenzione metteva in discussione anche la Legge italiana 13 giugno 1912 n. 555, che disponeva per la donna l'obbligo di assumere la cittadinanza del marito, anche se separata; e la perdita della propria, qualora avesse sposato uno straniero; ci vorrà la Riforma del Diritto di Famiglia (1975) per dare alla donna la possibilità di scelta autonoma in materia: «La moglie conserva la cittadinanza italiana, salvo sua espressa rinunzia, anche se per effetto del matrimonio o del mutamento di cittadinanza assume una cittadinanza straniera» (art. 219 L. 19 maggio 1975 n. 151).

Con il 1963, si può dire che in Italia si è esaurita la serie di leggi speciali per quanto riguarda i diritti politici. Restano ancora molti altri punti di debolezza nell'ambito del diritto familiare.

Un'altra Dichiarazione a livello mondiale è quella sulla *eliminazione di discriminazioni nei riguardi della donna*, approvata con Risoluzione 2263 (XXII) del 7 novembre 1967.

Intanto l'organizzazione agguerrita dei movimenti di emancipazione della donna e la rivoluzione sessuale dei giovani creano sul piano legislativo italiano una inflazione di proposte per una radicale revisione del diritto di famiglia, in cui la donna ha posizione di palese inferiorità, ottenendo alcune risposte da parte degli organi competenti.

Una prima risposta, da considerare positiva, la dà la Corte Costituzionale riconoscendo l'eguaglianza tra uomo e donna di fronte all'adulterio.

Una seconda risposta che venne letta come liberante per la donna, ma che in effetti tale non sarà, è la legge che ammette per la prima volta in Italia il divorzio (Legge 1 dicembre 1970 n. 898).

Nel 1975, essendo l'*Anno internazionale della donna*, come già era stato preannunciato venticinque anni prima, le iniziative a favore della donna non si contano più.

Alcune saranno decisamente positive come, ad esempio, la Riforma del diritto di famiglia in Italia che prende finalmente in considerazione le istanze della donna, riconoscendo la sua piena capacità di agire; altre negative.

Dal Codice Civile del 1942, che in più articoli sanciva la inferiorità giuridica della donna, alla Riforma del 1975, si sono fatti notevoli passi in avanti. Ne leggiamo solo alcuni:

1942

143 *Doveri reciproci dei coniugi*

Il matrimonio impone ai coniugi l'obbligo reciproco della coabitazione, della fedeltà e dell'assistenza.

144 *Potestà maritale*

Il marito è il capo della famiglia; la moglie segue la condizione civile di lui, ne assume il cognome ed è obbligata ad accompagnarlo ovunque egli crede opportuno di fissare la propria residenza.

148 *Concorso negli oneri*

L'obbligazione di mantenere, educare e istruire la prole spetta al padre e alla madre, in proporzione delle loro sostanze, computati nel contributo della madre i frutti della dote.

1975

143 *Diritti e doveri reciproci dei coniugi*

Con il matrimonio il marito e la moglie acquistano gli stessi diritti e assumono i medesimi doveri.

Dal matrimonio derivano l'obbligo reciproco alla fedeltà, all'assistenza morale e materiale, alla collaborazione nell'interesse della famiglia e alla coabitazione.

Entrambi i coniugi sono tenuti, ciascuno in relazione alle proprie sostanze e alla capacità di lavoro professionale o casalingo, a contribuire ai bisogni della famiglia.

143 bis *Cognome della moglie*

La moglie aggiunge al proprio cognome quello del marito e lo conserva durante lo stato vedovile, fino a che passi a nuove nozze.

144 *Indirizzo di vita familiare e residenza*

I coniugi concordano tra loro l'indirizzo della vita familiare e fissano la residenza della famiglia secondo le esigenze di entrambi e quelle preminenti della famiglia stessa.

A ciascuno dei coniugi spetta il potere di attuare l'indirizzo concordato.

148 *Concorso negli oneri*

I coniugi devono adempiere l'obbligazione prevista nell'art. precedente in proporzione alle rispettive sostanze e secondo la loro capacità di lavoro professionale o casalingo.

Una novità positiva è rintracciabile nell'istituto giuridico della dote la cui mancanza – in ogni ceto – era un dramma sociale tanto che le istituzioni pubbliche e private provvedevano a dotare le ragazze povere meritevoli; e nel ceto borghese si fondavano con finalità assicurativa i «monti di famiglia» o «delle doti»;²³ questa costituiva la base economica su cui fondare la famiglia.

Nella nuova normativa è sparita del tutto e i rapporti patrimoniali fra coniugi trovano una diversa e più degna sistemazione.

Dalla normativa introdotta praticamente non emerge solo un nuovo modo di intendere il ruolo della donna nella famiglia come madre e come moglie, ma una nuova concezione dei rapporti uomo-donna, fondata su principi di uguaglianza giuridica e morale.

Nel riconoscere alla donna un ruolo non più vicario ma paritetico rispetto a quello dell'uomo, non si rivaluta soltanto la figura femminile, ma le si accollano anche nuove forme di responsabilità: in altri termini la donna viene tutelata in quanto tale e come persona, le si predispone una situazione di parità con l'uomo, ma allo stesso modo le si richiede di collaborare (con la propria attività casalinga, con la propria sensibilità di moglie e di madre) alla gestione dei rapporti familiari.

È il principio della pari responsabilità – o, più esattamente, della pari *autoresponsabilità* – che trova applicazioni anche in circostanze e nell'ambito di rapporti che esulano dalla tematica familiare.²⁴

Nel 1977 si ha una svolta decisiva e positiva con la Legge 9 dicembre 1977 n. 903 che stabilisce parità di trattamento tra uomo e donna in materia di lavoro.

Nel 1978 ancora un passo in avanti perché entrano in vigore i *Patti internazionali sui diritti economici, sociali e culturali*, firmati nel 1966, aventi forza giuridica per gli Stati che li hanno ratificati.

Sempre nel 1978 l'esigenza di emancipazione della donna riproposta, in questo periodo in termini drammatici per un'auto-determinazione della maternità, porta alla legge che liberalizza in Italia l'aborto (Legge 22 maggio 1978 n. 194). Da molte parti viene presentata come una conquista della donna e per la donna, ma a distanza di dieci anni i ripensamenti sono tanti ed in senso opposto.²⁵

²³ CAMERA DEPUTATI, *Ricerca* 29.

²⁴ Cf BESSONE Mario - ALPA Guido, *La famiglia nel nuovo diritto. Dai principi della Costituzione alle riforme del codice civile*, Bologna, Zanichelli 3 1986, 27s.

²⁵ Ultimamente il dibattito si è riaperto sulla questione della Legge 194; in Parlamento è stata discussa la Mozione Martinazzoli (capogruppo deputati della Democrazia

Il 18 dicembre 1979 veniva presentata la *Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione nei confronti della donna*. Si può chiamarla una «sorta di *summa* della totalità degli accordi internazionali a carattere universale precedenti [...]. Un vero e proprio punto di arrivo nello sviluppo del diritto internazionale in materia».²⁶

«Al di là dei miti e delle tradizioni, [...] un primo punto di accordo importantissimo è ormai incontrovertito: alla donna, e cioè ad ogni donna di questo mondo, spettano *tutti i diritti e tutte le libertà* che sono riconosciute all'individuo».²⁷

Con il 1980 l'equiparazione giuridica fra uomo e donna è ormai un dato acquisito per quanto riguarda il mondo occidentale, almeno in linea teorica,²⁸ perché la parità giuridica nella realtà non trova rispondenza con-

cristiana) che ha recuperato l'attenzione dei politici sulla problematica molto più ampia a difesa della vita, ma che non è riuscita ad essere approvata.

²⁶ CONDORELLI Luigi, *Protezione della donna*, in VITTA - GREMENTIERI (ed.), *Codice* 583.

²⁷ CERNE, *I diritti* 346.

²⁸ Nel 1982 si ha il primo atto costitutivo del *Comitato nazionale per l'attuazione della parità uomo/donna* in materia di lavoro, con D.M. 8 ottobre, integrato poi dal D.M. 2 ottobre 1983, con il quale il Ministro del Lavoro provvedeva alla nomina degli esperti. Operativo con D.M. 2 dicembre 1983 intende perseguire gli obiettivi di garantire la rimozione delle discriminazioni e di ogni ostacolo di fatto limitativo della effettiva eguaglianza in materia di lavoro fra cittadini anche di sesso diverso e di promuovere l'accesso al lavoro e la progressione professionale delle donne (art. 1). Anche il Presidente del Consiglio dei Ministri istituisce con proprio decreto (12 giugno 1984) una *Commissione nazionale per la parità uomo/donna* che non interferirà con il Comitato nazionale per la parità, istituito dal Ministero del Lavoro. La Legge n. 863, 1984 *Misure urgenti a sostegno ed incremento dei livelli di occupazione* prevede tra queste l'introduzione della figura del *Consigliere per la parità* per l'attuazione appunto di quel principio. È nominato dal Ministro del Lavoro e partecipa con facoltà di intervento ma senza diritto di voto alle riunioni della Commissione regionale per l'impiego. Questa figura nasce anche per gli stimoli provenienti dalla Commissione delle Comunità europee che ha pensato tale figura e per l'esperienza positiva proveniente da altri Paesi europei. Per altre culture il discorso presenta problematiche diverse. Si dice che la più grande manipolazione del Corano e dell'Islam viene perpetrata nei confronti della donna. Le donne, anche se più numerose degli uomini, cadono nel concetto di «minoranze», dal momento che «occorrono due donne per fare un uomo». Sempre per quanto riguarda la posizione della donna nell'Islam, riporto altra testimonianza: «Il marito ha il dovere di provvedere alle esigenze economiche della famiglia [...]. Ha potere correzionale sulla moglie al fine di mantenere l'ordine islamico. Le donne hanno nei confronti degli uomini i medesimi diritti che gli uomini hanno nei loro confronti, secondo giustizia ed equità. Gli uomini, comunque, si trovano un gradino più in su delle donne nella responsabilità loro affidata [...]. Nella società islamica la differenziazione dei ruoli e la distribuzione delle responsa-

creta e completa. Facilmente infatti si riscontrano condizioni di inferiorità, di emarginazione, di ingiustizie più o meno palesi.

Basterebbe un'analisi, anche solo sommaria, di alcune sentenze della giurisprudenza penale per notare quanto è discriminante la posizione dei giudici nei confronti della donna, anche se sono stati fatti passi positivi come, ad esempio, l'abrogazione degli articoli 544, 587, 592 con Legge 5 agosto 1981 n. 442, che ha abolito il delitto d'onore.

Nell'ambiente della pubblica amministrazione si ritrovano anche discriminazioni forti. In un'indagine condotta dalla Ragioneria di Stato si legge: «Dobbiamo ribadire che, se a livello giuridico il pubblico impiego sancisce la parità di diritti e di doveri tra i due sessi, nella sostanza esiste una contraddizione di fondo a livello di impiego operativo che continua ad impedire la valorizzazione del ruolo femminile, al di fuori dell'adeguamento ai modelli di preparazione professionale maschili».²⁹

Tra teoria e pratica si notano molte divaricazioni. La donna è discriminata soprattutto a causa della maternità che richiede periodi più o meno lunghi di assenza dal lavoro.

Ogni tanto si registrano prese di posizioni – a livello giudiziario – che riescono a creare dibattito e a far prendere posizioni più precise.

Ad esempio la denuncia presentata dal *Tribunale 8 Marzo* – organizzazione che lotta contro le discriminazioni di cui sono vittime le donne in tutti i campi – alla Commissione europea nei confronti dell'Italia per la Legge 25 marzo 1985, che prevedeva il collocamento nominativo e ritenuta discriminatoria nei riguardi della mano d'opera femminile.

O anche le vertenze tra lavoratrici e datori di lavoro in seguito a licenziamenti per raggiunti limiti di età che hanno fatto pronunciare la Corte Costituzionale con sentenza del 18 giugno 1986 n. 137 dichiarando l'illegittimità delle norme di legge prevedenti il licenziamento della donna lavoratrice al momento del riconoscimento della pensione di vecchiaia e quindi al compimento del cinquantesimo anno di età, anziché al compimento del sessantesimo anno come per l'uomo.

bilità non ha la sua radice nella pretesa superiorità e inferiorità in base al sesso, ma risponde perfettamente alle esigenze della vita ed è in corrispondenza perfetta con i bisogni di una società pulita [...]. Il ruolo del maschio e della femmina, nell'ordine islamico voluto da Dio, non sono competitivi, ma complementari» (*La famiglia nell'Islam*, in *Donna e Società* 21 [1987] 84, 134-138).

²⁹ VIOLI Mirella, *La carriera femminile si ferma ai livelli più bassi*, in *La Discussione* 35 (1987) 45, 19.

In questi ultimi mesi va riprendendo vigore la questione femminile con risvolti e accentuazioni ora afferenti a soluzioni eque e giuste, ora decisamente negative.

In Italia riprende il dibattito per la realizzazione della parità uomo/donna; al Senato della Repubblica infatti è stato presentato il Decreto Legge n. 2127 comunicato alla Presidenza il 5 gennaio 1987 sulle *azioni positive*, così denominate nel 1986 dal Ministro del Lavoro e consistenti in una serie di norme da adottare con il consenso fra le parti sociali e le forze politiche, ideate per la realizzazione dell'eguaglianza. Le *azioni positive* sono normalmente adottate negli U.S.A. dove le aziende, per ottenere appalti dallo Stato, devono per legge dimostrare di non aver discriminato ed esistono organi di controllo.

Un gruppo di esperte, riunitosi a Milano nei giorni 1° e 2 giugno 1988, in collaborazione con l'Università Cattolica "Sacro Cuore", ha realizzato un *Forum* dal significativo titolo *Gestire le differenze*, a cui hanno preso parte circa 300 persone suscitando interesse e approfondite riflessioni.

Su altri fronti si notano posizioni che destano perplessità: a proposito della discussione sulla legge per risolvere il problema della violenza sessuale, si rischia di far tornare indietro di anni la problematica, risvegliando posizioni di un femminismo della peggiore epoca.

Sta dilagando una qualità di femminismo pugnacemente vendicativo che tende a ravvisare nell'uomo, sia padre o marito, il nemico da abbattere come condizione necessaria per l'emancipazione della donna.³⁰

Conclusione

Il diritto si storicizza nelle disposizioni legislative e sono i soggetti operanti nelle istituzioni umane a tutti i livelli a creare l'ambiente, a fare opinione intorno a questo o quell'argomento fino a che non assume vigore di norma legale.

Qualsiasi legge è fiancheggiata, sostenuta dal costume, perché è questo *l'humus* in cui la legge si radica e prende vita; ragion per cui se il costume non ha dei punti di riferimento sicuri che rispondono alle esigenze pro-

³⁰ Cf COLOMBO-SVEVO Maria Paola, *C'è un tempo anche per capire*, in *La Discussione* 36 (1988) 17, 25; VALITUTTI Salvatore, *Padre e marito non nemico a tutti i costi*, in *Avvenire* (24-5-1988).

fonde dell'essere umano, si sfalda continuamente e cede alle pressioni delle passioni e dei mutamenti molto labili della mentalità della massa. Il maggior pericolo per i diritti umani è rappresentato proprio dalle masse più che da un astratto legislatore. Questi, infatti, nel concreto tende a farsi ora il portavoce, ora il provocatore, manipolatore della volontà di massa³¹ proprio sui diritti soggettivi, facendo strada ad una mentalità che identifica libertà con anomia; assoluta disponibilità e dominio sulla vita degli altri e sulla propria.

In tale contesto il ruolo della donna è di rilevanza di primo piano. Il suo apporto è importantissimo per un mutamento radicale della società perché la donna non è una semplice coprotagonista, ossia una partecipe che ottiene una parità o una parte d'iniziativa. È protagonista insieme all'uomo, impegnata in campi che possono essere anche gli stessi, data la liberazione progressiva e la organizzazione razionale del nostro contesto sociale, ma con una qualificazione propria nell'agire, con uno stile precipuo e non interscambiabile.³²

Parità di diritti non significa che tutte le donne devono necessariamente fare tutto quello che fanno gli uomini; significa invece che la donna ha la *capacità di agire* alla pari dell'uomo, come persona responsabile nelle sue scelte, capace di esplicitare le sue possibilità umane, intellettive e lavorative.

Parità di diritti significa riconoscere la diversità, saperla accettare in atteggiamento di *solidarietà*, di *reciprocità*, di *rispetto*.

Possiamo registrare un altalenarsi di norme giuridiche che portano la condizione della donna ora su e ora giù.

Sostanzialmente oggi si può asserire che non mancano gli interventi legislativi; è piuttosto carente la politica d'insieme per la concretizzazione. Lentamente una cultura della parità va conquistando nuovi spazi nel mondo intero, ma nulla si potrà raggiungere di effettivamente positivo fino a quando non vi sarà un cambiamento radicale di mentalità che potrà essere raggiunto se si moltiplicheranno occasioni per approfondire, condividere esperienze e riflessioni che trasformano la cultura che relega la donna a *oggetto*, o a soggetto *minoris iuris*, in cultura che rende possibile lo sviluppo completo della persona umana-donna.

³¹ Cf CONCETTI, *I diritti* 649; COTTA S., *Attualità e ambiguità dei diritti umani*, in *Iustitia* 30 (1977) 1-23.

³² Cf RIGOBELLO Armando, *La donna coprotagonista della storia*, in AA.VV., *Donna e Società*. Atti Convegno Recoaro (1975), Vicenza, Centro Studi Rezzara 1976, 25.

Quale sarà il domani per la donna? Sarà quello che lei stessa avrà saputo costruire nell'oggi, dando un doveroso contributo di presenza nelle istituzioni, intessendo con pazienza e abilità i tanti fili che già fanno intravedere un possibile disegno armonico, senza conflittualità e senza rovesci.

Concludendo, possiamo ripetere, parafrasandola un po', una frase di S. Caterina da Siena: se sarete quello che dovete essere, metterete fuoco in tutto il mondo e questo sarà migliore per tutti; se cioè da parte delle donne ci sarà una volontà ferma di recupero della propria dignità di fronte al diffuso misconoscimento dei suoi fondamentali valori femminili, anche il diritto che la riguarda sarà indubbiamente migliore.

LE DONNE NELLA COMUNITÀ EUROPEA

Dora VAN LOO - LUCIONI

1. Introduzione

In questa relazione comincerò col dare qualche informazione generale sul processo di costruzione della Comunità Europea, che è poco conosciuto anche in molti dei Paesi che ne fanno parte.

Il processo di costruzione della Comunità Europea è iniziato più di trenta anni fa. Ai Paesi inizialmente impegnati in questa costruzione se ne sono aggiunti gradualmente altri: oggi sono dodici i Paesi membri della Comunità Europea che si avviano verso una struttura di tipo federale o confederale, mettendo in comune progressivamente settori sempre più numerosi.

Nel 1986 le persone che abitavano la Comunità Europea erano circa 323.000.000, di cui più del 51% donne. Per dare un'idea di come si configura questa popolazione di donne e di uomini, citerò brevemente qualche dato statistico. Per gli uomini, ad esempio, il tasso di attività professionale è quasi del 56% ma per le donne non raggiunge nemmeno il 33%. La disoccupazione è globalmente dell'11% ma per le donne rappresenta il 13%. Questi tassi danno un'idea della diversa posizione delle donne e degli uomini nella Comunità Europea rispetto al mondo del lavoro.

I Trattati del 1957 stabiliscono le competenze che i vari Stati membri della Comunità delegano alle istituzioni comunitarie impegnandosi a mettere in opera politiche comuni. Ci sono state diverse revisioni dei Trattati: l'ultima - adottata lo scorso anno - è conosciuta col nome di «Atto unico europeo» ed è estremamente importante perché prevede con una scadenza ben precisa, il 1992, la creazione di un grande mercato unito che trasformerà tutti gli scambi tra i dodici Paesi e avrà anche conseguenze per il resto del mondo, perché la Comunità Europea si presenterà finalmente come un tutto unico, almeno sul piano degli scambi.

La politica in favore della parità di diritti per le donne e per gli uomini è uno dei settori di competenza della Comunità Europea.

Preciso che il potere delle Sezioni comunitarie è diviso in tre parti. La

Commissione delle Comunità Europee avanza proposte per attuare determinate politiche, favorire decisioni nel campo del diritto. Il Parlamento Europeo esprime pareri e progressivamente è associato alle decisioni, ma non ha ancora il ruolo che normalmente hanno i parlamenti nei Paesi membri. Ha già avuto una parte importante nella decisione col Consiglio dei ministri comunitari, che è l'organo decisionale, per esempio nel campo del bilancio, per quanto riguarda le risorse proprie, cioè quella parte del bilancio attinente alle tasse comunitarie.

La Commissione ha cominciato ad analizzare la situazione delle donne in materia di parità a partire dall'unico articolo del Trattato che le dava questa competenza, l'articolo 119, che precisa però solamente l'obbligo di realizzare nella Comunità una parità di retribuzione fra gli uomini e le donne.

Sulla base di questo articolo, la Commissione ha sviluppato la sua azione ampliandola progressivamente perché si è resa conto che non era possibile raggiungere l'obiettivo senza intervenire per realizzare la parità in alcuni settori-chiave della vita professionale. È così arrivata progressivamente a promuovere una politica relativamente vasta che tocca oggi il mondo dell'educazione e della formazione professionale, andando oltre l'ambito del mondo del lavoro che il Trattato le attribuiva all'inizio.

2. Basi del diritto comunitario per la parità

Negli anni '70, la Commissione ha incominciato a mettere le basi del diritto comunitario per la parità nel quadro del suo primo programma di azione sociale, che è stato approvato nel 1974.

Le prime azioni sono state l'adozione da parte del Consiglio di tre direttive,¹ che sono la base del diritto comunitario: la prima, del 1975, precisa le modalità di attuazione della parità di retribuzione; la seconda, del 1976, stabilisce come assicurare in modo paritetico l'accesso e le condizioni di lavoro alla formazione professionale; la terza, del 1979, fissa nei dettagli l'estensione della parità per tutti i sistemi legali di previdenza sociale.

¹ Una direttiva è uno strumento giuridico coercitivo, nel senso che i principi che sono stabiliti nella direttiva devono essere obbligatoriamente introdotti nella legislazione dei dodici Paesi entro un certo periodo di tempo e quindi questi non possono sottrarsi all'attuazione. Altri strumenti giuridici come le raccomandazioni sono meno cogenti, cioè danno delle indicazioni, ma ogni Paese è libero di seguirle o no e di attuarle come crede.

Dopo alcuni anni dall'entrata in vigore di queste direttive e al termine del primo programma di azione sociale, la Commissione ha voluto fare un bilancio.

Nel 1980 c'è stata una conferenza, conosciuta col nome di conferenza di Manchester, alla quale la Commissione ha invitato tutti gli attori implicati nella realizzazione delle direttive nei vari Paesi, per fare il punto sulla situazione.

Dai lavori della conferenza è emerso che, se la legislazione era un elemento chiave, uno strumento importante che si doveva mettere in atto, essa risultava però totalmente insufficiente: per realizzare la parità bisognava agire altrimenti, pur continuando a sostenere e a perfezionare le disposizioni di diritto, perché le strutture delle nostre società erano talmente impregnate delle differenze legate ai ruoli sociali che non bastava fare leggi.

È nata così l'idea delle «azioni positive», che è stata ripresa da certe esperienze degli Stati Uniti e dei Paesi nordici. Le azioni positive sono programmi integrati, promossi in istituzioni concrete sul territorio come per esempio in un'amministrazione, in una scuola, in un'impresa, che cercano – dopo un'analisi accurata delle strutture, dei comportamenti, delle abitudini che continuano a mantenere una situazione di differenza – di attuare misure che facilitino il superamento delle resistenze.

Questo programma, che la Comunità ha presentato poi alla conferenza di Copenaghen nel 1980, ha avuto un'accoglienza molto favorevole anche nei Paesi extracomunitari, che hanno trovato nel contenuto delle direttive misure precise e utili, la cui adozione sarebbe auspicabile anche nei loro Paesi.

L'azione comunitaria ha già avuto dunque un'influenza a livello internazionale attraverso la conferenza di Copenaghen, svoltasi a metà del Decennio della donna. La Commissione poi, in accordo con le raccomandazioni emerse dalla suddetta conferenza, ha previsto un nuovo programma di azione di tre anni che è terminato nel 1985, proprio alla fine del Decennio della donna in modo da consentire un bilancio di dieci anni di azione comunitaria.

Il nuovo programma è basato su due linee direttrici. La prima è volta a rafforzare e sviluppare il diritto, sorvegliandone l'applicazione. La Commissione non solo avanza proposte al Consiglio per creare una legislazione comunitaria, ma ha l'obbligo di sorvegliare perché le legislazioni create nei Paesi in seguito alla direttiva siano rispettate: viene messa a punto la procedura dell'infrazione che consente di citare davanti alla Corte di giustizia delle Comunità Europee lo Stato membro che non rispetta le diret-

tive e obbligarlo a rispettarle. La seconda linea direttrice è quella d'incoraggiare la promozione di azioni positive, precisandone il contenuto e le modalità d'attuazione.

La Commissione aveva previsto anche una direttiva che avrebbe dovuto obbligare i Paesi a promuovere azioni positive, ma per ragioni politiche – forse perché la maggior parte delle persone che decidono sono ancora uomini – lo strumento giuridico adottato alla fine dal Consiglio è stato una semplice raccomandazione, che incoraggia i Paesi a prendere provvedimenti, ma non li obbliga. Questa raccomandazione, emanata nel 1984, ha comunque già creato conseguenze positive anche senza essere obbligatoria.

Un'altra azione nel quadro di questo programma è stata quella di creare progressivamente reti di scambio d'informazione e di sorveglianza fra gli organismi responsabili della parità, che sono sorti nel frattempo in ogni Paese e che sono responsabili dell'attuazione della parità nei vari Paesi. Ne esistono già per l'applicazione delle direttive, per favorire la diversificazione delle scelte professionali, per sorvegliare la situazione delle donne nel mercato del lavoro, per ridurre progressivamente tutte le discriminazioni.

Il programma prevedeva altre tre direttive, effettivamente preparate dalla Commissione ma non adottate prima del 1985 perché la situazione economica era nel frattempo cambiata: si cominciavano a sentire gli effetti della recessione, della crisi connessa con le grandi mutazioni che le nuove tecnologie cominciavano a portare nel campo economico e sociale. L'euforia iniziale degli anni '70 per la parità era di molto diminuita. I legislatori non hanno creduto di dover continuare questo processo verso la parità così rapidamente perché temevano che, introducendo norme restrittive nel campo del lavoro in un periodo di recessione economica, avrebbero aggravato le difficoltà generali esistenti. Perciò delle tre direttive, che riguardavano il congedo genitoriale per le donne e gli uomini in quanto lavoratori e i congedi per ragioni familiari, i regimi complementari di previdenza sociale che completavano i regimi legali e l'applicazione del diritto sulla parità alle professioni autonome agricole, due sono state adottate dopo il 1985 e quella sui congedi genitoriali e sui congedi familiari è sempre davanti al Consiglio che non si è ancora deciso ad adottarla.

3. Sviluppi dopo la conferenza di Nairobi

Alla fine del 1985 la Commissione, in seguito anche ai lavori della conferenza di Nairobi, ha di nuovo valutato gli effetti degli sforzi fatti a livello comunitario e, appoggiata da una nuova risoluzione del Parlamento Europeo del gennaio 1984, ha riveduto la sua strategia per la promozione della donna verso gli anni 2000.

È stato approvato un nuovo programma d'azione che terminerà nel 1992 e che si caratterizza per l'accento posto sulle seguenti aree: migliorare e applicare i dispositivi legali esistenti, poiché il diritto è sempre una base estremamente importante; realizzare la parità in materia di educazione e di formazione professionale, nel campo del lavoro e delle nuove tecnologie; completare l'attuazione della parità nel campo della previdenza sociale; prendere misure che favoriscano una ripartizione più equa delle responsabilità familiari e professionali tra gli uomini e le donne; promuovere misure che favoriscano l'evoluzione delle mentalità delle donne e degli uomini dai ruoli tradizionali verso i nuovi ruoli che già appaiono nella società, soprattutto nelle giovani generazioni.

Questo programma ha portato all'attuazione di tre nuove reti di scambio d'informazione e di iniziative nei dodici Paesi. Una riguarda le iniziative locali di creazione di posti di lavoro per le donne, l'altra la custodia dei bambini, elemento chiave messo in evidenza per favorire la parità delle donne nel campo professionale, e la terza fa parte dell'obiettivo dell'evoluzione delle mentalità perché è una rete relativa al ruolo delle donne nelle televisioni. Avendo preso coscienza dell'importanza delle immagini che i mass-media veicolano, si mira a creare una rete tra tutti gli attori responsabili delle televisioni europee perché si presenti un'immagine nuova di donna invece dell'immagine stereotipata.

Nel 1986 sono state finalmente adottate le direttive sui regimi professionali di previdenza sociale, i regimi contrattuali e soprattutto quelli riguardanti le donne con professioni indipendenti e autonome. Quest'ultima direttiva è molto importante perché precisa come si deve realizzare la parità in un campo in cui lo status della donna era molto impreciso – e lo è ancora perché tale direttiva ha un periodo di applicazione che non è terminato – ed è molto utile soprattutto per le donne che, pur lavorando a tempo pieno o a tempo parziale col coniuge in una professione autonoma o nell'agricoltura, non vedevano per nulla riconosciuto il loro lavoro e non avevano diritto ai servizi sociali, soprattutto al congedo di maternità. Si arrivava ad assurdi come quello in cui una donna andava nel commercio o nei campi il giorno dopo aver partorito – e magari aveva avuto problemi e

complicazioni – perché non poteva permettersi di lasciare il marito solo nella piccola impresa familiare; se era malata, continuava a lavorare anche con malattie gravi, portando quindi le sue condizioni di salute a situazioni veramente disastrose, perché non percepiva nulla, né congedo di malattia né contributi. Per esempio, non aveva il diritto ai servizi di supplenza della madre anche in situazioni di maternità, cosa che nell'agricoltura è estremamente importante perché l'agricoltura ha un ritmo suo e le persone non possono abbandonare gli animali o i raccolti in momenti precisi. Questa direttiva cerca di rimettere le cose in una situazione di parità accettabili.

Malgrado gli sforzi della Commissione, il contenuto di queste direttive adottate nel 1985 non è così positivo come nelle proposte iniziali: la Commissione ha dovuto accettare, piuttosto di lasciare le direttive sul tavolo del Consiglio ancora per molto tempo, norme meno coercitive e meno profonde nella speranza che il processo di parità si avviasse e che l'avanzare della costruzione europea permettesse di andare più lontano in seguito.

È chiaro infatti che le ripercussioni economiche a breve termine della parità sono pesanti non solo perché producono un cambiamento di mentalità – e questo fa paura – ma anche perché spesso costano molto care. L'effetto interessante sul piano economico si rivela spesso sull'arco di tempi lunghi, perché permette l'apporto della ricchezza delle risorse delle donne alla vita economica, ma il fatto d'imporre di creare le condizioni per la loro presenza spesso costa molto caro agli imprenditori.

Per fare un esempio molto semplice: al momento in cui le donne hanno voluto diventare meccanico di garage, in Belgio c'è stata la rivoluzione perché i proprietari di garage hanno dovuto fare docce separate per le donne, costruire refettori secondo norme nuove; sono piccole cose di questo genere che rendono conto di quante spese implica a breve termine tale operazione.

Riprendo ora la descrizione delle tappe di allargamento delle competenze comunitarie per mostrare come si è arrivati al campo dell'educazione, non previsto nell'articolo del Trattato riguardante la parità (che si limitava a richiedere la parità di retribuzione), e come il Consiglio è giunto ad accettare che la Commissione intervenisse in materia di educazione.

Come ho accennato precedentemente, la Commissione, volendo dare attuazione alle misure in favore della parità di retribuzioni nel campo del lavoro, comprese che, se non favoriva il cambiamento in tutta la struttura del mercato del lavoro e delle imprese, non avrebbe mai raggiunto l'obiettivo. Emanò perciò direttive generali nel campo del lavoro.

Successivamente si rese conto del fatto che, se non si favoriva con mi-

sure speciali la diversificazione delle scelte professionali delle ragazze, le misure di apertura adottate restavano lettera morta. Bisognava allora intervenire nel campo della formazione professionale e prendere diverse misure come quella di formare gli orientatori in materia professionale perché fossero più coscienti del problema della parità e incoraggiassero le donne ad accettare di formarsi in professioni non tradizionali.

La Commissione avvertì inoltre che anche questo provvedimento non portava rapidamente a risultati perché c'erano mentalità stereotipate, frutto di un'educazione fondata sui ruoli tradizionali, introiettata e dalle donne stesse e dall'ambiente, per cui, di fatto, si spendevano somme a volte molto elevate per ottenere magri risultati. Faccio un esempio: un corso per formare piccoli gruppi di donne nel campo, non tradizionale per loro ma comunque classico, della meccanica costa molto caro non solo perché bisogna mettere in atto una rete di persuasione per incoraggiare le donne a partecipare, per sostenerle perché arrivino alla fine della formazione, ma soprattutto perché i grossi guai incominciano al momento in cui queste donne, dopo molte difficoltà, ottengono il diploma e un posto. La realtà ha dimostrato che l'ambiente maschile è così ostile che, se esse non hanno un carattere, una forza a tutta prova, dopo qualche mese lasciano il nuovo lavoro e ritornano a professioni tradizionali. Si constatò così che la quantità di soldi spesi per la formazione di una persona non avrebbe mai permesso di estendere la proposta a molte, in modo da cambiare effettivamente la situazione.

Per questo la Commissione arrivò alla conclusione che bisognava intervenire fin dall'inizio nel campo dell'educazione, per cominciare a creare generazioni per le quali fosse normale vivere in situazione di parità.

Dovendo scegliere quale istituzione educativa privilegiare, la Commissione ha scelto la scuola, perché è estremamente difficile intervenire e fare evolvere le mentalità nella famiglia. Ha centrato perciò la sua attenzione sulla scuola e ha completato una serie di iniziative che erano già in embrione nel programma per la parità del 1982-1985 con una Risoluzione² accompagnata da un programma di azioni specifiche nel campo dell'educazione adottato dal Consiglio nel 1985.

La filosofia che è alla base di questo programma è la seguente: siccome il futuro è nelle nuove tecnologie, se si vuole che le donne giochino un ruolo in situazione di parità bisogna impregnarle fin dai primi anni della scuola di cultura tecnologica.

² Una Risoluzione è fatta di impegni politici generali che obbligano i dodici Paesi ad attuare politiche specifiche per rispettare detti impegni.

Cosa è stato realizzato finora? La Commissione ha preparato un manuale che presenta esempi di azioni positive nel campo della scuola per vincere gli stereotipi, fa un'analisi delle resistenze al cambiamento, aiuta gli insegnanti a prendere coscienza di come essi vivono gli stereotipi. La Commissione ha mandato il manuale a tutti i ministeri dei dodici Paesi incaricandoli di farlo pervenire ad ogni insegnante. Non so se questo sia stato realizzato, comunque era nell'intenzione: ogni insegnante dei dodici Paesi della Comunità avrebbe dovuto ricevere tale manuale.

È stato anche creato un gruppo di lavoro fra i rappresentanti dei ministeri dell'educazione dei dodici Paesi e i rappresentanti degli organismi per realizzare la parità. Il gruppo si riunisce regolarmente, incoraggia e sorveglia l'attuazione del programma di parità nell'educazione.

È stato inoltre organizzato un concorso per posters al fine di sensibilizzare ragazze e ragazzi al problema della parità.

Riprenderò in seguito i principi di base su cui è stato costruito questo programma comunitario. Si tratta di veri e propri postulati piuttosto che di ipotesi di lavoro perché, per arrivare a un consenso di tutti i Paesi, si sono dovute fare scelte che, pur andando nella linea della parità, restano direi classiche.

Siccome mi pongo a livello di riflessione in un convegno di studio, vorrei condividere a titolo personale la mia valutazione su questi postulati, soprattutto sulla base dei risultati che si possono già raccogliere dall'attuazione di questo programma sull'educazione.

Prima però vorrei fare un cenno su quello che è stato fatto in materia di formazione professionale a livello comunitario. La parte legislativa era contenuta nella direttiva del 1976 che garantiva una parità d'accesso alla formazione e alla promozione professionale. Però essa restava a livello teorico. Nel 1987 è stata emanata una raccomandazione sulla formazione professionale delle donne – anche questa doveva essere una direttiva, ma in vista della situazione economica di difficoltà si è trasformata in una raccomandazione – che porta a una serie di azioni: per esempio, la scelta di progetti in un programma che si chiama IRIS, di progetti-modello nel campo della formazione professionale per le donne e di uno scambio d'informazioni su tutto quello che si trova d'interessante in questi progetti-modello, che sono stati scelti di comune accordo nei dodici Paesi. Ci sono anche corsi per le donne che si trovano in situazioni critiche, per esempio le donne che hanno lasciato la vita professionale per allevare i figli e che ricercano in seguito un lavoro incontrando grosse difficoltà. Si tratta di corsi di riinserimento che mirano a facilitare il rientro nel mercato del lavoro.

Questa raccomandazione è stata accettata dal Consiglio perché l'Europa si sta rendendo conto che è estremamente importante valorizzare tutte le risorse umane se vorrà resistere alla concorrenza, sempre più forte, degli altri Paesi del globo, soprattutto degli Stati Uniti e del Giappone.

La politica in favore della parità, che all'inizio era basata sull'attuazione di valori di uguaglianza, di rispetto della dignità umana, sta evolvendo ora grazie alla presa di coscienza della necessità di valorizzare tutte le risorse umane. Se una politica di parità continua malgrado le difficoltà derivanti dalla recessione economica, è perché i politici hanno capito che è in gioco non solo una questione di valori ma anche una questione economica.

C'è bisogno delle donne per costruire il futuro e questa è la nostra «chance»: penso che le donne hanno dovuto sempre cogliere, per far riconoscere le proprie capacità al di fuori della famiglia, le situazioni in cui un bisogno di mano d'opera si è fatto sentire.

Riprendo ora l'analisi dei postulati che sono alla base del programma della Comunità Europea in campo educativo.

Già negli anni '60, nella maggior parte dei Paesi membri la politica delle pari opportunità in generale era alla base delle politiche dell'educazione. Si promuoveva allora una politica delle pari opportunità, che voleva ridurre l'influenza delle origini sociali per creare società di pari opportunità per tutti. Era quindi naturale che negli anni '70, quando si è imposto il discorso della parità fra uomini e donne e si è presa coscienza dell'importanza del ruolo dell'educazione, si costruissero programmi fondati sullo stesso principio, in base al quale la parità di opportunità nella scuola era condizione per creare la parità di opportunità nella vita professionale e nella società in generale.

Questa convinzione ha portato ad adottare misure che considerano piuttosto gli effetti dell'inesistente parità, cercano di vincere gli ostacoli, ma non si fondano sull'analisi delle cause. Le costatazioni attuali cominciano a mettere in discussione la validità di tale postulato.

Il sociologo francese Boudon ha studiato, ad esempio, come si è sviluppata la parità nell'insegnamento per quanto riguarda i diversi gruppi sociali e si è reso conto che, nonostante le numerose misure messe in opera per favorirla, la mobilità sociale non è migliorata in proporzione. Se è vero, infatti, che a livello individuale certe persone di classi sociali meno favorite sono riuscite con la scuola dell'obbligo ad ottenere posizioni sociali diverse da quelle che le loro classi sociali normalmente permettevano, a livello di gruppo questo non è avvenuto. La proporzione di per-

sone che hanno realizzato questa mobilità sociale resta minima. Tale costatazione giustifica un certo atteggiamento di pessimismo circa il postulato che basti agire sulla scuola per realizzare la parità.

Un altro punto emergente dall'analisi dell'azione comunitaria è il seguente: ragazze e ragazzi sono posti sullo stesso piano rispetto all'incoraggiamento verso scelte professionali non tradizionali e atipiche, perché in genere queste scelte, che danno posizioni privilegiate nel mercato del lavoro, sono fatte da pochissime donne, mentre in maggioranza sono fatte da ragazzi.

Se si analizza la situazione più in profondità, si vede che le ragazze sono incoraggiate a fare le scelte dei ragazzi, ma che quasi nessun settore, per tradizione femminile, è valorizzato o reso attraente per i ragazzi. Si pone allora un quesito: se si considerano solo gli effetti della discriminazione e non le cause, le azioni positive attuali sono veramente le più idonee a promuovere una parità creativa? Oppure sono restrittive perché non allargano tutte le scelte possibili alle scelte che le donne potrebbero fare, previa valorizzazione a tutti i livelli di certe professioni in cui, per esempio, le qualità umane che sono riconosciute alle donne predominano e che attualmente sono meno valorizzate delle qualità che portano a sostenere la concorrenza e l'efficacia economica?

È chiaro che, a breve termine, s'intravedono le difficoltà di un processo volto a valorizzare professioni che oggi hanno minore valore economico, ma a lungo termine si cominciano a vedere gli effetti positivi di tale scelta.

Un esempio è quello che sta succedendo negli Stati Uniti nel campo del *management*, dell'organizzazione delle grandi imprese. Ci si è accorti che il *management* maschile, basato su un'organizzazione molto strutturata e razionale, non è il più redditizio neppure sul piano economico; se si valorizzano invece le qualità di comunicazione, di capacità di relazioni umane, di contatto, si esce dall'individualismo realizzando un lavoro di gruppo che porta molta più ricchezza nelle imprese stesse. Questo probabilmente sarà il motore che porterà gradualmente a valorizzare anche professioni come per esempio quelle dell'insegnante e della puericultrice che, pur costituendo un punto chiave nello sviluppo degli esseri umani, sono ancora considerate economicamente meno forti.

Come ho accennato precedentemente, l'operazione di formare le donne a svolgere professioni non tradizionali ma classiche, come quella di meccanico per esempio, è risultata poco produttiva, per il numero ridotto di persone che si potevano orientare verso questo genere di professioni.

Gradualmente la Commissione ha perciò messo l'accento sulle profes-

sioni nuove, soprattutto sulle nuove tecnologie. Però si sta verificando che tali professioni sono organizzate secondo norme maschili: non si è mai fatta un'inchiesta per sapere come le donne avrebbero voluto che queste professioni fossero organizzate, con valori diversi da quelli della concorrenza, del rendimento economico in senso stretto.

S'intravedono già le difficoltà al momento in cui si cominciano a orientare le donne verso queste professioni ed è probabile che le difficoltà non faranno che aumentare se esse non saranno organizzate in modo diverso.

Un altro interrogativo riguarda l'attenzione portata al diploma, a diplomi nuovi per le donne: è anche questo un punto chiave. Gli imprenditori scelgono il personale non tanto in funzione del diploma, ma in funzione delle capacità di adattamento al mondo del lavoro, delle capacità di cambiamento. Sorge quindi un altro quesito: la scuola non dovrebbe preoccuparsi di preparare al cambiamento, di abilitare ad accettare il diverso, il nuovo, di promuovere la creatività come caratteristiche che permetteranno la sopravvivenza nel confronto con civiltà diverse, con culture diverse, quando ci saranno mercati sempre più aperti?

In caso affermativo, si pone un ulteriore interrogativo: l'atteggiamento di neutralità di fronte alla differenza tra i sessi che caratterizza la politica della maggior parte dei nostri Paesi nella scuola dell'obbligo è l'atteggiamento più positivo per favorire l'originalità e lo sviluppo di un'identità propria per ogni donna fin dall'inizio, fin dalla scuola materna?

Alcune teorie incoraggiano a portare avanti la formazione in certi settori in modo separato per ragazze e ragazzi. Cito un altro caso successo in Belgio, che ha fatto prendere coscienza di quanto la scuola mista non sia la panacea universale.

Una scuola, pensando di essere moderna, ha aperto un corso per insegnare l'utilizzazione della macchina da cucire a ragazzi e ragazze. I ragazzi hanno imparato molto rapidamente ad usare la macchina da cucire mettendo in situazione di grande frustrazione le donne, che si aspettavano di essere avvantaggiate almeno in questo settore. Se le donne delle generazioni passate, infatti, usavano la macchina da cucire perché era una necessità per la vita familiare, perché era indispensabile per l'economia familiare, al momento in cui ragazze e ragazzi si mettono in concorrenza i ragazzi risultano più allenati. Per non creare situazioni di frustrazione continua, occorre probabilmente fare in modo che certi corsi, rispetto ai quali si sa che attualmente le capacità delle donne sono inferiori a quelle degli uomini, perché l'organizzazione dell'insegnamento è fatta secondo norme maschili, siano organizzati separatamente proprio per aiutare le donne ad acquistare fiducia in sé, nelle loro capacità, a seguire i loro ritmi, non imponendo i ritmi dei ragazzi, che risultano perciò favoriti.

La scuola può quindi diventare un laboratorio di esperienze sull'educazione a forme diverse di parità, dove si potrebbero promuovere valori che oggi sono ancora sottovalutati nelle nostre civiltà occidentali e le ragazze non sarebbero più considerate come persone in ritardo rispetto a certe norme ma come persone rispettate nella loro differenza e aiutate a formulare le loro norme proprie, da proporre poi come nuove scelte.

Un altro punto nel campo dell'attuazione della parità, di cui si è preso coscienza mediante le azioni a livello comunitario, è il seguente: anche nelle scuole dove il manuale della Comunità è arrivato, dove si cerca di organizzare strutture atte a promuovere la parità, questa non si realizza e si osservano atteggiamenti discriminanti rispetto alle donne, comportamenti meno valorizzati rispetto alle materie studiate, rispetto alla vita. Si riconosce quindi che non bastano cambiamenti a livello strutturale, proposte innovative a livello didattico, perché probabilmente continuano a giocare atteggiamenti degli insegnanti e della società in genere marcati dai ruoli tradizionali, che prevalgono a livello inconscio nella comunicazione educativa.

4. Nuove povertà e povertà femminile

La povertà nei dodici Paesi della Comunità Europea è ancora molto grande, contrariamente a quello che pensano molte persone, le quali ritengono che la povertà è presente solo nei Paesi in via di sviluppo perché le nostre ricche società occidentali sono riuscite ad eliminarla. Purtroppo non è così.

In questo campo la Comunità non ha come nel campo della parità una competenza precisata da trattati. Quindi si limita a stimolare e potenziare le azioni dei Paesi membri attraverso ricerche e scambi di conoscenze.

Abbiamo attualmente un programma comunitario di un centinaio di progetti di azione-ricerca. Parliamo di azione-ricerca nel senso che, invece di fare ricerche teoriche, la Comunità sovvenziona progetti d'intervento sul territorio, proposti o da istituzioni pubbliche o da organizzazioni volontarie, per mettere a punto metodi innovativi nel portare aiuto alle persone più sfavorite. Si tratta di metodi che si basano sui bisogni reali delle persone e che favoriscono la partecipazione delle medesime in ordine all'acquisizione dell'autonomia in luogo della dipendenza dalle istituzioni. Questi progetti termineranno alla fine dell'anno prossimo e devono permettere di ricavare molti insegnamenti per migliorare le politiche esistenti. Saranno poi proposti ai vari Paesi per mostrare come si può intervenire

presso le persone più sfavorite perché siano veramente integrate sul piano economico e sociale a tutto il resto della società.

In questo programma appare evidente il fatto che la povertà femminile, se globalmente non è aumentata rispetto a dieci anni fa, si è però aggravata in certi gruppi sociali, come quello delle donne giovani, delle famiglie mononucleari e dei senza tetto. È quindi diventata molto più visibile.

Alcuni parlano di una femminilizzazione della povertà, ma gli studi attuali della Comunità portano a pensare che si tratta piuttosto di un aumento della visibilità della povertà. Questo è dovuto anche al fatto che le statistiche ufficiali generalmente considerano come unità di calcolo la famiglia e quindi la donna sparisce nella famiglia e appare solo in caso di separazione o di divorzio perché si ritrova sola con i bambini. Fino a quando si utilizzerà questo modo ufficiale di contabilizzare il numero di poveri, sarà molto difficile accertare la reale situazione delle donne in questo campo.

Un convegno organizzato dalla Commissione nell'aprile scorso sul fenomeno delle nuove povertà, di cui si parla sempre più in molti Paesi, ha portato alle conclusioni seguenti: ogni volta che nella storia sono avvenuti grandi mutamenti sociali e strutturali, sono apparse nuove forme di povertà come se, per favorire un'evoluzione di tutto il resto della società, certi gruppi, certe classi sociali dovessero pagare per gli altri. Questo fenomeno, come gli storici hanno messo in evidenza, si è presentato regolarmente nella realtà. In questi ultimi dieci anni le grandi mutazioni economiche, connesse con le nuove tecnologie, e le mutazioni sociali, come il cambiamento della struttura della famiglia, che ha portato a modi di vivere diversi, all'aumento delle famiglie mononucleari, hanno creato nuove forme di povertà, che hanno caratteristiche diverse rispetto alle vecchie forme provocate da altri mutamenti storici e toccano fasce molto più larghe della popolazione, che prima si sentivano sicure. Oggi più nessuno si sente sicuro: con una serie di handicap accumulati, una persona può precipitare in povertà anche se appartiene alla classe media: ci sono molti esempi di questo genere purtroppo. Non solo, ma tale povertà non riguarda più regioni specifiche come nel passato. Anche le regioni più ricche hanno le loro fasce di povertà che sono spesso gravissime perché le persone, avendo a confronto ravvicinato modi più agiati di vivere, trovano più difficile accettarle e questo atteggiamento porta spesso alla reazione violenta, alla criminalità. Tale fenomeno preoccupa evidentemente i politici.

In linea di massima le cause di povertà per la donna oggi sono legate alla sua debolezza sul piano del mercato del lavoro, ai suoi redditi in

media inferiori a quelli degli uomini, alla sua situazione di discriminazione in materia di previdenza sociale. Finché questi fattori non subiranno un mutamento profondo, essi creeranno sempre più donne povere che uomini poveri, perché mettono in partenza le donne in situazione d' inferiorità.

Parte Terza

**LA DONNA
NELLA SOCIO-CULTURA CONTEMPORANEA:
ISTANZE EDUCATIVE**

L'ISTANZA EDUCATIVA: DENTRO E OLTRE I SEGNI DEL TEMPO¹

Maria MARCHI

1. Alcune premesse

– Le annotazioni che sono in grado di porgere non nascono da grandi letture. Sono piuttosto frutto di una riflessione personale. Dirò semplicemente quello che penso sui temi proposti, allo scopo di suscitare la pensosità di ciascuna.

– Dall'inizio alla fine, in tutto il percorso, terrò presente non solo il tema (= problema) del convegno («Verso l'educazione della donna oggi»), ma anche e principalmente la sua finalità: «Avviare un processo di riflessione sulla nostra responsabilità nella Chiesa di abilitarci, come Figlie di Maria Ausiliatrice, a realizzare una presenza educativa adeguata alle esigenze profonde delle giovani di oggi». Mio intento è di comunicare in proposito le mie inquietudini, o meglio alcune delle mie inquietudini (è un termine che non ricorre frequentemente nel mio vocabolario) e di sollecitare le vostre a esprimersi per «mordere» il problema educativo e non lambirlo solo marginalmente o, peggio, superficialmente.

– Aggiungo subito una mia personale convinzione a titolo di «dichiarazione d'intenzioni». Può essere condivisa o rifiutata: chiedo solo che non lo sia *a priori*.

Sono convinta che abbiamo molto cammino da fare – come singole e come Istituto – per portarci al livello richiesto per adeguarci alle esigenze di un'autentica educazione delle giovani.

Fin qui, forse, tutto può essere anche solo tacitamente accolto. Quello che invece penso possa suscitare una certa reazione eventualmente anche

¹ Testo ricavato dalla registrazione.

vivace, o addirittura un certo rifiuto, è la motivazione che regge questa mia tesi. Sono infatti convinta che non siamo (ancora abbastanza) all'altezza di un'autentica educazione delle giovani perché (e nella misura in cui) non siamo (ancora abbastanza) all'altezza delle esigenze poste dall'educazione.

È ovvio che di questa convinzione – che ho finora pronunciata al negativo, ma che senza la minima forzatura si presta ad essere formulata al positivo e ad essere generalizzata ed applicata ad ogni situazione in cui si voglia fare «educazione della donna» – sarà intriso tutto quello che dirò.

– Con questo non affermo la perfetta coincidenza e l'identica estensione dei termini (= concetti) *educazione* e *educazione della donna*, come appare evidente dalla mia stessa presenza a questo Convegno, dalla parte attiva che vi ho preso finora (il Convegno è incominciato prima del 1° agosto 1988!) e dai temi che ho accettato di trattare, specie il secondo («Verso l'educazione della donna. Alcune indicazioni metodologiche»).

2. Introduzione

Avrei potuto intitolare il presente intervento come segue: «Come l'educatore (e/o il pedagogista) legge i segni (fatti, dati, istanze...) emergenti».

I dati e le interpretazioni, le ipotesi e le previsioni che la sociologia, la psicologia, la teologia, il diritto (per stare ai punti di vista che questo nostro convegno ha finora «ospitato»); ma si potrebbe continuare alludendo non solo a tanti altri registri – o discipline – scientifici, ma anche ai molteplici e innumerevoli fatti, situazioni, accadimenti dell'esistenza quotidiana) forniscono, sono per chi si pone il problema dell'educazione dei puri *dati*, di per sé ancora neutri rispetto all'educazione, richiedenti tutti non solo un'ulteriore *interpretazione* (rispetto a quella psicologica, sociologica, teologica, giuridica), ma un *trattamento* originale, cioè qualitativamente diverso.

3. Come legge l'educatore i segni emergenti

Là dove l'occhio comune registra fatti, sentimenti, avvenimenti, realtà diverse... nel loro esserci, o anche nel loro essere (fenomenico o metafisico), l'educatore coglie di questi fatti, di queste realtà, di questi dati una nuova dimensione e un nuovo senso: legge cioè tutto ciò che in qualche

modo tocca l'uomo (= la persona umana) e tutto ciò che è umano *in relazione ai fini ed ai compiti assegnati all'uomo* e, su questo stesso sfondo, ad ogni singolo uomo.

Su quegli stessi fatti e realtà egli pone un interrogativo, che vuole sondare la valenza educativa, cioè la possibilità e il modo di trasformare quei dati in «materiale» capace di far evolvere il soggetto immaturo verso la sua maturità umana. In altri termini: *sonda* il potenziale di umanizzazione racchiuso nei «fatti», nei «dati»; e *interviene* per liberare questo potenziale, per metterlo in atto.

Lungi dalla manipolazione, dallo sfruttamento, dalla volontà di esercitare il potere, l'approccio dell'educatore alla realtà – in particolare alla realtà «uomo» – è fatto di riconoscimento, di rispetto, di accoglienza, di promozione, di sviluppo, di responsabilizzazione.

In particolare per quanto riguarda la relazione umana, la relazione interpersonale, egli ha l'arte di trasformarla in relazione educativa: una relazione capace di contribuire ad una nuova nascita, la nascita del soggetto educando nella pienezza della sua personalità. E questo ispirandosi alla profonda e irripetibile dignità di ogni uomo e al progetto che Dio ha su ciascuno.

In questo cammino, che è cammino di liberazione dai condizionamenti bio-psico-sociali che rischiano di ridurlo ad una statura umana ridotta, coartata, l'educatore incontra molti ostacoli. Vorrei accennare a quello che, oggi specialmente, si insinua da tutte le parti: la tentazione del potere o – che è lo stesso – della violenza. È una tentazione e una forza che l'educatore incontra dentro e fuori di sé e che può condurre alla più devastante mortificazione della persona. (Siamo agli antipodi di quella regola fondamentale dell'educazione che Maria Mazzarello, forse a sua insaputa, ha formulato – e praticato – in maniera mirabile: «Amare tutte e non mortificare nessuna». Amare è promuovere, far crescere; l'opposto del mortificare: dare la morte, spegnere, soffocare, reprimere, plagiare...).

«Il vero peccato mortale – scrive Aldo Carotenuto – è il desiderio di avere potere sugli altri; un desiderio che non si può neanche definire nevrotico, perché la nevrosi implica sempre una sofferenza e una possibilità di mettersi in discussione. Le persone che sono interamente dominate dal desiderio di prestigio e di potere sono invece prive di ogni capacità di autocritica e “soffrono” soltanto per gli ostacoli che incontrano sulla loro strada».

Quale la causa? La risposta si può attingere da un regista contemporaneo, Krzysztof Zanussi: «Nella nostra società la metafisica non c'è e a questa assenza corrisponde l'assenza dei valori. La violenza contro la vita è le-

gata a un processo che la "desacralizza". La vita come *sacrum* esiste solo dove c'è *sacrum*; nella società moderna niente è sacro come valore ultimo: non c'è Dio, non c'è la comunità, non c'è la Patria. Rimane solo la sopravvivenza di se stesso come valore e piacere puramente biologico che riempie, soddisfa tutti o quasi i bisogni materiali, dove non c'è più vera lotta per la vita. La società di massa, la società urbana è un fenomeno nuovo e la cultura non ha ancora trovato la formula per equilibrare le aspirazioni personali con le condizioni di vita. È adeguato il concetto di rapporto umano all'infinito moltiplicarsi di rapporti umani che la città comporta?».

Sta di fatto che «l'impossibilità di realizzare i valori, comunque siano caratterizzati, porta all'aggressione e all'autodistruzione».

Come uomo o, meglio, come individuo, l'educatore si sente anche lui preda, molte volte al giorno, di quest'istinto di violenza, della volontà di possesso che annichila l'altro; come persona, come uomo che ha trovato il suo posto nella risposta alla sua vocazione, l'educatore si rende continuamente protagonista di un duplice processo di liberazione nei confronti di se stesso e degli altri, specie dei giovani.

Nei confronti di se stesso

L'educatore trae il meglio di sé nel coraggio di essere se stesso. Ciò comporta la capacità di operare nella propria esistenza svolte qualitative che infrangono talvolta leggi psicologiche e/o sociali apparentemente immutabili. La qualità della vita esige infatti la capacità di sottrarsi alla morsa del collettivo (del «tutti fanno così», delle medie statistiche, dei sondaggi d'opinione, dei valori vigenti...); non per il gusto del «diverso» a tutti i costi, ma tutte le volte che la verità e la coscienza lo esigono.

Sottraendosi così alle «regole» del collettivo, l'educatore (potrei dire «la persona autentica», la persona fedele a se stessa) viene a trovarsi terribilmente solo. Per questo gli è necessario il coraggio di affermare la propria autenticità, eventualmente anche dicendo di no a ciò a cui tutti consentono; il coraggio di «esprimersi», che trova le sue radici nel confronto consapevole con la propria morte, nell'impatto e nell'accettazione di questa sofferenza.

Abbiamo forse bisogno di riflettere e meditare sul fatto che «se si rimuove il problema della morte, come avviene generalmente nella cultura occidentale dove il termine stesso viene occultato dietro formule eufemistiche contorte e dilatorie che sanno di scongiuro, l'individuo perde la sua autenticità e la vita stessa perde significato e valore».

Noto che stiamo alludendo al problema della morte intesa non solo,

né principalmente come la morte «ultima» che viene a sigillare «il grappolo di giorni» di cui si compone la nostra esistenza, ma della morte intesa anche e soprattutto come quella morte quotidiana con la quale non può non incontrarsi – continuamente al bivio! – chi accetta nel quotidiano di confrontarsi con le esigenze di una vita autentica.

Uomo di comunione («grande semplicemente per la sua umanità, che sa dividere con gli altri, in particolare con i giovani»: così Giovanni Paolo II delinea il profilo dell'educatore nella sua allocuzione all'UNESCO del 2 giugno 1980), l'educatore non può non essere uomo di grande solitudine; e questo non solo come esperienza soggettiva di non essere capito dagli altri, ma, più ancora, come risultato di un porsi, nei confronti della realtà, in atteggiamento «profetico», cioè anticipativo e propositivo di ipotesi-progetto non ancora alla portata della coscienza e del consenso di tutti, ma già germinalmente presenti in forma di frammenti, di segni che egli sa leggere come indicatori di una rotta da seguire per «produrre» umanità là dove altri è interessato a produrre benessere, consumo, consenso...

È stato detto in questo senso che «solo grazie alla morte la nostra vita serve ad esprimerci»: la solitudine dei grandi uomini, dei grandi educatori dipende dal fatto che ciò che essi comunicano, soprattutto per quanto riguarda la qualità della vita, è in anticipo rispetto alla capacità di comprensione dei contemporanei.

«Artisti e profeti – l'educatore non può non appartenere a queste categorie di persone – sono soli perché colgono le contraddizioni del mondo in cui vivono, contraddizioni che gli altri non riescono a percepire, per cui non comprendono le parole di chi le denuncia».

È forse il caso di guardarsi attorno per autenticare – per impegnarci a rendere autentica – la nostra identità di educatori.

Nel mondo in cui vivo ho visto molte cose e altre ne ho udito affermare – a parole e più ancora con la vita – che sono spine nella mia carne. Ho udito definire la sfera come... «un cubo». Sì, un cubo molto, ma molto accomodante. Ho udito proposizioni aritmetiche suonare così: – «Quanto fa $2 + 2$?» – « $2 + 2$ fa... secondo quanto determini chi comanda».

Al di là del paradosso, il tragico che ne risulta è la rottura, la vanificazione di ogni possibilità di comunicazione (non parlo ancora di comunione): perché l'uomo non comunica con l'uomo se non passando attraverso la verità e i valori. Tutto il resto è ideologia, potere. Ideologia del potere.

L'educazione è estranea al potere, ancorata tutta com'è all'essere in quella singolare e irripetibile mediazione che è l'autorità dell'educatore,

per definizione subordinato più che l'educando all'essere nella sua verità e nel suo valore. È questa sua maggiore subordinazione all'essere che fa di lui un *magister*.

Nei confronti degli altri, specie dei giovani

L'educatore autentico scopre molto presto che «il male contro gli altri comincia con la mancanza di immaginazione». È ancora Zanussi a ricordarcelo. Nel suo vocabolario questo termine – «immaginazione» – non è semanticamente legato, come per noi, a «fantastico», «irreale», «sognato». L'«immaginazione» di Zanussi «si configura piuttosto come obbligo morale, come una forza necessaria a qualunque attività umana. È una qualità esistenziale; fa vedere un altro come me stesso. Forse è più vicina, anzi vicinissima alla parola “amore”; e per amare si deve avere lo spazio nel cuore e nella testa per riconoscere che l'altro è fuori di me, è come me, ha la mia dimensione, esiste come soggetto non prodotto da me, ma presente, vivente nella mia stessa misura e possibilità».

«La capacità di immaginazione si impara, anzi la si deve imparare ed esigere per essere pienamente uomo e per far essere pienamente il mondo. (...) Chissà, Giovanni Paolo II tanti di voi l'avete visto e lo vedete come maestro di immaginazione. Forse c'è speranza che da lui impariate qualcosa».

Fin qui Zanussi. Il riferimento ci serve per affermare che, come educatori, non possiamo essere «uomini senza immaginazione». Se il termine per qualcuna di noi può essere ancora sviante, possiamo facilmente sostituirlo. L'«immaginazione» è l'equivalente della maieutica socratica: la capacità di riconoscere e di «trarre fuori» l'altro, di farlo nascere in tutta la sua originalità di persona unica e irripetibile.

È una qualità che, a descriverla, sembra ovvia. Ma ovvia non è. Tutt'altro! Essa comporta il riconoscimento e l'accettazione e la promozione dell'altro:

- vedere l'altro, anzitutto;
- vederlo come un altro se stesso (non nel senso dell'identificazione o del plagio), cioè con pari dignità e valore;
- avere lo spazio, nel cuore e nella mente, per riconoscere che l'altro è in sé

fuori di me

non prodotto o producibile da me

come me (quanto a dignità e valore).

A volte noi rischiamo di fare gli altri «a nostra immagine e

somiglianza»; non imponendo, non proponendo, ma adottando la via del *laisser faire*, della non-proposta, dell'accontentamento.

Il meccanismo è semplice e almeno inconsciamente percepito dai giovani destinatari e rispettato: drogati così nella mente e nel cuore – Giovanni Paolo II nel suo primo viaggio apostolico in Francia ha parlato ai giovani di vero e proprio *doping* del cuore – e incapaci di resistere al fascino e alla facilità della *routine* e del lasciarsi andare, della spontaneità-spontaneismo indotta appunto dal *laisser faire*, si rendono inconsapevolmente docili alla proposta della non-proposta, del disimpegno. Docili, sì! E sorridenti. Di un sorriso dolorosamente stupido che si posa indifferente su tutto, pronti come sono, in questo stato di cose, a tutto banalizzare, a non vedere la differenza. Incapaci di riconoscere e accettare la durezza della vita.

Henri Dieuzeide, un attento studioso dei problemi che il mondo dei mass-media pone all'educazione, parlava già parecchi anni fa de *l'idiot audiovisuel*, «prodotto» (ne parlava ancora solo come di un possibile rischio, come una previsione) dall'uso indiscriminato degli «strumenti della comunicazione sociale». Quale aggettivo è capace di qualificare il «prodotto» di questa pseudo-educazione: l'educazione dell'indifferenza? È una rovina, una demolizione.

4. C'è ancora posto per l'educazione nella società dell'indifferenza?

Se etico – nel suo fondamento e nella sua finalità – è il discorso sull'educazione, il discorso pedagogico, c'è da chiedersi se c'è ancora posto per l'educazione (intendo l'*educazione*, appunto, e non qualcuno dei suoi surrogati) nella società dell'indifferenza.

Prendendo le mosse e ispirandomi ad una nota di Joseph Vandrisse sulla funzione della stampa cattolica nella cultura odierna, potrei arrivare a porre un'altra domanda: «Non è che la società è diventata indifferente perché l'educazione rifiuta sempre di più di essere differente?». Differente da un semplice processo di adattamento ai «segni del tempo», ai dati emergenti, ai sondaggi di opinione, ai grandi *trends* di sviluppo nella società post-moderna; differente da un puro e semplice processo di socializzazione; differente da un processo di disinibizione da ogni sorta di *contraintes* etiche?

Pensiamo, a titolo di esempio, a certe campagne «informative» promosse in tanti paesi per prevenire o arginare l'allarmante espandersi dell'Aids. Può a qualcuno venire anche solo il sospetto che al di là dell'infor-

mazione – e quale informazione! – si tratti di un problema che riguarda l'educazione, la formazione dei giovani all'amore e alla vita?

Anche nei confronti di questo problema, compito dell'educazione e della pedagogia, che elabora progetti di educazione, è di andare in profondità e di annunciare la verità tutta intera sull'uomo, sulla sua dignità, sul suo destino.

Si tratta, dunque, per l'educazione e per la pedagogia, di fare un discorso «differente», che corre il rischio di finire irriso o inascoltato.

Di fatto qualcuno potrebbe obiettare: «Essere differenti in un ambiente indifferente potrebbe significare l'isolamento».

La soluzione sta nell'equilibrio tra queste due posizioni: accettare la differenza (pena un imperdonabile allineamento con l'opinione corrente che, come si sa, è fatta dai mass-media e dai managers dell'informazione) senza rifiutare l'apertura, anzi al fine di trovare soluzioni umane a problemi che, paradossalmente, pur riguardando l'uomo, rischiano di essere affrontati e risolti non solo senza di lui, ma contro di lui.

Nella ricerca del corretto equilibrio, l'educazione (o, meglio, l'educatore) e la pedagogia (meglio il pedagogista) devono evitare di cadere in alcune trappole nelle quali, da una ventina d'anni a questa parte, sembra giocoforza inciampare.

– La prima è quella delle fonti avvelenate o delle correnti alla moda nelle quali troppo spesso ci si trasferisce alla ricerca di novità a tutti i costi, rifiutando o ignorando ogni presa di posizione etica (siamo agli antipodi della pedagogia e dell'educazione).

– La seconda è quella che si potrebbe chiamare la trappola del «visuto». È certo che ogni progetto di educazione deve essere attento «a ciò che si vive». Da qui al dire che il giudizio di chi educa deve essere in sintonia, o addirittura il riflesso dei sondaggi d'opinione, c'è un bel salto. Se ogni persona adulta ha il dovere di mettersi in ascolto di chi la pensa diversamente da sé e di rispettare il diverso punto di vista, nessuno può dispensare l'educatore dal domandarsi perché si è arrivati a pensare così e dal ricercare vie e mezzi per educare al «pensar bene» (di pascaliana memoria), cioè secondo verità (che non risulterà mai una somma di opinioni).

– La terza trappola è quella del pluralismo innalzato a principio universale, dimenticando la fondamentale differenza che esiste tra il pluralismo *di fatto* e il pluralismo *di diritto*, giungendo così a porre sullo stesso piano tesi discutibilissime e verità irrefutabili; e questo nell'indifferenza del vero e del falso.

Rimarcare la differenza evitando queste e altre simili «trappole» sa-

rebbe allora per l'educatore isolarsi dal mondo, disattendere le domande dei giovani d'oggi – (attenzione: qui c'è un'ulteriore trappola: le domande «emergenti», quelle immediate, palesi o inesprese che siano, possono coincidere con quello che di più inautentico veicola il «linguaggio» giovanile), parlare un'altra lingua? No, l'essenziale è altrove: per un educatore, per una comunità educativa è questione di fornire ai suoi «destinatari» tutti gli elementi di un dialogo, ma di un dialogo in profondità, dove la realtà della vita è tutta guardata alla luce di ciò che vale (non di ciò che appare), di ciò che è, di ciò che «serve» per costruire un mondo a misura umana.

Vi sono molti modi di leggere le stesse cose, gli stessi fatti, gli stessi avvenimenti: «Il primo livello, – ci ricorda ancora Joseph Vandrisse – il più superficiale, è quello della “peripezia”, come diceva Charles De Gaulle (appena letto, l'articolo può essere cestinato). Il secondo, un po' più profondo, è quello dell'interpretazione soggettiva (si resta allora alla conversazione da caffè). Il terzo è quello dell'analisi ideologica appioppata ai fatti (per guidare ad una prassi conservatrice o rivoluzionaria). L'ultimo livello, il più profondo è [quello che rivela agli interlocutori] il vero significato di ciò che stanno vivendo o di ciò che il mondo vive attraverso l'attualità». Quest'ultimo livello è quello dell'educatore: dentro e oltre i segni del tempo, dunque! Ma... chi lo ascolterà? C'è ancora posto per lui nella città che la civiltà tecnocratica rischia di rendere sempre più estranea a una vera cultura, a quella cultura «per cui l'uomo in quanto uomo diventa più uomo»?

5. Una necessaria rifondazione

Tra gli «imperativi apparenti» ai quali sembra di doversi attenere per realizzare l'educazione nella nostra epoca non esiterei ad elencare – e ad elencare tra i primi – lo «stare ai segni del tempo», deformazione non intenzionale, anzi forse inconscia, dell'invito conciliare a scrutare i segni dei tempi, discernarli, vagliarli, riconoscerli, interpretarli alla luce del Vangelo.

Un «segno dei tempi» molto positivo è indubbiamente l'accentuata importanza della donna nella società odierna. Ce lo ricorda il *Messaggio alle donne* lanciato dal Concilio Vaticano II. È bene però rilevare che non risulta essere un «segno dei tempi» (né positivo, né negativo) *l'educazione della donna*, nonostante il richiamo conciliare alla necessità di puntare su un tipo di educazione «impostata in modo da suscitare uomini e donne

non tanto raffinati intellettualmente quanto piuttosto di forte personalità» (GS 31). Qui infatti l'accento non cade su una diversificata educazione dell'uomo e della donna, quanto sulla «forte personalità», «fortemente richiesta dal nostro tempo».

Da sempre il discorso sull'educazione rinvia, per la dovuta fondazione, cioè per la ricerca dei «primi fondamenti» e delle «direzioni primordiali» alla filosofia e, più puntualmente, a un concetto filosofico-religioso dell'uomo, a un concetto ontologico. Esso – ci ricorda Jacques Maritain – «non è interamente verificabile nell'esperienza dei sensi, benché possieda criteri e prove che gli sono propri; e verte sui caratteri essenziali ed intrinseci (sebbene non visibili né tangibili) e sulla densità intelligibile di quell'essere che chiamiamo "uomo"».

L'educazione «ha bisogno di conoscere innanzitutto che cosa è l'uomo, quale è la natura dell'uomo, quale scala di valori essa implica necessariamente».

Indubbiamente «l'idea puramente scientifica dell'uomo può procurarci delle informazioni inestimabili e sempre nuove intorno ai metodi e agli strumenti dell'educazione», ma «resta il fatto che il concetto completo e integrale dell'uomo che è pre-richiesto all'educazione può essere soltanto un concetto filosofico e religioso dell'uomo. Dico filosofico perché questo concetto riguarda la natura o l'essenza dell'uomo; e dico religioso a causa dello stato esistenziale della natura umana in rapporto a Dio e a causa dei doni speciali, delle prove e della vocazione che questo stato comporta».

Del resto, in un contesto non formalmente pedagogico, ma più ampiamente ecclesiale, Giovanni Paolo II ha affermato perentoriamente a Puebla (e, da Puebla in poi, si può dire in ogni suo discorso) che «la prima verità che si deve dire all'uomo d'oggi è la verità sull'uomo».

Per noi incamminate a reperire i punti di riferimento e le linee maestre per un'adeguata educazione della donna oggi, a partire dalla verità sull'uomo, sulla persona umana, si impone la necessità della ricerca di tutta una serie di verità legate tra loro in una catena strettamente consequenziale: la verità sulla giovinezza (visto che il soggetto dell'educazione non è l'adulto, ma il «giovane» nel senso più ampio del termine, riferibile a tutti gli stadi dello sviluppo educativo); la verità sull'«amore ai giovani» (che costituisce il tessuto e la sostanza della comunicazione educativa), la verità sull'educazione, la verità sulla donna e sulla giovane donna, la verità sull'educazione della giovane donna.

Motivi intrinseci, dunque, al discorso pedagogico e alla sua natura, motivi svincolati da ogni riferimento epocale; e motivi rafforzati dal nostro puntuale interesse al tema-problema dell'educazione della giovane donna spingono verso la filosofia.

Di fronte alla molteplicità dei dati e delle «provocazioni» offerte e raccolte dalle relazioni e dalle riflessioni che ci hanno finora precedute, un giudizio, e un giudizio di valore in ordine al «*quid hoc ad educationem?*» – è questa infatti l'angolatura entro la quale il pedagogista e l'educatore vagliano la realtà e i relativi dati scientifici – deve essere dato. Tale giudizio di valore in ordine al «*quid hoc ad educationem?*» che, ovviamente, non altera ma suppone e rispetta il dato e il giudizio «tecnico» (cioè, di volta in volta, storico, giuridico, psicologico, teologico...), è il primo passo di natura pedagogica che compete al pedagogista e all'educatore. Questo va detto anche di fronte alla constatazione dell'uso sempre più frequente di ricorrere, per la soluzione di problemi educativi, alla competenza di psicologi, sociologi, economisti, dimenticando proprio l'«addetto ai lavori». Eppure il pedagogista e l'educatore non possono muovere il primo passo di natura pedagogica senza un previo ascolto della filosofia.

Il ricorso alla filosofia rientra nei corretti termini inerenti allo statuto epistemologico della pedagogia. È un ricorso che si rende tanto più necessario oggi, di fronte a tanti «segni del tempo» capaci di provocare e di giustificare l'attuale dissesto della condizione umana. Sono segni di cui occorre prendere atto (l'istanza educativa si colloca «dentro» di essi) per interpretarli, vagliarli, trascenderli (l'istanza educativa si trasferisce e trasferisce «oltre»).

«Nel quadro delle tristi esperienze degli anni recenti e del *panorama prevalentemente negativo* del momento presente» – cito dall'Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 47 – se ne possono evocare alcuni, allo scopo di indicare nel ricorso ad una riflessione metafisica la via maestra per imparare a prendere le necessarie distanze.

In un mondo come il nostro, dove

- l'ossessione dei beni sempre più sofisticati abbaglia e distrae dal fine e dunque corrode il senso della vita, rodendo con questo il valore della persona e il fondamento di ogni autentica solidarietà verso il prossimo;
- l'uomo ha costruito un sistema di produzione che violenta la natura e un tipo di società che mortifica l'uomo stesso;
- lo spirito borghese, che tende all'accordo facile, ci spinge a misurarci più sul grado di accettazione che sulla verità;
- i ruoli diventano sempre più intercambiabili e nascondere la propria identità è diventata una mossa del gioco;
- una certa cultura «laica», sorta al venir meno delle contrapposte certezze cattolica e marxista, ha innescato un pericoloso processo di subordinazione alla pura opinabilità;

- la società largamente secolarizzata, dedita ad un gretto utilitarismo o a un nichilismo anche violento, si caratterizza per la sconnessione tra la politica e le referenze etiche;
- il trionfo dell'individualismo, con il rifiuto dei vecchi modelli e la ripugnanza ad assumere impegni duraturi si combina con il trionfo della moda che rende preda di conformismi passeggeri;
- in un contesto di totale permissività, col pretesto di rispettare la libertà e le coscienze, si vorrebbe imporre come regola suprema all'educatore il «non polarizzare»;

in un mondo dove, tutto sommato, il dramma di un'umanità alla deriva si consuma nella consequenziale coniugazione di una forse inedita indifferenza verso la verità e un altrettanto inedito rifiuto dei valori etici, l'educatore e/o il pedagogista non può rimanere inerte. Nessuno come lui è in grado di avvertire la necessità di una rifondazione del discorso e della prassi educativa. E di una rifondazione radicale. Una rifondazione filosofica.

E questo anche perché la presunta intesa o il presunto accordo sui «valori comuni», oggi tanto di moda, non continui a spostare il problema. Chi ha anche solo un minimo di attenzione alle assise internazionali, di qualunque genere esse siano (politico, economico, pedagogico), sa quanto illusorio sia il tentativo di costruire una società «più umana» o «più giusta» a partire dai «valori comuni». Primo: perché, a furia di sentirli nominare, si rischia di essere indotti a dimenticare che essi sono valori non perché sono «comuni», ma perché e nella misura in cui nascono da un fondamento che in tanto è «comune» in quanto è universale e trascendente. Secondo: perché i valori separati dalla verità sono arbitrari; può così accadere che, intendendoci sulla piattaforma di alcuni valori che si trovano nello spirito contemporaneo, perdiamo la verità dell'essere umano.

Se non vuole offrire un moralismo superficiale fatto di regolette «pronte all'uso», il pedagogista e/o l'educatore ha bisogno di capire, e di capire oggi, tra gente che soffre in silenzio la pena di non ricordare (la cancellazione della metafisica è forse la forma più tragica di dimenticanza)

- che cosa è l'uomo
- che cosa lo costituisce tale
- qual è il fondamento umano dell'agire
- come interpretare la domanda di questo essere uomo e quali le conseguenze.

Insomma: quale antropologia?

E di qui, sempre in ascolto della filosofia, passare dal «che cosa / chi è l'uomo» ad uno statuto della scienza che sia sulla misura dell'uomo. Per-

ché il discorso sull'educazione è un discorso poliedrico, alla cui costruzione concorrono scienze di diversa natura; e perché occorre ritrovare il luogo filosofico della scienza, cioè inquadralo in un discorso antropologico.

Solo sulla base della risposta a tutte queste domande rivolte alla filosofia la donna potrà andare alla ricerca di se stessa.

C'è da augurarsi che da tale continua rivisitazione della filosofia – perché continua ha da essere – la pedagogia riesca a ritrovare e a mantenersi sulla via maestra, senza lasciarsi distogliere dalla tentazione del facile consenso, senza cedere a insane voglie di novità fine a se stesse: solo così, mantenendo le necessarie distanze, la pedagogia e l'educazione che ne discende potranno erigersi a custodi e promotrici di interiorità, di vera interiorità, la sola capace di consegnare l'uomo al suo destino di gloria.

LA DONNA ALLA RICERCA DI SE STESSA

Riflessione filosofica

Ernestina MARCHISA

1. Introduzione

1.1. *Dalle scienze positive alla filosofia*

Le scienze positive ci danno la possibilità di guardare la realtà in cui viviamo, quella realtà che *respiriamo*. Di guardarla da punti di vista diversi. La panoramica offertaci è molto ricca di elementi, ma non riusciamo facilmente a cogliere ciò che li unisce e dà loro un senso nel tutto.

I problemi emersi sono molti. Alcuni riguardano l'uomo in generale e sono, a parer mio, i più; altri direttamente il nostro «essere donne».

Molte volte, come sempre, la Filosofia si sente chiamata in causa quasi a colmare inevitabili vuoti, ma non è questo il compito della Filosofia. Alla Filosofia spetta unicamente di interrogare il fenomeno che l'esperienza comune o l'esperienza scientifica le offrono per ricercarne la giustificazione profonda. Quanto più ricco, quanto più oggettivo sarà il fenomeno, tanto meno incerto sarà l'avvio della riflessione trascendentale per ricondurre all'unità i vari elementi e risolvere in radice i problemi, il problema del nostro convegno.

E il problema lo dobbiamo affrontare personalmente. Ciascuna di noi è implicata in prima persona. Potremo arrivare ad una soluzione univoca?

Ognuna di noi ha una sua propria esperienza, lavora in campi diversi, appartiene a una cultura diversa.¹ Ognuna di noi ha il suo mondo, direbbe Husserl. Tutto questo costituirà una difficoltà insormontabile per il realizzarsi di un dialogo costruttivo ed arricchente? Sì e no. Sì, se identifi-

¹ Il termine *cultura* e il concetto che vi sottende sono estremamente vaghi, indeterminati. Per evitare equivoci, assumiamo il senso antropologico enunciato dal Taylor che comprende «conoscenze, credenze, arte, usi, leggi, costumi e ogni altra capacità o abitudine acquistate dall'uomo in quanto membro della società» (citato da GRITTI J., in *Culture e tecniche di massa*, Roma, AVE 1969, 19).

chiamo principi e applicazioni; no, se debitamente li distinguiamo. Dobbiamo tuttavia avvertire che la cosa più difficile è proprio questo distinguere l'essenziale permanente che tutte ci accomuna, dall'accidentale che muta e ci diversifica.

Il momento storico in cui viviamo, lo ripeto, ci offre una realtà molto varia, complessa, contrastante, spesso contraddittoria, con spiccati segni positivi, ma altrettanti negativi. Una realtà in mutamento rapidissimo, mutamento reso tanto più impreveduto dalla carenza di certezze e di punti di riferimento. Movimento esteriore assai più rapido del nostro moto interiore, per cui di questo mutarsi spesso non siamo noi i *soggetti* propulsori, ma gli *oggetti*, quasi schiavi dei nostri prodotti e sempre in parte disadattati all'ambiente in cui ci troviamo. Di qui l'insicurezza, il timore, la paura, in una parola ciò che Alvin Toffler, sociologo americano, chiama *choc del futuro*.

Raffaello Franchini in un suo articolo di poche pagine, ma pregnante di contenuto, così stigmatizza la situazione psicologica dell'uomo contemporaneo: «La paura di rimanere indietro è più forte, spesso, della certezza di avere perfettamente ragione».²

1.2. *Esigenza emergente dalla situazione storica contemporanea*

A questa realtà dobbiamo accostarci in modo sano; il che implica da parte nostra un'*identità personale* molto robusta che sappia armonizzare ciò che è storico con ciò che è meta-storico, che sia capace di aprirsi al nuovo senza paura, ma anche senza venirne soggiogata e strutturata. Ben consapevoli che nuovo e vecchio sono categorie temporali e non categorie di valore.

Identità personale, ben inteso, che non è un dato originario e definitivo, ma una conquista lenta, faticosa e rinnovata ogni giorno.

Identità personale, condizione indispensabile per chi vuol promuoverla negli altri.

Ma che cosa intendiamo per identità personale? E, più a monte, che cosa vuol dire essere persona e persona umana-donna? La nostra missione esige, in partenza, che venga affrontato questo problema. È quanto tenteremo di fare senza nessuna pretesa di arrivare ad una soluzione che ne decifri totalmente il mistero, poiché la persona umana è mistero.

² FRANCHINI R., *La verità nascosta e il gigantismo dell'informazione*, in *Criterio* 1 (1988) 63-66.

1.3. Il problema «uomo»

L'uomo come unità-totalità sfugge ad una interpretazione scientifica positiva. Non è solo la Bibbia ad affermarlo, ma la scienza stessa e la più rigorosa speculazione contemporanea.

Vogliamo impostare il problema della costituzione essenziale dell'«essere persona». Ogni altro discorso sulla donna che prescindesse da questo si voterebbe all'insuccesso e ne dichiarerebbe in partenza la fragilità. Come chi si ponesse a costruire un edificio senza aver esaminato la natura del terreno che può assicurarne la stabilità.

1.3.1. Premesse indispensabili per la soluzione del problema

Nella soluzione del problema non partiamo dallo zero. Tutte noi, della persona umana in genere e della donna in specie, sappiamo qualche cosa.

Si tratta in *anteprima* di tematizzare la propria *precomprensione*, di rendere esplicito ciò che è implicito, ma così importante da dar senso, senza che noi lo avvertiamo, a ogni nuova esperienza. Lo stesso dato, la stessa parola da una diversa precomprensione possono ricevere un significato diverso.

«L'uomo non si trova più direttamente di fronte alla realtà [...]. In un certo senso l'uomo è continuamente a colloquio con sé medesimo [...], non può vedere e conoscere più nulla se non per il tramite di questa *artificiale* mediazione».³

«L'ermeneutica della tradizione chiede peraltro una riflessione teorica [filosofica] a proposito tra mediazione culturale e identità essenziale dell'uomo che è rapporto ancora oggi parecchio oscuro».⁴

Tematizzare quindi la propria precomprensione è premessa per una conveniente disponibilità alla verità. Premessa indispensabile anche se non sufficiente poiché la disponibilità alla verità è un atteggiamento interiore molto complesso che coinvolge l'intera personalità: intelletto, volontà, sentimento; suppone libertà vera, magnanimità, generosità recettiva al di là di ogni autosufficiente presunzione, al di sopra di ogni apriorismo, più pronta a *doceri* che a *docere*, direbbe S. Tommaso.

Questo atteggiamento indispensabile per affrontare, con speranza di

³ CASSIRER E., *Saggio sull'uomo*, Roma, Armando 1977, 80.

⁴ ANGELINI G., *Teoria ed empiria: la coppia uomo-donna di fronte alle nuove scienze umane*, in AA.VV., *La donna nella Chiesa oggi*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1981, 39.

adeguata soluzione, qualsiasi problema, è per noi un dato di fatto? Vi è tuttavia un interrogativo a monte che esige risposta immediata per non correre il rischio di procedere su sabbie mobili.

C'è una verità? Oggi possiamo ancora parlare di verità? E l'uomo è capace di verità?

La verità rivendica i caratteri di universalità e di stabilità. Un'affermazione di Dario Antiseri, sia pure nella sua contraddittorietà, è a questo proposito molto illuminante sulla mentalità contemporanea: «Io sono, per dirla con W. Bartley, un non giustificazionista, la scienza non ha certezze, l'etica non ha verità, le metafisiche non hanno fondamenti».⁵

Non è quindi anacronistico parlare di verità, oggi, in un clima di relativismo diffuso, di pluralismo quasi «cocktail culturale [...] in cui intervengono elementi di matrice diversa, alcuni convergenti e componibili, altri di fatto coesistenti, ma non facilmente componibili»?⁶ Abbiamo presente la conclusione del *pensiero debole*, quasi ultima spiaggia in cui è confluita tutta la pesante eredità dei fautori dell'antiumanesimo contemporaneo.⁷

1.4. *Matrici del pensiero contemporaneo*

Se ricercassimo le matrici di pensiero determinanti, in un certo senso, il clima culturale odierno non tarderemmo a scoprirle in ciò che Heidegger chiama *l'oblio dell'essere* o, per noi, l'abbandono della metafisica e, come conseguenza necessaria, l'invasione del pensiero e del metodo scientifico, per cui solo ciò che può essere verificato, misurato è pensiero forte. Tutto il resto: Dio, i valori, lo spirito umano è pensiero debole che non attinge le cose vere, le cose reali.

Dal rifiuto della metafisica e dalla riduzione al pensiero scientifico, l'antropocentrismo assoluto. Dio è morto come Dio. L'uomo finalmente è se stesso, è la misura di se stesso e di tutto il resto, forza prorompente che crea i valori e li supera.

Ma l'umanesimo esclusivo, *homo homini Deus*, si rivela ben presto come umanesimo antiumano. Dal materialismo di Feuerbach al nichilismo

⁵ ANTISERI D., *Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana*, Roma, Armando 1987, 10.

⁶ BAUSOLA A., *Prolusione*, in *Il valore della vita*, Milano, Vita e Pensiero 1985, 9.

⁷ Cf CORRADI E., *La genesi filosofica dell'anti-umanesimo contemporaneo*, in *Per la Filosofia* 8 (1986) 48-56.

riduttivo di Nietzsche, al non senso e alla morte dell'uomo di Foucault⁸ il passo è inevitabile.

Altrettanto inevitabile dalla morte dell'uomo, l'impero delle ideologie: l'ideologia marxista, l'ideologia radicale, l'ideologia capitalista... e, dal tramonto inevitabile delle ideologie,⁹ l'invasione, il primato del pensiero e del metodo scientifico¹⁰ e della tecnica.¹¹

⁸ L'uomo «invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra facilmente la data recente. E forse la fine prossima. [...] La stessa immagine di uomo» è cancellata come un volto di sabbia sull'orlo del mare» (FOUCAULT M., *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli 1970, 414). L'uomo «travagliato dal male d'insignificanza» (RICOEUR P., *Prevision économique et choix éthique*, in *Esprit* [1966] 188). L'uomo «una passione inutile» (SARTRE J.P., *L'être et le néant*, Paris 1949, 67). «L'uomo [...] nasce senza ragione, si protrae per debolezza, e muore per combinazione» (ID., *La nausea*, Milano 1965, 191). L'uomo macchina desiderante, «non c'è più né uomo, né natura [ma esiste solo] il processo macchinico» (DELEUZE-GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi 1975, 4). Per Deleuze-Guattari l'uomo è un essere senza identità, senza un volto preciso, ma con tante facce quante sono le sequenze della sua vita. Non ha un nome, ma può assumere tutti i nomi della storia (cf *ivi* 23). Non c'è più posto per il riconoscimento dell'uomo come persona cosciente e responsabile. Così Vattimo: «Il carattere prodotto del soggetto rinvia [...] ad una serie di atti che sono determinati dai rapporti sociali di dominio, in modo tale che del soggetto, della responsabilità delle cause, non crediamo più neppure una parola» (VATTIMO G., *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, Feltrinelli 1981, 35). La storia del mondo moderno è la storia dello sviluppo e del fallimento della fede nell'onnipotenza dell'uomo (cf HORST E. RICHTER, *Der Gotteskomplex*, Hamburg, Reinbeck 1979). Anche Heidegger riconosce senza ambiguità dove risieda la causa vera della morte dell'uomo. «L'attuale momento storico è caratterizzato dal nichilismo antropologico perché siamo in un'epoca di nichilismo metafisico» (HEIDEGGER M., *Brief über den Humanismus*, Bern, Francke 1947, 18).

⁹ Il tramonto delle ideologie è ciò a cui stiamo assistendo oggi. Quella fede o fiducia acritica, diremmo noi, in certi *pseudo ideali terreni* a cui si era pronti a bruciare il granello d'incenso sacrificando tutto, sta venendo meno. Le promesse, i sogni, le speranze si sono evidenziati come *miraggi di fata morgana*. Il *super-uomo* indipendente da tutto e da tutti ha mostrato il suo volto disumano e la libertà tanto esaltata si è conclusa nella schiavitù più opprimente. Quella stessa società del domani annunciata come panacea di tutti i mali si è trasformata in un colossale leviatano che tutto distrugge e finisce di distruggere anche se stesso.

¹⁰ Quando si parla di pensiero e di metodo scientifico abitualmente si pensa alle scienze esatte: matematica, fisica ecc. Ma la scienza può assumere anche altri volti. Si può parlare, e a ragione, di filosofia del linguaggio, di filosofia analitica, di sociologia, di psicologia...

¹¹ Cf Atti del Convegno di Praia a Mare 1-4 maggio 1988 sul tema: *Dove va la scienza? Educazione alla conoscenza e alla responsabilità*. Gli Atti del Convegno sono di prossima pubblicazione. Molto chiara appare la distinzione tra ragione metafisica, ra-

Quale la conclusione? M. Horkheimer ce la fa intravedere: «Se [...] si finisce col considerare impegnativo e degno di fede soltanto ciò che si manifesta nell'ambito della scienza l'inevitabile risultato è la disperazione».¹²

Quanto ho accennato e su cui non mi fermo perché verrà più ampiamente sviluppato in altra sede rappresenta, è vero, soltanto il filone negativo della nostra cultura contemporanea, filo nero che percorre, triste legame, tante negative, distruttive, pessimistiche proposte: divorzio, aborto, eutanasia per nominare soltanto le più eclatanti. Non mancano certo significative e forti reazioni, decisamente positive, da parte di filosofi, di scienziati e di uomini di azione, ma non possiamo dimenticare che il filo nero che attraversa il mondo contemporaneo esercita una pressione tanto più distruttiva quanto più sotterranea, subdola e conciliante.

Forse, anche noi, senza avvedercene, abbiamo accolto nella nostra mentalità alcuni di questi germi patogeni. Una coraggiosa tematizzazione della nostra precomprensione e del nostro mondo interiore su questo punto ce ne darà la convinzione.

Quanto detto, si potrebbe obiettare, è una posizione del pensiero occidentale. Non è così. A tinte più o meno forti è una specie di *Weltanschauung* che permea il progresso, il modo di prendere posizione nelle varie situazioni, la mentalità tutta, al di là di ogni barriera geografica.

Dunque possiamo ancora parlare di verità e di possibilità per l'uomo di raggiungerla sia pure progressivamente, faticosamente e parzialmente?

Sì. Ma ad una condizione: risalire decisamente la china con mente sgombra da pregiudizi e con volontà libera da passioni per riconquistare

gione scientifica, ragione tecnologica. A proposito di queste due ultime che Mancini chiama razionalità *cibernetica*, riporto una sua pagina molto significativa: «[Essa] applica all'uomo, fatto oggetto, macchina, esperimento, dato, meccanismo, la razionalità propria delle scienze naturali, che, tramite l'esperimento, modificano, manipolando in senso ottimale e garantito, quanto viene oggettivamente sorpreso e fissato. A spingere più a fondo il senso di questo disegno ci si incontra nel grado più vasto di questa razionalità, che fa quasi sacro il tema dell'*homo ex machina*. Si presenta così un grande progetto che le scienze naturali dell'uomo, farmacologia, biologia, ostetricia, ecc. intenderebbero attuare: quello di un trattamento dell'uomo fin dal livello embrionale, per renderlo programmato ecologicamente e statisticamente. Qui il tratto umanistico dell'uomo perisce. Si passa dal vecchio mondo della cultura a quello agghiacciante del laboratorio. La perdita è grave. Muore la fantasia, e quanto di proprio, vissuto, libero, inventivo, personale, appartiene alla dimensione umana» (MANCINI I., *Futuro dell'uomo e spazio per l'invenzione*, Ancona, Astrogallo 1975, 27). Nel 1975 Mancini parlava di *progetto*, oggi 1988 possiamo parlare di *realtà*, allarmante realtà.

¹² HORKHEIMER M., *Rivoluzione o libertà*, Milano, Rusconi 1972, 39.

quel fondamento ontologico che solo garantisce all'uomo di essere uomo¹³ e alla verità di non dissolversi nella fantasmagoria delle opinioni.

Da queste premesse, dunque, non un senso paralizzante di sfiducia e tanto meno di pessimismo ad oltranza deve ingenerarsi, ma un atteggiamento serenamente e oggettivamente critico del mondo contemporaneo per sceverare l'oro dall'orpello, senza lasciarsi abbacinare da falsi miraggi, ma senza neppure misconoscere le sfide che ci interpellano e ci costringono ad una più profonda riflessione e a una più adeguata azione.¹⁴

1.5. *Il problema o i problemi del nostro convegno*

Assicurata la nostra disponibilità per la verità, condizione psicologica fondamentale quale atteggiamento interiore di libertà e di apertura; assicurata la possibilità della metafisica che garantisce ad ogni realtà, solo perché realtà, consistenza e valore e impedisce «il suo dissolversi in un pulviscolo di sensazioni, di impressioni, di atomi psichici, di fenomeni transeunti o relativi»;¹⁵ assicurato il realismo gnoseologico, possiamo affrontare il problema del nostro convegno:

- la persona umana nel suo fondamento ontologico e nel suo costitutivo formale;
- la donna, persona umana, nella sua specificità che la caratterizza e la diversifica.

Sono perfettamente consapevole che il problema per la sua complessità e per la sua importanza esigerebbe una lunga e giustificata trattazione. Il tempo limite permetterà unicamente di proporre alcuni spunti di riflessione.

¹³ Può sembrare strano, ma nessuno ha tanto mortificato l'uomo quanto l'acritica esaltazione che se ne fa, oggi, da parte dello schieramento antimetafisico. È più pericolosa questa pseudo-esaltazione della negazione totale di ogni valore, di fronte alla quale la sana ragione dell'uomo della strada immediatamente reagisce. Così come il fideismo, parente prossimo dell'ateismo, è più pericoloso dell'ateismo stesso. Non aveva torto Kant ad affermare: «Dagli amici mi guardi Iddio che dai nemici mi guardo io».

¹⁴ A questa visione di reale e cristiano ottimismo ci invita anche il Concilio, come affermò il Papa Paolo VI il 7 dicembre 1965: «Una corrente di affetto e di ammirazione si è riversata dal concilio sul mondo umano moderno. Riprovati gli errori, sì; perché ciò esige la carità, non meno che la verità; ma per le persone solo richiamo, rispetto e amore. [I valori del mondo contemporaneo] sono stati non solo rispettati, ma onorati, i suoi sforzi sostenuti, le sue aspirazioni purificate e benedette».

¹⁵ PETRUZZELLIS N., *Critica dell'inautentico*, Napoli, Giannini 1974, 61.

Delle due parti del problema uno sguardo superficiale potrebbe privilegiare la seconda, per il nostro essere donne e donne educatrici di giovani donne; ma, pur essendo le due parti ugualmente importanti, la prima è fondante; la soluzione o le soluzioni date alla prima parte determinano la soluzione della seconda.

La prima parte è stata oggetto di una plurisecolare riflessione filosofica; oggi stesso assistiamo ad un proliferarsi di trattazioni e d'interpretazioni, alcune molto serie e attendibili, altre dotate di un puro valore d'inventario.

Della seconda parte è decisamente apprezzabile la quantità delle trattazioni, degli interventi, ma ci lascia non poco perplessi la qualità in relazione al valore scientifico.¹⁶ Il problema è ancora aperto, anzi senza timore di cadere in errore, mi pare di poter affermare che siamo soltanto agli inizi di una speculazione serena e scientifica. È già molto, tuttavia, avvertire l'importanza, l'urgenza del problema. Non si potranno scoprire immediate soluzioni, ma sarà conquista significativa l'impostazione chiara e adeguata del problema stesso nel suo punto di partenza e nella strada da percorrere, per evitare vicoli ciechi che attardano il cammino e allontanano dalla meta.

2. Antropologia filosofica e Filosofia della persona

Uomo, persona, personalità, individuo, individualità sono termini che ritornano e vengono spesso usati come sinonimi, ma sinonimi non sono.

¹⁶ Confrontando la produzione di stampa periodica femminile mi pare di poter condividere le affermazioni dell'Angelini e del Caprioli: «[...] La retorica diventa più importante dell'approfondimento critico. La causa femminile si articola in una serie di slogans, di formule sintetiche e autolegittimanti – nell'intenzione di chi le propone – che mai rimandano ai più comprensivi e impegnativi problemi sottesi alla questione *donna*. Si crea così una *cultura*, una diffusa coscienza pubblica estremamente frammentaria, asserteria, spesso incline all'affermazione paradossale, eventualmente anche contraddittoria nei singoli asserti, decisamente instabile; insomma con tutti i caratteri propri dell'opinione pubblica gestita dai *mass media*» (ANGELINI G., *I problemi antropologici generali sottesi alla questione femminile*, in AA.VV., *Verso una società della donna*, Roma, Centro Italiano Femminile - Unione Editori Cattolici Italiani 1981, 245); «La vicenda contemporanea sulla questione femminile, vivace e dibattuta da sociologi e psicologi, sembra rilevare maggiore scarsità di riflessione a livello teoretico, filosofico e teologico» (CAPRIOLI A. - VACCARO L., *Presentazione*, in AA.VV., *La donna nella Chiesa oggi*, Leumann [Torino], Elle Di Ci 1981, 5).

Si riferiscono spesso alla stessa realtà, ma il concetto che sottende all'uno e all'altro termine non è identico.

Si parla di *Antropologia filosofica*;¹⁷ altri preferiscono parlare di *Filosofia della persona*. In questa preferenza non tardiamo a riconoscere motivi storici.

L'Antropologia filosofica si sofferma, in prevalenza, sulle strutture costitutive della realtà umana e parla dell'uomo in termini di *essenza* e di *natura*.

La Filosofia della persona cerca soprattutto di mettere in luce le manifestazioni della vita personale. Sottende cioè l'esigenza del riconoscimento della costitutiva dimensione di singolarità dell'essere personale.¹⁸ Un'adeguata formazione metafisica può portare i cultori dell'una e dell'altra disciplina a conclusioni antitetiche.

Così l'Antropologia filosofica è accusata d'introdurre nell'uomo un'insanabile dicotomia tra corpo e anima¹⁹ e la Filosofia della persona di ridursi a un piano fenomenologico. Ma le opposizioni e i difetti non sono intrinseci all'Antropologia filosofica e alla Filosofia della persona; che anzi tra l'una e l'altra c'è un naturale rapporto dialettico, una specie di «*circolo ermeneutico*» dove l'Antropologia, in un processo di reciprocità e quindi di continua apertura, apporta gli elementi costitutivi, e la Filosofia della persona evidenzia i tratti fenomenologicamente più significativi. La Filosofia

¹⁷ Lo sviluppo delle *scienze dell'uomo* o *scienze umane*, come comunemente vengono chiamate, ha fatto sorgere all'inizio del nostro secolo l'istanza programmatica di un'antropologia che affronti e svolga tematicamente la domanda circa l'essenza dell'essere-uomo, questione formalmente filosofica che le scienze umane positive, in quanto tali, non possono affrontare. Così Scheler definisce l'Antropologia filosofica: «Scienza fondamentale dell'essenza e delle strutture essenziali dell'uomo, del suo rapportarsi con i regni della natura [...] e con il fondamento di tutte le cose; dell'origine metafisica della sua essenza e del suo inizio nel mondo sotto l'aspetto fisico, psichico e spirituale; delle forze e potenze che lo muovono e che egli stesso muove; delle direzioni e delle leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, psichico, storico-culturale e sociale, sia per quanto riguarda le sue possibilità essenziali che le sue effettive realizzazioni» (SCHELER M., *Philosophische Weltanschauungen*, in *Gesammelte Werke, Späte Schriften*, Bern und München, Francke Verlag 1976, 120).

¹⁸ A proposito della persona Gherardini afferma: «Ciò che formalmente la costituisce persona è la sua sussistenza, l'attualità perfetta della sua natura contratta a livello individuale, l'emergenza del suo *actus essendi* in virtù dei principi d'individuazione che rendono concreta e singola la natura umana» (GHERARDINI B., *Coscienza cattolica e cultura contemporanea*, Roma, Armando 1987, 70).

¹⁹ Cf ANGELINI, *I problemi antropologici* 258.

della persona si costituisce dunque come una ulteriore specificazione del discorso antropologico».²⁰

2.1. La questione del metodo

Un problema molto importante in sede filosofica è il problema del metodo. Alla validità del metodo è spesso legata la validità delle conclusioni della ricerca. La questione del metodo nell'Antropologia filosofica e nella Filosofia della persona è stata al centro d'innumerabili dibattiti. Numerose le ipotesi avanzate,²¹ ma, senza scendere a particolari, riaffermiamo quanto sopra è stato detto distinguendo i due elementi, quello fenomenologico e quello trascendentale, che s'integrano necessariamente in un unico procedimento metodologico.

Consapevoli, per altro, che l'elemento fenomenologico che a noi viene offerto nella comprensione non è un puro fenomeno, privo cioè di presupposti, ma è inglobato nella totalità di senso della nostra precomprensione «che in modo costante rende attualmente possibile, accompagna, condiziona e permea di sé ogni nostro atto di conoscenza esplicito ed oggettivo, ogni nostro parlare ed agire».²²

La riflessione trascendentale è l'interrogare il fenomeno sulle condizioni della sua possibilità. Non si tratta di condizioni ontiche, ma di condizioni trascendentali, cause ultime che rendono possibile il fenomeno stesso. La riflessione trascendentale, in ultima analisi, «è la via per osservare la penetrazione nella sfera fondante e l'emergere delle profondità dell'essere costantemente presente nei nostri atti».²³ Da un'analisi serena

²⁰ NEPI P., *Persona, personalità, personalismo*, in AA.VV., *Lessico della persona umana*, Roma, Studium 1986, 181.

²¹ «Husserl ha suggerito il metodo fenomenologico; Heidegger e in generale tutti gli esistenzialisti l'hanno seguito; Gadamer e Ricoeur hanno usato il metodo ermeneutico; Fabro ha proposto il metodo dell'introspezione; Barbotin quello della comprensione; Buber e Nédoncelle quello dialogico; Boros il metodo dialogico trascendentale; Marcel la riflessione trascendentale; Polanyi il metodo della convalida (*validation*); Lévi-Strauss il metodo strutturale...» (MONDIN B., *Antropologia filosofica. L'uomo: un progetto impossibile?*, Roma, P.U.U. 1983, 16).

²² CORETH E., *Antropologia filosofica*, Brescia, Morcelliana 1978, 10.

²³ BOROS L., *Mysterium mortis*, Brescia, Queriniana 1969, 19. La riflessione trascendentale, pur nella diversità dei procedimenti, basti pensare a Kant che adotta un procedimento deduttivo, è usata dalla maggior parte dei filosofi antichi e moderni. Tra i primi Platone, Aristotele, Plotino... tra i secondi Locke, Hume, Kant, Nietzsche, Blon-

dell'esperienza che struttura il nostro mondo personale verremo a scoprire i fenomeni o manifestazioni fondamentali del nostro essere uomini; dalla riflessione trascendentale su di essi emergerà la nostra natura e ciò che la costituisce tale.

2.2. Alla ricerca del costitutivo formale dell'uomo

Quel non essere vincolati all'ambiente come l'animale, ma aperti al mondo, che manifestiamo nella conoscenza anche la più elementare, nell'autodecisione, nell'agire, ci parla di autonomia, di libertà ontologica,²⁴ che denota la componente spirituale della nostra natura, in cui risiede il costitutivo formale del nostro essere uomini.

Costitutivo formale non ammesso *a priori*, ma scoperto nella riflessione trascendentale come condizione giustificante la nostra complessa esperienza personale.

Il problema non riguarda tanto l'essenza dell'uomo, ma piuttosto la sua costituzione ontologica. In altri termini, non ci si chiede che cosa o chi sia l'uomo, ma *per che cosa* l'uomo è ontologicamente costituito come uomo. Si ricerca il principio della sua consistenza fondamentale e del suo autosviluppo attivo. Principio metafisico che non siamo in grado di cogliere immediatamente e direttamente in se stesso, ma soltanto nella funzione reale che esso esercita.

Proviamo a riflettere.

Siamo in un mondo, gli uni accanto agli altri; ognuno ha il suo mondo,²⁵ ben diversificato da quello di ogni altro uomo, e tuttavia siamo in grado di entrare in dialogo e a volte anche in comunione con gli altri.

del... «Noi prendendo come punto di partenza i dati reali e i pensieri concreti dobbiamo rendere esplicito ciò che questi pensieri e questi dati implicano, ciò che essi suppongono, nel senso etimologico della parola ciò che li rende possibili e solidi [...]. Implicare non significa inventare, dedurre; significa piuttosto scoprire ciò che è già presente, ma non osservato, non ancora esplicitamente riconosciuto e formulato» (BLONDEL M., *Exigences philosophiques du Christianisme*, Paris, P.U.F. 1950, 71).

²⁴ *Libertà ontologica* o libertà fondamentale, da non intendersi come *libertà di volere* o *libertà di scelta* dell'agire. La libertà in quest'ultimo senso è un fenomeno già mediato, che presuppone come sua condizione di possibilità la libertà fondamentale. In altre parole, la libertà fondamentale è un dato, la libertà del volere e dell'agire nel loro esercizio sono conquiste rese possibili dalla libertà ontologica.

²⁵ Il termine *mondo* è da intendersi come ambiente concreto di vita e orizzonte complessivo di comprensione.

Se viviamo nel mondo, non siamo immersi nel mondo; siamo capaci di distaccarci, di distanziarci dalle cose e dalle persone non solo fisicamente, ma psicologicamente, tant'è vero che le conosciamo e le valutiamo. C'è un distacco più profondo, più radicale che riguarda ciascuno di noi preso singolarmente.

Invito ciascuna che mi ascolta a pronunciare con coscienza la parola: *Io*. Invito ciascuna a compiere questa difficile e impegnativa riflessione interna, riflessione sull'essere *se-stessi*.

Percepriamo l'*io* come radicalmente unico, singolare, irripetibile, non sostituibile da altri, grande di una grandezza incommensurabile perché valore assoluto; ma nello stesso tempo ne avvertiamo dolorosamente i limiti. Li sperimentiamo in quella solitudine profonda che ci pone soli di fronte a noi stessi nelle decisioni e nella responsabilità. Della mia esistenza, del mio *io*, in ultima analisi, *io* solo sono responsabile, nessun altro.

Non è acquietante scoprire la propria originalità. Quella irripetibilità, che la chiamata all'atto dell'esistenza ha posto in noi, bisogna scoprirla e ancor più volerla.

Avvertiamo il nostro *io* come punto di partenza e di riferimento di ogni nostro atto con cui non ci identifichiamo. Quella conoscenza, quella decisione è mia, ma non costituisce il mio *io*: *io* la trascendo. La mia azione può essere approvata o condannata, ma il mio *io* è al di là di ogni condanna o approvazione umana.

2.3. I fenomeni fondamentali dell'attuazione di sé

Il mio *io* si esprime, si realizza, si perfeziona, si *irrobustisce* – l'uomo non è una realtà statica, ma dinamica – attraverso quegli atti che partono da lui e che dicono presenza di sé a se stesso.

La conoscenza intellettuale, il volere libero, l'agire morale costituiscono i fenomeni fondamentali dell'attuazione di sé. Ognuno di questi fenomeni esigerebbe una trattazione adeguata, a ognuno sono collegati problemi di fondo molto gravi, quali il problema della verità, della libertà, della moralità. Problemi su cui la riflessione filosofica si è cimentata fin dal suo nascere e su cui i filosofi non cessano di cimentarsi.

Non possiamo fermarci ad analizzare questi problemi neppure superficialmente. Vorrei tuttavia fissare l'attenzione su alcuni punti che la loro riflessione potrà sviluppare adeguatamente.

2.3.1. La conoscenza intellettuale

La *conoscenza*, innegabilmente, costituisce la *forma fondamentale*, sia pur parziale, del nostro essere uomini perché condiziona, guida e orienta ogni nostra relazione con la realtà.

Da una riflessione attenta e rigorosa sui vari momenti di questa attività conoscitiva – semplice apprensione, presa di posizione o giudizio, discorso della mente o raziocinio – il cui soggetto è sempre l'uomo nella sua *unità-totalità*, verremo a scoprire ciò che caratterizza la natura umana nella sua incommensurabile grandezza e altresì nei suoi limiti.

L'immaterialità dei concetti, che prescindono dallo spazio e dal tempo, leggi a cui è legata la materia, evidenziata dalla loro universalità dichiara che l'uomo non è soltanto materia.

La verità incondizionata che il giudizio rivendica nel suo pronunciarsi nella semplicissima affermazione è dichiara dell'uomo l'*apertura all'essere* nella sua totalità.

La conoscenza rivela altresì i limiti dell'uomo. Mentre il giudizio rivendica *verità incondizionata*, i nostri giudizi particolari possono essere falsi. L'uomo come spirito è aperto all'essere nella sua totalità: ecco il suo pronunciare è, ciò che i filosofi chiamano *intellectus entis*. Ma all'uomo, in quanto spirito finito, non è concessa l'intuizione delle modalità in cui l'essere si concretizza: di qui la necessità del discorso o ragionamento, della ricerca scientifica, di qui anche la possibilità dell'errore che tuttavia non è mai un fatto teoretico.²⁶

La conoscenza dunque rivela all'uomo che cosa voglia dire *spirito*: «Essere spirito significa trovarsi nell'*apertura dell'essere*, compiere se stesso nell'orizzonte aperto dell'essere in generale, avendo di mira la totalità sconfinata dell'essere».²⁷

2.3.2. Il volere libero

La conoscenza intellettuale è caratteristica essenziale e fondamentale dell'uomo, ma la realizzazione piena dell'uomo non si esaurisce nell'attività conoscitiva; che anzi la conoscenza non è finalizzata a se stessa, ma al volere e all'agire, e la conoscenza media il volere e l'agire.

Al volere è legato il problema della *libertà* come suprema aspirazione e

²⁶ Cf VANNI ROVIGHI S., *Elementi di Filosofia I*, Brescia, La Scuola 1978, 197s.

²⁷ CORETH, *Antropologia* 90.

ideale di piena realizzazione dell'uomo. Non c'è filosofo che non abbia affrontato questo problema, come, per altro, non c'è uomo che prima o poi non se lo ponga personalmente. Ma ciò non basta. È necessario porsi rigorosamente con la mente sgombra da pregiudizi, pronti ad accettare quella verità che la realtà spassionatamente interrogata ci offre.

Ciò che importa non è la conferma a quanto vogliamo che sia, ma il poter cogliere il significato profondo della libertà, la sua essenza metafisica, i suoi rapporti con la conoscenza intellettuale. Libertà umana da intendersi come capacità e possibilità di autodecisione e non semplicemente di scelta. Necessità di distinguere libertà ontologica come dato di natura e libertà psicologica e morale frutto di conquista personale.

Una riflessione rigorosa e *spregiudicata* ci farà scoprire come la libertà umana sia condizionata, ma non determinata dalla natura fisica, dalla situazione storica concreta in cui ci troviamo a vivere, in una parola dal nostro *essere finito*, condizionamenti tanto più pesanti quanto meno avvertiti.

Una sana antropologia filosofica impostata metafisicamente ci farà conoscere come la libertà umana sia *vincolata* a valori e norme morali che anziché ridurla la perfezionano; la libertà non è arbitrio *ex lege*. L'uomo è libero per diventare coscientemente e responsabilmente ciò che è: uomo, e non per degradarsi a livello del bruto o a *robot* da altri manipolato, o anche semplicemente dai suoi istinti che presi a sé sono *altro* dall'uomo perché ciò che costituisce l'uomo come tale non è l'istinto.

Per quanto rigorosa sia la riflessione nell'affrontare il problema della libertà, permarrà sempre qualche cosa che sfuggirà al nostro sguardo e su quanto riusciremo ad abbracciare permarranno ombre anche intense. Non dobbiamo dimenticare che l'uomo è mistero e supera, per dirla con Pascal, infinitamente l'uomo.

2.3.3. *Genesi dell'atto libero*

C'è, fra tutti, un problema che soprattutto come educatrici non possiamo eludere, quello della genesi dell'atto libero. Cercherò di sintetizzare quanto un'esperta in questo campo ci ha offerto e che io condivido pienamente.

L'atto di volontà *segue* una conoscenza intellettuale, cioè un giudizio e precisamente un giudizio pratico o giudizio di valore. Il giudizio pratico è il frutto maturo della deliberazione, processo di conoscenza molto complesso, conoscenza suscitata da un atto di volontà e orientata a un atto di volontà: accettazione o rifiuto di un'azione o di una cosa.

La libertà non si pone tra il giudizio ultimo pratico e la scelta, come co-

munemente si crede; la libertà non sta cioè nel potere di seguire o non seguire il giudizio ultimo pratico, ma entra in gioco nel giudizio ultimo pratico stesso che non è un atto puramente teoretico, determinato cioè totalmente dall'oggetto che si deve valutare, ma determinato in parte dalla nostra volontà che presta, per così dire, quel di più di bene che l'oggetto non ha, in quanto è finito o ci appare finito se si tratta di Dio.²⁸

«L'atto libero è una risposta gratuita partita dalle profondità infinite della volontà nei confronti della sollecitudine impotente di un bene finito».²⁹

Ciò che soprattutto ci interpella come educatrici e fa scoprire sempre più il valore positivo del metodo preventivo di S. Giovanni Bosco è la conclusione a cui arriva la sana e rigorosa speculazione filosofica a proposito della libertà: dall'orientamento abituale della volontà ai beni superiori o inferiori dipende spesso la decisione in atto della volontà stessa.

L'uomo libero, cioè riuscito ed equilibrato, non è quindi colui che non sente il peso e la pulsione dei dinamismi involontari, bensì colui che accettandoli riesce ad integrarli nella sua esistenza umana totale.

Strettamente connesso all'agire libero dell'uomo il problema dei valori, del valore morale, dell'imperativo morale, dell'azione morale, nella loro natura e nel loro fondamento prossimo: l'uomo preso nella sua totalità e nella sua finalità; nel loro fondamento remoto: Dio, ma pensato in concreto come fine ultimo dell'uomo.³⁰

Naturalmente tutto questo viene negato o proclamato come non senso da chi nega l'esistenza di Dio³¹ o nega il fondamento ontologico del-

²⁸ Cf VANNI ROVIGHI S., *Elementi di Filosofia* III, Brescia, La Scuola 1978, 146-150.

²⁹ GARRIGOU-LAGRANGE R., *Dieu*, Paris, Beauchesne 1928, 644s.

³⁰ Il problema dei valori, data la sua importanza intrinseca e per i dibattiti molto accesi a cui ha dato luogo, meriterebbe un'adeguata trattazione. Nell'impossibilità di farlo, per ovvi motivi, rimando ad un filosofo il cui pensiero può essere per noi veramente illuminante: PETRUZZELLIS N., *I valori dello spirito e la coscienza storica*, Napoli, L.S.E. 41965; ID., *Il metro della libertà. Colloquio col mio tempo*, Roma, Volpe 1976; ID., *Esistenza e valori*, in *Rassegna di Scienze Filosofiche* 15 (1962) 109-127; ID., *Persona e valori*, in *ivi* 18 (1965) 233-250; ID., *La prospettiva assiologica nell'orizzonte ontologico*, in *ivi* 28 (1975) 5-31; ID., *L'empirismo logico e il problema dei valori*, in *Sapienza* 37 (1984) 397-413.

³¹ Da un pensatore contemporaneo di spicco è stato affermato: «Quello di Dio non è per Sartre un problema. Il problema capitale risiede nella libertà dell'uomo. Nulla cambierebbe qualora Dio esistesse» (SARTRE J.P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard 1943, 516). Ammettiamo pure che la libertà sia il vero problema per Sartre, ma contesto la frase posta a convalida. O il termine *Dio* è preso in un significato equivoco o la frase è contraddittoria.

l'uomo e ne riduce l'essenza a un puro progetto dell'esistenza singolare, progetto di cui ciascuno è responsabile, in quanto siamo condannati ad essere liberi.³²

2.4. *L'uomo unità-totalità: spirito incarnato*

Conoscenza intellettuale, volere libero, agire morale costituiscono i segni inconfondibili del nostro essere uomini, distinti fra di loro, ma non separati, profondamente interagenti e, in un certo senso, interdipendenti: è lo stesso uomo che conosce, che vuole, che agisce nell'unità-totalità del suo essere. Da un'analisi serena e rigorosa di questi segni o funzioni più nessun dubbio sulla dimensione spirituale dell'uomo, ma quale il rapporto con la dimensione corporea,³³ o meglio, materiale che l'esperienza sensibile umana (non mai esclusivamente sensibile, ma anche sensibile) ci offre? C'è un'insanabile dicotomia tra l'una e l'altra?

Lo sappiamo bene: la storia del pensiero oscilla tra un monismo riduttivo di tipo idealistico o materialistico e un dualismo ad oltranza gravido di disastrose conseguenze.

Risolvere questo problema sarà risolvere nello stesso tempo il problema del costitutivo formale dell'uomo. La soluzione non potrà essere *a priori*, bensì *a posteriori*, ricavata dall'esperienza umana integrale dell'uomo comune, non necessariamente dall'esperienza scientifica di laboratorio.

Riflettiamo sulla nostra esperienza.

Quante volte ci ritroviamo ad affermare: io penso, io voglio, io sento, io godo, io soffro. Sono io, lo stesso io che sente, che pensa, che cammina, che conosce intellettivamente.³⁴

³² «L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait» (SARTRE J.P., *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel 1946, 156). «L'homme est entièrement abandonné sans aucune aide d'aucune sorte à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail» (SARTRE, *L'être et le néant* 516).

³³ Contro il dualismo cartesiano una descrizione molto precisa dell'immediatezza della percezione del corpo ci viene offerta da J.P. Sartre (*L'être et le néant* 365).

³⁴ «*Idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire*» (S. TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q 76, a 1). A scanso di equivoci sono opportune alcune distinzioni. Abitualmente quando diciamo Io ci riferiamo al nostro io empirico sperimentabile che si esprime nei suoi atti, ci riferiamo in una parola all'io-totalità, totalità di noi stessi che include anche ciò che è corporeo; ma possiamo anche riferirci all'io come centro di questa totalità cioè, come già detto, punto di partenza e di riferimento di ogni suo atto. Io-cen-

La nostra esperienza ci parla di unità, ma di unità non di semplicità, bensì di composizione, da intendersi adeguatamente per non cadere in errore. Unità-totalità profondamente differenziata. Abbiamo un corpo materiale le cui leggi non sono quelle dello spirito. Il nostro corpo è legato al tempo e allo spazio; il nostro pensiero ne prescinde totalmente. Sul nostro pensiero e sulla nostra volontà, per quanto condizionate, possiamo esercitare un pieno dominio. Non così sulla vita vegetativa e soltanto parzialmente sulla vita sensitiva.

Scopriamo in noi un'unità di elementi eterogenei, ma profondamente e misteriosamente organizzati. Non esiste anarchia fra di loro, ma collaborazione, condizionamento reciproco. Conosciamo le ripercussioni delle anomalie della vita vegetativa su tutto il nostro essere, come per altro quanto un instabile equilibrio psicologico possa incidere sul nostro corpo stesso e sulle sue funzioni. Gli sviluppi della medicina psicosomatica confermano le nostre parziali esperienze.

C'è un punto della nostra esperienza che esige una particolare attenzione. Si tratta in ultima analisi – e sembra un gioco di parole, ma tale non è – di riflettere su questa meravigliosa capacità di riflessione che dice concentrazione massima e quindi spiritualità.

Una rudimentale concentrazione o un particolare finalismo noi lo scopriamo già nei viventi inferiori all'uomo. Il fenomeno dell'assimilazione, del potere di autoregolazione, fenomeni molto complessi e comuni a tutti i viventi evidenziano la presenza di una certa progressiva concentrazione o autonomia del vivente. Autonomia che si riduce alla semplice capacità di azione immanente da parte di un centro organizzatore in grado di eseguire un piano, non conosciuto, né tanto meno proposto, a vantaggio del proprio essere: così il vegetale. Piano conosciuto in parte, ma non scelto, nell'animale; conosciuto e scelto liberamente, nelle sue modalità, nell'uomo mediante la libertà.

Sia pure in modo molto improprio e con un linguaggio antropomorfo, alcuni autori riferendosi all'animale parlano di una *certa coscienza sensibile*, perché già il suo comportamento evidenzia un centro recettore e propulsore che riceve gli stimoli e comanda le reazioni, ma l'animale *non sa* il perché e non è in grado di possedere se stesso.

tro non sperimentabile direttamente. Tra l'*io-centro* e l'*io-totalità* non c'è opposizione, ma condizionamento reciproco. «Il tutto è un'unità concreta solo perché essa, rapportata al centro, viene messa in atto, come totalità, a partire da questo centro» (CORETH, *Antropologia* 71).

Nell'uomo la concentrazione raggiunge il grado massimo,³⁵ diventa riflessione, «*reditio completa in seipsum*»,³⁶ che costituisce l'essenza dell'essere-presso-se stesso in modo spirituale, come autocoscienza e autodisponibilità.

2.5. *Lo spirito, costitutivo formale dell'uomo*

Siamo al punto cruciale. Di questa unità-totalità differenziata, organizzata, centrata che è l'uomo, quale il fondamento interno?

L'unità essenziale dell'essere uomo, testimoniata dalla coscienza, vieta la molteplicità dei fondamenti interni. Uno solo il fondamento, pena la distruzione dell'uomo in quanto tale. Ma qual è il fondamento interno?

Quest'unico principio dev'essere tale da spiegare l'uomo nella sua unità-totalità differenziata, organizzata, centrata. Non può trovarsi quindi a livello di pura vita vegetativa o sensibile perché non giustificherebbe la vita spirituale propria dell'uomo. Quest'unico principio interiore non può essere altro che lo spirito come anima del corpo, forma sostanziale del corpo e forma sostanziale sussistente,³⁷ «principio metafisico che non sussiste in sé al modo delle cose, ma solo nella sua funzione di dar forma e di determinare l'essenza quale fondamento di unità e di origine di tutta la vita umana. È pertanto ciò che in assoluto rende l'uomo nella sua totalità uomo, ciò che in primo luogo costituisce la sua unità e totalità».³⁸

Nell'uomo lo spirito è dunque l'anima del corpo, intendendo il termine *anima* nel suo significato metafisico di principio primo di vita senza distinzione di sorta.

Il termine *vita* non è univoco, ma analogo. Con ragione noi parliamo di vita vegetativa, sensitiva, spirituale. La nostra stessa esperienza attesta in noi funzioni vegetative, sensitive, spirituali. In forza di quanto sopra abbiamo evidenziato non ci sono in noi tre anime o tre principi di vita, ma

³⁵ Massimo non in sé, ma in relazione alle altre forme inferiori di vita vegetativa e sensitiva.

³⁶ S. TOMMASO, *Expositio super librum De Causis* 1, 15.

³⁷ Cf S. TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q 76, a 3 e a 4.

³⁸ CORETH, *Antropologia* 142. Parliamo di *anima* dell'uomo e abbiamo parlato di *io-centro*. Ai due termini non corrisponde lo stesso concetto, L'*anima* è il *principio metafisico* che fonda internamente la unità-totalità della vita corporea e spirituale. L'*io-centro* è il *principio trascendentale* che condiziona l'unità della coscienza (cf CORETH, *Antropologia* 148).

uno solo: lo spirito, che in quanto forma sostanziale del corpo è principio di vita corporea da lui ordinata alla totale realizzazione dell'uomo come spirito incarnato-persona. Una spassionata riflessione sui risultati tratti dallo studio scientifico della stessa struttura anatomica e biologica dell'uomo, del suo modo di camminare in posizione eretta, della non specializzazione delle sue membra e del suo comportamento conferma le conquiste della filosofia a questo proposito. Lo spirito è il principio che originariamente dà forma e determina la realtà e la struttura del corpo umano.

Il nostro attardarci nella ricerca del costitutivo formale dell'uomo e nell'averlo riconosciuto nello spirito non deve farci ridurre l'uomo a una sola dimensione, sia pure la più nobile, quella spirituale. Le conseguenze di quest'errore non sarebbero meno gravi di chi volesse ridurre l'uomo alla sola materia. Il nostro intento era unicamente quello di farci rilevare la differenza profonda, essenziale che separa il bruto dall'uomo e renderci guardinghi di fronte a certe interpretazioni che vorrebbero trovare nei bruti i nostri lontani progenitori.

La riflessione poi sull'unità di questo principio vitale e sul suo essere forma sostanziale del corpo potrà esserci molto utile al momento in cui tenteremo di scoprire le caratteristiche essenziali della donna.

2.6. *Il corpo umano mezzo dello spirito e immagine di senso*

Da quanto detto e secondo una delle migliori interpretazioni, l'uomo è uno spirito incarnato. Se nello spirito risiede il *perché* del suo essere persona e non semplicemente individuo, nella materia di cui lo spirito ha formato il suo corpo risiede il principio della sua individuazione biologica³⁹ e quindi la radice della sua storicità. Di qui l'importanza, il valore, la dignità del corpo umano, in quanto per la materia che lo costituisce è principio – solo principio, s'intende – della nostra esistenza concreta di individui e in quanto corpo umano, cioè informato dallo spirito, è in stretta unione sostanziale con l'anima da cui riceve il suo stesso atto d'essere.

Una riflessione profonda e spassionata sulla corporeità potrà aprirci una strada sicura per scoprire le caratteristiche della donna. È una strada

³⁹ Per S. Tommaso il principio d'individuazione è la *materia signata quantitate*. A scanso di equivoci *principio d'individuazione* dice semplicemente *inizio* d'individuazione e non individuazione totale che non dipende solo dalla materia, ma più dalla forma e non è solo un dato, ma una conquista (cf ROLAND-GOSSELIN nel suo commento al *De ente et essentia* de St. Thomas d'Aquin, Le Saulchoir, Kein 1926).

intravista, ma per ora non ancora battuta con vero rigore e metodo filosofico. Molto prudentemente si resta a un livello fenomenologico, oppure manca forse il coraggio di approfondire e giustificare intuizioni che pur si rilevano qua e là per opera di pensatori anche di primo piano.

Vale la pena, quindi, fermare qualche istante la nostra attenzione su questa dimensione della natura umana. Una conoscenza meno superficiale e quindi più vera della corporeità può evitare timori, perplessità, paure ed essere fonte di serenità e quindi di equilibrio personale.

Se lo spirito è l'anima del corpo, il corpo è l'«autorealizzazione dello spirito nella materia, la realtà dello spirito nella esteriorità e nella visibilità».⁴⁰ Queste espressioni sono molto forti, ma comprese nel loro autentico significato filosofico sono profondamente vere.

L'autorealizzazione dell'uomo, abbiamo visto, si effettua attraverso la conoscenza intellettuale, il volere libero, l'azione morale. È soprattutto lo spirito il responsabile della nostra totale realizzazione. Ma quale il punto di partenza della conoscenza e, in ultima analisi, della nostra vita umana? Il punto di partenza obbligato è l'esperienza sensibile, lo sappiamo; e l'esperienza sensibile esige organi corporei che offrano un contenuto all'elaborazione del nostro intelletto, elaborazione che sarà tanto migliore quanto più completo e oggettivo il materiale offerto.

Ogni nostro incontro con il mondo è sempre attraverso il corpo. Riporto una bella pagina del Barbotin molto significativa a questo riguardo: «Mon corps est ce pour quoi et par quoi les objets existent [...]. Mon corps est centre et foyer de tout mon univers spatial, milieu géométrique de mon milieu vital; grâce à mon corps localisé, j'attire en moi-même tous les points de l'espace, les concentre, les récapitule, les intériorise. Mais à l'inverse aussi prenant élan sur cette position qui est mienne, je m'élance vers tous les points de mon horizon. Grâce à ce rythme l'univers entier m'habite et j'habite tout l'univers».⁴¹

Lo stesso rapporto personale con il tu umano è mediato dalla corporeità. Mezzo di operazione il corpo per lo spirito e mezzo di espressione. Tutte conosciamo la potenza espressiva di un gesto, di un volto, di uno sguardo e il loro mutarsi secondo il mutarsi di quel mondo interiore di cui sono *immagini di senso*. Vere immagini di senso in quanto un significato spirituale viene presentato in una espressione corporea e così il suo senso è mediato alla comprensione.

⁴⁰ CORETH, *Antropologia* 144.

⁴¹ BARBOTIN E., *Humanité de l'homme*, Paris, Aubier 1970, 39.

Qual è il senso, il significato profondo iscritto nel corpo della donna? Per chi sa leggere, nella sua corporeità che la rende donna è segnato l'essere e il dover essere. Quale?

La risposta immediata, a questo punto, potrebbe suonare dogmatica. È necessario percorrere pazientemente tutte le tappe del cammino; arriveremo alla meta con fatica, ma la conquista sarà personale. Vedremo con i nostri occhi e direttamente, non attraverso lo specchio offertoci da chi ha pensato per noi.

L'uomo spirito incarnato dunque in unità sostanziale con una materia, dallo spirito strutturata come suo corpo. Ma questa unione, la più *stretta* che si verifichi nell'ordine naturale perché porta all'unità, è sempre un'unità di composizione in cui le *parti* – il termine *parti* dev'essere ben inteso – mantengono una relativa indipendenza. Il corpo umano anche se informato dallo spirito, in quanto è materiale, soggiace alle leggi della materia, è legato cioè allo spazio e al tempo; di qui il *limite*, nelle sue molteplici espressioni di finitezza, di precarietà, di impotenza.

Il corpo mezzo di operazione, di espressione dello spirito, ma mezzo non totalmente adeguato alle attese dello spirito stesso. Quante volte noi stessi ne avvertiamo la resistenza in tutti i campi e a tutti i livelli da quello psichico a quello morale, resistenza che può essere ridotta, ma non mai totalmente soppressa.

Una concezione realistica dell'uomo, che è poi quella genuinamente cristiana, e soprattutto la sua accettazione nella vita è la condizione per un'armonica crescita umana.

2.7. L'uomo-persona

Poiché la filosofia della persona, che non voglia ridursi a un puro livello fenomenologico, implica una ben precisa opzione antropologica e non è altro che un suo ulteriore approfondimento teoretico, siamo in grado a questo punto di affrontare il tema della persona in ciò che direttamente la specifica.

Il tema della persona o più propriamente il problema della persona è stato spesso ed è ancora attualmente al centro di accesi dibattiti. Se ne occupano un po' tutti: filosofi, teologi, psicologi, sociologi, psicanalisti, giuristi, educatori. Noi affronteremo il problema da un punto di vista esclusivamente filosofico e cercheremo di scoprire il costitutivo essenziale della persona e le sue caratteristiche specifiche.

Il tema, in filosofia, si presenta in tutta la sua portata nel momento

stesso in cui si tratta di «evidenziare le determinazioni per cui un individuo può essere definito persona». ⁴² Il tema quindi non è di oggi soltanto anche se la *Filosofia personalista* ha una data relativamente recente e ad essa dobbiamo riconoscere un reale arricchimento nella conoscenza della persona soprattutto da un punto di vista fenomenologico.

Sorvolo sulla storia del termine e del concetto *persona*, ⁴³ anche se una sia pur rapida riflessione metterebbe in evidenza come certe affermazioni che sembrano conquiste contemporanee non sono altro che la traduzione in linguaggio corrente di un contenuto che altri prima di noi, e forse meglio di noi, hanno posto in luce. Il progresso nel campo filosofico non è lineare e non avviene per *accumulazione*, ma per *approfondimento*. Non sono gli strumenti materiali, perfezionati nel tempo che possono farci scoprire nuove verità filosofiche, ma la forza di penetrazione razionale che è più legata alla persona concreta che al tempo e agli strumenti.

Certo non è facile cogliere in tutta la loro pregnanza termini, definizioni offertici dagli antichi. Ciò richiede tutta una puntuale preparazione storica, da cui il mondo contemporaneo spesso rifugge, senza di cui però termini e definizioni sono svuotati del loro autentico significato. È ciò che capita alle parole o alle frasi quando vengono stralciate dal contesto del discorso che dà loro senso.

La filosofia, impostata metafisicamente – che è poi la filosofia *tout court*, perché la filosofia che non ricerca il fondamento si nega come filosofia – chiama «*persona* l'unità umana essenziale di corpo e di spirito come essere-se-stesso individuale, che si attua nell'autopossesso cosciente e nella libera autodisponibilità». ⁴⁴

È fuori dubbio che la Filosofia personalista contemporanea, da un punto di vista fenomenologico, ha arricchito il concetto classico di persona, ma, per chi ben guarda, ha lasciato invariato il contenuto ontologico.

⁴² NEPI, *Persona, personalità, personalismo* 182.

⁴³ Gli studiosi sono unanimi nel riconoscere che il concetto di persona è estraneo alla filosofia greca. Il termine *persona* indica il singolo, l'individuo, il concreto che per il pensiero greco in genere ha un valore puramente provvisorio; tutta l'importanza spetta all'universale, all'ideale, all'astratto. Il valore assoluto dell'individuo uomo-persona è un dato della rivelazione cristiana. Questa infatti non è rivolta al genere umano in astratto, non riguarda l'universale, ma è diretta a tutti gli uomini presi individualmente, in quanto ciascuno di essi è un figlio di Dio. Quanto all'origine cristiana del concetto di persona cf ZELLER E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, Reisland 1920, 843; MOUNIER E., *Il personalismo*, Roma, AVE 1966, 14-16; GARAUDY R., *Qu'est-ce que la morale marxiste?*, Paris, Ed. Sociales 1963, 63.

⁴⁴ CORETH, *Antropologia* 149.

Nella scarna espressione boeziana di persona: «*individua substantia rationalis naturae*»,⁴⁵ o in quella di S. Tommaso: «*subsistens in rationali natura*»,⁴⁶ per chi ben comprende la pregnanza dei termini e ha un po' di familiarità con il latino, vi è tutto ciò che è necessario e sufficiente per definire con chiarezza, senza pericolo di ambiguità, che cosa voglia dire essere persona.

2.8. La persona umana nella sua essenza e nel suo costitutivo formale

Dall'analisi serena della definizione tomista ricaviamo non solo quanto riguarda le componenti essenziali della persona umana, già evidenziate da Boezio, ma altresì il suo fondamento ultimo o costitutivo formale nell'atto d'essere il cui possesso è garanzia d'*incomunicabilità ontologica* o autonomia nell'essere.⁴⁷ Autonomia come padronanza di sé, inviolabilità, unità. Il Guardini a distanza di secoli riafferma lo stesso concetto: «Persona significa che io nel mio essere, in definitiva, non posso venir posseduto da nessun'altra istanza, ma che mi appartengo [... significa che] io non posso essere abitato da nessun altro, ma che mi rapporto a me, sono solo con me stesso; non posso essere rappresentato da nessun altro, ma io sono garante per me; non posso essere sostituito da nessun altro, ma sono unico».⁴⁸

Autonomia della persona dice altresì identità ontologica: «La persona è la più intelligibile di tutte le cose nel senso letterale della parola: che *io sono io* è la verità che assolutamente si capisce da sé e comunica il suo carattere ad ogni altro contenuto. Ma allo stesso tempo è un mistero insaudivibile che io sia io, che io non possa essere espulso da me neppure dal più

⁴⁵ BOEZIO S., *De duabus naturis et una persona Christi*, C, 3. La definizione di Boezio è considerata la più celebre e giustamente, per la sua completezza e precisione ontologica.

⁴⁶ S. TOMMASO, *Summa Theologiae* I, q 29, a 3 c. «La persona significa quanto di più nobile c'è nell'universo, cioè il sussistente di una natura razionale».

⁴⁷ Cf S. TOMMASO, *In III Sent.* d 5, q 2, a 1, ad 2 m.

⁴⁸ GUARDINI R., *Welt und Person*, Würzburg, Werkbund 1939, 122-123, 128. «Devo avvicinarmi ad una persona in quanto è un individuo unico e particolare, l'unico membro della sua classe» (MASLOW A.H., *The Psychology of Science. A Reconnaissance*, Chicago, Reguery H. 1966, 46). «Ogni persona ha un significato tale da non poter essere sostituita nel posto che occupa nell'universo delle persone» (MOUNIER, *Il personalismo*, 73).

forte avversario, ma soltanto da me stesso e neppure del tutto da me stesso». ⁴⁹

Come la natura umana dev'essere intesa in un senso dinamico e non statico pena il suo fraintendimento totale, così la persona.

Autonomia, unità, identità, padronanza di se stesso a livello ontologico devono integrarsi a livello psicologico e morale poiché la persona umana è dono e impegno allo stesso tempo. «Persona significa il fatto di potere e di *dovere* sussistere in se stessi». ⁵⁰ «La persona non è ancora una pienezza sperimentata, è un *a-essere*». ⁵¹ «La vita della persona è la ricerca fino alla morte di una unità presentita, agognata e che mai si realizza [in pienezza]». ⁵²

Caratteristica della persona è la libertà, ma una libertà che «non è legata indissolubilmente all'essere personale come una condanna [Sartre], ma gli è proposta come un dono: egli può accettarla o rifiutarla». ⁵³ Proprio qui sta il suo rischio, ma la persona non si costruisce senza rischio: essa può farsi, ma anche disfarsi e, senza l'intervento di un Dio-carità, la seconda probabilità è più forte della prima. ⁵⁴

2.9. Persona e personalità. Natura relazionale della persona

La concezione dinamica della persona ci porta a distinguere persona e personalità. ⁵⁵ L'uomo nasce *persona* e diventa *personalità*, immancabilmente? Da quanto detto sopra, no certo. Anche sulla scorta di pensatori

⁴⁹ GUARDINI, *Welt und Person* 130.

⁵⁰ *Ivi* 129.

⁵¹ RICOEUR P., *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino 1970, 153.

⁵² MOUNIER, *Il personalismo* 72.

⁵³ *Ivi* 91.

⁵⁴ Cf NÉDONCELLE M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, Aubier 1957.

⁵⁵ La nozione di personalità, nel suo uso sistematico, risale all'epoca moderna e contemporanea. Uno dei contributi più significativi lo si trova nelle opere di alcuni psicologi tra cui Allport e Murray (cf LUCCIO R., *La personalità*, in AA.VV., *Nuove questioni di psicologia* I, Brescia, La Scuola 1972, 235-275). Nell'uso filosofico del concetto di personalità si possono distinguere tre indirizzi fondamentali: la personalità considerata come sinonimo di persona (cf CARLINI A., *Alla ricerca di se stesso*, Firenze, Sansoni 1951); come la compiuta attuazione della persona, intesa questa come individualità empirica; come fisionomia psichica, biologica e sociale della persona. Questo terzo significato è quello comunemente adottato dalle scienze psicologiche e sociologiche (cf NEPI, *Persona, personalità, personalismo* 188s.).

contemporanei,⁵⁶ intendo la personalità come perfezione della persona sulla linea del dover essere.⁵⁷

Fondata sulla razionalità e incomunicabilità ontologica, proporzionata, direi, a questa *clausura* ontologica, l'apertura intenzionale della persona umana.

Apertura intenzionale o struttura relazionale a tre livelli, condizionantisi reciprocamente, come *identità*, in quanto relazione con sé, come *comunicazione* in quanto relazione con gli altri, come *partecipazione* in quanto apertura incondizionata alla totalità dell'essere.

La persona intesa come identità, cioè come appartenenza di sé a se stessa che noi traduciamo nella parola *io* pronunciata consapevolmente, non è il risultato dei propri atti, così come ritengono teorie empiristiche, associazionistiche, comportamentistiche, ma la condizione trascendentale di ogni fatto umano.⁵⁸ Alla coscienza della propria identità avvertita come finitezza si accompagna la consapevolezza dell'altro, dell'altra persona, del *tu*. «*Io* ho origine dalla mia relazione con il *tu*: quando io divento io, allora dico tu».⁵⁹

L'espressione dev'essere ben intesa per non cadere in errore. Non è la relazione che ci costituisce persone; è la persona già costituita ontologicamente come tale che pone la relazione, condizione essenziale per la sua realizzazione. «L'uomo è già persona prima di realizzare se stesso in modo personale. Così come concepiamo in modo dinamico l'essenza dell'uomo dobbiamo anche intendere l'essere-persona. L'uomo è già originariamente posto nella sua costituzione essenziale corporeo-spirituale, in forza della

⁵⁶ Cf MARITAIN J., *La personne et le bien commun*, Bruges, Desclée de Brouwer 1946; RICOEUR P., *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino 1970; PETRUZZELLIS N., *Il valore della storia*, Napoli, Istituto Editoriale del Mezzogiorno '1959; ID., *Persona e valori*, in *Rassegna di Scienze Filosofiche* 18 (1965) 233-250. «Personalità è la persona stessa in quanto realizzata; è la persona che ha raggiunto la sua maturità attraverso lo sviluppo, la gerarchizzazione e l'armonizzazione di tutte le sue potenze interiori: e, poiché il nucleo della persona è la capacità di amare, personalità è colui che ha attuato, al massimo grado, questa capacità di amare, ordinatamente, Dio, gli altri, se stesso» (DE MARTINI N., *Sessualità linguaggio d'amore*, Milano, Ed. Paoline 1988, 12).

⁵⁷ Quest'interpretazione si fonda sulla concezione dello spirito umano come «sintesi *a priori* di essere e dover essere, dover essere che è intrinseco all'essere e ne esorbita perennemente, condizionando la vita stessa dell'essere che è processo e svolgimento» (PETRUZZELLIS, *Il valore della storia* 7).

^{58C} Cf NEPI, *Persona, personalità, personalismo* 185.

⁵⁹ BUBER M., *I and Thou*, tr. ingl., Edinburgh, Clark 1937, 34. «L'io sorge per il tu, ossia in forza dell'appello di un tu» (ENDRES J., *Personalismo esistenzialismo dialogico*, Milano, Ed. Paoline 1972, 83).

quale egli è persona, ma non è ancora pienamente sviluppato come persona. Ciò si realizza in primo luogo nella attuazione di se stessi. Questa è possibile solo nel rapporto personale, il quale pertanto è già impostato insieme con la costituzione essenziale originaria dell'uomo, ma non è ancora realizzato, è già richiesto, ma non è ancora adempiuto. Così essere-persona significa un ordinamento essenziale all'essere personale dell'altro. L'uomo raggiunge la sua piena realizzazione personale e il suo sviluppo solo nella messa in atto di questo rapporto personale». ⁶⁰

Su questa stessa linea anche il Gherardini: «La non infrequente affermazione, secondo la quale la persona non sarebbe reale se non attraverso la mediazione del mondo o della società, è almeno parzialmente falsa. Il contenuto della persona non proviene dall'esterno, ma è il suo stesso atto d'essere e confluisce nel suo io. Il suo *Dasein*, invece, la socializza e le conferisce un incontestabile connotato storico, che l'arricchisce e la perfeziona, ma non è la sua ricchezza, né la sua perfezione. La persona non è un numero». ⁶¹

Condivido personalmente le affermazioni del Coreth e del Gherardini che ho riportato testualmente perché possono essere di aiuto a impostare e a risolvere problemi di grave portata e di urgente attualità quali: l'aborto, l'eutanasia. Se è la relazione personale (relazione cosciente) a renderci persone, quando questa non si dà ancora (che dovrebbe essere provato) o non esiste più (che dovrebbe essere altrettanto provato) e si propende a parlare di diritti della persona, anziché di diritti dell'uomo perché la prima espressione pare condivisa da tutti a differenza della seconda (come se uomo e persona distinti soltanto come concetto non si riferissero alla stessa realtà), aborto ed eutanasia sarebbero perfettamente leciti.

La relazione dialogica io-tu, che è caratteristica essenziale della persona, naturalmente si attua a livelli diversi e in modalità diverse, dalla semplice comunicazione linguistica alla comunione frutto di amore. Amore umano, s'intende, perfettamente naturale, ma non altrettanto spontaneo in

⁶⁰ CORETH, *Antropologia* 152. È un merito innegabile delle correnti filosofiche personaliste contemporanee aver sviluppato la caratteristica dialogica essenziale della persona umana (cf MARITAIN J., *La personne et le bien commun*; MOUNIER, *Il personalismo*; MARCEL G., *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard 1927; ID., *Homo viator*, Torino, Borla 1967; NÉDONCELLE M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*; RICOEUR P., *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino 1970; SCHELER M., *Formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano, Bocca 1944; ID., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano, Fabbri 1970).

⁶¹ GHERARDINI B., *Coscienza cattolica e cultura contemporanea*, Roma, Armando 1987, 69s.

quanto tale, e a cui la persona dev'essere formata. Amore personale da intendersi nel significato autentico del greco *agàpe*, la cui essenza è la *benevolenza* che si dà in dedizione e si dona disinteressatamente nel libero *si* dell'*io persona* al *tu persona*, come risposta incondizionata al valore assoluto che la persona umana presenta. Amore personale da distinguersi dall'*eros* o amore passionale.

L'identità come relazione a se stesso e la comunicazione come apertura all'altro, al tu, si compiono sullo sfondo della partecipazione della persona alla totalità dell'essere.

Partecipazione che non ha nulla di panteistico secondo il modello spinoziano, hegeliano o del nirvana di stampo orientale. Partecipazione alla totalità dell'essere che, mentre evidenzia il conflitto intrinseco alla persona umana, indica altresì dove possa ritrovarsi il suo superamento.

L'uomo individuato nello spazio della materia e nel tempo della storia «è una parte di questo universo, un punto singolare della immensa rete di forze e di influenze cosmiche, etniche, storiche di cui subisce le leggi: egli è sottomesso al determinismo del mondo fisico». ⁶² Nello stesso tempo l'uomo sperimenta la capacità di progettare il suo destino all'interno di una situazione che non ha scelto, ma sulla quale è tuttavia in grado di esercitare le sue scelte, distaccandosi e dominando l'*hic* e il *nunc*.

Partecipazione alla totalità dell'essere che dice contemporaneamente dipendenza e indipendenza, necessità e libertà, finitezza e totalità. Contraddizioni, conflitti vissuti nell'interiorità della persona umana e contraddizioni e conflitti senza soluzione?

Un'analisi approfondita di questa partecipazione alla totalità dell'essere che costituisce la struttura fondamentale dell'attuazione di sé da parte dell'uomo e la ricerca del suo fondamento metafisico potranno farci intravedere una risposta che, se non risolverà immediatamente i conflitti, pacificherà la nostra ragione nella scoperta della loro non contraddittorietà.

L'uomo è ordinato all'altro, realizza se stesso aprendosi all'altro. Il vero altro dell'uomo è l'uomo. L'io si scopre e si perfeziona di fronte al tu che riconosce nella sua assolutezza, quanto a valore, nel momento stesso in cui percepisce di doverlo trattare come fine e non come mezzo. Valore assoluto che esige di ricevere l'assenso per se stesso. Io personale valore assoluto. Tu personale valore assoluto. Questo rapporto, io-tu, pur realizzato nella forma perfetta e quindi più arricchente dell'amore, soddisferà in pienezza e definitivamente quella partecipazione alla totalità dell'essere,

⁶² MARITAIN J., *La persona e il bene comune*, Brescia, Morcelliana 1983, 23.

struttura fondamentale dell'essere persona? L'esperienza, prim'ancora della ragione, risponde negativamente. La facile incomprendione, la separazione, la morte o anche solo il loro timore sono fatti che evidenziano come nessun amore umano può offrire l'adempimento totale, definitivo alle attese dello spirito.

La persona umana è innegabilmente valore assoluto, ma valore assoluto che non trova il suo fondamento ontologico – senza di cui sarebbe una mera astrazione – nell'essere finito e quindi relativo della persona umana stessa, pena la contraddizione.

Solo nel suo rapporto trascendente con l'Essere assoluto, la persona umana trova il fondamento e la garanzia del suo valore assoluto, rapporto che è un *dato* a livello ontologico, ma che dev'essere ricuperato a livello psicologico e voluto liberamente a livello morale.

Come l'io persona si riconosce e si perfeziona aprendosi al tu, l'apertura incondizionata al Tu, assoluto nell'essere e fondante ogni assolutezza, garantirà la perfetta identità dell'io umano, perfezione relativa all'essere finito, i cui limiti intrinseci in atto, se possono essere progressivamente superati, non possono essere totalmente soppressi.

Quanto maggiore e profondo sarà questo *essere presso l'Altro*, tanto maggiore e profondo sarà *l'essere presso di sé*. E viceversa. L'intensità e la pienezza del rapporto condiziona la pienezza e la perfezione dell'identità personale; come la pienezza e la perfezione dell'identità personale condiziona, a sua volta, la pienezza e la perfezione del rapporto. Tutto questo vale sia per il rapporto io-tu persona umana, sia, e *a fortiori*, per il rapporto io-Tu divino. Tuttavia «l'amore umano, in senso assolutamente plenario – riporto una bella pagina del Coreth molto significativa a questo riguardo – può essere realizzato solo nei confronti di Dio, infinitamente personale, infinitamente amante e degno di essere amato; nei confronti dell'altro uomo, invece, può essere attuato compiutamente solo se questi viene in un certo modo riconosciuto e amato nella luce dell'amore di Dio.

Ciò non significa che non dobbiamo amare l'altro uomo propriamente *in se stesso*, nel suo proprio valore personale e neppure che lo dobbiamo amare soltanto per un altro, che – per così dire – gli sta dietro, cosicché l'altro uomo verrebbe ridotto a un *mezzo per il fine*. In questo modo l'amore umano sarebbe privato del suo valore assoluto ed appunto per questo non potrebbe più mediare l'amore per Dio. All'altro uomo viene piuttosto dato l'assenso ed egli viene amato assolutamente per sé nel suo valore personale di volta in volta unico e singolare. Ma questo valore si dischiude nella sua intera profondità se noi, amando, diamo l'assenso a lui [riconoscendolo] nel suo rapporto con Dio, nella relazione trascendente

che costituisce la qualità di valore assoluto dell'essere personale finito». ⁶³

Un'autentica e chiara concezione realistica dell'uomo come persona proietterà la sua luce su tutti i problemi che riguardano l'uomo stesso e impedirà d'incappare in tanto facili riduzionismi di sinistra o di destra ugualmente negativi e deleteri.

Soprattutto per il problema che stiamo per affrontare consentirà una oggettiva e quindi serena concezione della sessualità umana non ridotta al puro livello genitale ed emozionale, come la stampa pornografica spesso ci presenta, ma a quel livello personale autenticamente umano con tutte le conseguenze che ne derivano.

3. La donna - persona umana

Della persona umana conosciamo ormai la natura profonda e le note caratteristiche essenziali. A questo punto possiamo porci il problema: la donna ha delle caratteristiche specifiche in quanto persona che la differenziano dall'uomo e quali sono? Oppure tutte le differenze che oggi costatiamo sono frutto di condizionamenti culturali?

Per rispondere agli interrogativi non possiamo partire da intuizioni che non abbiamo, ma riflettere sui dati che ci vengono proposti e ricercarne non le condizioni ontiche, ma trascendentali o almeno tentare di cogliere il significato profondo del dato o dei dati.

Ma da quali dati possiamo partire?

La riflessione sul comportamento dell'animale e dell'uomo, l'uno legato all'ambiente, l'altro aperto al mondo, l'uno in chiave di istinto, l'altro di libertà, l'uno biologicamente specializzato fin dalla nascita per determinate prestazioni, l'altro «carente di ogni specializzazione» ⁶⁴ e «animale non fissato», ⁶⁵ ci ha portati a definire l'uomo: spirito incarnato, capace di trascendenza, infinito, sia pure soltanto d'infinità virtuale e non attuale, dotato di tutte quelle caratteristiche che via via abbiamo evidenziato.

Possiamo partire dal comportamento della persona umana-donna per scoprirne le note caratteristiche?

⁶³ CORETH, *Antropologia* 159.

⁶⁴ Cf GEHLEN A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt ⁸1966, 33 s.

⁶⁵ Cf NIETZSCHE F., *Werke*, a cura del Nietzsche-Archiv, Leipzig 1894-1912, VII, 431.

Il problema è profondamente diverso. Qui non si tratta, a parer mio, di individuare quelle note che differenziano una natura da un'altra, ma nell'ambito di una stessa natura (la donna appartiene come l'uomo alla natura umana) scoprire quelle modalità che, pur non incidendo sulla natura in modo tale da costituirne un'altra, formano un patrimonio di potenziali comuni a una data categoria di individui della stessa specie, potenziali individuati poi concretamente in ciascun ente di quella categoria, come, per altro, è individuata la stessa natura comune; tenendo presente che l'individuazione dice sempre limite, mentre il potenziale dice perfezione.

Notiamo quali sono le conseguenze che deriverebbero a me se il mio essere donna non fosse iscritto come nota specifica nella natura umana. Riconoscendomi essere umano, il mio essere donna non mi diversificherebbe dall'essere uomo (maschio), se non per quel tanto che un individuo si diversifica da un altro nell'ambito della stessa specie e quindi quelle note comuni che si attribuiscono alla donna sarebbero frutto esclusivo di cultura, per cui donna non si nasce, ma si diventa. Oppure accentuando il mio essere donna finirei di non riconoscermi più come uomo (natura umana), ma soltanto come chi partecipa alla natura umana in base al principio: ciò che non si ha per natura lo si ha soltanto per partecipazione. Il che implicherebbe l'inferiorità della donna rispetto all'uomo o la necessità della complementarità per entrambi, concezione quest'ultima sulla cresta dell'onda ieri, oggi giustamente rifiutata.

Dunque per conoscere che cosa voglia dire essere donna, al di là di tutte le incrostazioni che la storia via via ha sedimentato, possiamo partire dal comportamento della donna stessa? Oggi dopo tanti secoli di storia è molto difficile leggere oggettivamente il comportamento della donna nella sua genuinità e saper distinguere quanto è frutto di cultura da quanto trova le sue radici nella natura, sia pure intesa, come dev'essere intesa, in modo dinamico.

L'analisi del comportamento è stato il punto di partenza adottato dalle correnti fenomenologiche per cogliere le caratteristiche della femminilità, ma i risultati, nonostante la ricchezza dei dati offertici, non sono molto convincenti. Il comportamento della donna analizzato con puro metodo fenomenologico può farci concludere ad affermazioni opposte. La storia dei vari movimenti femministi e le interpretazioni o concezioni della donna che sono alla loro radice stanno ad indicare la fragilità del punto di partenza, l'insicurezza della strada percorsa e l'ambiguità dei risultati.

Dato e non concesso che il comportamento della donna sia sotto l'influenza preponderante della cultura, è necessario partire da ciò che la cultura non può aver modificato che accidentalmente e questo è il dato biologico e fisiologico.

La strada da percorrere sarà molto più lunga, più faticosa, meno allettante, ma certo più sicura. Otterremo poco o nulla, ma quel poco sarà certo e quel nulla giustificato.

Non dimentichiamo che il corpo umano è corpo, cioè realtà materiale, e corpo umano perché *informato* dall'anima, lo spirito, in unità sostanziale, in un unico atto d'essere. Unità misteriosa, ma reale. Parliamo di unità, ma a questo termine, contraddittoriamente, corrisponde spesso nella mente una concezione dualistica dell'uomo: corpo e anima, quasi entità a sé stanti. Di qui perplessità, errori, accuse rivolte all'antropologia filosofica.

Senza una chiara antropologia impostata metafisicamente, il problema che stiamo affrontando sarebbe insolubile o le soluzioni proposte più frutto di fantasia, di buona volontà che di convincenti argomentazioni.

E se il corpo umano è corpo e corpo umano in quanto informato dallo spirito, la corporeità e ciò che si compie in essa diventa immagine di ciò che è spirituale, *immagine di senso* in quanto un significato spirituale che a noi sfugge viene presentato in un'espressione corporea e così il suo senso è mediato alla comprensione.

Quanto detto vieta ogni interpretazione deterministica della natura, come vieta una concezione statica della natura stessa. Mi accordo quindi con Mounier nell'affermare che donne si nasce, come mi accordo con Simone de Beauvoir nell'affermare che donne si diventa, senza cadere affatto in contraddizione. E il nostro compito di donne è la risposta ad un appello, ad una vocazione: *diventa quello che sei*; è la realizzazione libera di un progetto che non dipende da noi nel suo porsi, ma dipende da noi nel suo realizzarsi in pienezza, il cui traguardo si chiama: felicità.

3.1. Dal corpo immagine di senso, alla scoperta della specificità della donna

Se il corpo umano è immagine di senso, di quale realtà è simbolo il corpo della donna nella sua struttura anatomica e fisiologica?

In questa sede considero un solo dato; altri aspetti saranno oggetto di ulteriori riflessioni.

Nell'atto coniugale che, in quanto tale, è personale – non parlo di atto coniugale riferendomi ai bruti – la donna *accoglie* lo sperma che la rende feconda. Dal suo accogliere e dal suo donare: un uomo nuovo. Questo accogliere e questo donare che hanno avuto inizio, pur mutando le modalità, non avranno, forse, più termine.

Se potessimo contemplare ad occhio nudo il processo misterioso della gestazione naturale saremmo prese da un'incontenibile meraviglia: è un continuo dare e un continuo ricevere su piani diversi.

L'uomo nuovo si sviluppa, cresce per forza intrinseca perché è il suo principio vitale, lo spirito, che presiede direttamente, sia pure mediatamente al suo organizzarsi e al suo svilupparsi. L'anima, durante la vita intrauterina dell'uomo, convoglia tutte le sue energie a conformare il suo corpo; ma, senza il continuo dono della madre, al principio vitale mancherebbe il materiale da elaborare e l'uomo nuovo sarebbe votato alla morte ancor prima di quella che nel linguaggio comune è chiamata nascita.

Al momento del parto: la sofferenza. È il primo distacco cosciente della madre dal bimbo. Ma il distacco come distinzione, non come separazione, era già avvenuto fin dal concepimento: il tu ha avuto inizio in quel momento e tra l'io della madre e il tu del bimbo si è stabilita una relazione reale.

Che la relazione sia o no avvertita, ciò non intacca la sua realtà a livello ontologico.

A livello psicologico la donna può prendere atto della relazione, ma come, poste certe condizioni, non la produce, ma si produce, così non la può negare, anche se può rifiutarla. E qui sta il dramma non solo per il figlio, il tu, ma per la madre stessa. Drame che può concludersi a livello di vita fisica con la morte del figlio, a livello di vita psicologica e spirituale con un io e un tu rattrappiti o addirittura inesistenti. La madre, rifiutando il figlio, rifiuta se stessa.

Il corpo è immagine di senso. Ecco dunque nella sua struttura anatomica e fisiologica la realtà di cui il corpo della donna è immagine: la relazione tra l'io e il tu come relazione di maternità.

Se caratteristica essenziale della persona umana è la relazione, come abbiamo affermato, nel dinamismo del suo corpo la donna porta iscritto il modello naturale, sia pure a un semplice livello biologico. È un progetto che, poste certe condizioni, si realizza immancabilmente attraverso un processo teleologico. È indispensabile prenderne coscienza e trasformarlo in un processo deontologico a livello personale e quindi spirituale. Ma per far ciò, poiché il progetto è un dato che non dipende da noi, è altrettanto indispensabile penetrarlo, scoprire cioè in dettaglio quel suo essere immagine di senso e scopriremo le caratteristiche peculiari della donna come persona umana, quelle caratteristiche, il cui sviluppo, sempre ulterior-

mente perfettibile, costituisce la sua vocazione e la garanzia della sua felicità.⁶⁶

Il concepimento che pone in atto la relazione della maternità e la gestazione che ne asseconda il divenire che cosa implicano, che cosa richiedono, a che cosa sono dirette?

Esprimiamoci in termini filosofici per essere più concise e più chiare.

La maternità è innanzi tutto una relazione reale e non semplicemente di ragione o posta dal nostro pensiero. È una relazione mutua, perché reale da tutte e due le parti: madre e figlio. È una relazione predicamentale e non trascendentale perché suppone già esistente la donna che è madre.

E, come in ogni relazione, anche in questa si distingue il *soggetto*, il *termine*, il *fondamento*.

Il soggetto: la *donna*, ma la donna che ha raggiunto la maturità biologica.

Il termine: il *figlio*, l'altro della madre o altro dalla madre, il tu.

Il fondamento: la causa per cui il soggetto si riferisce al termine, la *generazione*, con tutte le implicanze richieste da un fatto causale.

Per cogliere in questa relazione di maternità le caratteristiche psicologiche e spirituali della donna sarebbe pericoloso, a parer mio, esaminare i tre fattori indipendentemente l'uno dall'altro e non in relazione al tutto. I risultati sarebbero per lo meno sfocati.

Senza dubbio la maturità biologica richiesta per essere madre, a livello di relazione personale, è immagine della maturità psicologica e morale in-

⁶⁶ A scanso di equivoci distinguiamo accuratamente i tre termini che spesso vengono usati come sinonimi: *piacere*, *gioia*, *felicità*. Il *piacere* è dato dalla soddisfazione dei sensi. I piaceri sono quindi tanti quanti sono i sensi capaci di percepirli e quante sono le cose capaci di procurarceli. La *gioia* consiste in una soddisfazione dello spirito, ma incompleta e passeggera. Essa proviene dalle persone; le gioie quindi sono tante quante sono le persone capaci di procurarcele. La *felicità* consiste nella soddisfazione completa e definitiva dell'io umano ed è data dall'incontro con il Tu trascendente. Essa proviene quindi soltanto da Dio che è l'unico Tu capace di riempire il vuoto abissale dell'io umano. Non ci sono molte felicità; c'è una felicità, come c'è un Dio solo. Anche se la felicità completa è solo di tipo escatologico e l'uomo la possederà soltanto quando Dio si donerà a lui completamente, egli può tuttavia possederla *germinalmente* su questa terra nella proporzione in cui la persona umana riesce a realizzare un incontro con Dio nella fede, nella speranza, nell'amore (cf DE MARTINI, *Sessualità linguaggio d'amore* 137s). Luce Irigaray nel suo studio: *Etica della differenza sessuale*, pubblicato a Milano da Feltrinelli (opera di cui non condivido le conclusioni), ha un'espressione che comprova quanto sopra detto: «L'infelicità [...] può essere tanto più ineluttabile quando manca l'orizzonte del divino, degli dei, dell'aperto a un al di là» (p. 20).

dispensabile per essere madre a pieno titolo. In altri termini perché si stabilisca la relazione *io-tu* a livello personale è necessario che il soggetto si sia scoperto nella propria identità e si scelga nella propria originalità per porsi di fronte al tu come altro.

Ma a questo proposito non c'è differenza tra ciò che implica e ciò di cui è immagine la relazione di maternità per la donna e la relazione di paternità per l'uomo. L'una e l'altra esigono ed attestano maturità biologica, psicologica e morale. Non siamo quindi ancora in grado di cogliere la peculiarità della donna.

Esaminiamo più a fondo il fatto globale della maternità a livello biologico.

Innanzitutto scopriamo un atto di accoglienza.

È la donna nella disposizione di accogliere, molto di più di quanto non lo sia l'uomo.

Ogni accogliere fisico implica la presenza di un qualcosa che abbia una certa entità per accogliere, ma nello stesso tempo abbia fatto in sé spazio per poter ricevere. Dove tutto è chiuso e dove tutto è colmo non è possibile che qualcos'altro s'inserisca.

Il corpo della donna accoglie in sé ciò che fecondandola la renderà madre. Di che cosa è simbolo tutto questo a livello di relazione personale, cioè a livello psicologico e morale?

Innanzitutto che la donna sia un *io* e un *io unificato* di cui abbia coscienza, ma un *io aperto* perché consapevole dei propri limiti, dell'impegno di realizzarsi e dell'unica modalità di realizzarsi aprendosi all'altro, il vero suo altro, l'altra persona.⁶⁷

Non basta.

A livello biologico se lo sperma non feconda l'ovulo il concepimento non si effettua. A livello psicologico non è sufficiente un *io* che abbia raggiunto la propria identità e sia aperto all'altro, cioè riconosca i propri limiti; è necessario che, riconoscendo altresì il valore dell'altro, accetti di lasciarsi modificare dall'altro.

A livello biologico, c'è poi tutto il processo della gestazione: è l'altro che cresce come altro e per forza intrinseca sia pure elaborando quanto gli viene offerto. È il momento in cui a livello psicologico e morale s'instaura la vera relazione della maternità: riconoscere l'altro come altro, non

⁶⁷ Non solo i filosofi, ma anche gli psicologi cosiddetti umanisti sono d'accordo nell'affermare la natura relazionale dell'io. L'io non è una monade; per costruirsi ha bisogno dell'altro (cf ALLPORT G.W., *Pattern and Growth in Personality*, New York, Holt-Rinehart and Winston 1961, 124-128).

come una semplice parte di se stessi o come proiezione di se stessi e accettarlo come altro, diverso, profondamente diverso, un altro io, il tu del proprio io. È necessario scoprirlo nella sua diversità e aiutarlo a crescere, a realizzarsi come altro nella diversità e a tutti i livelli, non solo biologico, il che è relativamente facile, ma psicologico e morale, il che è molto più difficile.

A questo punto s'incomincia a intravedere che cosa voglia dire per il corpo essere *immagine di senso*.

Cerchiamo di penetrare più a fondo.

Da quanto si è detto, a livello ontologico per essere madre a pieno titolo si richiede il *soggetto donna* che abbia raggiunto la maturità fisica, psicologica e morale. Sappiamo che voglia dire maturità fisica, ma cosa implica la maturità psicologica e morale? Senza dubbio fattori a livello conoscitivo e a livello decisionale in profonda interazione.

La gestazione biologica si realizza spontaneamente; la gestazione spirituale dell'io e del tu – senza il rapporto all'altro a modo di *tu* non esiste l'*io* – si realizza, sì, naturalmente, ma non spontaneamente, esige cioè conoscenza e volontà libera, conoscenza dell'*io* come originalità e del *tu* come originalità, il tu che a sua volta è un io di fronte al quale io sono un tu. Ma questo riconoscere e valutare l'originalità di ciascuno è difficile. Può essere già fastidioso e scomodo riconoscere e volere la propria originalità, ma assai di più riconoscere e volere l'originalità dell'altro, perché la sua, in un certo senso, può mettere in ombra la mia originalità ed è tremendamente scomoda.

La relazione personale io-tu esige quindi l'intervento della volontà libera come oblatività e sarà tanto più reale e vera la relazione, tanto più profonda e perfezionante l'io e il tu, quanto più l'oblatività sarà totale, e sarà tale se si realizzerà in ciò che vi è di più umano nell'uomo: l'amore, connubio di conoscenza e di volontà libera.⁶⁸

L'amore quindi è la piena realizzazione della madre o che è lo stesso della donna persona che in quanto tale, se è tale a tutti i livelli, è madre.

Sono consapevole che quest'ultima espressione può essere contestata perché riconosce la *maternità* come caratteristica peculiare della donna in quanto tale. In altri termini dichiara la maternità come vocazione essenziale della donna, dalla cui presa di coscienza e dalla cui risposta dipende la piena realizzazione e quindi la felicità della donna stessa.

⁶⁸ «In un vero amore è l'anima che avviluppa il corpo» (NIETZSCHE F.W., *Al di là del bene e del male*, Milano, Mondadori 1975, 148).

Ad evitare equivoci e perplessità è indispensabile recuperare il concetto autentico di maternità umana, che se ha un modello, un'immagine di senso nella corporeità, non si esaurisce nella corporeità, né la esige a livello spirituale in cui la maternità ha il suo luogo privilegiato di realizzazione. In altre parole, e ripeto, il corpo della donna è semplicemente un'immagine di senso di una realtà spirituale e non la realtà stessa, un'immagine offerta alla debolezza della conoscenza umana che esige un punto di partenza sensibile per arrivare a scoprire realtà non sensibili, difficili a scoprirsi, ma ancora più difficili a volersi perché molto impegnative. Il pericolo sarebbe scambiare la realtà con l'immagine o ridurre la realtà all'immagine. Per cui come non ogni donna per il solo fatto di aver generato fisicamente un uomo può dirsi madre, così ogni donna può dirsi *madre* a pieno titolo anche senza aver generato fisicamente un figlio.

Ma per capire tutto questo è necessario recuperare un'antropologia che sia veramente filosofica, cioè impostata su di una salda base metafisica, senza di cui ci votiamo al fallimento nonostante le migliori intenzioni.

È necessario non dimenticare che se l'uomo è di natura duale, composto cioè di materia e spirito in unità sostanziale, di questa unità sostanziale il principio costitutivo interno è lo spirito.

La comprensione profonda della natura umana, se di comprensione si può parlare, giacché l'uomo è mistero, congiunta alla disponibilità sincera per la verità farà scoprire a noi donne la gravidanza dell'espressione: *il corpo immagine di senso* e ci darà il coraggio di accettarne nella vita a livello psicologico e spirituale le implicanze e le conseguenze.

Purtroppo ci si arresta spesso all'*immagine*, si ha timore di penetrarla o non la si vuol penetrare: è oltremodo impegnativo vedere e accettare la realtà di cui il corpo è immagine di senso.

Sono pienamente convinta che il discorso sulla donna è soltanto iniziato. Non avevo nessuna pretesa di svolgerlo. Mio intento era unicamente quello di proporre una pista di ricerca, un punto di partenza, una riflessione che ci aiuti a rispondere alla domanda: chi sono io-donna? Per rispondere poi all'altra domanda: come *causare*, nel tu che mi interpella, la donna?

La risposta non riguarda soltanto, né in prevalenza il piano conoscitivo, ma soprattutto quello decisionale. La stessa chiarezza conoscitiva è spesso concomitante e proporzionata alla decisione: mi scelgo come donna.

Non si tratta tanto di dimostrare le caratteristiche della femminilità, ma di decidersi a viverle. La vera chiarezza si ha dopo la decisione, non

prima. La decisione, mentre opera l'unificazione dell'io, abilita ad una conoscenza maggiore.⁶⁹

Certo la razionalità è condizione indispensabile, ma non aspettiamoci dalla chiarezza razionale la forza della decisione. Il vero modo di dire agli altri che cosa è la donna è: essere donne autentiche!

Quale tuttavia la condizione fondamentale per raggiungere quest'impegnativo traguardo?

Non c'è che una via.

Richiamo quanto sopra è stato detto a proposito della persona umana, del suo valore assoluto, e cerco di trarne le conseguenze.

L'uomo scopre tutta la potenzialità del proprio essere nel momento in cui si misura, si mette fronte a fronte con un Dio reale, persona a Persona, da *io* pieno, unificato al *Tu* in forza del quale è passato all'esserci nell'essere come un *tu*.

Ma la propria potenzialità e originalità non è scoperta tranquillante e gratificante dal momento che se è autentica è colta nella modalità di *compito*, direbbe Kierkegaard. In altri termini, dal momento della chiamata all'essere, l'*io* rimane segnato dalla relazionalità con il *Tu* e con altri *tu* come lui chiamati all'essere e proprio perché chiamati e non postisi da sé nell'essere rimandano sempre a Colui che per primo ha rivolto l'appello.

La scelta di essere donne vere, unificate, e la fedeltà sempre rinnovata a questa scelta che ci disincaglia dall'efficientismo, dal consumismo, dal narcisismo o cultura dell'immagine imperante oggi è garantita soltanto dall'opzione fondamentale dell'Assoluto. L'Assoluto che è Dio.

Essere donne autentiche e robuste per formare donne autentiche e robuste. Ma la relazione orizzontale *Io-tu*, perché si effettui e si effettui in pienezza anche nella reciprocità, dev'essere mediata dalla relazione verticale: *io-Tu*.

Solo attraverso questa mediazione avremo la forza e il coraggio per aprirci a una disponibilità totale nel dono sincero e disinteressato di noi stesse agli altri, disponibilità totale caratteristica peculiare del nostro *essere donna*, come difesa e fonte generatrice di vita autenticamente umana.

⁶⁹ La verità libera l'intelligenza dall'errore, ma è la volontà a rendere disponibile l'intelligenza ad accogliere la verità che la libera.

3.2. Concludendo

Ogni vivente tende a realizzare in pienezza le potenzialità inscritte nella sua natura per raggiungere lo stato adulto. La legge è universale, riguarda tutti i viventi. La modalità di esecuzione, spontanea o libera, discrimina i viventi materiali dai viventi spirituali.

La persona umana che occupa il gradino massimo dei viventi terrestri tende a realizzare in libertà le potenzialità caratteristiche della sua natura e caratteristica essenziale della persona umana è appunto *la relazione* mediante la quale raggiunge lo *stato adulto*.

La modalità specifica della relazione per la donna evidenziata dalla sua corporeità, *immagine di senso*, è la maternità, ma intesa nella pienezza di vita spirituale come oblatività e amore di bene-volenza. Mediante la maternità la donna raggiungerà il suo stato adulto e quindi la pienezza di se stessa e la felicità.

Ma che cosa vuol dire essere madre nel senso più autentico e pregnante del termine? Che cosa implica? A che cosa io sono chiamata? A che cosa io mi devo impegnare?

Anch'io, ciascuna di noi, ogni donna è chiamata ad essere madre? Sì, certo. Chi mi ha seguita, non ha dubbi.

La natura, tutta la natura è dinamica. Lo constatiamo in forma evidente nei viventi a tutti i livelli, ma anche la natura inorganica è soggetta al divenire.

L'uomo (maschio) e la donna non sono stati creati (parlo di creazione in sede filosofica, perché la creazione, oggi, è verità di ragione, non solo di fede) unicamente per popolare la terra sul modello degli animali e dei vegetali, ma perché voluti interlocutori personali di Dio per portare a realizzazione piena il progetto della natura umana stessa.

L'uomo e la donna collaboratori di Dio in un'opera di amore e di genitura spirituale e non soltanto fisica. L'uomo e la donna in collaborazione perfetta tra loro, nelle modalità iscritte nel loro essere. Ma come? Qui sta la difficoltà. La ragione filosofica scopre il perché, non da sola il come. Punto di partenza per decifrarlo, lo ripeto, la riflessione sul corpo umano come *immagine di senso*, ma semplice immagine di senso.

Dunque iscritta nella natura della donna la maternità come dell'uomo (maschio) la paternità; dunque ogni donna è madre come ogni uomo è padre, ma che cosa implica, e soprattutto come realizzare tutto questo?

Gli interrogativi esigono una risposta adeguata. Dobbiamo ricercarla seriamente e scoprirla se vogliamo raggiungere lo stato di donna adulta, cioè madre.

Le scienze umane potranno esserci di valido e insostituibile aiuto. La riflessione filosofica riporterà i loro dati al fondamento e permetterà di distinguere l'essenziale dall'accidentale. Tutto questo è indispensabile, necessario, ma non sufficiente perché il traguardo sia raggiunto.

Nella situazione storica in cui ci troviamo, se le scienze, la filosofia e anche la teologia possono indicarci *in parte* la via da seguire, non saranno loro a darci la forza per percorrerla, lo sappiamo bene. E sappiamo anche dove trovarla e come trovarla. Non spetta a me dirlo; altri ce lo chiariranno. L'essenziale è che la verità ci trovi pienamente disponibili ad accoglierla e ad attuarla nella carità. Solo così, donne adulte cioè madri, potremo essere educatrici di donne adulte – madri.

Solo così potremo rispondere all'appello-vocazione di Colui che ci ha chiamate all'esistenza come donne. «Proteggere il mondo degli uomini in quanto madre e salvarlo in quanto vergine dando a questo mondo un'anima, la propria anima: questa è la vocazione della donna».⁷⁰

Vocazione della donna in quanto tale, ma in modo eminente della donna consacrata, di noi donne consacrate a Dio, per lui vergini e in lui madri.⁷¹ Poiché il compito è oltremodo impegnativo e difficile la fede cristiana offre un aiuto alla ricerca del *come* realizzarlo in pienezza, in Maria di Nazaret, Madre di Cristo e Madre vera di tutti gli uomini.

⁷⁰ EVDOKIMOV P., *La donna e la salvezza del mondo*, Milano, Jaca Book 1980, 39.

⁷¹ Cf GIUDICI M.P., *La donna consacrata verso la sua identità*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1982.

PROPOSTE ANTROPOLOGICHE DEL NOSTRO TEMPO

Fenomenologia e metafisica a confronto

Maria Francesca CANONICO

1. Premessa

Tenendo presente il tema del convegno forse viene spontaneo attendersi in questo mio intervento un *excursus* storico che ponga in rilievo in che considerazione sia stata tenuta la donna attraverso il tempo. Confesso che ho riflettuto molto sulla direzione da prendere e son giunta alla fine ad imboccare una strada diversa da questa, almeno per due motivi: sia perché «la riflessione sulla sessualità in questa prospettiva è ancora estremamente acerba»,¹ sia perché nell'attuale temperie culturale è l'uomo nella sua stessa natura che è attaccato da ogni parte, tanto che non è azzardato dire che «la questione teoretica prima che si pone non è più come nella cultura medievale la "dimostrazione dell'esistenza di Dio", ma è piuttosto una nuova *demonstratio*, quella *dell'esistenza dell'uomo*».²

A che si deve questo che a tutta prima può sembrare esagerato? Riflettiamo un po' sul mondo d'oggi.

Viviamo in un'epoca di trapasso culturale che ha portato al tramonto di alcune certezze e al sorgere di prospettive nuove. Lo sviluppo della scienza e della tecnica ha determinato mutamenti così rapidi in ogni aspetto della vita umana che nessun settore del sapere può rimanere estraneo a questo fermento di novità: dalla letteratura all'arte, alla politica, all'economia, all'etica sono evidenti i segni d'insofferenza, d'insoddisfazione di fronte all'eredità del passato e di inquietudini verso un futuro che si annuncia problematico e ricco d'incognite e rischi non ipotetici per la stessa sopravvivenza dell'uomo sulla terra. «Per la prima volta l'uomo – alle fron-

¹ ANGELINI G., *I problemi antropologici generali sottesi alla questione femminile*, in AA.VV., *Verso una società della donna*, Roma, Centro Italiano Femminile - Unione Editori Cattolici Italiani 1981, 261.

² BELLINGRERI A., *La metafisica della persona in Jacques Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain protagonista del XX secolo*, Milano, Massimo 1984, 124.

tiere della storia – ha il potere di decidere sulla marcia da continuare o sull'apocalisse da attuare. È chiamato a *decidere* non tanto sul come continuare ma semplicemente se *continuare*».³

Tutti, che vogliamo ammetterlo o no, viviamo sotto l'incubo di una possibile catastrofe imminente. Siamo sul crinale tra un mondo che va in frantumi e uno nuovo che stenta a nascere. Se poi volgiamo lo sguardo attorno a noi, i fatti di costume: tragedie familiari, tossicodipendenze, terrorismo, mafia, non risultano maggiormente rassicuranti, anzi ci interpellano fortemente quali fenomeni che rimandano ad un perché da ricercare con coraggio, fatica e responsabilità in qualità di educatrici delle nuove generazioni.

2. La «svolta antropologica»

La descrizione dei fenomeni della nostra società fatta nei giorni precedenti e da me appena accennata spinge dunque a riflettere sulla mentalità contemporanea che è causa di detti fenomeni, e ad esaminare le strutture concettuali di fondo con cui pensiamo ed operiamo, per sceverare il vero dal falso.

Tutto questo comporta una rivisitazione della storia che mi accingo a fare riprendendo un accenno fatto poco fa dalla relatrice che mi ha preceduto sullo scientismo che registriamo tutt'oggi, ma che affonda le sue radici nel lontano Rinascimento.

La centralità dell'uomo, infatti, che in esso si annuncia, in maniera graduale e progressiva giunge nel '600 a configurarsi come antropocentrismo, sostituendo il *regnum hominis* al *regnum Dei*. Conoscere per trasformare, trasformare per dominare: quest'intento pratico del sapere che caratterizza la modernità ha segnato l'inizio di un cammino esaltante e irreversibile che dà all'uomo costruttore del mondo le vertigini della sua potenza. E così la separazione cartesiana tra l'uomo e il mondo, tra una coscienza disincarnata e una macchina costruita da una ragione calcolante, sostituisce alla distinzione tra scienza e filosofia l'assorbimento della seconda nella prima: è l'avvento dello scientismo, contrassegnato dal prevalere della quantità sulla qualità, della volontà sull'intelletto, dell'azione sulla contemplazione.⁴ All'ipertrofia dell'*homo faber* va di pari passo l'ane-

³ PALUMBIERI S., *L'ateismo e l'uomo. La fede e la sfida*, Napoli, Edizioni Dehonianne 1986, 285.

⁴ Mi sembra molto significativo quanto scrive un esponente della Scuola di Franco-

mia dell'*homo sapiens*: «L'uomo viene considerato a partire da ciò che fa e che facendo produce e producendo possiede».⁵ Come meravigliarsi dell'efficientismo dei nostri giorni? Esso è logica conseguenza di quella svolta radicale che ha posto l'uomo a misura dell'essere, in assoluta alterità col mondo, non visto più come oggetto privilegiato della sua esperienza metafisica, ma come oggetto di manipolazione, di dominio, di sfruttamento per avere di più. È l'intento pratico del sapere che percorre tutto il *Novum Organum* di Bacone e che fa della ragione calcolante del razionalismo, di ieri e di oggi, l'unica responsabile non solo della scienza ma anche dell'organizzazione dei rapporti internazionali a favore del profitto. Paradossalmente la ragione che si voleva esaltare rimane soffocata tra le coordinate della logica geometrica. È per questo che oggi si parla tanto di eclisse della ragione,⁶ di crisi della ragione. Le sue costruzioni per quanto elaborate tramite formalizzazioni e strumenti raffinati rimangono estranee al mondo della vita o, peggio ancora, nei casi più sofisticati, diventano rischiose quando toccano e sconvolgono le radici della vita stessa dell'umanità.⁷

È evidente a questo punto che la scienza ha soverchiato la saggezza, la «metafisica del fare», per così dire, ha soppiantato la «metafisica dell'essere». Se prendiamo atto che la scienza si aggira sempre nell'ambito del probabile, del provvisorio e dell'ipotetico, comprendiamo che la razionalità scientifica non può esaurire la totalità delle spiegazioni sull'uomo e sulla storia.⁸ Nel Demiurgo del *Timeo*, per non dire nel Dio della *Genesi*, il fare è secondario, libero, guidato e motivato dall'essere. Ora questo nesso gerarchico è capovolto: all'*agere sequitur esse* si sostituisce l'*esse sequitur operari*, e lo sconvolgimento di quest'ordine porta a un fare cieco, autofondantesi ed autarchico che denuncia la perdita del fondamento e dell'apparato assiologico e normativo dei comportamenti umani. La perdita dell'essere ha portato allo scambio del tutto con la parte, dei significati radicali con delle verità puramente razionali o effettuali.

forte al riguardo: cf HORKHEIMER M., *Eclisse della ragione*, Torino, Einaudi 1969, 91.

⁵ PALUMBIERI, *L'ateismo* 194.

⁶ Cf HORKHEIMER, *Eclisse*, in cui l'A., come del resto gli altri esponenti della Scuola di Francoforte, attacca la società industriale avanzata.

⁷ Per avere un'idea del rischio che oggi corre la specie umana di estinguersi dalla faccia della terra basta dare uno sguardo agli esperimenti che si moltiplicano nel campo della biogenetica, dove bisognerebbe tener presente che *non tutto ciò che è possibile è lecito*.

⁸ Cf BOSIO F., *Tramonto dell'ideologia ed etica della libertà. Aspetti e problemi del pensiero contemporaneo*, Roma, Editrice IANUA 1986, 17.

Sta proprio qui la ragione profonda della crisi, o meglio, dell'assenza di valori lamentata oggi sotto tutti i cieli. Venuta meno la base granitica dell'essere, in cui si radicano come proprietà intrinseche l'unità, la verità, la bontà, è impossibile giustificare qualcosa di stabile e permanente e non resta che navigare in balia delle sabbie mobili del sentimento, in un mare di indeterminatezza in cui va bene tutto.

E così, proprio nel cuore della modernità si è avviata quella graduale rivoluzione della tradizione filosofica dell'Occidente di cui oggi scontiamo le conseguenze. «Questa tradizione che ha trovato la sua prima luminosa espressione nel senso comune di Aristotele, ha sempre sostenuto che l'atto precede la potenza. È in quanto una cosa possiede in atto una certa natura che dispone anche di certi poteri o di certe potenzialità».⁹ Nell'età moderna, invece, i poteri dell'uomo sulla natura si dilatarono a tal punto che potenza e possibilità finirono per assumere nel nostro pensiero un ruolo più importante, per diventare anzi i parametri fondamentali del nostro modo di vedere l'essere stesso. Ma non è difficile comprendere come non impunemente si sia spostato il centro di gravità. Il soggetto che si fa legislatore e creatore innesca quel processo di deontologizzazione che, presentandosi con veste sempre nuova da più di tre secoli, resta ancora oggi alla base del nostro clima culturale.

Si spiega in tal modo la forte disaffezione, diffusa in larga misura, tra giovani e non, verso tutto ciò che è sistematico, certo, obiettivo, e la preferenza verso il fluire delle cose che porta all'imprevedibile. Al posto della sostanza trova largo impiego la relazione, alla ricerca del *perché* si sostituisce quella del *come* e ci accontentiamo del frammento perdendo di vista la totalità.

Già nel 1935 Husserl metteva in evidenza che la crisi della scienza deriva dall'aver ridotto la conoscenza a quella che si realizza nelle scienze sperimentali, attraverso la matematizzazione della natura, escludendo la possibilità di dire qualcosa sul senso dell'esistenza umana senza cadere nell'irrazionalismo.¹⁰ Dicendo questo non voglio minimamente denigrare le scienze sperimentali che, se rimangono fedeli al loro oggetto e al loro metodo, portano indubbiamente ad acquisizioni vantaggiose per l'umanità intera; intendo bensì sottolineare le conseguenze nefaste dello scientismo che eleva certe conoscenze scientifiche (ad esempio, la matematica nell'età

⁹ BARRET W., *La morte dell'anima. Da Cartesio al computer*, Bari, Editori Laterza 1987, 148.

¹⁰ Cf HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore 1972.

moderna, le scienze sperimentali nel positivismo, la tecnica ai nostri giorni) a tipo univoco di conoscenza, ponendolo a fondamento di una concezione del mondo e a paradigma dello stesso sapere filosofico.¹¹

3. Dalla «svolta antropologica» alle antropologie contemporanee

Questa «svolta antropologica», appena tratteggiata, ci ha fatto intravedere le gravi implicanze dello scientismo e della perdita del fondamento.

Ora, a partire proprio da questo disancoramento dall'essere seguirò due piste di riflessione in base alle quali raggruppare le principali concezioni antropologiche odierne:

- quella che porta alla *negazione del soggetto* libero, capace di senso, attore della storia, a cui concludono il marxismo, il neopositivismo, lo strutturalismo filosofico;

- quella che porta all'*esaltazione del soggetto* anarchizzante, edonista, libertario, in cui sfociano l'esistenzialismo di Sartre, il radicalismo, l'irrazionalismo del pensiero postmoderno.

Si può notare che in entrambe confluiscono posizioni che si diversificano senza dubbio in ordine alle formulazioni e alle modalità, ma che risultano profondamente affini in base al fondamento.

Da questo elenco, sia pur abbastanza circoscritto alle voci più significative, si coglie già che il discorso sull'uomo oggi si presenta complesso e policromo. Ogni prospettiva rivela ovviamente istanze positive che esigono, però, da parte nostra un'attenta analisi dell'impianto teoretico che le fonda, per individuare se le giustifichi – garantendone, quindi, lo sviluppo – o se al contrario le lasci disattese.

Per poter esprimere un giudizio di valore sulle antropologie contemporanee è imprescindibile un riferimento costante alla struttura metafisica dell'uomo, all'uomo concepito come persona – primo nucleo portante della relatrice che mi ha preceduto –, e considerare quale sorte subisca nelle prospettive indicate nelle direzioni di cui sopra.

Va da sé: questo discorso sulla natura umana è pregiudiziale rispetto ad ogni altro che possa seguire sull'eventuale diversa o differente identità dell'uomo e della donna.

Si sa che nella problematica filosofica la soluzione del problema meta-

¹¹ Cf BOTTURI F., *Desiderio e verità. Per un'antropologia cristiana nell'età secolarizzata*, Milano, Massimo 1985, 24.

fisico è quella che determina la soluzione di tutti gli altri problemi e, pertanto, solo alla luce dell'impianto teoretico di fondo delle varie posizioni possiamo conoscere il destino segnato alla persona umana e la stretta parentela in cui, come dicevo sopra, questo solco profondo le accomuna.

In un tentativo di analisi, infatti, possiamo dire che marxismo, neopositivismo, strutturalismo s'incontrano in quel denominatore comune che è l'impersonale, non importa se con veste diversa: nel primo come collettivo, nel secondo come ragione formalizzante, nel terzo come struttura. Tutte e tre le prospettive, infatti, s'iscrivono nel solco della filosofia trascendentale che, soprattutto da Hegel in poi, esclude la possibilità di concepire l'uomo nella sua consistenza, autonomia e singolarità. Per ragioni di tempo non posso ora soffermarmi che sulla prima prospettiva indicata.

3.1. *Antropologia marxista*¹²

Puntualmente per quanto riguarda il marxismo, che si configura come materialismo dialettico¹³ e storico, rileviamo che la causalità materiale, «abitata dal discorso umano»,¹⁴ diventa il motore e il fattore esplicativo di tutto, e della natura e del movimento storico. È una forma nuova di determinismo, di segno opposto a quello hegeliano, che finalizza il sapere dialettico alla prassi rivoluzionaria.

In tale contesto l'uomo non solo non è persona, ma neppure individuo, giacché non è un'entità ontologica, ma di formazione storica. Scrive infatti Marx: «L'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali»;¹⁵ e in un altro testo: «Non è la coscienza che determina la vita ma

¹² Sono consapevole che non si può parlare di marxismo al singolare avendo la teoria di Marx – che è sempre la matrice primaria – subito sviluppi, interpretazioni ed elaborazioni diverse in base agli apporti tipici delle culture dei paesi in cui essa si è diffusa. Con questo aggettivo, pertanto, intendo riferirmi alle linee portanti che fanno da supporto a tale orientamento sotto tutti i cieli.

¹³ Sempre gli studiosi più acuti di Marx hanno messo in evidenza l'insostenibilità di tale posizione; l'affermazione «materialismo dialettico», infatti, implica una contraddizione in termini, in quanto l'aggettivo annulla il sostantivo. Cf FABRO C., *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. II, Roma, Studium 1969, 763. 765; WETTER G., *Introduzione a ACCADEMIA DELLE SCIENZE DELL'URSS, Fondamenti di filosofia marxista*, Milano, Fabbri 1965, 3-55.

¹⁴ COTTIER G.M., *L'etica marxista nella filosofia morale di J. Maritain*, in AA.VV., *Maritain e Marx. La critica del marxismo in Maritain*, Milano, Massimo 1978, 95.

¹⁵ *Tesi su Feuerbach* [VI Tesi], in MARX K. - ENGELS F., *Opere*, vol. V, 4.

è la vita che determina la coscienza».¹⁶ Tale assunto trova continuità nelle parole di Gramsci: «La natura dell'uomo è l'insieme dei rapporti sociali che determinano una coscienza storicamente definita».¹⁷ Ecco qui un esempio di quel che dicevo prima: la categoria della relazione si sostituisce a quella della sostanza.

Ora se l'uomo è risolto nei rapporti sociali non ha una struttura metafisica, vale a dire che la sua realtà non dipende dal suo essere interiore e spirituale, ma da ciò che produce, dal modo e dalle condizioni materiali con cui si trova a produrre: in una parola, l'uomo è prassi produttiva,¹⁸ nasce dal sociale e muore nel sociale, destinato com'è a realizzare se stesso come essere generico,¹⁹ come uomo totale, compiendo al tempo stesso la storia.

Da tutto ciò si evince che il costitutivo formale dell'uomo è la *prassi*; ogni altro valore – la stessa coscienza che è il sacrario più intimo dell'uomo – è determinata da questa base materiale.²⁰ L'uomo marxista è privato della sua natura, della sua autonomia rispetto agli altri e alla storia: privato della libertà non può precedere la storia e perciò non può giudicarla, tantomeno trasformarla, contrariamente alle aspettative.

Nonostante tutto questo, in contesto marxiano e marxista si parla continuamente di libertà. Ma è bene sottolineare che non è mai la libertà personale che è chiamata in causa, quella radicale libertà dell'uomo di fronte a se stesso, che gli permette di autodeterminarsi, di compiersi secondo la propria linea ontologica o di negarsi, ma è la libertà dalla costrizione naturale, la libertà economica e collettiva che sarà raggiunta nella società comunista. In questa solamente l'uomo non si sentirà più alienato da strutture

¹⁶ MARX K. - ENGELS F., *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti 2 1983, 13.

¹⁷ GRAMSCI A., *Quaderni dal carcere*, vol. III, Torino, Einaudi 1975, 1974.

¹⁸ La stessa filosofia per Marx non ha come scopo la ricerca della verità, ossia la penetrazione dell'essere per la regolazione dell'agire, ma di rivolgersi direttamente alla prassi, al processo di trasformazione che è la realtà stessa.

¹⁹ Scrive ancora Marx: «L'essenza dell'uomo può dunque essere concepita soltanto come *genere*, cioè come universalità interna, muta, che leghi molti individui *naturalmente*» (*Tesi su Feuerbach* [VI Tesi], *l. cit.*).

²⁰ È vero che Marx non riduce tutta la vita umana alla sua dimensione economica perché l'uomo è anche eticità, religiosità, arte, diritto, politica, ecc. Ma è vero anche che afferma: «La morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali, trasformano, insieme con questa loro realtà anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero» (MARX - ENGELS, *L'ideologia* 13).

oppressive ed ingiuste, non volute e non accettate, perché sarà lui il costruttore del suo destino e della sua storia, lavorando generosamente e disinteressatamente in modo libero e autonomo.²¹

È proprio qui che, possiamo dire, tocchiamo il cuore dell'antropologia marxiana e marxista di ogni specie, ossia il *principio prometeico*. Marx nella sua *Dissertazione* di laurea non poteva trovare un'immagine più adeguata di questa figura mitologica greca per esprimere il protagonismo dell'uomo nella storia della sua vita e del mondo. Là si dice che la filosofia fa sua la confessione di Prometeo contro tutte le divinità celesti che non riconoscono come suprema divinità l'autocoscienza umana. Essa ripete ciò che Prometeo disse a Mercurio:

«... Io, t'assicuro,
non cangerei la mia misera sorte
con la tua servitù. Meglio d'assai
lo star qui ligio a questa rupe io stimo,
che fedel messaggero esser di Giove».²²

Prometeo è il paradigma del ribelle che proclama la sua autonomia, anzi la sua piena indipendenza dall'Assoluto trascendente.

Tale principio prometeico è condiviso da tutti i neomarxismi che portano il nome di «materialismo dialettico» e che, pertanto, non approdano a un porto più sicuro. Infatti anch'essi sono segnati dallo stesso fondamento e per questo l'affermazione, da essi tanto propagandata, di quei valori che non si assimilano a quelli storici, resta irrimediabilmente compromessa da questa pregiudiziale di fondo che non garantisce trascendenza alcuna.

Infatti l'orizzonte storico non è mai l'orizzonte della totalità, per cui gli ideali di giustizia e libertà, che costituiscono lo scopo verso cui i vari marxismi fan convergere tutte le energie umane, non hanno che la parvenza di mete realistiche, mancando di un'adeguata giustificazione nel radicamento dell'essere.

Ma questo non è facilmente compreso da chi si lascia abbagliare, soprattutto tra i giovani, dal fascino di questa dottrina.

Senza dubbio bisogna riconoscere che essa, presentandosi come un discorso di liberazione ed esigendo un impegno fattivo, con tecniche scientifiche e concrete, in vista di un mondo più giusto e più umano, esercita

²¹ Cf MARX K., *Il Capitale*, III, Roma, Newton Compton Italiana 1970, 932-933.

²² MARX K., *Democrito e Epicuro. Dissertazione dottorale discussa a Jena il 15 aprile 1841*, Firenze, La Nuova Italia 1979, 9s.

un'attrattiva formidabile a cui la massa non sa sottrarsi. Soprattutto in Occidente le categorie della «speranza», del «futuro», della «libertà»²³ hanno fatto intravedere un «marxismo dal volto umano»,²⁴ ma a chi radicalizza il problema non sfugge la fragilità di questi ideali, disancorati da un fondamento che li giustifichi e che, perciò, li renda raggiungibili.

3.2. *Antropologia radicale*

La rassegna fin qui condotta in maniera rapida ed essenziale ci ha posto di fronte alla negazione del soggetto cosciente perché determinato dal collettivo.

Prendiamo ora in considerazione il versante opposto, ove il valore della soggettività viene affermato in modo così radicale ed esclusivo da identificarsi con una nuova forma di assoluto, configurantesi come *Nulla* nell'esistenzialismo di Sartre, come *Libertà assoluta* nel radicalismo, e infine come *Abisso* nel pensiero postmoderno, detto anche negativo.

Queste posizioni scaturiscono tutte dalla rivendicazione della libertà del soggetto da ogni schema o sistema precostituito di stampo oggettivistico, e dalla reazione a ogni prospettiva metafisicamente fondata. In questa sede mi è consentito parlare in dettaglio di una sola di queste e precisamente dell'antropologia radicale.

Cosa sia il radicalismo è difficile dirlo sia perché mancano ricerche approfondite sull'argomento, sia perché il fenomeno stesso si presenta con aspetti molteplici, fluidi e contraddittori. Tuttavia dai pochi studi esistenti si trova una forte convergenza nell'individuare le origini nella cultura borghese, espressione della mentalità illuministico-positivistica, tutta centrata sulla razionalità, promotrice di progresso e di libertà. Ma se questo ne costituisce il sottofondo, lo spirito che lo informa ha tratti del tutto particolari. Dal punto di vista politico: al liberalismo conservatore subentra

²³ Il pensiero a questo proposito va a Kolakowski, a Schaff, a Bloch, a Garaudy. Gli ultimi due in particolare, continuando l'interpretazione hegeliana di Marx, inaugurata da Lukàcs, accentuano l'istanza umanistica mutuandola dall'esistenzialismo, ma, alimentando nell'uomo la speranza in una salvezza puramente intramondana, lo imprigionano nel vicolo cieco che è proprio di ogni immanentismo.

²⁴ È questo il titolo di un saggio che con molta obiettività fa crollare ogni illusione d'intesa a livello teoretico tra marxisti e cristiani, e denuncia l'infondatezza della pretesa, avanzata da neomarxisti e comunisti riformisti, di aver evidenziato l'umanesimo nel marxismo: SPIEKER M., *Marxismo dal volto umano?*, in *La Rivista del Clero Italiano* 58 (1977) 409-418.

l'istanza contestataria a tutti i livelli. Dal punto di vista morale: all'utilitarismo che comportava un certo rigore e impegno per l'accumulazione del capitale si sostituisce la ricerca della felicità e del piacere. Dal punto di vista antropologico: da un individualismo razionalistico si è passati a un individualismo empiristico che fa riferimento, anziché alla ragione, all'istinto.

Tali rettifiche sono dovute ad apporti vari che hanno spostato il discorso dal piano scientifico e cosmologico a quello naturalistico e antropologico, spezzando lo schema meccanicistico, tipico dello spirito borghese, con il libertarismo del neofreudismo (Reich) e della «Teoria Critica della società», in particolare di Marcuse, teorico della contestazione globale.

Siamo ormai ben lontani dall'ottimismo di Rousseau; gli ispiratori più prossimi: Sade,²⁵ Stirner,²⁶ avanzano modelli di antiumanesimo, ateismo, individualismo assoluto, che sono presenti ancora oggi in molti orientamenti anarcoidi. Se a tutto questo si aggiunge l'influsso di tutte le filosofie della vita, comprendiamo perché Nietzsche, oltre che Sartre, Simone de Beauvoir, nonostante la rispettiva peculiarità del proprio impianto categoriale, possono essere considerati antesignani di questa forma d'irrazionalismo che concentra tutta la sua attenzione sull'individuo concepito come principio e fine.

Volendo dare, dunque, una definizione della filosofia radicale penso si possa condividere quanto scrive il Possenti: «Il radicalismo sembra configurarsi come una forma di *naturalismo* libertario e antiautoritario che ha alle spalle prima il deismo razionalistico e successivamente il razionalismo ateo, l'empirismo e il sensismo, dai quali deriva la sua figura di individualismo rigoroso e totale».²⁷

Questa mentalità culturale, diffusa soprattutto nel mondo giovanile, veicola implicitamente, e spesso acriticamente, una concezione dell'uomo alquanto complessa e al tempo stesso fluida, non riducibile facilmente a una formula unica. Ne rilevo schematicamente i tratti fondamentali.

In continuità del detto di Protagora che l'uomo è la misura di tutte le

²⁵ Per avere un'idea dell'influsso del Marchese de Sade sulla mentalità permissiva e abortista del radicalismo attuale cf SADE D., *La filosofia nel boudoir*, trad. it. di C. Rendina, Roma, Newton Compton Italiana 1974, specialmente il terzo dialogo.

²⁶ Stirner nella sua opera principale *L'Unico e la sua proprietà*, esalta la singolarità e insostituibilità dell'uomo, inteso come l'Unico che pur di affermare la propria volontà di potenza non ha scrupoli di servirsi degli altri come mezzi.

²⁷ POSSENTI V., *Cultura radicale e società italiana. Matrici e forme storiche*, in *Vita e Pensiero* 63 (1980) 1, 43,

cose, il radicalismo concepisce l'uomo come individuo, perfetto nella sua natura originaria, pura soggettività, spontaneità assoluta, assoluta autosufficienza che non ammette nulla di superiore e trascendente a sé.

Quest'autonomia assoluta e libertà incondizionata potrebbero richiamare le istanze fondamentali del razionalismo e più ancora dell'idealismo, ma non è precisamente così: se l'unica realtà è l'immediatamente visibile e verificabile, mancando di una lettura metafisica e di valore della realtà stessa, il radicalismo confonde lo spontaneo col razionale, l'immediato col veritiero, l'istintivo col logico, il facile col giusto, il comodo col buono.

Pertanto ci troviamo di fronte a una vera e propria mutilazione dell'uomo, a un individuo ridotto al piano della pura sensitività, chiuso nella ricerca e soddisfazione del piacere sensibile, col potere assoluto di creare e/o distruggere valori secondo il metro dell'immediatezza, dello spontaneo, del sentimento.

In tal contesto tutte le scelte che partono dall'uomo sono buone perché gratificanti le richieste istintive, senza alcuna restrizione.

Questo spiega l'elevata incidenza sulle problematiche attinenti al sesso che il radicalismo solleva continuamente. È evidente che la campagna per l'aborto libero, per la liberalizzazione sessuale, per l'omosessualità, per i mezzi anticoncezionali, per il matrimonio solubile, per la droga, la lotta contro l'istituto della famiglia, sono semplicemente delle applicazioni operative coerenti con la concezione dell'uomo identificato col suo istinto e col suo desiderio.

Ma quel che più richiama la nostra attenzione è che tali fenomeni «possono classificarsi come una diffusione di massa del sadismo *teorico* prima che pratico [...]. Ciò che si diffonde non sono tanto i comportamenti, quanto i giudizi sui comportamenti, molti dei quali vengono ritenuti indifferenti, se non addirittura oggetto di diritti civili».²⁸

Alla natura, nella sua espressione immediata, è assegnato, pertanto, un ruolo autenticamente liberante tramite l'espansione senza freni della propria vitalità.

È imprescindibile, perciò, in questa visione dell'uomo, il rifiuto sistematico verso ogni norma di carattere oggettivo, in quanto condizionante la libertà ed estrinseca ad ogni immediatezza.

È chiaro che la libertà di cui qui si parla è vuota di contenuti e finalizzata a se stessa, libertà *da*, che si ferma alla periferia dell'uomo e non si radica nella profondità del suo essere.

²⁸ LOMBARDI VALLAURI L., *I figli del nulla. L'antropologia del nichilismo e del radicalismo*, in *La Rivista del Clero Italiano* 58 (1977) 297-298.

La vera libertà che affranca l'uomo da se medesimo e lo potenzia positivamente è la capacità di autodeterminazione, ma, avendo questa la sua radice nella ragione,²⁹ è completamente ignorata dalla mentalità radicale. Anzi c'è da dire che questa forma di naturalismo soggettivo, che fa della natura umana un campo di forze e di istinti, liberi di esplicarsi a loro piacimento, non solo contesta le risposte alle grandi aspirazioni dell'uomo, ma mette in questione le sue stesse domande perenni.³⁰ Da ciò l'insignificanza della vita, del proprio destino, di tutto, e la ricerca spasmodica di novità con cui porvi rimedio (non di rado i giovani coinvolti in tali convinzioni e delusi nella loro volontà di significato cercano evasione nella droga).

Tutto questo ci dice, ancora una volta, che l'esistenza precede l'essenza: l'uomo è soggettività pura, libera progettazione di sé, decisionalità, esistenza che va alla ricerca della sua essenza, è la *sua* situazione in cerca della *sua* verità. Il significato dell'esperienza, quindi, è essenzialmente di ordine psicologico, interiore in senso soggettivo, giacché la dimensione primaria non è quella logico-razionale, ma quella impulsiva, e la categoria fondamentale la *vita* contrapposta alla ragione e da questa limitata e coartata. La soggettività che viene rivendicata è perciò basata sull'impulsività che dell'uomo è considerata costitutivo formale da non reprimere, ma da liberare, gratificare, soddisfare senza alcun limite, fuggendo la repressione che è il male fondamentale.

È evidente che così concepito l'uomo è privato proprio di ciò che lo costituisce come tale, cioè della sua dimensione spirituale che lo qualifica come persona, e perciò della trascendenza di cui gode sul cosmo intero. L'uomo radicale risolve tutto nell'immediato e nell'empirico: tutto polarizzato alla ricerca del piacere e della felicità, è incapace di aprirsi all'universale e ai valori che trascendono la sfera della sua vita biologica e storica. Conosce, pertanto, solo rivendicazioni di diritti e mai doveri, incurante dell'altro e della società la quale, peraltro, si riduce ad una pura addizione di individui, tutti intenti ai propri interessi.³¹

In tale contesto atomistico, disgregatore di ogni convivenza sociale non

²⁹ Scrive infatti S. Tommaso: «*Radix libertatis est voluntas sicut subiectum: sed causa est ratio*» (*S. Th.*, I-II, q. 17, a. 1, ad 2).

³⁰ Cf POSSENTI, *Cultura* 45.

³¹ Dove è radiata completamente la dimensione spirituale dell'uomo – come avviene nell'antropologia radicale – la risultante più coerente è necessariamente quella dell'*homo homini lupus*, anche se a parole si vagheggia la vita come gioco, come piacere, in netto contrasto con qualunque forma di oppressione.

ha senso parlare di bene comune, mancando la condizione fondamentale per poterlo concepire e perseguire, che è lo spirito. Lo stesso dicasi per la comunicazione: l'uomo radicale vive murato nel suo individualismo, spazia solo nel presente in cerca di benessere e piacere, quasi fuori dello spazio e del tempo, incapace di relazione con i suoi simili.

Anche qui l'immagine prometeica dell'uomo si configura essenzialmente come libertà assoluta che non ammette rivali: è l'individuo stesso l'assoluto.³² Ammettere, o ancor più accettare, l'esistenza di Dio comporterebbe una negazione della sua libertà.

Chi mi ha seguito pazientemente fin qui avrà già colto che tra le antropologie a tendenza oggettivistica e quelle a tendenza soggettivistica sussistono affinità e divergenze.

Senza dubbio le vie imboccate sono differenti e così pure le esigenze e le istanze avanzate: nelle prime, ad esempio, è affermata la dimensione sociale ma a scapito di quella individuale, mentre nelle seconde avviene il contrario.

Già da queste prime battute emerge che l'istanza positiva, portata all'esasperazione, trasforma il valore in disvalore. Perciò chi con vaglio critico vuol ricuperare le legittime rivendicazioni presenti in queste prospettive antropologiche, deve disinnescarle dall'impianto teoretico di fondo che, avendo scambiato il tutto con la parte, non garantisce più il riconoscimento di una giusta gerarchia di valori, né sul piano dell'essere, né del dover essere. Infatti, come dice giustamente Pavan, «non è dentro alle frontiere dell'antropologia che si giocano in ultima istanza, o fondamentalmente e istitutivamente, le visioni dell'uomo e del suo destino, ma alle frontiere del fondamento e dell'essere, ossia della totalità e dell'intero; qui si fanno i giochi e le scelte che ricevono poi mediazione regionale nell'antropologia; quando un'antropologia si costituisce, le carte, in effetti, sono state già distribuite».³³

Le antropologie che abbiamo esaminate, a prima vista, si presentano antitetiche, ma guardate sotto questa ottica si rivelano simili: è proprio il fondamento che è loro denominatore comune, e questo riduce le stesse differenze a semplici correttivi di superficie.

Quale sia questo fondamento l'ho messo in evidenza all'inizio del mio

³² È superfluo forse far notare come in quest'identificazione dell'individuo con l'Assoluto insiede una direzione decisamente nichilistica.

³³ PAVAN A., *Il problema filosofico del personalismo. Ripensando il personalismo pedagogico di Maritain*, in AA.VV., *Jacques Maritain. Verità, ideologia, educazione*, Milano, Vita e Pensiero 1977, 83.

discorso: il primato della prassi, l'instaurazione del *regnum hominis*. Anzi dovremmo dire che queste antropologie hanno come fondamento l'assenza del fondamento. È vero che questa posizione si afferma esplicitamente col pensiero postmoderno, ma certo le premesse sono già presenti in quella che ho chiamato la «svolta antropologica».

Senza il fondamento onnicomprensivo che è l'essere il risultato non può essere che unico: lo svuotamento della realtà in genere e dell'uomo in specie, un circuito chiuso che vanifica tutto perché manca la giustificazione di tutto. L'uomo che si è fatto centro e misura di tutte le cose non sa più che cosa è, chi è: ha perduto Dio e se stesso.

Questa conclusione alquanto deludente ci fa riscoprire il valore profetico delle parole che Nietzsche a distanza di più di un secolo aveva scritto: «Si avvicina l'epoca nella quale si combatterà la lotta per il dominio della terra – questa lotta sarà combattuta in nome di *teorie filosofiche fondamentali*».³⁴

3.3. *Antropologia personalista*

Di fronte alle antropologie riduttive e/o nichilistiche esaminate, potremmo essere sopraffatte da un senso di smarrimento e di sfiducia, sorgente di recriminazioni vuote e sterili e di un atteggiamento rinunciatario. Ma certamente non è questa la via da seguire. Consapevoli di questa difficile ora della storia, non possiamo non accogliere la sfida del nostro tempo valorizzando quanto, pur tra le contraddizioni, di positivo esso porta, alla luce di una filosofia capace di giustificarlo e, perciò, di salvarlo.

Pertanto a noi che vogliamo operare per una cultura della vita s'impone la domanda: esiste, tra le tante antropologie distorte e antiumanistiche, oggi in voga, qualche progetto che sia veramente a misura d'uomo? A tale interrogativo dà risposta affermativa con la sua trattazione metafisica rigorosa e fondata il personalismo di Maritain.³⁵

³⁴ NIETZSCHE F., *Frammenti postumi*, in *Opere complete*, vol. V, tomo II, *Estate-Autunno 1881*, 11 [181], Milano, Adelphi 1965, 336.

³⁵ Il termine *personalismo* richiederebbe un lungo discorso, vuoi per le accezioni varie che ad esso si danno, vuoi per le controversie ancora in atto tra gli stessi interessati all'argomento. Lo stesso Maritain infatti scrive: «Non c'è una dottrina personalistica, ma ci sono aspirazioni personalistiche, e una buona dozzina di dottrine personalistiche, che non hanno talvolta in comune se non la parola *persona*, e delle quali alcune tendono più o meno verso l'uno degli errori contrari tra i quali sono situate. Ci sono

La sua, difatti, è una «filosofia organica, in cui tutto è in tutto»,³⁶ «una filosofia nella quale nessun organo può esercitare il ruolo di un altro, e ciononostante tutte le funzioni sono in costante interrelazione». ³⁷ Per ricostruire la genesi del suo pensiero bisogna partire dalla migliore tradizione classica umano-cristiana e dalla sua critica ai parzialismi e riduttivismi della filosofia moderna e contemporanea.

Filosofo di razza egli interroga le cose e la storia, e da tutto ricava elementi che s'intrecciano e si fondono in unità, senza indulgere ad esclusivismi di moda. Nell'analisi molto puntuale e rigorosa che fa del pensiero moderno – culminante col bergsonismo³⁸ – egli accetta del mondo moderno

personalismi a tendenza nietzschiana e personalismi che tendono all'anarchia. Una delle grandi preoccupazioni del personalismo tomista è di evitare l'uno e l'altro eccesso. È questo personalismo che ci interessa, il personalismo fondato sulla dottrina di san Tommaso d'Aquino» (MARITAIN J., *La persona e il bene comune*, Brescia, Morcelliana 1973, 8). Questo personalismo «offre una immagine fedele [...] dell'uomo» (ID., *L'uomo e lo Stato*, Milano, Vita e Pensiero 1953, 128). Rigobello inoltre sostiene: «Del personalismo si possono dare due distinte accezioni. Personalismo può indicare una filosofia che fa della persona il suo centro teoretico. La persona è, in tale filosofia, una intuizione metafisica originaria che le analisi fenomenologiche, esistenziali e storiche hanno il compito di svolgere, esplicare nella pluralità delle esperienze concrete. Da questo centro teoretico discende un universo di valori, di programmi di interventi politici che caratterizzano il personalismo nei suoi aspetti più noti come dottrina sociale e politica e come criterio valutativo della situazione contemporanea. Personalismo può indicare una dottrina etica, sociale e politica comportante l'accennato universo di valori e di determinazioni pratiche, ma senza essere una nuova metafisica o una posizione fenomenologica originaria. Le scelte politiche, nonché le valutazioni storiografiche sono dedotte da un quadro metafisico in cui la persona nella sua natura e dignità trova ampio riconoscimento, senza per questo divenire il fulcro di tutta una ontologia. La prospettiva di Mounier appartiene al personalismo inteso nella prima accezione del termine [movimento storico sorto negli anni '30 attorno alla rivista *Esprit*], la dottrina di Maritain si iscrive nel concetto di personalismo conforme al secondo significato» (RIGOBELLO A., *Il personalismo di Jacques Maritain e di Emmanuel Mounier*, in AA.VV., *Jacques Maritain*, Brescia, Morcelliana 1967, 57-82; il passo citato si trova a p. 77s.). «La differenza tecnica che sta alla base dei due personalismi è veramente radicale; è la differenza stessa che intercorre tra una dottrina intellettualisticamente elaborata ed una fenomenologia» (ID., *Maritain e Mounier: due personalismi*, in GALEAZZI G., *Persona, società, educazione*, in *Jacques Maritain*, Milano, Massimo 1979, 335-341; il passo riportato è a p. 336).

³⁶ POSSENTI V., *Una filosofia per la transizione (metafisica, persona e politica in J. Maritain)*, Milano, Massimo 1984, 7.

³⁷ BARS H., *Una filosofia organica*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi*, Milano, Vita e Pensiero 1983, 377.

³⁸ Maritain su consiglio di Peguy frequentò con Raïssa le lezioni di Bergson: queste riaccesero in loro la speranza d'incontrarsi con la verità tanto desiderata. Tuttavia

il problema, ma non il *sistema*, non lo «spirito», poiché, come dice Maritain stesso, «ciò che bisogna anzitutto considerare non è questa o quella parziale opinione, anche se molto autorevoli e ricche, bensì l'indirizzo intellettuale e i principi. Noi respingiamo lo spirito della filosofia moderna, i suoi principi specifici, il suo orientamento d'insieme, il termine finale al quale tende. Di tutto ciò si possono conservare solo utili lezioni».³⁹

Diverso è il suo atteggiamento in ordine a quelle «verità parziali», a quei «materiali di verità» che costituiscono senza dubbio un avanzamento: egli li accoglie e li inverte su un impianto teoretico completamente diverso, per non dire opposto: quello tomistico. Un tomismo tutto speciale questo di Maritain,⁴⁰ che non perde mai di vista le nuove istanze che le contingenze storiche e le varie acquisizioni presentano con urgenza. In dialogo col suo tempo – da cui accoglie le molteplici sollecitazioni culturali – e con il passato, che vaglia con mente critica ed equilibrio singolare, accetta nel suo lavoro di cernita tutte quelle briciole di verità che sono compatibili con la trascendenza, componendo in unità la teoresi e la prassi, l'impegno dell'intellettuale e del credente.

È vero, pertanto, che considerare unica matrice del pensiero di Maritain il tomismo «significa precludersi la possibilità di comprenderlo integralmente: Bloy, Bergson, Peguy e, soprattutto, Raïssa non sono certo influenze secondarie né per la formazione né per l'evoluzione del pensiero maritainiano: certo s'inscrivono in un orizzonte tomistico [...] e a volte anche lo infrangono: non però nei suoi presupposti essenziali, bensì in certe impostazioni e soluzioni culturalmente datate».⁴¹

Per tutti questi motivi e per altri ancora Maritain non ama per la sua prospettiva la denominazione di filosofia tomista, bensì quella di «filosofia dell'essere», o «ontosofia»,⁴² evidenziando così tutta la sua reazione all'*ideosofia*, categoria che esprime al vivo la cattività in cui la coscienza

l'apprezzamento del maestro non gli vietò di prenderne le distanze allorché la luce divenne più intensa per la scoperta della fede mediata dalla testimonianza di Léon Bloy. Egli distinguerà un *bergsonismo d'intenzione* e un *bergsonismo di fatto*: il primo che s'identifica con la sete di una metafisica presente ed operante, ma solo implicitamente, nel discorso del Bergson; il secondo che blocca tale istanza con un intuitivismo che, paradossalmente, lo pone in continuità di quella filosofia moderna che intendeva superare. È solo nell'incontro con S. Tommaso, tramite la lettura della *Summa*, consigliata da P. Humbert Clérissac, che il suo spirito finalmente si placa.

³⁹ MARITAIN J., *Antimoderno*, Roma, Edizioni Logos 1979, 92.

⁴⁰ È un tomismo nel senso *categoriale*, non storico.

⁴¹ GALEAZZI, *Persona* 11s.

⁴² MARITAIN J., *La filosofia morale*, Brescia, Morcelliana 1971, 8.

s'imprigiona, allorché si autocostruisce come punto di partenza e punto di arrivo della nuova scienza.⁴³

Pertanto il merito più grande di Maritain sta appunto nell'aver restituito all'intelligenza umana il suo oggetto formale: l'essere, ma questo preso in tutta la sua densità ontologica, inteso, cioè, non come questo o quell'ente (materia, fenomeno, esistenza dell'uomo), ma come atto di essere, fondamento primordiale di ogni esistente. Vale la pena soffermarci un po' su questo punto cardine, che fa da spartiacque tra un'impostazione fenomenologica e una metafisicamente fondata.

L'aver sostenuto che l'*esse ut actus* è il vero *primo* e *ultimo* della filosofia ci dice che Maritain, nemico giurato di ogni astrazione, s'indirizza non alla nozione dell'essere, ma all'essere nel suo atto, ossia alla radice delle cose: in questa professione di realismo respirano tutte le sue opere.⁴⁴

Mi sia consentito citare un testo solo, che ci pone sotto gli occhi «ciò che per l'universo si squaderna»: «Per il fatto stesso che la metafisica [dell'essere] è fondata non sull'essenza, ma sull'esistenza, sullo scaturire misterioso dell'atto di esistere in cui si attualizzano e si formano, secondo la varietà analogica dei gradi dell'essere, tutte le qualità e le nature che rifrangono e moltiplicano nelle sue partecipazioni create l'unità trascendente dello stesso Essere sussistente, per tutto questo, fin dall'inizio, questa metafisica coglie l'esser come sovrabbondante. Ovunque l'essere sovrabbonda si profonde come dono e frutto: quaggiù questa è l'azione per cui tutti gli esseri sono in comunicazione reciproca e mediante la quale, sotto l'influsso divino che li pervade, in questo mondo dell'esistenza contingente [...] scambiano i loro segreti, si migliorano, si deteriorano gli uni gli altri, aiutano o tradiscono reciprocamente la fecondità dell'essere, trasportati, qualunque cosa facciano, dalla corrente del governo divino, alla quale nulla può sottrarsi».⁴⁵

Ora questo essere che è atto e perfezione ovunque lo si consideri – «in un povero filo d'erba o nel battito del nostro cuore»⁴⁶ – cade sotto la

⁴³ Abbiamo già notato come da Cartesio inizi l'inversione di rotta dall'essere al pensiero, finché gradualmente con gli apporti molteplici dei vari pensatori seguenti non si arriva alla sostituzione del Trascendente col trascendentale, di uno scopo veritativo e disinteressato tipico del filosofare con uno scopo poetico che consente il dominio (cf MARITAIN J., *Scienza e saggezza*, Torino, Borla 1964, 76s.).

⁴⁴ Cf in particolare ID., *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Brescia, Morcelliana 1965, 9.

⁴⁵ *Ivi* 37s.

⁴⁶ ID., *Da Bergson a Tommaso d'Aquino. Saggi di metafisica e di morale*, Roma, Edizioni Logos 1982, 219.

presa della nostra intelligenza, per cui all'intellegibilità del reale fa riscontro l'intuizione intellettuale dell'essere. Prima di approfondire però questa, che, dopo il primato dell'essere, costituisce il secondo caposaldo della filosofia di Maritain, è necessario vedere a quali condizioni essa è possibile, ossia prendere in considerazione la struttura ontologico-metafisica dell'uomo.

Per Maritain l'uomo è persona, «un tutto che sussiste ed esiste per la sussistenza della sua anima spirituale, [...] un microcosmo, che, nella sua esistenza minacciata in seno all'universo materiale, ha tuttavia una densità ontologica più elevata di tutto questo universo». ⁴⁷ «L'uomo è sì un animale e un individuo, ma non come gli altri. L'uomo è un individuo che si guida da sé mediante l'intelligenza e la volontà». ⁴⁸

Sono presenti già in questi due testi riportati le note ontologiche della persona umana: l'individualità, la sussistenza, la razionalità radice della libertà. Ognuno di questi aspetti meriterebbe un ampio approfondimento che ora non è possibile fare, ma già la semplice enunciazione di essi ci pone di fronte a una concezione integrale e unitaria dell'uomo, che valorizza tutte le istanze veritative presenti nel pensiero moderno e contemporaneo, soprattutto quelle a favore della soggettività, non raramente oscurate dal groviglio di sovrastrutture soggettive che le imprigionano. ⁴⁹

Lasciandosi guidare dal principio metodologico del «distinguere per unire», Maritain rivendica grandemente l'irrepetibilità di ogni singola persona, contro ogni forma di livellamento e determinismo, ma al tempo stesso senza assolutizzarla come fanno alcune prospettive contemporanee. Il posto di preminenza dell'uomo rispetto al cosmo trova la sua giustificazione nella sua natura intellettuale che va intesa in tutta la sua portata e non confusa con la natura fisica, ⁵⁰ come spesso oggi si fa. In base all'analogicità della perfezione prima e fondamentale dell'essere, gli esistenti, infatti, attuano, a vari livelli, la propria natura a cominciare da quello dotato di attività, fino alla *persona*, la cui grandezza sta appunto nel suo spirito

⁴⁷ ID., *Breve trattato* 55.

⁴⁸ ID., *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Milano, Vita e Pensiero 1977, 4.

⁴⁹ Per avere un'idea di come Maritain difenda l'individualità, a titolo di esempio cf ID., *La filosofia morale*, ove contro Hegel tutto il cap. VIII è dedicato a *L'immolazione dialettica della persona*.

⁵⁰ «Taluni negano a volte persino allo spirito, all'intelligenza umana, una natura, un'essenza, una struttura, come se ciò offendesse la dignità dell'intelligenza e dello spirito. Anch'essi posseggono nature, strutture, essenze, – che hanno certo solo una comunanza analogica con la natura fisica e materiale» (ID., *Da Bergson* 168 s.).

che è radicalmente intelligenza. È l'intelletto, infatti, che specifica la natura dell'uomo, lo fa uno con se stesso mentre lo rende aperto all'essere totale, libero di espandersi – certo non in maniera assoluta ma entro l'ambito della sua essenza –, capace di superare ogni orizzonte limitato e di rientrare in se stesso dalla dispersione dell'esteriorità.

L'amore e il rispetto per l'intelletto, unitamente alla capacità che esso ha di conoscere il reale, è una delle costanti del pensiero di Maritain, dalla prima opera fino all'ultima. Anche in questo riconoscimento è da sottolineare la nota dell'equilibrio. Egli vede insieme con la grandezza i limiti⁵¹ dell'intelligenza umana che, data la sua imperfezione, non può con un atto di pura e semplice intuizione cogliere la verità: essa deve servirsi anche dei sensi per entrare in contatto con la realtà extramentale e deve guadagnarla tappa a tappa col processo discorsivo della ragione.⁵²

Così pure circa il rapporto tra l'intelletto e l'essere rifugge da due errori estremi, ricorrenti, con sfumature varie e alterne vicende, nella storia della filosofia, a partire dall'età moderna: l'identificazione, che si riscontra nella sua forma più completa nell'idealismo hegeliano, e l'assoluta incomunicabilità e separazione, tipica della «rivoluzione cartesiana», da Kant portata a pieno compimento. Entrambe le posizioni sono insostenibili perché al di là dell'opposizione rivelano un denominatore comune sbagliato, cioè l'impossibilità dell'errore: la prima per l'omogeneità tra il pensiero e i suoi contenuti; la seconda per l'assoluta estraneità del mondo esterno, per cui «il pensiero non coglie altro che se stesso».⁵³ Invece «la verità segue l'esistenza delle cose, è l'adeguazione dell'intelligenza in atto del nostro pensiero a ciò che esiste fuori del nostro pensiero. Una superesistenza spirituale, per la quale divengo, in un supremo atto vitale, l'altro in quanto altro, e che corrisponde alla esistenza esercitata o posseduta da quest'altro nel suo campo di realtà, ecco in che cosa consiste la vera conoscenza».⁵⁴

Oltre a ciò, in base a questa metafisica della persona, siamo in grado di dire che, se l'intelligenza è la facoltà dell'essere totale e la volontà appetito razionale,⁵⁵ è chiaro che quest'ultima non può essere determinata da alcunché, è essa che si determina. Questa capacità di autodeterminarsi

⁵¹ È stato proprio il non riconoscimento di questi limiti che ha portato al fenomeno della filosofia moderna a cominciare da Cartesio (cf ID., *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Brescia, Morcelliana 1979).

⁵² Cf ID., *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Brescia, Morcelliana 1974.

⁵³ *Ivi* 160.

⁵⁴ ID., *Da Bergson* 218.

⁵⁵ Cf *S. Th.*, I-II, q. 8, a. 1; *ivi* I-II, q. 17, a. 1 ad 2.

è appunto il libero arbitrio o libertà fondamentale, e si esercita tramite la scelta nell'*hic et nunc*.⁵⁶ Ma questa libertà non è fine a se stessa; essa è solo il punto di partenza, il primo passo verso quella *libertà terminale*⁵⁷ che, in ultima analisi, coincide con la conquista della propria personalità.⁵⁸

Pertanto la realizzazione del bene individuale e personale e del bene comune è tutta scandita dalla dialettica tra il polo della libertà iniziale o libero arbitrio e quello della libertà terminale o libertà d'autonomia. Ed è ineludibile che la conquista della libertà tragga le sue connotazioni in rigorosa dipendenza dal fondamento che la sostiene: in una visione immanentistica si configura come autonomia assoluta che accetta leggi solo se il soggetto stesso le pone (cf Sartre, il radicalismo, ad es.); in un contesto realistico-trascendentistico, qual è questo di Maritain, la libertà d'indipendenza piena, la libertà d'aseità si realizza solo in Dio, per cui nella persona umana essa «non consiste nel non ricevere alcuna regola o misura oggettiva da alcun altro essere che non sia essa stessa, ma consiste nel conformarsi volontariamente, perché le si sa giuste e vere e perché si amano la verità e la giustizia».⁵⁹

⁵⁶ Oggi quando si parla di libertà si fa riferimento spesso a questa *possibilità di scelta* che, senza dubbio è prerogativa unica dell'essere intelligente in questo mondo della nostra esperienza. Ma è necessario tener presente la radice – la libertà fondamentale – da cui parte tale possibilità e di cui essa costituisce la conseguenza, l'attuazione: è proprio perché parte di quella onnideterminazione al bene totale che consente alla volontà di scegliere tra i beni di cui facciamo esperienza. È la sproporzione tra l'oggetto adeguato della volontà e gli oggetti che di fatto le si presentano che lascia la volontà orientata ad un bene ulteriore e perciò libera. In altri termini si dovrebbero tenere ben distinti il piano ontologico da quello dell'esercizio, perché è proprio la confusione tra questi piani che porta alla conclusione estremamente riduttiva di cui sopra, con conseguenze molto gravi sul piano etico. Infatti, se la libertà è fondamentalmente scelta, è necessario perché io decida fare prima esperienza dei beni che mi si propongono. Il che è ovviamente assurdo, ma purtroppo non estraneo alla mentalità odierna. Altro errore è quello d'interpretare la libertà come *indifferenza*. È il modello presentato dai razionalisti e che è diffuso abbastanza nella coscienza comune: l'uomo sarebbe libero ugualmente scegliendo bene o male, essendo l'esercizio della sua libertà totale e assoluto.

⁵⁷ Questa libertà terminale è detta da Maritain anche libertà di autonomia o di esultanza. Ma finché saremo viatori non la potremo mai raggiungere, poiché essa s'identifica con la perfezione pura: è «un altro nome della pienezza e della sovrabbondanza dell'essere» (MARITAIN J. *L'idea tomistica della libertà*, in ID., *Da Bergson* 160), ossia di Dio.

⁵⁸ «In ciascuno di noi la personalità e la libertà d'indipendenza crescono insieme» (ID., *Per una politica più umana*, Brescia, Morcelliana 1968, 13).

⁵⁹ *Ivi* 16.

A questo punto sarebbe molto incompleto lo studio sull'uomo maritainiano se non tenessimo conto del suo rapporto con la società. È vero che la dimensione sociale non rientra, come abbiamo visto, nel costitutivo formale dell'uomo che è lo spirito, ma è anche vero che per realizzarsi l'uomo ha bisogno degli altri. Persona si è, personalità si diventa;⁶⁰ perciò «la società si forma come cosa che la natura esige».⁶¹ È inevitabile, quindi, per il discorso sociale, il rimando alle «radici metafisiche della questione»:⁶² essendo l'uomo, tutto individuo e tutto persona, «un tutto aperto [che] tende per natura alla vita sociale e alla comunione»,⁶³ la società risulta «un tutto composto da tanti tutti»,⁶⁴ che ha come fine «il bene del corpo sociale»,⁶⁵ «comune al *tutto* e alle *parti*, sulle quali si riversa»⁶⁶ ed alle quali consente, col riconoscimento dei propri diritti, «la più alta accessione possibile [...] alla loro vita di persona e alla loro libertà di sviluppo».⁶⁷

In questa prospettiva personalista, pertanto, la società è fatta per l'uomo; viceversa in una visione organicistica della società quel che conta è il bene di un tutto che «frutta a sé solo e a sé sacrifica le parti».⁶⁸ I vari totalitarismi del nostro secolo ne sono una riprova.

⁶⁰ Forse non è del tutto superfluo specificare che qui la personalità è da intendere non in senso psicologico ma morale, ossia lo sviluppo armonico di tutte le facoltà presenti nella persona umana.

⁶¹ ID., *I diritti* 7.

⁶² ID., *La persona* 18.

⁶³ ID., *I diritti* 7.

⁶⁴ ID., *La persona* 35.

⁶⁵ ID., *I diritti* 8s.

⁶⁶ ID., *La persona* 31.

⁶⁷ L. cit. Esistono, pertanto, mutue relazioni: «come la persona richiede la società al tempo stesso *per abundantiam* o proprio in quanto persona, e *per indigentiam* o in quanto individuo, così il bene comune ha nella sua essenza o nel suo costitutivo proprio di riferirsi alle persone e di riferire a sé le persone in quanto individui» (*ivi* 46). È evidente che la considerazione classica dell'uomo come «animale politico» è qui presente ma immediatamente trascesa in virtù di una visione più ampia e comprensiva: in Aristotele scienza suprema era la politica e l'etica era ad essa ordinata; in Maritain – come già in S. Tommaso –, l'uomo non risolve la sua socialità nello Stato: «ci sono in lui beni che oltrepassano questa comunità e ai quali anche la comunità deve servire; il tesoro spirituale della sua anima e del suo destino, la sua vita eterna e il suo Dio non sono al servizio dello Stato» (ID., *Da Bergson* 111).

⁶⁸ *Ivi* 31. Emblematiche al riguardo sono le impostazioni di Hegel e di Marx: il singolo privo di consistenza ontologica, risultando il suo costitutivo formale dalla *relazione*, deriva la sua dignità e i suoi diritti dal riconoscimento sociale.

4. Conclusione

Da tutto quello che ho detto, avviandomi alla conclusione, ritengo che alla luce di questo *umanesimo integrale*, possiamo porci in dialogo con le principali concezioni moderne. Il fatto che Maritain parli di queste come di «verità prigioniere», «verità cristiane impazzite», «eresie cristiane», fa comprendere il suo atteggiamento di apertura e di discernimento, ed è per noi indicazione preziosa per accettare non in modo acritico, ma con vaglio sereno ed equilibrato, ciò che in tali istanze e conquiste può essere ritenuto valido.

Essendo l'umanesimo antropocentrico un «umanesimo inumano»,⁶⁹ Maritain ha avvertito l'urgenza della nascita di un nuovo umanesimo che integri ciò che è stato separato e, apprezzando ed utilizzando gli apporti preziosi delle scienze umane e integrandoli con l'apporto più radicale della filosofia, è giunto a una visione onnidimensionale dell'uomo, garantita dal solido fondamento della filosofia dell'essere.

Anche noi, di fronte all'avanzare quasi irreversibile e così variegato dell'umanesimo ateo, dobbiamo batterci per un «umanesimo integrale che rispetti veramente la grandezza originale dell'uomo e che discenda abbastanza profondamente nei recessi dell'essere umano [che si basi sulla ragione, che proceda dalla ragione ma non da questa soltanto] trincerata in se stessa e ignara di ciò che è migliore».⁷⁰ Importa molto per la salvaguardia della dignità e dei diritti dell'uomo che tale umanesimo assegni alla ragione umana il suo giusto posto, legata con vincoli di dipendenza dal suo Creatore, perché – lo abbiamo appena visto – è proprio nella chiusura in un orizzonte totalmente immanente che l'uomo ha perduto di vista Dio e se stesso.

La prospettiva personalista nella sua completezza ed armonicità «non disconosce nulla di quel che c'è nell'uomo»,⁷¹ anzi ne garantisce la rivalutazione in tutto il suo essere, restituendo all'intelligenza la capacità d'intuire contro ogni forma di agnosticismo ed esaltazione dell'irrazionale.

Per questo motivo ritengo che possa costituire la parte propositiva del mio discorso, e anche perché condivido con Giulia Paola Di Nicola che «la sua ispirazione e molti dei temi che ha portato avanti [...] possono essere raccolti per esprimere oggi, in un linguaggio filosofico adeguato, le

⁶⁹ ID., *Umanesimo integrale*, Roma, Borla 1977, 81.

⁷⁰ ID., *Da Bergson* 107.

⁷¹ *Ivi* 104.

esigenze di un movimento di liberazione della donna che oltrepassa la fase rivendicativa per farsi protagonista di una nuova cultura dell'umano». ⁷²

Sappiamo tutte che i vari tentativi di riscatto dalla sua posizione subalterna hanno portato la donna, soprattutto dalla fine del secolo scorso in poi, a reagire or contro il naturalismo, or contro il culturalismo, che avevano rispettivamente considerato la persona frutto del determinismo naturalistico e dell'ambiente culturale. E in questa lotta è comprensibile che trovasse appoggio in quelle posizioni filosofiche che fanno appello alla soggettività, all'impegno sociale, alla libertà e perciò nell'esistenzialismo, nello storicismo marxista, nel radicalismo.

Queste strade però esaltando una dimensione a scapito delle altre non le consentirono di raggiungere gli obiettivi che si era proposti, lasciandola impigliata nell'individualismo, nello psicologismo e nello storicismo.

In quest'ultima fase il movimento di liberazione delle donne, infatti, pur apprezzando le positività della prospettiva esistenzialista, ad esempio, ne rileva anche dei limiti molto forti, tra cui la contrapposizione tra soggettività e oggettività che reclama una ricomposizione, l'incapacità di cogliere la dimensione intrinsecamente relazionale della persona che la fa ricadere nel processo di reificazione, la negazione di ogni oggettività che porta al rifiuto dei valori assoluti e, quindi, allo spontaneismo che fa dell'*arbitrium* l'unica norma.

Sta emergendo, quindi, una cultura che «va nella direzione della *persona*, della *relazione*, dell'*amore*, dell'*espressività*, della *quotidianità*», ⁷³ una cultura che si batte per una migliore qualità della vita e che porti a riscoprire nel rapporto uomo-donna «il gusto di un'identità in relazione, così da rendere evidente sia l'uguaglianza sia la ricchezza della propria peculiarità». ⁷⁴

E credo che noi possiamo contribuire a sviluppare tale cultura ritagliando alcuni temi che sono in consonanza con la prospettiva personalistica. Tra questi segnalo:

- la centralità della persona;
- la sua integralità psico-fisica e spirituale;
- l'accentuazione della dimensione dialogica della persona;
- l'accettazione piena del pluralismo che consente il riconoscimento dell'uguaglianza delle persone nel rispetto della diversità.

⁷² DI NICOLA G.P., *Sfide e possibilità del femminismo socioculturale*, in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nella società*, Roma, AVE 1986, 41-87. Il testo riportato è a p. 78.

⁷³ *Ivi* 72.

⁷⁴ *Ivi* 63.

LA DONNA NEL PROGETTO DI DIO

La voce femminile nel dialogo teo-antropologico

Ha Fong Maria KO

1. Premessa

Secondo una preghiera rabbinica molto conosciuta e diffusa, il pio ebreo si rivolge così al Signore: «Ti benedico, Signore, perché non mi hai fatto donna o pagano o schiavo», mentre la donna dice umilmente: «Ti benedico, Signore, che mi hai fatto secondo la tua volontà».¹ Viene spontaneo associare a quest'immagine la parabola evangelica del fariseo e del pubblicano (Lc 18,9-14). La donna prega a testa bassa, a voce sommessa e con paziente rassegnazione, dietro all'uomo soddisfatto di sé e felice di non essere come lei.

Ma perché è così? Perché il *fiat* della donna per la propria esistenza non esplose nella gioia del *magnificat*? La volontà di Dio sulla donna viene spesso percepita come un duro destino fatalistico; eppure, stando alla sua dignità ratificata da Gesù stesso, la donna è capace persino della «parte migliore» (Lc 10,42).

C'è da domandarsi: abbiamo compreso sufficientemente il progetto di Dio su questa metà dell'umanità? Fino a che punto le donne stesse hanno preso coscienza del dono d'essere donna? È questo l'argomento della nostra proposta di riflessione: scoprire il progetto di Dio sulla donna all'interno dell'economia salvifica di tutta l'umanità, evidenziare lo statuto cristiano della donna e la sua dignità alla luce della fede.

Il necessario fondamento di questa riflessione è ovviamente la rivelazione biblica, attraverso cui Dio ha voluto «manifestare il mistero della sua volontà»² su tutta l'umanità e su ogni essere umano. La presente rela-

¹ Secondo *Tosefta Berakoth* 7,18 si tratta di una preghiera quotidiana consegnata da Rabbi Jehuda (II secolo d.C.). Si trova anche oggi nei libri di preghiera: cf la preghiera del mattino del pio israelita in *Livre de prières*, Tel-Aviv, 1969, 14s.

² CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione* «*Dei Verbum*» [DV] n. 2, in *Enchiridion Vaticanum* [EV] 1, Bologna, Dehoniane 1970, 873.

zione è quindi di natura biblica. Si tratta di esplicitare l'identità della donna nell'antropologia di Dio espressa nei testi sacri.³

1.1. *Criteri-base*

Le seguenti convinzioni di fondo costituiscono l'orizzonte della precomprensione e allo stesso tempo il quadro di riferimento ermeneutico e metodologico della nostra riflessione:

a) Nella Bibbia non troviamo un discorso tematico sulla donna che risponda esplicitamente ai molti interrogativi posti dalla cultura contemporanea. Non vi troviamo neppure una dottrina antropologica del femminile in senso ontologico-essenziale. L'identità della donna emerge nella Bibbia in una prospettiva particolare, quella della storia della salvezza. La Bibbia non è interessata in prima linea alla domanda: che cosa è la donna? Bensì riflette piuttosto su: a che cosa è chiamata? qual è la sua vocazione nel piano di Dio?⁴

b) La rivelazione biblica ha un carattere essenzialmente storico e dinamico. Dio si fa conoscere e rivela l'uomo all'uomo attraverso la concretezza delle vicende storiche. È quindi chiaro che l'immagine della donna emergente dalla Bibbia non può essere unica e statica. «Dio ha parlato molte volte e in molti modi» (*Eb* 1,1). Secondo le età, le circostanze e le condizioni socio-culturali la parola di Dio risuona in forma ricca e svariata. Di qui la necessità di una lettura storico-critica dei testi biblici tenendo conto dei relativi *Sitz im Leben* e dei generi letterari.⁵

In uno sguardo panoramico, i testi biblici sulla donna possono essere distribuiti in tre àmbiti:⁶

– figure femminili storiche: le donne d'Israele ricordate dalla Bibbia

³ L'espressione *antropologia di Dio* è usata qui nel senso di Heschel Abraham Joshua, il quale scrive: «La rivelazione è anzitutto non la visione che l'uomo ha di Dio, ma la visione che Dio ha dell'uomo. La Bibbia non è la teologia dell'uomo, ma l'antropologia di Dio che si occupa dell'uomo e di ciò che egli chiede, più che della natura di Dio» (ID., *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Milano, Rusconi 1971, 135).

⁴ Cf MAGGIONI Bruno, *La donna nella Bibbia*, in AA.VV., *Donna presenza e vocazione*, Milano, Ancora 1976, 9.

⁵ Cf le indicazioni date dalla *Dei Verbum* n. 12 per l'interpretazione della Bibbia (*EV* 1, 891-893).

⁶ Cf FABRIS Rinaldo, *Donna, Bibbia e Chiesa. Criteri ermeneutici*, in *Parole di Vita* 30 (1985) 6, 29-32.

nell'arco storico che va dal secondo millennio a.C. fino all'era cristiana, le donne nella vita di Gesù e nella Chiesa primitiva;

– figure ideali: immagini ideali della donna resa portatrice di valori salvifici o generatrice di prospettive permanenti nel rapporto dell'umanità con Dio: questa categoria del femminile si riscontra in alcune tradizioni teologiche del Pentateuco, nei testi profetici e sapienziali e nell'insegnamento di Gesù, in particolare nelle parabole;

– simboli femminili: raffigurazione dell'azione salvifica di Dio, del rapporto Jahwè-Israele, Cristo-Chiesa, ecc. con simboli e modelli femminili.

Stando alla tematica generale del convegno, la nostra riflessione esclude del tutto il terzo ambito che di per sé è un campo stimolante di ricerca.⁷

c) Pur nella molteplicità delle coordinate storiche, culturali e formali, la rivelazione biblica ha una unità reale e intrinseca.⁸ Le varie immagini della donna, circoscritte e contingenti, sono da considerarsi come parti di un tutto, parti comprensibili solo alla luce del tutto, cioè del progetto unitario di salvezza centrato in Gesù Cristo. Quindi, l'esegesi storico-critica dei singoli testi sulla donna deve svolgersi in un orizzonte teologico integrale. Solo così sarà possibile evidenziare una linea femminile nella storia della salvezza, decifrare nelle azioni storiche di Dio il suo pensiero sulla donna.

d) La comprensione della rivelazione progredisce incessantemente nella storia della Chiesa.⁹ Ogni generazione che legge e vive la parola di

⁷ Per gli archetipi femminili nella Bibbia e nella tradizione cristiana cf GENTILI Antonio, *Se non diventerete come donne. Il femminile nell'esperienza religiosa* = Riscoprire il centro 2, Milano, Ancora 1987. Sulla ricerca delle immagini femminili di Dio in particolare cf RAMEY MOLLENKOTT Virginia, *The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female*, New York, Crossroad 1987; MOLTMANN-WENDEL Elisabeth, *Das Land wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1985; MULAK Christa, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart, Kreuz Verlag 1983; TRIBLE Phyllis, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia, Fortress Press 1979; STONE Merlin, *When God was a Woman*, New York, Dial Press 1976; BOFF Leonardo, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia, Queriniana 1981; ID., *Ave Maria. Il femminile e lo Spirito Santo*, Assisi, Cittadella 1982.

⁸ Cf DV n. 12, in EV 1, 893.

⁹ Cf DV n. 8, in EV 1, 883.

Dio pone nuovi interrogativi al testo sacro e apre nuove prospettive d'interpretazione in rapporto con le situazioni vitali della comunità dei credenti. Nei nostri giorni la presa di coscienza della dignità e del ruolo della donna nella società e nella Chiesa interpella con accresciuta intensità e urgenza la parola di Dio aprendo nuove piste di riflessione. Questa sensibilità ormai universalmente diffusa ha sollecitato la produzione di un'abbondanza di letteratura biblica a vari livelli e di diverso valore. In particolare dalla teologia femminista provengono stimoli interessanti.¹⁰

Il fatto che la Bibbia e la sua interpretazione lungo la storia hanno come sfondo culturale un comune contesto patriarcale e androcentrico non appartenente necessariamente al nucleo inalienabile della Rivelazione è oggettivo e facilmente rilevabile. Però la percezione soggettiva di questo fatto varia. Oggi esso non viene registrato pacificamente come una semplice constatazione storica, bensì diviene provocazione insistente per un ribaltamento di situazione sia a livello di coscienza come a livello di vita. Si cerca di scrutare le Scritture elaborando nuove tematizzazioni teologiche del femminile.

Relativizzando la concezione dell'esemplarità del maschile, si approda alla riscoperta del progetto di Dio sull'umanità partendo dal paradigma del femminile. Si tratta di riaffermare e rivalorizzare il reale protagonismo della donna riconoscendo la sua piena capacità di rappresentazione antropologica nella storia della salvezza.

Queste istanze, pur non sempre elaborate in modo maturo a livello propositivo, sono autentici segni epifanici dello Spirito che guida la storia, e come tali devono essere colti con docilità e con discernimento sapiente rendendo testimonianza alla ricchezza della fede cristiana sempre attuale e sempre feconda.

¹⁰ Alcune tra le opere più significative sull'ermeneutica biblica femminista: SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad 1983; ID., *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Beacon Press 1984; RUSSELL Letty (ed.), *The Liberating Word. A Guide to Non-sexist Interpretation of the Bible*, Philadelphia, Westminster Press 1976; ID. (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia, Westminster Press 1985; TRIBLE Phyllis, *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation*, in *Journal of the American Academy of Religion* 41 (1973) 30-49. Per una visione panoramica dell'ermeneutica biblica femminista e della teologia femminista in generale cf GIBELLINI Rosino, *L'altra voce della teologia: lineamenti e prospettive di teologia femminista*, in VAN LUNEN CHENU Marie-Thérèse - GIBELLINI Rosino, *Donna e Teologia* = *Giornale di Teologia* 182, Brescia, Queriniana 1988, 99-179; cf anche nel presente volume FARINA Marcella, *Donna e Teologia: dibattito aperto*.

1.2. Prospettiva e articolazione

I criteri esposti giustificano la prospettiva specifica del presente contributo espressa nel sottotitolo: la voce femminile nel dialogo teo-antropologico. Tenendo presente le esigenze e basandoci sui risultati dell'esegesi storico-critica sui singoli testi riguardanti la donna, intendiamo tracciare una visione globale nella diacronia della storia della salvezza cogliendovi i ritmi scanditi dalle figure femminili come rappresentanti umani nel dialogo teo-antropologico.

Il discorso si articola in tre momenti:

a) Nel primo momento la riflessione sulla donna parte dalla visione ideale e metastorica dell'antropologia di Dio presentata dalla Bibbia come un duplice polo di attrazione della storia umana: l'inizio ideale e la pienezza finale, l'*arché* e l'*éschaton*.

b) Dal punto metastorico si passa al piano storico, dove ogni essere umano si trova a realizzare la propria umanità. Qui il ruolo della donna nel progetto di Dio si coglie percorrendo la storia dell'opera salvifica strutturata in due tappe.

Nella tappa dell'Antico Testamento, accanto alla linea chiaramente marcata dalla tradizione biblica e postbiblica: da Adamo a Cristo attraverso i patriarchi, il condottiero e legislatore Mosé, i giudici, i re, i sacerdoti, i profeti, ecc. intendiamo far emergere una linea meno evidente, ma altrettanto importante e rivelativa, quella segnata dalle donne. Non ci è possibile tracciare tutta la linea. Qui la voce femminile verrà presentata o coralmente o attraverso alcune rappresentanti più significative.

c) L'ultimo momento di riflessione è dedicato al Nuovo Testamento. La riflessione sulla donna nel Nuovo Testamento abbraccia due nuclei di contenuto: le donne intorno a Gesù e le donne nella Chiesa primitiva. Anche qui la nostra trattazione deve limitarsi. La priorità spetta al primo nucleo. Attraverso il comportamento concreto di Gesù con le donne del suo tempo, cerchiamo di cogliere come egli stesso, il quale «svela pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione»¹¹ si pone come rivelatore dell'identità più profonda della donna. Qui la voce fem-

¹¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* «*Gaudium et Spes*» n. 22, in EV 1, 1385.

minile risuona come interlocutrice di Gesù, ma in realtà si fonde con quella di Gesù per diventare parola e annuncio.

2. La donna nell'*arché* e nell'*éschaton* del progetto antropologico di Dio

2.1. *La mutualità 'ish-'ishshab in principio*

Qual è il pensiero originario di Dio sull'umanità? La Bibbia pone questa domanda fin dalle sue prime pagine nel racconto della creazione, anche se storicamente Israele giunge a questa riflessione solo dopo secoli di esperienza e di ricerca.¹²

A Israele Dio non si è rivelato in primo luogo come Creatore, ma come Salvatore, come Dio dell'esodo e dell'alleanza. È partendo da questo nucleo fondante che Israele decifra la propria storia e scopre la propria identità, fino a spingersi verso una visione universalistica e a porsi delle domande radicali circa l'esistenza dell'uomo, della sua origine, della sua struttura, della differenziazione dei sessi, della simultaneità e tensione tra individuo e collettività, del rapporto con gli altri esseri creati, ecc.

Man mano che la concezione dell'alleanza si estende a quella della creazione, Israele comprende sempre più la grandezza del piano iniziale di Dio su tutta l'umanità e nello stesso tempo la gravità della frattura provocata dagli uomini che si allontanano da questo piano. L'esperienza progressiva dell'amore di Dio porta con sé un aumento di coscienza critica di fronte all'ambivalenza della vita e a ciò che ne è la radice. Questa dialettica percepita in modo acuto tra l'ideale e l'attuale, tra progetto di Dio e controprogetto umano, viene elaborata e sintetizzata per mezzo delle categorie culturali del tempo nelle vicende della coppia primordiale. Per questo i primi undici capitoli della *Genesi* si presentano formalmente come una narrazione storica del lontano passato, ma in sostanza sono pagine dense e profonde di riflessione teologica sullo sfondo di esperienze vitali. Non si tratta di fornire informazioni, ma di offrire una chiave d'interpretazione dell'uomo e della storia e quindi esortare a trasformare la realtà presente in attesa di un futuro disposto da Dio misericordioso e fedele.

¹² La critica letteraria riconosce nei primi undici capitoli della *Genesi* la presenza di due tradizioni: la tradizione Jahwista del secolo X circa e quella Sacerdotale redatta durante l'esilio babilonese (587-538 a.C.) dai circoli sacerdotali. La fusione delle tradizioni per opera del redattore finale del Pentateuco avvenne nel secolo V a.C.

Gn 1-11 è una specie di «profezia retrospettiva».¹³ Il «dove viene» dell'uomo illumina il suo «dove va» e lo abilita a rispondere senza paura alla prima domanda che Dio rivolge al primo uomo: «Dove sei?» (Gn 3,9). Pensare al paradiso terrestre non suscita quindi nostalgia, bensì fiducia e speranza.¹⁴ Alla luce del Nuovo Testamento, poi, si vedrà come questa speranza raggiunge la sua pienezza insospettata in Gesù Cristo.

In questa riflessione teologica della *Genesis* la donna non viene considerata a sé, ma nel progetto divino complessivo sull'essere umano. La distinzione maschio - femmina è articolazione interna dell'unica creatura umana. Pur nelle diversificazioni che risalgono alle diverse tradizioni, la *Genesis* afferma con chiarezza la bipolarità costitutiva dell'essere umano e l'uguaglianza creazionale di origine e di vocazione tra l'uomo e la donna.

a) Nella tradizione sacerdotale l'origine della donna deriva dallo stesso atto creativo che ha portato all'esistenza l'uomo. «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Gn 1,27). L'uomo (*'adam*) uno e unico esiste nella dualità di maschio e femmina (*zakar* e *negebah*). Ambedue sono creati come immagine di Dio, ambedue sono interlocutori privilegiati e rappresentanti di Dio, stanno al vertice della creazione. Ad ambedue viene consegnato il mandato di soggiogare la terra e dominare gli animali.¹⁵ Questo è precisamente il disegno di Dio: «Dio vide quanto aveva fatto; ed ecco, era cosa molto buona» (Gn 1,31).

b) In forma narrativa e simbolica la tradizione jahwista presenta la donna formata dalla costola dell'uomo. Il costituirsi della coppia uomo-donna risale ad un'unità talmente radicale da far scaturire un'attrazione reciproca che tende ad una riunificazione. «Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne» (Gn 2,24). Anche i loro nomi lasciano trasparire quest'unità

¹³ LOSS Nicolò Maria, *Storia delle origini, Gn 1-11*, in FABRIS Rinaldo (ed.), *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia, Queriniana 1981, 176.

¹⁴ Cf MESTERS Carlos, *Paradiso terrestre. Nostalgia o speranza?*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1972.

¹⁵ Cf HOROWITZ M.C., *The Image of God in Man - Is Woman Included?*, in *Harvard Theological Review* 72 (1979) 175-206; FORESTI Fabrizio, *Linee di antropologia veterotestamentaria*, in ANCILLI Ermanno (ed.), *Temi di antropologia teologica*, Roma, Teresianum 1981, 29-73, in particolare 51-55; ADINOLFI Marco, *L'uomo e la donna in Gn 1-3*, in DE GENNARO Giuseppe (a cura), *L'antropologia biblica*, Napoli, Dehoniane 1981, 101-128; BONORA Antonio, *Uomo e donna in Gn 1-3*, in *Servitium* 16 (1982) 356-366.

basata sull'unica realtà umana «La si chiamerà donna (*'ishshab*) perché dall'uomo (*'ishb*) è stata tolta» (*Gn 2,23*). Qui c'è evidentemente un'intenzione eziologica:¹⁶ l'uomo e la donna «saranno una sola carne» perché in origine erano uniti nell'unica carne. Allo stesso tempo il futuro «saranno» esprime un processo dinamico che investe l'intera loro esistenza.

Questa comunione nell'essere, nell'esistere e nell'agire non implica però che la donna debba il suo essere all'uomo. Essa è un originario pensiero creativo di Dio donato all'uomo come un «aiuto a lui corrispondente» (*Gn 2,18*) (*kenegdô* = che gli è di fronte), cioè un essere autonomo che sta sullo stesso suo piano, un "tu" con il quale esprime un dialogo a tutti i livelli. Uomo e donna devono quindi rapportarsi in termini di dono, di comunione, di aiuto, per essere immagine di Dio, suo progetto vivente e segno epifanico del suo mistero.

Ma l'incrinatura del rapporto con Dio provocata dal peccato si riflette inesorabilmente anche sul rapporto tra l'uomo e la donna. L'uomo che prima aveva esultato di gioia per il dono della compagna (*Gn 2,23*) finisce ora per accusare la donna e Dio: «La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato» (*Gn 3,12*).

2.2. Uomo-donna nell'unità escatologica in Cristo

Il progetto primigenio di Dio rappresenta l'*arché*, il principio, il punto *alfa* della storia umana. Ad esso devono riferirsi tutti gli uomini di tutti i tempi. In una delle tante controversie che Gesù dovette sostenere con i capi religiosi d'Israele egli denunciò la durezza di cuore del popolo appellandosi esplicitamente al progetto iniziale di Dio: «In principio non fu così» (*Mt 19,8*). Questo «principio» ha una funzione tipologica, segna una vocazione da attuare continuamente nella dialettica tra la storia e la fragilità dell'uomo. È un principio che si traspone dinamicamente alla fine, un'*arché* che diventa *éschaton*, un punto *alfa* che si collega con l'*omega*. Nella visione integrale della rivelazione biblica emerge con chiarezza che l'unione e la coincidenza di questi due estremi e la ricapitolazione di tutto è Cristo: «l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il principio e la fine» (*Ap 22,13*).

Essendo creato ad immagine di Dio, l'uomo è unito a Cristo come da

¹⁶ Cf ADINOLFI Marco, *Il femminismo nella Bibbia* = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 22, Roma 1981, 41; FORESTI, *Linee di antropologia* 53-54; MATTIOLI Anselmo, *Le realtà sessuali nella Bibbia. Storia e dottrina*, Casale Monferrato, Piemme 1987, in particolare 80-97.

un «apriori trascendentale» prima di ogni sua presa di coscienza, perché «Cristo è l'immagine del Dio invisibile» (Col 1,15). La vocazione dell'uomo consiste in ultima analisi nell'essere conforme all'immagine di Cristo (Rm 8,29), ossia nel pervenire «allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (Ef 10,13). Ciò vale per l'uomo come per la donna senza distinzione. Cristo è «l'ultimo uomo» (1Cor 15,45), capostipite della «nuova creatura» (2Cor 5,17), pienezza di ogni valore umano, dell'uomo e della donna.

La donna, quindi, trova la sua verità più profonda in Cristo, e in quanto tale è capace di rappresentare Cristo, di rivelarlo nel mondo. Come nel progetto iniziale uomo e donna sono immagine di Dio, così nella realizzazione escatologica uomo e donna trovano la loro pienezza in Cristo. L'uguaglianza creazionale tra uomo e donna si collega con l'uguaglianza soteriologica. Paolo è esplicito a questo riguardo: «Tutti infatti siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3,26-28). Le barriere createsi nella storia segnata dal peccato: le discriminazioni razziste, religiose, sociali e sessuali, il vanto del privilegio legato all'appartenenza al popolo eletto, sono destinate ad essere superate da un principio più alto di unità: la fede in Gesù Cristo.¹⁷

Tra l'*arché* e l'*éschaton* è segnata la vocazione di ogni essere umano e il suo itinerario di salvezza nella sequela di Cristo. Un membro dell'umanità ha già percorso questo itinerario ed è diventato garanzia di sicura speranza per tutta l'umanità. È una donna: Maria. Tra l'immacolata concezione e l'assunzione in cielo, la vita di Maria sintetizza tutta la storia della salvezza dalla creazione all'escatologia. In questa donna risplende il progetto iniziale di Dio sull'umanità, in lei traspare la pienezza della gloria dell'umanità perfettamente configurata a Cristo.

¹⁷ Cf GERSTENBERGER S. Erbard - SCHRAGE Wolfgang, *Il rapporto tra i sessi nella Bibbia e oggi* = Realtà donna 4, Roma, Paoline 1984, 150-153; SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, Chapter 6: *Neither Male nor Female*, 205-241.

3. La donna nella storia della salvezza anticotestamentaria

La realizzazione concreta del progetto divino nella storia umana segnata dal peccato avviene per vie tortuose e faticose. La dignità della donna rivelata «in principio» veniva svilita progressivamente sotto il predominio della concezione maschilista della cultura. Anche Gesù ebbe a denunciare questo sviamento: «Siete veramente abili nell'eludere il comandamento di Dio, per osservare la vostra tradizione [...] annullando così la parola di Dio con la tradizione che avete tramandato voi» (Mc 7,9.13). Tuttavia il progetto di Dio non si rassegna a restare prigioniero della cultura umana. La storia della salvezza è guidata dallo Spirito di Dio che rompe le tradizioni e sconvolge gli schemi culturali entro i quali il pensiero comune relega la donna. Allorché la via istituzionale le è sbarrata, lo Spirito di Dio la chiama, la rende sua interlocutrice, rappresentante dell'umanità e mediazione di salvezza.

La donna si presenta nel progetto divino storico come destinataria della benedizione di Dio e motivo per cui benedire Dio. Ciò è verificabile in tutta la storia d'Israele, che percorriamo ora brevemente nelle sue grandi tappe.

3.1. *Le madri d'Israele nell'epoca patriarcale*

Accanto ai grandi patriarchi, considerati come capostipiti, i padri del popolo eletto, Israele riconosce come madri quattro donne: Sara, la moglie di Abramo; Rebecca, la moglie di Isacco; Rachele, la moglie di Giacobbe, e con lei anche Lia.¹⁸ La letteratura giudaica antica ama applicare l'immagine di «monti-collì», pregnante nei testi biblici, ai «padri-madri» del popolo, sottolineando la loro rilevanza singolare nella storia d'Israele.¹⁹

La storia dei patriarchi narrata in *Gn* 12-50 è una memoria collettiva del popolo d'Israele percorsa dal tema teologico della promessa. La triplice promessa ad Abramo in seguito ad una gratuita chiamata divina, cioè la promessa della terra, della discendenza numerosa e d'essere media-

¹⁸ Cf EXUM J. Cheryl, «*Mother in Israel*»: *A Familiar Figure Reconsidered*, in RUSSELL, *Feminist Interpretation* 73-85; SERRA Aristide, *Le madri d'Israele nell'antica letteratura giudaica e la madre di Gesù. Prospettive di ricerca*, in *Il Salvatore e la Vergine-Madre. La maternità salvifica di Maria e le cristologie contemporanee*. Atti del 3° Simposio Mariologico Internazionale, Roma, Ed. Marianum 1981, 303-367.

¹⁹ Cf *ivi* 308-311.

tore della benedizione di Dio a tutta l'umanità, si realizza progressivamente nella storia tra rischi e ostacoli. Al primo piano di questa storia stanno i protagonisti maschi, i padri e i figli della promessa; tuttavia il contributo delle madri non è da sottovalutare. Esse si resero garanti dell'autenticità della promessa divina e collaborarono alla sua realizzazione.

La narrazione biblica le presenta «molto belle d'aspetto» (Sara: *Gn* 12,11,14; Rebecca: 24,16; 26,7; Rachele: 29,17), donne di personalità spiccata, intelligenti, intraprendenti, capaci d'azioni libere e responsabili, dotate di sentimenti vivi e profondi.

Di fronte alla propria impossibilità di partorire il figlio della promessa, è stata Sara a prendere l'iniziativa e tentare una soluzione, seppure a livello umano (*Gn* 16). Insieme ad Abramo, padre della fede, e in modo autonomo e personale Sara compì il suo itinerario di fede. Tra il riso incredulo a Mambre (*Gn* 18,13) e il riso di gioia alla nascita di Isacco (*Gn* 21,6) c'è tutto un cammino faticoso di progressiva adesione alla parola di Dio. A lei il Signore riservò una benedizione esplicita che la rese grande e intramontabile nella storia d'Israele: «Io la benedirò e diventerà nazione, e re di popoli nasceranno da lei» (*Gn* 17,16).

Rebecca, generosa, aperta, decisa, era la donna ideale preparata dal Signore per Isacco (*Gn* 24). Inizialmente sterile, poi resa feconda per un intervento di Dio, Rebecca sentì il suo grembo diventare segno di divisione d'Israele. Essa era la sola a custodire il segreto oracolo del Signore: «Due nazioni sono nel tuo seno e due popoli dal tuo grembo si disperderanno; un popolo sarà più forte dell'altro e il maggiore servirà il più piccolo» (*Gn* 25,23). Molti anni dopo, Giacobbe, il figlio minore, riuscirà ad appropriarsi della benedizione riservata al fratello Esaù, grazie ad uno stragemma della madre, la quale era pronta a prendere su di sé tutta la responsabilità: «Ricada su di me la tua maledizione, figlio mio. Tu obbedirai soltanto [...]» (*Gn* 27,13). Rebecca, che prevedeva anche le conseguenze del fatto, subito si mise a risolvere la situazione disponendo con discrezione e intelligenza l'allontanamento di Giacobbe da Esaù. In tutta la vicenda che giustifica il passaggio da Isacco a Giacobbe, il figlio minore scelto dal Signore, funge da regista una donna.

In Rachele e Lia la tematica si sposta dalla concorrenza tra due fratelli a quello di due sorelle (*Gn* 29 e 30). Nella loro competizione nel generare figli a Giacobbe, il popolo d'Israele cresce in numero e in potenza realizzando così sempre di più una delle promesse di Dio ad Abramo.

Pur nella fusione di tre diverse tradizioni (J, E, S), la logica d'insieme della storia patriarcale fa cogliere che, prima del passaggio da Canaan all'Egitto, il clan discendente da Abramo era già in via di diventare un popolo

numeroso con dodici tribù. A questo sviluppo collaborarono con Jahwe i padri e le madri d'Israele.

I limiti imposti alla presente relazione non permettono di analizzare in modo più approfondito queste figure matriarcali, né ci consentono di riflettere sulle altre grandi madri dell'epoca posteriore come per esempio la madre di Mosé (*Es* 2), la madre di Sansone (*Gdc* 13), Anna, madre di Samuele (*1Sam* 1-2). Resta fuori considerazione anche Eva, la «madre di tutti i viventi» (*Gn* 3,20), la quale, alla nascita del suo primo figlio, esclamò con stupore, vedendosi partecipe in modo meraviglioso della potenza creatrice di Dio: «Ho acquistato un uomo dal Signore» (*Gn* 4,1).

Quanto abbiamo potuto rilevare qui serve a rafforzare la convinzione che nel pensiero di Dio le donne sono persone nel senso pieno. Anche in una cultura ad esse ostile e sfavorevole,²⁰ non rimangono invisibili. Si presentano interlocutrici di Dio, rivelatrici del suo mistero e collaboratrici insostituibili nella realizzazione del suo progetto.

3.2. *Il ruolo carismatico della donna nell'epoca dell'esodo e della monarchia*

L'epoca che segue la storia dei patriarchi e l'avvenimento centrale della storia d'Israele – esodo e alleanza – è caratterizzata da una progressiva istituzionalizzazione del popolo ormai con una terra stabile. Lo sviluppo della legislazione, della struttura politica, della gerarchia culturale, delle istituzioni sociali, del profetismo, contribuiscono ad accentuare la prospettiva maschilista della mentalità d'Israele.

Escluse da tutte le categorie istituzionalizzate e dagli incarichi ufficiali di «portare il peso del popolo» (*Nm* 11,17), le donne continuano a svolgere il loro ministero nella storia seguendo vie imprevedibili suggerite dallo Spirito. Proprio per queste vie misteriose le donne riescono a farsi presenti anche nelle categorie dirigenti della vita sociale e religiosa del po-

²⁰ Riguardo alla donna nella cultura giudaica antica cf ROSSO UBIGLI Liliana, *La donna nel giudaismo antico*, in *Parole di Vita* 30 (1985) 5, 32-40; SWIDLER Leonard, *Women in Judaism: The Status of Women in Formative Judaism*, Metuchen, New Jersey, Scarecrow Press 1976; ADINOLFI Marco, *La donna e il matrimonio nel Giudaismo ai tempi di Cristo*, in *Rivista Biblica Italiana* 20 (1972) 369-390; WITHERINGTON Ben, *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitudes to Women and their Roles as Reflected in His Earthly Life*, London, New York, Cambridge University Press 1984; GERSTENBERGER - SCHRAGE, *Il rapporto* 129-134; OTWELL John, *And Sarah Laughed. The Status of Woman in the Old Testament*, Philadelphia, Westminster Press 1977.

polo,²¹ quasi a testimoniare che Dio non fa distinzione di sessi nei suoi carismi e a manifestare a tutti che anche questa metà dell'umanità ha la missione sacra di impegnarsi a costruire la storia secondo il progetto di Dio.

a) Nel periodo dei giudici ricordiamo Debora, chiamata «giudice» e «profetessa» (*Gdc* 4,4), celebrata come «autorità di governo» inviata da Dio, «madre in Israele» (5,7).

b) Nella categoria dei profeti vengono chiamate esplicitamente profetesse: Miriam, la sorella di Mosé (*Es* 15,20); Debora (*Gdc* 4,4); Hulda, consultata e ascoltata al tempo della riforma religiosa di Giosia (*2Re* 22,14-20; *2Cr* 34,22-28); la moglie di Isaia, il cui concepimento assumeva una funzione profetica perché rivelatore di un decreto di Dio (*Is* 8,4).

L'effusione dello Spirito di Dio non conosce distinzione di sesso, di età o di condizione sociale. Il carisma profetico è di per sé senza limiti. Quando giungerà la pienezza messianica questa realtà sarà verificabile in tutti, come dice il Signore nell'oracolo per mezzo del profeta Gioele: «Io effonderò il mio spirito sopra ogni uomo e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie; i vostri anziani faranno sogni, i vostri giovani avranno visioni. Anche sopra gli schiavi e sulle schiave, in quei giorni, effonderò il mio spirito» (*Gl* 3,1-2).

c) Nella gerarchia religioso-culturale non c'è posto per la donna. Il popolo d'Israele ignora sia il femminile di sacerdote e di levita, come di maestro della legge²² e di anziani. Tuttavia la donna non è emarginata dalla comunità culturale d'Israele. Allo stesso modo dell'uomo, la donna è partner responsabile dell'alleanza con Dio (*Dt* 29,9-14). A lei, come all'uomo, è indirizzata la legge, perché la metta in pratica (*Dt* 31,12). La donna partecipa alla celebrazione della fede (*Es* 12,3; 23,16; *Zc* 12,12; *Gl* 2,16), prende parte al banchetto sacrificale nel santuario (*Dt* 12,12-18; 16,11-14), consulta Jahwe (*Gn* 25,23), fa offrire sacrifici (*1Sam* 1,24-26), vota se stessa o il figlio al nazireato (*Nm* 6,1-21; *1Sam* 1,11), ecc. Inoltre alcune donne prestano il loro servizio all'ingresso della tenda del convegno (*Es* 38,8; *1Sam* 2,22), benché non si conosca bene in che cosa consistesse questo servizio.

²¹ Cf ADINOLFI, *Il femminismo* 295-301.

²² Anzi il *Talmud* di Gerusalemme dice addirittura: «La Torah preferirebbe bruciare in mezzo alle fiamme che essere affidata alle donne» (*ySota* 19a, 8).

3.3. *Il protagonismo della donna nella letteratura postesilica*

L'immagine della donna nella letteratura biblica postesilica è apparentemente paradossale.

Da una parte troviamo negli scritti sapienziali di quest'epoca le parole più sfavorevoli alle donne in tutta la Bibbia, per esempio: «Meglio la cattiveria di un uomo che la bontà di una donna» (*Sir* 42,14); «Trovo che amara più della morte è la donna, la quale è tutta lacci» (*Qo* 7,26). «Dalla donna ha avuto inizio il peccato, per causa sua tutti moriamo» (*Sir* 25,24). La donna, dunque, non è solo inferiore all'uomo, ma appare addirittura come una realtà inquietante e pericolosa.

Dall'altra parte però, mai come qui nella Bibbia si dà tanto spazio alla donna e le si attribuisce una missione d'importanza sorprendente.²³ Tre libri ispirati sono dedicati alle vicende di tre donne: *Rut*, *Giuditta*, *Ester*. Nella seconda metà del libro di *Daniele* occupa un posto rilevante la figura di Susanna (*Dn* 13). La madre dei sette fratelli martiri spicca luminosa e commovente nel racconto del secondo libro dei *Maccabei* (*2Mac* 7). Infine, non si può non notare la particolare finezza e cura con cui l'autore del *Cantico dei Cantici* descrive la figura della sposa. A differenza delle madri d'Israele, queste donne vengono presentate senza i loro mariti. Sono protagoniste preminenti e autonome, hanno valore in sé senza appoggiarsi alle figure maschili.

Il motivo di questa situazione paradossale è abbastanza facile da spiegare. La tendenza misogina è dovuta al processo d'inculturazione più avanzata della fede d'Israele nella mentalità androcentrica sia nell'ambiente del giudaismo come in quello ellenistico.²⁴ Invece l'idealizzazione della donna è comprensibile considerando la particolare autocoscienza del popolo nell'epoca postesilica.

L'esilio è stato un'esperienza determinante nella vita d'Israele. Ad uno ad uno il Signore ha tolto al suo popolo i doni che gli aveva promesso e concesso: la terra, la nazione forte, il tempio, la monarchia. Ciò che rimaneva era la legge dell'Alleanza. Eppure proprio di fronte a questa Israele

²³ Cf BOGGIO Giovanni, *Donne nell'Antico Testamento*, in *Parole di Vita* 30 (1985) 5, 17-24.

²⁴ La letteratura degli ultimi secoli avanti Cristo è percorsa da forti accenti misogini, che possono essere riassunti nell'affermazione lapidaria di Flavio Giuseppe: «La donna è in tutto inferiore all'uomo. Obbedisca, dunque, senza però esservi costretta con la forza, ma per essere guidata. Dio ha dato il potere all'uomo» (*Contro Apione* II, 201).

sentiva un acuto senso d'incapacità e di peccato. Allo stesso tempo il contatto con popolazioni pagane e le loro culture poneva forti interrogativi all'autocoscienza d'Israele.

Tornato in patria, con un'autonomia più nominale che reale, la restaurazione politica e religiosa era problematica oltre il previsto; particolarmente urgente e difficoltosa era la ricerca di una nuova identità. Le categorie teologiche fino allora efficienti non bastavano più. Era necessaria un'autodefinizione in un'orizzonte universalistico, una ricomprensione dell'alleanza nella prospettiva del futuro, una riflessione teologica che fosse un appello alla fede storica e un messaggio di fiducia e di speranza.

Questa situazione si riflette nella produzione letteraria. Chiusa la tradizione del Pentateuco, affievolitasi la parola profetica, fiorisce in quest'epoca la riflessione sapienziale, si sviluppa l'opera del Cronista, cresce il pensiero apocalittico, viene anche alla luce il genere letterario detto *midrash*, che è una libera utilizzazione delle tradizioni e dei dati della storia antica, centrato su un «tipo», con lo scopo di edificare e istruire. A questo genere letterario appartengono i libri di *Tobia*, *Ester*, *Giuditta*, *Giona* e, con alcune clausole, il libro di *Rut*. È questo il contesto principale in cui emerge la voce della donna.

a) La figura di Rut, la moabita, riveste un fascino particolare.²⁵ L'attaccamento alla famiglia acquistata con il matrimonio, la dedizione totale, il condividere con la suocera una vita povera, la laboriosità, la delicatezza, la fedeltà alla tradizione, la rendono un modello di femminilità comunemente accettato. Ma ciò che spicca soprattutto sotto la penna dell'autore è la decisione coraggiosa, libera e irremovibile di questa donna: «Il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio» (1,16). Si tratta di un'opzione esistenziale e totale che influirà su tutta la storia d'Israele. Difatti Rut diventerà un anello fondamentale nella genealogia davidica, giustificazione e testimone dell'orizzonte universalistico della fede d'Israele. Nelle vene del grande re Davide scorre il sangue di una donna moabita che si è fatta israelita per libera opzione. L'appartenenza al popolo di Dio non è quindi esclusivamente questione di carne o di sangue, ma è frutto di una scelta personale.

Nel contatto con i popoli pagani Israele rimane fermo nella sua fede che la salvezza viene solo da Jahwè per mezzo del suo popolo eletto; tut-

²⁵ Cf GHINI Emanuela, *Una straniera antenata di Gesù. Il libro di Rut*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1982; MESTERS Carlos, *Rut*, Roma, Borla 1987.

tavia questa salvezza è un tesoro messo a disposizione di tutti. Per dimostrare questo la provvidenza divina si serve di una donna.

La decisione di Rut rievoca la fede di Abramo che lasciò patria, casa e la vita di ogni giorno per seguire la chiamata di Dio che gli promette: «In te si diranno benedette tutte le famiglie della terra» (*Gn* 12,1-3). Questa promessa viene riespressa nella visione del terzo Isaia che a sua volta è collegabile alla vicenda di Rut. Si tratta della visione dell'affluire dei popoli a Gerusalemme e al tempio (*Is* 60).

In Rut abbiamo quindi una donna capace d'incidere profondamente nella storia, capace d'incarnare principi teologici profondissimi, capace di rappresentare il popolo eletto e tutta l'umanità nel rispondere a Dio.

b) I due libri di *Ester* e *Giuditta* riflettono la situazione drammatica della dominazione straniera.²⁶ Tutti e due ricalcano in qualche modo il racconto dell'esodo: Dio libera il suo popolo oppresso in terra straniera con un intervento potente per mano di una persona da lui scelta. Nel caso dell'esodo il liberatore umano è Mosé; qui invece abbiamo due donne: la regina Ester e la vedova Giuditta. Se queste donne siano figure storiche o piuttosto personaggi idealizzati poco importa al nostro discorso. Anzi, forse, in quest'ultimo caso ci troviamo di fronte ad una visione ancor più significativa.

Nell'esodo la salvezza avviene appunto attraverso un esodo dalla terra straniera per raggiungere la terra promessa; in Ester è un capovolgimento della sorte del popolo, mentre in Giuditta è una vittoria sul nemico.

La figura di Ester ricorda in qualche modo quella di Giuseppe e di Daniele. Sono tutte persone che si trovano insospettatamente in posizione di grande importanza. Da questa loro presenza influente alle corti dei vari re deriva sempre un vantaggio per il popolo d'Israele, ma soprattutto un'affermazione di Jahwè come vero e unico Dio.

Anche la figura di Giuditta («la giudea») richiama molti personaggi biblici, per esempio Gedeone che vince il potente Madian con un numero minimo di uomini (*Gdc* 6 e 7). Le parole con cui l'eroica Giuditta viene salutata dal popolo: «Benedetta sei tu, figlia, da Dio altissimo più di tutte le donne che sono sulla terra, e benedetto il Signore Dio, che ha creato il cielo e la terra e ti ha guidato fino a troncare la testa del capo dei nostri

²⁶ Cf CAVALLETTI Sofia, *Contro la violenza una donna. Il libro di Giuditta*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1983; ID., *Tra universalismo e particolarismo*, in CIMOSA Mario - MOSETTO Francesco (a cura), *Un Dio che libera. Studi sull'Antico Testamento*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1982, 368-380.

nemici» (*Gdt* 13,18), riecheggiano evidentemente quelle rivolte ad Abramo, reduce vittorioso da una battaglia, da Melchisedek, re di Salem: «Benedetto sia Abramo dal Dio altissimo che ha creato il cielo e la terra, e benedetto il Dio altissimo che ha consegnato i tuoi nemici nelle tue mani» (*Gn* 14,19-20). È interessante che temi teologici importanti come quello del giudizio escatologico di Dio contro i nemici del suo popolo, della manifestazione della forza di Dio nella debolezza umana, dell'universalismo della salvezza realizzata unicamente attraverso Israele, temi pensati con diverso grado d'intensità e in diversi contesti lungo tutta la storia d'Israele, vengono qui rielaborati in modo tematico e vengono enucleati in una figura femminile anziché maschile.²⁷ Il fatto che a «salvare» Israele sia una donna è segno di una grande valorizzazione della donna a nome di Dio. Dopo lunghi secoli di creduta superiorità dell'uomo sulla donna, l'affermazione che Dio realizza i suoi piani servendosi di una donna è qualcosa che merita attenzione.

Sia Ester che Giuditta si presentano forti, coraggiose, solidali con i propri connazionali, fiduciose in Dio, coscienti del pericolo ma pronte a rischiare la vita: «Se dovrò perire, perirò» (*Est* 4,16), intelligenti nel progettare, audaci nell'agire e ferventi nell'invocare l'aiuto di Dio. Sono capaci di «compiere un'impresa che passerà di generazione in generazione» (*Gdt* 8,32). E Dio è con loro.

3.4. Riflessioni di sintesi

Da questa breve visione dell'Antico Testamento possiamo constatare che nel procedere della storia d'Israele, nonostante la mentalità culturale sfavorevole, sul piano della salvezza il ruolo attivo della donna e la sua dignità voluta da Dio non vennero mai negate. È Dio stesso che si rende garante di questo mostrando in diversi tempi e in diversi modi come la donna è effettivamente oggetto di benedizione e soggetto di piena decisione nell'opera teandrica.

Più le socio-culture umane emarginano la donna, più Dio l'introduce nel suo progetto rendendola mediazione del suo amore provvidente. Nel momento di crisi e d'incertezza, nel momento di affronto con le sfide più dure, nel momento in cui si esige un maggior slancio di speranza, un supplemento di autenticità umana, di radicalità e di eroismo, ecco che Dio

²⁷ Cf ZENGER Erich, *Der Juditroman als Traditionsmodell des Jabweglaubens*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 83 (1974) 65-80.

parla per mezzo della donna. La donna emerge nell'Antico Testamento come il luogo dialettico di debolezza e di forza, la prova autentica di ciò che l'essere umano è capace con l'aiuto di Dio. In questo senso è significativa l'affermazione di P. Evdokimov: «La Bibbia fa della donna l'organo della recettività spirituale della natura umana».²⁸ Per questo essa viene assunta volentieri come personificazione e ideale d'Israele. Allo stesso tempo, la donna è segno della svolta storica operata da Dio. Ciò è dimostrato non solo dalla profezia protoevangelica di *Gn* 3,15, dalla visione escatologica di *Ap* 12, dalle eroine del periodo postesilico, ma soprattutto dal fatto che Dio, per entrare di persona nella storia, si rivolge a una donna, Maria, e attende la sua decisione.

4. Gesù e la donna

Il dialogo teo-antropologico giunge al suo culmine in Gesù. Pertanto la voce femminile in questo dialogo si coglie in modo più diretto e più esplicito nel rapporto storico e concreto di Gesù con le donne.

L'argomento è molto studiato in quest'ultimo decennio.²⁹ Qui ci limitiamo ad una visione sintetica strutturata in cinque punti. I primi quattro cercano di evidenziare l'atteggiamento di Gesù verso le donne passando in rassegna i principali testi evangelici considerati in modo sinottico. L'ultimo punto consiste in alcune riflessioni riassuntive.

²⁸ EVDOKIMOV Paul, *La novità dello Spirito. Studi di spiritualità*, Milano, Ancora 1977, 258.

²⁹ Tra le monografie su questo argomento segnaliamo: BLANK Josef, *Frauen in den Jesusüberlieferungen*, in AA.VV., *Die Frau im Urchristentum = Quaestiones Disputatae* 95, Freiburg-Basel-Wien, Herder 1983, 9-91; SCHEKLE Karl Hermann, *Der Geist und die Braut. Die Frau in der Bibel*, Düsseldorf, Patmos 1977; SWIDLER Leonard, *Jesu Begegnung mit Frauen: Jesus als Feminist*, in MOLTMANN-WENDEL Elisabeth (ed.), *Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen für Frauenbefreiung*, Mainz-München, Kaiser-Grünevald 1977, 130-146; MOLTMANN-WENDEL Elisabeth, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, Gütersloh, Gerd Mohn 1987; MOLONEY Francis J., *Woman First among the Faithful. A New Testament Study*, London, Darton, Longman & Todd 1985; ID., *Jesus and Woman*, in BERGAMELLI Ferdinando - CIMOSA Mario (ed.), *Virgo Fidelis. Studi mariani*, Roma, Ed. Liturgiche 1988, 53-80; WITHERINGTON Ben, *Women in the Ministry of Jesus* (cf nota 20); QUÉRE France, *Les femmes de l'Évangile*, Paris, Ed. du Seuil 1982; ADINOLFI, *Il femminismo* 147-191; BOTTINO Adriana, *Gesù e la donna*, in *Parole di Vita* 30 (1985) 5, 41-49; BLAQUIÈRE Georgette, *Il dono di essere donna*, Milano, Ancora 1982; STAGG Evelyn and Frank, *Woman in the World of Jesus*, Philadelphia, Westminster Press 1978; SWIDLER Leonard, *Biblical Affirmations of Woman*, Philadelphia, Westminster Press 1979.

4.1. I miracoli a beneficio delle donne

Tra i miracoli operati da Gesù molti sono a beneficio delle donne o su richiesta di donne.

Tutti i sinottici riportano l'episodio della guarigione della suocera di Pietro (*Mt* 8,14-15; *Mc* 1,29-31; *Lc* 4,38-39), dell'emorroissa (*Mt* 9,20-22; *Mc* 5,25-34; *Lc* 8,43-48) e della risurrezione della figlia di Giairo (*Mt* 9,18-26; *Mc* 5,21-43; *Lc* 8,40-56). Appartiene alla tradizione di *Mt* e *Mc* il fatto della donna sirofenicia (*Mt* 15,21-28; *Mc* 7,24-30). Propri di Luca sono la guarigione della donna curva in giorno di sabato (*Lc* 13,10-17) e la risurrezione del figlio della vedova di Naim (*Lc* 7,11-15). Giovanni riferisce poi la risurrezione di Lazzaro ottenuta dalla preghiera delle sue sorelle (*Gv* 11,1-44).

a) Si nota che i miracoli più grandi di Gesù, quelli della risurrezione dei morti che preannunciano la sua stessa risurrezione, sono tutti in qualche modo collegati con le donne.

b) Nelle guarigioni Gesù beneficia donne di diverse età, provenienza e situazione sociale. È libero, premuroso e mostra a tutte rispetto e tenerezza oltre le misure di convenienza dettate dalle usanze del tempo, giungendo persino a passar sopra le prescrizioni riguardo alla purezza legale e al sabato.

Accostandosi alla suocera di Pietro Gesù la tocca «prendendola per mano» e poi si lascia servire da lei,³⁰ cose insolite per un ebreo del suo tempo. Alla figlia di Giairo Gesù comanda di alzarsi con un appellativo affettuoso e «prendendola per mano», poi con sollecitudine premurosa ordina di darle da mangiare. Dalla donna emorroissa egli si lascia toccare. Non bada all'impurità che le deriva dal tipo di malattia; anzi, si rivolge benevolmente a lei stimolandola ad una confessione pubblica del suo gesto discreto e fiducioso. A Naim Gesù prova compassione per la vedova, che fa parte della categoria più indifesa e più bisognosa tra i poveri. Egli le porge l'aiuto solo al vederla, senza essere pregato. Il suo: «Non piangere più», non è solo una consolazione usuale, ma una parola che opera efficacemente eliminando la causa del pianto. Risuscitato il morto, Gesù «lo

³⁰ Secondo l'insegnamento di Rabbi Samuel (secolo III d.C.) non si deve lasciarsi servire da una donna, qualunque età essa abbia (cf STRACK H.L. - BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. I, München, C.H. Beck 1965, 480).

rese alla madre». La donna torna di nuovo ad essere madre effettivamente. Risuscitando il figlio, Gesù risuscita anche la madre. Vedendo la donna curva, sofferente da diciotto anni, emarginata per essere in preda a una malattia attribuita alla forza del demonio, Gesù la chiama a sé di propria iniziativa e la guarisce all'istante nonostante che sia in giorno di sabato. Criticato dal capo della sinagoga sdegnato, Gesù giustifica il suo operato chiamando la donna con un titolo che non era stato mai attribuito ad una donna: «figlia di Abramo», un titolo di cui si vantavano gli ebrei in quanto figli della promessa, figli liberi (cf *Gv* 8,33-39).

c) Come in tutti i miracoli la condizione per ricevere il dono di Dio è l'adesione di fede a Gesù riconoscendo in lui la presenza del regno di Dio, così in queste guarigioni emerge l'atteggiamento di fede delle donne che Gesù approva e loda. Alla donna emoroissa Gesù dichiara: «Figlia, la tua fede ti ha salvata». Dopo aver messo a prova la fede della donna pagana, con parole dure, Gesù la elogia con ammirazione: «Donna, grande è la tua fede». La donna risanata nel giorno di sabato risponde al prodigioso intervento di Gesù «glorificando Dio». In questo modo essa esprime la sua fede e riconoscenza in contrasto con le aspre recriminazioni del capo della sinagoga. La preghiera di Marta e Maria che invocano l'intervento di Gesù è discreta e fiduciosa: «Signore, ecco, colui che ami è malato». Anche dopo la morte di Lazzaro la loro fede, pur non ancora chiaramente delineata, non viene meno. Marta dice a Gesù: «[...] ma anche ora so che qualunque cosa chiederai a Dio, egli te la concederà». In seguito alla solenne autorivelazione di Gesù che si proclama vita e risurrezione, Marta risponde con una decisa confessione di fede: «Sì, o Signore, io credo che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio che deve venire nel mondo». Davanti alla tomba, prima di risuscitare Lazzaro, Gesù prega perché i presenti credano che egli è l'inviato dal Padre. Ciò fa emergere ancora di più l'esemplarità della fede delle due sorelle.

4.2. *La donna come paradigma nelle dispute*

Tra le polemiche condotte da Gesù contro la chiusura dei capi dei giudei e l'ipocrisia di coloro che si credono giusti ve ne sono alcune occasionate da donne: una vedova, un'adultera, una peccatrice, persone disprezzate e emarginate oltre il fatto d'essere donne. Proprio esse forniscono argomenti a Gesù per smascherare e scuotere la coscienza di chi si autoesalta. In contrasto con questi la donna emerge come paradigma di generosità, di umiltà, di fede e di sincero pentimento.

a) Nell'episodio della vedova che getta l'obolo (Mc 12,41-44; Lc 21,1-4) si nota l'attenzione e l'ammirazione di Gesù per questa donna. L'episodio è collocato dopo la polemica di Gesù contro gli scribi che si compiacciono di occupare i primi posti, ostentano lunghe preghiere e «divorano le case delle vedove» (Mc 12,40; Lc 20,47). Il contrasto è stridente: mentre gli scribi sfruttano le vedove e tuttavia si credono superiori ed esemplari, questa vedova povera, umile e nascosta dà tutto il suo sostentamento in offerta a Dio. Gesù legge nell'intimo di questa donna e valorizza pubblicamente il suo atto.

b) Un brano molto importante in questa categoria è quello della donna colta in flagrante adulterio (Gv 8,1-11).³¹ La donna, «posta in mezzo» tra Gesù e la folla, è simbolo eloquente della controversia tra Gesù e i suoi avversari. Questi vogliono la lapidazione dell'adultera appellandosi alla legge (Lv 20,10; Dt 22,24). La domanda posta a Gesù: «Tu che ne dici?», è un tranello «per metterlo alla prova e per avere di che accusarlo». «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei»: la risposta saggia di Gesù sorprende e disarmava tutti. Egli sposta il problema dal piano giuridico a quello della coscienza smascherando così la falsità e l'autoinganno degli accusatori. E in seguito egli ridona la dignità alla donna ridotta soltanto ad un caso peccaminoso. Rimasto solo con lei Gesù le rivolge la parola facendola sua interlocutrice e suscitando in lei fiducia in se stessa e coscienza della propria dignità umana. Sono insieme «la miseria e la misericordia», commenta Agostino.³² Smascherati da Gesù, nessuno osa condannare la donna. Anche Gesù, l'unico senza peccato, l'unico in potere di condannarla, non la condanna, ma l'ammonisce: «Va' e d'ora in poi non peccare più». La giustizia di Dio non sta nel giudizio di condanna ma nel far vivere: «Io non godo della morte del peccatore, ma che si converta e viva» (Ez 18,32). Gesù riconosce la capacità della donna d'incominciare una vita nuova, si fida della sua recettività di fronte all'amore misericordioso di Dio e la lancia verso il futuro.

Il messaggio sulla donna in questa disputa è chiaro: il peccato non è solo della donna; una volta caduta nel peccato, la donna è capace di convertirsi e di ricevere la salvezza che Dio dona a tutti quelli che si pentono.

³¹ Sebbene inserita nel Vangelo di Giovanni questa pericope appartiene originariamente più alla tradizione sinottica che a quella giovannea (cf SCHNACKENBURG Rudolf, *Il Vangelo di Giovanni*, II = Commentario Teologico del Nuovo Testamento IV/2, Brescia, Paideia 1977, 317s.).

³² Cf AGOSTINO, *In Johannem* 33, 5: PL 35, 1650.

Uomo e donna camminano insieme nella «comunione dei peccatori» verso la «comunione dei santi».³³

c) C'è un altro episodio significativo che va in questa linea: l'unzione di Gesù da parte di una donna. Nel racconto di Luca (*Lc* 7,36-50) si tratta di una peccatrice. Affrontando il disprezzo con umiltà e coraggio si presenta a Gesù. Non dice né chiede nulla, ma effonde i suoi sentimenti di pentimento e di amore in gesti. Gesù accetta queste attenzioni e ciò che esse vogliono esprimere nel profondo. Il contrasto tra la profusione della peccatrice e il ritegno di Simone il fariseo, colui che ospita Gesù in casa, è notevole. È Gesù a sottolinearlo: «Vedi questa donna?». La donna viene posta da Gesù come esempio per criticare l'indifferenza e la diffidenza di coloro che si accontentano di essere spettatori neutri.

La salvezza non si compie senza l'adesione mossa da uno slancio d'amore. A conclusione dell'episodio Gesù dice a Simone: «Per questo ti dico: le sono perdonati i suoi molti peccati, poiché ha molto amato. Invece quello a cui si perdona poco, ama poco»; e alla donna: «La tua fede ti ha salvata; va' in pace!».

L'esemplarità della donna peccatrice emerge ancora di più se si considera che il racconto è posto da Luca immediatamente dopo le parole dure di Gesù rivolte agli uomini della sua generazione, simili a dei ragazzi che rifiutano di cantare nel gioco (*Lc* 7,31-35) e ai farisei e dottori della legge che con la loro durezza di mente e di cuore «hanno reso vano per loro il disegno di Dio» (*Lc* 7,30).

d) Nel racconto degli altri evangelisti (*Mt* 26,6-13; *Mc* 14,3-9; *Gv* 12,1-8) l'unzione è compiuta in Betania (secondo Giovanni da Maria, sorella di Lazzaro) alcuni giorni prima della passione di Gesù. Siamo di fronte allo stesso avvenimento e alla stessa donna? Sono problemi esegetici assai complessi di cui qui non possiamo occuparci. In ogni caso, a livello di significato teologico è evidente che la prospettiva di *Mt*, *Mc* e *Gv* è diversa da quella di *Lc*.³⁴

Diversificandosi dal racconto di Luca, l'unzione della donna non esprime solamente l'amore riconoscente ma assume un significato profetico. Quale? I discepoli non riescono a decifrarlo. Con sdegno valutano il

³³ Cf BLAQUIÈRE, *Il dono* 66.

³⁴ Per una comparazione dei testi cf BLANK, *Frauen in Jesusüberlieferungen* 22-28.

gesto a livello materiale considerandolo uno spreco. Gesù invece lo giudica un'«opera buona» e ne svela lui stesso il significato: si tratta di un'unzione che anticipa la sua sepoltura annunciando la sua morte imminente.

Qui troviamo di nuovo il contrasto: la grettezza di orizzonti dei discepoli e la capacità di trascendenza della donna, che sa compiere qualcosa che è più grande di lei. Mentre i discepoli fanno calcoli umani, la donna manifesta il mistero del piano di Dio.

C'è di più: Gesù vuole che questo gesto profetico diventi memoria perpetua: «In verità vi dico che dovunque, in tutto il mondo, sarà annunciato il vangelo, si racconterà pure in suo ricordo ciò che ella ha fatto» (Mc 14,9). La testimonianza profetica della donna s'incorpora per sempre all'annuncio della Buona Novella.³⁵

Nel racconto dei tre evangelisti all'unzione di Betania segue la lavanda dei piedi (Gv 13,1-20) e l'istituzione dell'eucaristia (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29), dove Gesù, a sua volta, indica, con dei gesti profetici, ciò che sta per compiersi e che dovrà diventare memoria eterna. I tre avvenimenti formano un'unità profonda: sono anticipazione sacramentale del mistero pasquale. Sono profezia che si fa memoria eterna.

4.3. I colloqui di Gesù con la donna

Una delle manifestazioni dell'atteggiamento rivoluzionario di Gesù nei riguardi della donna è che egli accetta al suo seguito delle donne.³⁶ Luca è particolarmente interessato a notare il fatto che Gesù, nella sua predicazione itinerante in Galilea, aveva con sé «i dodici e alcune donne che erano state guarite da spiriti cattivi e da infermità: Maria di Magdala, dalla quale erano usciti sette demoni, Giovanna, moglie di Cusa, amministratore di Erode, Susanna e molte altre, che li assistevano con i loro beni» (Lc 8,1-3). Tutti gli evangelisti parlano poi della presenza delle donne sia alla crocifissione come alla sepoltura di Gesù.

Cosa ancor più insolita nel suo contesto culturale è che Gesù parla con

³⁵ Si tratta di un gesto profetico con cui la donna testimonia l'identità messianica di Gesù. «The unnamed woman who names Jesus with a prophetic sign-action in Mark's Gospel is the paradigm for the true disciple. While Peter had confessed, without truly understanding it, "you are the anointed one", the woman anointing Jesus recognizes clearly that Jesus' messiahship means suffering and death» (SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her*, xiv),

³⁶ Cf ADINOLFI, *Il femminismo*, cap. VIII: *Le discepolo di Gesù*, 172-192; WITHERINGTON, *Women in the Ministry of Jesus* 116-124.

le donne anche in privato, a tu per tu. Egli entra in colloquio con la donna di propria iniziativa stabilendo con lei un rapporto personale, l'introduce e la guida nell'itinerario di fede, le affida un compito importante. Persino gli apostoli si meravigliano del comportamento libero di Gesù con le donne (*Gv* 4,27).

Sull'aspetto dell'incontro profondo di Gesù con le donne, Giovanni ci fornisce un materiale più ricco. Egli elabora con particolare cura tre colloqui: con la Samaritana (*Gv* 4,1-42), con Marta (*Gv* 11,17-44), con Maria al mattino della risurrezione (*Gv* 20,1-2.11-18). Sono brani di forte carica teologica. Noi vogliamo soltanto rilevare le linee principali che riguardano il nostro tema.

a) Nel colloquio con la Samaritana assistiamo all'itinerario singolare di una donna, samaritana e peccatrice: partita da nulla, giunge alla fede e si trasforma addirittura in annunciatrice del messaggio di salvezza: tutto sotto la guida di Gesù.

In modo familiare Gesù rivela progressivamente la donna a se stessa, la raggiunge nel suo essere più profondo, risveglia in lei la sete più vera, la porta alla coscienza dell'essenziale della sua vita, libera in lei le forze nascoste per lanciarsi verso l'alto. Alla fine il colloquio raggiunge un culmine impensato: Gesù fa a questa donna la sua prima autorivelazione come Messia: «Sono io, che ti parlo» (*Gv* 4,26). Ormai saggiamente preparata e gradualmente trasformata da Gesù stesso, la donna è pronta ad accoglierlo come Messia nella propria vita. E Gesù la fa annunciatrice del suo vangelo perché è nella natura stessa del vangelo che l'accoglienza sfoci in annuncio.

b) Del discorso di Gesù con Marta ho già detto qualcosa parlando della risurrezione di Lazzaro. Anche qui troviamo Gesù che fa un'autorivelazione solenne e importante ad una donna: «Io sono la risurrezione e la vita». Anche qui Gesù guida gradualmente la sua interlocutrice ad una confessione di fede: «Sì, o Signore, io credo che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio che deve venire nel mondo» (*Gv* 11,27).

c) Parlando delle sorelle di Lazzaro, vogliamo accennare, seppur rapidamente, all'episodio raccontato da Luca su Marta e Maria (*Lc* 10,38-42).³⁷ Per mezzo di due donne Gesù pronuncia il suo insegna-

³⁷ Dal punto di vista della Storia delle Forme questo colloquio didattico viene con-

mento sulla priorità dell'attenzione d'amore di fronte a Dio rispetto al servizio degli uomini che è anche necessario.³⁸ In Maria Gesù vede la donna capace di vivere seguendo questa gerarchia di valori, capace di ascolto della parola, di avvolgere la vita esteriore con la vita interiore, di scegliere «la parte migliore» occupandosi dell'*unum necessarium*. Questa considerazione della donna è veramente rivoluzionaria in quanto l'ambiente socio-culturale in cui Gesù vive ritiene la donna ignorante e mancante d'intelligenza, inabile a ricevere l'insegnamento, per cui «la donna non si occupa di nient'altro che dell'andamento della casa»: così sentenza Filone d'Alessandria.³⁹

d) Anche la più grande delle rivelazioni – il *kerygma* della risurrezione – Gesù l'ha voluta consegnare per prima alla donna.

Tutti e quattro gli evangelisti concordano nel riferire come dopo la risurrezione Gesù incontri prima le donne, e come esse siano le prime testimoni e annunciatrici di questo fatto fondante del cristianesimo (*Mt* 28, 1-10; *Mc* 16,1-8; *Lc* 24,1-12; *Gv* 20,1-18). È una scelta che è andata molto oltre alle misure di prudenza e di convenienza. Infatti il mondo giudaico non riconosceva alla donna il diritto di testimonianza. Flavio Giuseppe giustifica tale esclusione dicendo: «La testimonianza di donne non deve aver alcun valore a causa della leggerezza e della sfacciataggine di questo sesso».⁴⁰

Il privilegio della donna d'essere la prima a testimoniare il Risorto è sottolineato in modo particolare da Giovanni che riporta un colloquio di Gesù con Maria di Magdala presso la tomba (*Gv* 20,11-18). Anche qui, come negli altri colloqui, Gesù conduce la donna ad un livello più alto di fede attraverso un cammino progressivo. Prima di farsi riconoscere, Gesù

siderato fra i «biographischen Apophthegmata» (cf BULTMANN Rudolf, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1964, 58).

³⁸ L'episodio è da leggere nel suo contesto letterario. Si trova immediatamente dopo la parabola del buon Samaritano (*Lc* 10,25-37). Ciò è significativo, come costata MOLONEY, *Woman First among the Faithful* 61: «While active love of neighbour is one aspect of discipleship, the story of Martha and Mary goes one step further, showing Luke's readers that listening to Jesus' word is also a fundamental element in discipleship. [...] What Martha is doing in her story is repeating what has been praised in the parable of the Good Samaritan. However, there is more to discipleship than active caring - there must also be a passive listening to the word of Jesus and a preparedness to live by it».

³⁹ *De Specialibus Legibus* III 170.

⁴⁰ *Antichità Giudaiche* 4, 219.

la obbliga a chiarire il motivo delle sue lacrime e l'oggetto della sua ricerca domandandole: «Chi cerchi? Perché piangi?». Chiusa nella sua tristezza, Maria cerca il Signore a modo suo: cerca un cadavere; invece incontra un vivente che la chiama per nome. Maria cerca il Signore nel passato, mentre Gesù la orienta verso il futuro, il nuovo. Maria vuol trattenere Gesù; invece egli la manda ad annunciare il messaggio della risurrezione, la fa apostola degli apostoli. L'esperienza di questa donna che incontra il Risorto diventa paradigma del passaggio dalla fede prepasquale alla fede postpasquale.

4.4. *La donna portatrice dei valori del regno nelle parabole*

Per annunciare il regno di Dio e illustrare i suoi vari aspetti Gesù adopera anche esempi femminili e situazioni tratte dalla vita della donna. Ciò è abbastanza insolito nella letteratura giudaica.⁴¹

Parecchie parabole evangeliche hanno per protagonista la donna. La parabola della donna che fa lievitare la pasta (*Mt* 13,33; *Lc* 13,20-21) illustra l'aspetto dinamico del regno e la sua potenza di trasformare il mondo. La parabola delle dieci vergini (*Mt* 25,1-13) esorta alla vigilanza continua e all'attesa operosa dell'avvento del regno perché da ciò dipende il raggiungimento effettivo della salvezza o l'esclusione da essa. La parabola della donna che cerca la moneta perduta (*Lc* 15,8-10)⁴² insieme con quella della pecora smarrita (*Lc* 15,4-7) e del figlio prodigo (*Lc* 15,11-32) costituiscono il trittico che manifesta la misericordia di Dio verso i «perduti» e la gioia soteriologica della loro conversione. La parabola della vedova importuna che chiede giustizia al giudice iniquo (*Lc* 18,1-8) presenta la vedova nel suo tipico ruolo di donna umile e indifesa come esempio di preghiera insistente e assicura che Dio non tarderà a far giustizia liberando dalle persecuzioni coloro che lo invocano con fiducia e perseveranza.

L'immagine della donna partorienti, che si trova in *Gv* 16,21-24 e che

⁴¹ ADINOLFI, *Il femminismo* 132 cita come esempio questo: in *Beresit Rabba* su circa 170 parabole (*mešalim*) solo una ventina parlano delle donne.

⁴² Questa parabola è particolarmente interessante in quanto la donna che cerca la moneta rappresenta Dio così come il buon pastore che cerca la pecora perduta e il padre misericordioso che attende il ritorno del figlio: cf SWIDLER Leonard, *Il Gesù degli evangelii era femminista*, in JOANNES Fernando Vittorino (ed.), *Crisi dell'antifemminismo*, Milano, Mondadori 1973, 156: «La donna della parabola è Dio come il pastore è il Padre. Gesù non sfugge davanti al concetto di Dio come essere femminile».

apparirà centrale nel cap. 12 dell'Apocalisse, viene applicata da Gesù in modo esplicito all'ora della sua partenza: «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. Così anche voi, ora siete nella tristezza, ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia» (*Gv* 16,21-24).⁴³

I vari tipi di donne presenti nelle parabole dimostrano che Gesù non ignora il mondo multiforme della donna e ne parla con naturalezza, rispetto e simpatia. È da rilevare soprattutto questo: Gesù vede la donna, nelle varie età, situazioni ed esperienze di vita, adatta ad offrire un quadro di riferimento alle diverse manifestazioni del regno di Dio. La donna è veramente immagine di Dio, riflesso del suo mistero.

4.5. *Riflessioni di sintesi*

4.5.1. *Uguaglianza soteriologica dell'uomo e della donna*

Nel suo contatto con le donne Gesù dimostra con molta chiarezza che sul piano della salvezza non c'è distinzione tra uomo e donna: la meta è posta per tutti, la via tracciata per tutti, le possibilità aperte a tutti e gli aiuti offerti a tutti.

A rafforzare questa convinzione appare particolarmente significativa la seguente osservazione. Nella tipologia di fede presentata nel vangelo le categorie principali vengono illustrate spesso da due protagonisti, un uomo e una donna, quasi a illustrare che la stessa fede è vissuta in due espressioni basandosi sulla duplice modalità d'esistenza umana. Si trovano così nel vangelo molte coppie di persone che fanno la stessa esperienza d'incontro con Gesù con un cammino di fede che presenta tratti simili.⁴⁴

Fin dall'inizio del suo vangelo, Luca mette in parallelo l'annuncio da parte dell'angelo Gabriele a Zaccaria e a Maria (*Lc* 1,5-25.26-38). Nel ruolo di precursore stanno Elisabetta e Giovanni Battista che professano una fede cristologica prima della nascita di Gesù (*Lc* 1,41-45; 3,16-18). Simeone e Anna, due anziani, mossi dallo Spirito riconoscono in Gesù infante il promesso salvatore (*Lc* 2,25-38).

⁴³ Una buona analisi di questo testo offre MOLONEY, *Woman First among the Faithful* 82-87.

⁴⁴ Cf la presentazione di alcune coppie di questo tipo in HONORÉ-LAINÉ Geneviève, *La donna e il mistero dell'alleanza*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1987.

Tra i pagani che giungono alla fede esemplare annunciata da Gesù stesso spiccano le figure della donna sirofenicia (*Mt* 15,21-28; *Mc* 7,24-30) e del centurione (*Mt* 8,5-13; *Lc* 7,1-10; *Gv* 4,46-54). Nella linea della conversione l'esperienza delle peccatrici (*Lc* 7,36-50; *Gv* 8,1-10) è paragonabile a quella di Zaccheo (*Lc* 19,1-10).

Il cammino di fede di Nicodemo attraverso un colloquio con Gesù (*Gv* 3,1-21) può essere considerato in parallelo a quello della Samaritana (*Gv* 4,1-42). La guarigione della donna curva (*Lc* 13,10-17) avviene di sabato e attira critiche su Gesù da parte dei suoi avversari, come la guarigione dell'uomo dalla mano paralizzata (*Lc* 6,6-11) e quella dell'idropico (*Lc* 14,1-6).

Anche tra i testimoni del Risorto si nota una certa somiglianza tra l'esperienza di Maria Maddalena (*Gv* 20,1-2.11-18) e quella di Tommaso e dei due discepoli di Emmaus (*Lc* 24,13-35).

Molte delle parabole relative alla donna trovano un corrispondente maschile:⁴⁵ alla donna che fa lievitare la pasta (*Mt* 13,33; *Lc* 13,20-21) corrisponde l'uomo che semina la senapa nel campo (*Mt* 13,32); alla donna che perde la moneta (*Lc* 15,8-10) il pastore che perde la pecora (*Lc* 15,4-7). La vedova importuna (*Lc* 18,1-8) è parallelo dell'amico importuno che giunge di notte (*Lc* 11,5-8). Le vergini sagge e stolte in attesa dello sposo (*Mt* 25,1-13) richiamano il servo fedele e il servo cattivo in attesa del padrone (*Mt* 24,45-51). Inoltre la parabola di contesto femminile che parla del rattoppo di un vestito vecchio con panno nuovo fa coppia con quella maschile del vino nuovo in otri vecchi (*Mc* 2,21-22), così come nel discorso escatologico la donna presa mentre macina alla mola corrisponde all'uomo preso mentre è nel campo (*Mt* 24,40-41).

Tutto ciò fa vedere che per Gesù sia l'uomo come la donna sono capaci di manifestare nel proprio essere e nella propria esperienza il regno di Dio.

4.5.2. *Esemplarità della donna nel cammino di fede*

Gesù non solo non ha condiviso la mentalità misogina del suo ambiente, anzi, in varie circostanze approva e loda in pubblico l'atteggiamento della donna rilevando la sua esemplarità in particolare nella fede. Richiamo qui alcune parole di Gesù già citate in modo disperso lungo questa esposizione.

⁴⁵ Cf ADINOLFI, *Il femminismo* 132s.

– «Vedi questa donna? [...] Le sono perdonati i suoi molti peccati perché ha amato molto» (Lc 7,44-47).

– «La tua fede ti ha salvata» (Mc 5,34; Lc 7,50).

– «Donna, davvero grande è la tua fede» (Mt 15,28).

– «Questa vedova ha gettato nel tesoro più di tutti gli altri» (Mc 12,43).

– «Ella ha compiuto verso di me un'opera buona. [...] Dovunque, in tutto il mondo, sarà annunciato il vangelo, si racconterà pure in suo ricordo ciò che ella ha fatto» (Mc 14,6-9).

– «[...] Le prostitute vi passeranno avanti nel regno di Dio» (Mt 21,31).

– «Maria si è scelta la parte migliore che non le sarà tolta» (Lc 10,42).

Le donne nel vangelo ricevono da Gesù solo lode e mai rimprovero, mentre sentiamo denunciare con tristezza e con severità l'incredulità dei capi del popolo (Mc 11,31), dei nazaretani (Mt 13,58) e della generazione d'Israele sua contemporanea (Mc 9,19). Più di una volta Gesù rimprovera i discepoli per la loro mancanza di fede (Mt 8,26; 16,8; 17,20). Lo stesso Pietro è chiamato «uomo di poca fede» (Mt 14,31).

Di fronte alla constatazione oggettiva non si può negare alla donna un ruolo di esemplarità e di preminenza nella fede assegnatole da Gesù nel vangelo.⁴⁶ C'è però da domandarsi: quale conseguenza ne scaturisce per l'autocoscienza della donna, per la sua educazione e per la comprensione generale della sua missione nella Chiesa?

4.5.3. *Il carisma profetico della donna*

Seguendo lo sviluppo della storia della salvezza nell'Antico Testamento abbiamo constatato che il ruolo della donna è particolarmente attivo nei momenti di svolta. Lo stesso sembra si possa affermare per il Nuovo Testamento. Infatti in ogni tappa della rivelazione del mistero di Gesù troviamo una donna disponibile a collaborare con Dio, una donna che, in modo profetico e anticipatorio, accoglie in sé ciò che sta per realizzarsi in pienezza. La donna è presente là dove nasce qualcosa, dove c'è novità di vita. Così

⁴⁶ Come conclusione del suo libro, *Woman First among the Faithful*, MOLONEY afferma: «The greatness of woman appears to emerge from a growing consciousness, especially as we see it reflected in the Gospels, that she is first in faith, both in terms of her being the first to come to faith (chronologically) and in the quality of her faith (qualitatively) [...] in the order of faith, women assume the role of leaders» (93 s.).

la vediamo apparire sempre sulla scena inaugurale di una nuova tappa della rivelazione.⁴⁷

– Nella pienezza dei tempi Dio, per farsi uomo, confida per prima a una donna, Maria, il suo progetto e si affida alla sua collaborazione libera e attiva.

– Mossa dallo Spirito la prima a riconoscere la presenza nascosta di Dio fra gli uomini è una donna: Elisabetta.

– A Cana, quando Gesù compie il suo primo segno dando inizio alla sua vita pubblica e suscitando la fede dei discepoli, è Maria la mediatrice di questo segno.

– Secondo il vangelo di Giovanni, la prima autorivelazione di Gesù come Messia è stata fatta a una donna: la Samaritana. Attraverso l'incontro con questa donna Gesù inizia a manifestare l'universalità del progetto della salvezza.

– Per implorazione di Marta e Maria Gesù risuscita Lazzaro: provocazione diretta e segno anticipatorio della propria morte.

– L'unzione profetica di Maria a Betania prefigura e annuncia la sepoltura di Gesù.

– Alla morte di Gesù stavano sotto la croce Maria sua madre e altre donne.

– Le donne sono le prime a testimoniare e ad annunciare la risurrezione di Gesù.

Il ruolo profetico anticipatorio della donna nella storia della salvezza non si situa a livello istituzionale, ma carismatico, nel senso affermato da Giovanni Paolo II: «Come è vero che la Chiesa nella sua gerarchia è diretta dai successori degli apostoli, e dunque da uomini, è ancora più vero che nel senso carismatico le donne la guidano come gli uomini e forse ancora di più».⁴⁸

⁴⁷ Ciò è particolarmente evidente nel Vangelo di Giovanni. LAURENTIN René, *Marie dans la dernière économie selon les textes du Nouveau Testament*, in *Marie et la fin des temps*, I: *Approche biblique* = *Etudes Mariales*. Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales, Paris 1984, 83: «Selon le quatrième Évangile, les femmes jouent (plus explicitement que chez Luc) un rôle inaugural, anticipateur, analogue à celui de Marie. Ce rôle est important. Il a un caractère structural chez Jean. Chacun des 3 Livres qui composent son Évangile commence par deux signes féminins qui ont cette fonction dynamique et prémonitoire».

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Tutto il Vangelo è un dialogo con l'uomo* (La veglia con i giovani al Parc des princes, 1° giugno 1980), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III/1, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1980, 1628.

5. Conclusione

Dopo aver tracciato questa linea sommaria in modo rapido e incompleto, ci sembra di poter concludere parafrasando la frase molto nota della lettera agli Ebrei (*Eb* 1,1-2) in questa forma: Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai nostri antenati nella fede per mezzo di molte donne, ultimamente ha parlato a noi per mezzo del Figlio, il quale rivela il mistero della donna a se stessa e a tutto il mondo, essendo egli l'immagine perfetta di Dio e la pienezza dell'essere umano.

Nel dialogo teo-antropologico la voce femminile risuona discreta ma costante e chiara lungo la storia della salvezza rappresentando tutta l'umanità nel rispondere a Dio. In particolare nelle svolte della storia, nei momenti di gestazione di novità, nelle crisi, nei trapassi culturali, questa voce emerge con maggior forza dando prova di autenticità umana e infondendo fiducia e speranza.

In Gesù Cristo la voce femminile diventa parola e messaggio, acquista la sua intelligibilità massima nel progetto di Dio concepito fin dal principio.

A dimostrare, verificare e garantire tutto questo c'è Maria, la «donna» per antonomasia, colei che si è resa voce di tutta l'umanità dicendo «sì» alla proposta divina di salvezza, colei che in Cristo riassume tutta la storia dall'*arché* all'*éschaton*, colei che ha percorso per prima e in modo esemplare il cammino della fede ed è diventata segno profetico per ogni essere umano che accetta di realizzare il progetto di Dio.

MARIA DI NAZARET

LA DONNA DELLA NUOVA UMANITÀ

Anita DELEIDI

Premessa

«Nell'anno mariano tutti i cristiani sono chiamati a meditare [...] la presenza della Vergine e Madre di Dio nel mistero di Cristo e della Chiesa».¹ Ma non è solo l'anno mariano o il fatto di appartenere ad un istituto con una pregnante caratteristica mariana che spinge la nostra riflessione sulla donna ad un obbligato confronto con la Vergine Maria, definita come la donna pienamente realizzata, la donna della nuova alleanza, la donna per eccellenza.

La Madre del Signore è un «dato della rivelazione divina» e costituisce una presenza materna sempre operante nella vita della chiesa² e degli uomini di ogni tempo.

La chiesa vede Maria profondamente radicata nella storia dell'umanità, nell'eterna vocazione dell'uomo; la vede presente e partecipe dei molteplici e complessi problemi che accompagnano oggi la vita dei singoli, delle famiglie e delle nazioni.³

All'uomo contemporaneo – scriveva Paolo VI nella *Marialis cultus* – non di rado tormentato, turbato ed oppresso, Maria, contemplata nella sua vicenda evangelica e nella realtà che già possiede, offre una visione serena e una parola rassicurante: «la vittoria della speranza sull'angoscia, della comunione sulla solitudine, della pace sul turbamento, della gioia e

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica a tutte le persone consacrate delle Comunità Religiose e degli Istituti Secolari in occasione dell'Anno Mariano*, in *Supplemento a «L'Osservatore Romano»* 128 (1988) 131, IV.

² SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, n. 5, in *Supplemento a «L'Osservatore Romano»* 128 (1988) 130, II. In seguito citerò *La Vergine Maria*.

³ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica «Redemptoris Mater»* n. 52. In seguito citerò RM.

della bellezza sul tedio e la nausea, delle prospettive eterne su quelle temporali, della vita sulla morte».⁴

Nella sua condizione di prima discepolo di Cristo, di donna autenticamente realizzata come persona umana aperta a Dio e all'uomo, Maria davvero non delude le attese dell'uomo contemporaneo ed è una sorgente perenne di feconde ispirazioni di vita. «Per i discepoli del Signore la Vergine è il grande simbolo dell'uomo che raggiunge le più intime aspirazioni della sua intelligenza, della sua volontà e del suo cuore, aprendosi per Cristo e nello Spirito alla trascendenza di Dio in filiale dedizione di amore e radicandosi nella storia in operoso servizio ai fratelli».⁵ Queste affermazioni del recente documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica collocano ben a proposito il taglio con il quale desidero affrontare l'approccio mariologico: vedere Maria, donna, nel suo ruolo peculiare nella storia della salvezza, figura che illumina o chiarifica la vicenda dell'umanità chiamata al dialogo salvifico in una storia di libertà.

Molto è stato scritto soprattutto in quest'anno mariano sulla figura di Maria, ma a parte alcune valide – e poche – pubblicazioni di approfondimento mariologico, si è rimasti sul livello del meditativo-divulgativo. Anche il rapporto Maria/donna viene ancora affrontato in un confronto o elencazione di atteggiamenti detti “femminili” sulla linea del “modello” e non si va oltre, alla radice del tema.

Di qui la difficoltà e il limite della mia relazione che cercherà di fare il punto sulle prospettive dell'attuale riflessione mariologica e cercherà di mettere in evidenza il ruolo di Maria nella storia della salvezza, per illuminare in questa prospettiva il rapporto tra Maria e la donna, oggi. Ciò aprirà il discorso anche nella prospettiva educativa, propria di questa terza fase del convegno.

1. Orientamenti mariologici contemporanei

Dopo stadi di alterne vicende, siamo oggi in una fase costruttiva per la mariologia. La profonda revisione a cui sono stati chiamati i trattati di mariologia, secondo le indicazioni date dal Concilio Ecumenico Vaticano II e dalle interpellanze provocate da critiche o contestazioni, ha aperto oggi la

⁴ PAOLO VI, *Esortazione apostolica «Marialis cultus»* n. 57 in *Enchiridion Vaticanum* [EV] Bologna, Dehoniane 1979, 119. In seguito citerò MC.

⁵ *La Vergine Maria* n. 21.

strada ad una riflessione rinnovata, nella sua impostazione metodologica e strutturale, nei suoi contenuti e nel linguaggio adottato.

Afferma Stefano De Fiores: «L'inserimento nella teologia mette il discorso su Maria nelle condizioni di beneficiare delle nuove impostazioni o approfondimento dei singoli trattati e gli impedisce di imboccare una via unidirezionale e separativa. D'altronde il fissare l'attenzione sulla Vergine, purché non la si isoli dall'annuncio centrale della salvezza, permette di cogliere in modo organico il nesso della sua vocazione e missione nella chiesa, come pure di valorizzare in modo adeguato e non sbrigativo la tradizione ecclesiale circa la presenza di Maria nel popolo di Dio».⁶

Si desidera oggi una mariologia che ottemperi ad un inserimento organico nella storia della salvezza e nel più ampio contesto teologico; una mariologia (detta anche «dal basso») che privilegi gli aspetti storico-salvifici della vicenda evangelica di Maria e la sua presenza nella fede e cultura del popolo cristiano; una mariologia acculturata e aperta ai metodi ermeneutici attuali, comprese la via simbolica ed estetica; una mariologia in dialogo con le scienze antropologiche, inserita nella vita e promotrice di valori umani e cristiani.⁷ D'altra parte anche la provocazione della teologia femminista in questi ultimi anni ha posto il problema della ricerca di un adeguato circolo ermeneutico nel considerare la figura di Maria superando gli stereotipi femminili tradizionali.

Si vuole approdare oggi ad una mariologia "fondata" sul femminile, nell'apertura antropologica auspicata dalla *Marialis cultus*, con tentativi più o meno organici che partono dal fatto che «non è indifferente che Maria sia stata donna».⁸

1.1. Sviluppo degli orientamenti dati dal Concilio Vaticano II

I momenti metodologici indicati dal Vaticano II (*Optatam totius* n.16) e la scelta di un nucleo organizzatore (cristologico – ecclesiologico – antropologico ...) hanno permesso lo svilupparsi di un ventaglio di impostazioni negli attuali trattati di mariologia e nelle pubblicazioni più recenti.

⁶ DE FIORES Stefano, *Mariologia/Marialogia*, in DE FIORES Stefano e MEO Salvatore (ed.), *Nuovo dizionario di mariologia*, Cinisello Balsamo (Milano), Paoline 1986, 902.

⁷ Cf *Ivi* 896.

⁸ BOFF Leonardo, *Il volto materno di Dio. Saggio interdisciplinare sul femminile e le sue forme religiose*, Brescia, Queriniana 1981, 17.

Ricordiamo come il capitolo VIII della *Lumen Gentium* nella sua ultima e travagliata stesura presenti una struttura nuova e come in armonia con il titolo esso integri il mistero della Madre di Dio nel mistero di Cristo e della chiesa. In particolare come metta in rilievo i fondamenti biblici e della tradizione della dottrina mariana, tenendo conto dei risultati dell'esegesi, dello studio dei Padri e dei teologi posteriori.

La Madre di Dio, tipo della chiesa, è vista come una persona che si offre liberamente e coscientemente alla grazia di Dio e la vera devozione a Maria appare come promozione alla fede e all'amore di Cristo, unico mediatore. Tale insegnamento mariologico del Vaticano II e il successivo orientamento per il rinnovato culto liturgico promosso dalla *Marialis cultus* hanno dato origine in questi ultimi anni ad una produzione di studi varia nella portata e nella qualità, soprattutto in duplice direzione: o sulla linea del commento e sviluppo di temi conciliari mariologici o nuovi approcci per una valorizzazione di Maria nella vita ecclesiale.

Fecondo si è rivelato il rinnovamento biblico, che ha aperto nuove frontiere alla mariologia, dedicando sempre più spazio alla letteratura intertestamentaria.⁹ Anche il recupero patristico ha contribuito a valorizzare la tipologia e simbologia biblica della figura di Maria presentata negli scritti dei Padri che già mettevano in rilievo il suo ruolo di nuova Eva, di madre, di sacramento, di specchio della chiesa.

La via conciliare del rinnovamento ha contribuito anche ad una più idonea illustrazione dei dogmi, studiando criticamente le circostanze storiche in cui quei dogmi furono definiti, il linguaggio con cui furono formulati per comprenderli alla luce delle acquisizioni dell'esegesi biblica, di una più rigorosa conoscenza della tradizione, delle interpellanze delle scienze umane, respingendo le contestazioni infondate.¹⁰

L'attenzione, poi, per l'inserimento del culto mariano nell'unico culto cristiano, per un culto quindi «solido nel suo fondamento, obiettivo nell'inquadramento storico, adeguato al contesto dottrinale, limpido nelle sue motivazioni»,¹¹ ha promosso una positiva ricerca delle sue radici storiche, delle sue motivazioni dottrinali, della valutazione delle espressioni li-

⁹ «Non pochi testi dell'Antico Testamento e, soprattutto, le pagine neotestamentarie di Luca e di Matteo sull'infanzia di Gesù e le pericopi giovanee sono stati fatti oggetto di un continuo e approfondito studio che, per i risultati raggiunti, ha rafforzato la base scritturistica alla mariologia e l'ha arricchita considerevolmente dal punto di vista tematico» (*La Vergine Maria* n. 11).

¹⁰ Cf *La Vergine Maria* n. 12.

¹¹ MC n. 38.

turgiche e delle molteplici manifestazioni della pietà popolare e sta guidando una più adeguata pastorale.

Inoltre il consolidamento della prospettiva biblica e storico-salvifica ha contribuito visibilmente al miglioramento ecumenico in relazione alla percezione specifica della significanza salvifica di Maria per la chiesa e per il mondo.

Il clima pre-conciliare di chiusura e di difesa delle proprie posizioni confessionali circa la Madre di Gesù lascia via via sempre maggior spazio ad un'atmosfera di autentico dialogo nella comune ricerca.¹²

Ma la prospettiva più caratteristica, solo inaugurata dal Vaticano II, promossa dalla *Marialis cultus* e sviluppata nel post-concilio è decisamente quella antropologica: «Dalla convergenza tra i dati della fede e i dati delle scienze antropologiche allorché queste hanno rivolto la loro attenzione a Maria di Nazaret, è stato più lucidamente compreso che la Vergine è ad un tempo la più alta realizzazione storica del Vangelo e la donna che, per la padronanza di sé, per la forza e per l'amore, si è più compiutamente realizzata sul piano umano».¹³

Avanzando oltre il modulo conciliare, in linea con gli orientamenti della *Gaudium et spes*, la mariologia si confronta, inoltre, con la cultura e i problemi del nostro tempo.

Maria assume un posto di rilievo nell'estetica teologica e nella teodrammatica di U. Von Balthasar.¹⁴

Si valorizza la spiritualità del *Magnificat* all'interno della teologia della liberazione, si considerano i riferimenti alla Vergine nelle teologie regionali o autoctone.¹⁵

Con Leonardo Boff si tenta un approccio mariano culturale a partire dal femminile, mentre Alois Müller prospetta nuove piste per un discorso di fede sulla Madre di Gesù.¹⁶

La mariologia post-conciliare è feconda di temi, di nuove angolature, di prospettive che veramente possono illuminare il discorso sull'uomo.¹⁷

¹² Cf DE FIORES Stefano, *Maria nella teologia contemporanea*, Roma, Centro di cultura mariana «Mater ecclesiae» 1987, 231-250. Cf anche *La Vergine Maria* n. 14.

¹³ *La Vergine Maria* n. 16.

¹⁴ Cf VON BALTHASAR Hans Urs, *Teodrammatica*, Milano, Jaca Book 1980.

¹⁵ Cf DE FIORES, *Maria nella teologia* 370-395.

¹⁶ Cf BOFF, *Il volto materno*; MÜLLER Alois, *Discorso di fede sulla Madre di Gesù. Un tentativo di mariologia in prospettiva contemporanea*, Brescia, Queriniana 1983.

¹⁷ Cf *La Vergine Maria* n. 16.

1.2. Posizione critica della teologia femminista

La teologia femminista, nell'attuale fase di ricerca (indubbiamente più costruttiva), è piuttosto critica nei confronti della mariologia e cerca vie di proposta alternativa. Infatti la contrapposizione polemica nei confronti di una mariologia che sembrava proporre Maria modello di nascondimento, di silenzio, di passività, nell'ideale irraggiungibile di vergine-madre, nell'esaltazione della maternità a detrimento di altre potenzialità e aspirazioni legittime, portate a sostegno di una discriminazione ecclesiale circa il ruolo della donna nella chiesa, sta ora modificando i suoi toni rivendicativi in un recupero in prospettiva liberante.

D'altra parte la *Marialis cultus* aveva affermato che «è difficile inquadrare l'immagine della Vergine, quale risulta da una certa letteratura devzionale, nelle condizioni di vita della società contemporanea».¹⁸

Il femminismo, perciò, ha messo positivamente in movimento la riflessione mariologica provocandola a rivedere sia l'immagine tradizionale di Maria, sia la concezione della donna. La teologia femminista, intesa come progetto organico e comunitario di analisi e strategia,¹⁹ «non riguarda le donne – afferma la Russel –, riguarda Dio. Non è una forma di *egologia*, in cui le donne si limitano a pensare su se stesse [...]. Le donne vogliono aggiungere qualcosa alla comprensione della fede cristiana, non già sostituire le altre interpretazioni che ne sono state date in passato».²⁰

Di qui l'accusa della teologia femminista alla teologia tradizionale di essere carente in quanto formulata in una prospettiva esclusivamente maschile.²¹ La teologia femminista rifiuta l'androcentrismo della chiesa e della Bibbia. Rifiuta l'esegesi che fa risalire ad una *taxis* divina sia la prioritaria polarità maschile, sia la sottomissione della donna all'uomo.²² Mette invece in rilievo i «nomi dimenticati» di Dio e l'azione storico-salvifica delle donne nell'Antico e nel Nuovo Testamento; giunge a riscattare

¹⁸ MC n. 34.

¹⁹ Cf HUNT Mary E., *Prospettive di teologia femminista*, in AA.VV., *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia, Queriniana 1980, 7.

²⁰ RUSSEL Letty M., *Teologia femminista*, Brescia, Queriniana 1977, 58s.

²¹ «La donna è stata finora esclusa dall'area della riflessione teologica, e quando questa l'ha presa come oggetto di studio ne sono risultate spesso definizioni e prescrizioni insoddisfacenti per le donne di oggi, e che prestano quindi facilmente il fianco alle critiche spietate del femminismo» (BELLENZIER Maria Teresa, *Donna* in DE FIORES - MEO (ed.), *Nuovo dizionario di mariologia* 507).

²² Cf PLASKOW Judith, *Teologia maschile ed esperienza femminile*, in AA.VV., *La sfida del femminismo* 103-106.

il ruolo della Maddalena, simbolo della tradizione dell'amicizia, in alternativa alla tradizione della maternità identificata con la Madre di Gesù.²³ Tale «glorificazione simbolica – afferma Mary Daly – è spesso servita a mascherare il deprezzamento e l'oppressione della parte femminile della razza».²⁴

Le femministe oscillano attualmente tra il rifiuto della figura di Maria e il suo recupero in prospettiva liberante. Le prime sostengono che la donna di oggi – come afferma Carol Anne Douglas – è portata a diventare «Anty Mary» in contrapposizione con un'immagine di Maria troppo domestica («una santità misurata dal numero di panni lavati») o troppo idealizzata («modello di onniperfezione») che sanziona un modello teologico d'inferiorità.²⁵

Altre femministe preferiscono promuovere la scoperta della «vera» Maria, quella biblica, libera dalle incrostazioni culturali e da strumentalizzazioni ideologiche: «Per il bene che voglio alla madre di Gesù io invoco la liberazione delle donne – afferma Claudia Zanon Gilmozzi – nel senso che invoco la sua verità di donna del suo tempo, simbolo della speranza perché umile, casalinga, semplice ed emarginata – grazie alla mentalità ebraica – ma anche così diversa, perché «piena di grazia» e per quel suo Figlio così unico e che aveva verso le donne un atteggiamento straordinariamente anticonformista».²⁶

Viene invocata una doppia liberazione: dall'immagine che è stata fatta di lei e dalle proiezioni che una gerarchia maschile le ha attribuito; e liberare le donne da quelle immagini di Maria che ancora dominano e soggiogano.²⁷

Le pubblicazioni attuali si muovono perciò nel campo dell'ermeneutica biblica, ricercando nei vangeli la persona umana, storica e concreta di Maria; relativizzano la maternità biologica di Maria per dare risalto alla sua fede nella parola di Dio;²⁸ vedono Maria modello di persona autonoma che risponde liberamente a Dio e il simbolo radicale di un'umanità nuova, la rappresentante originale ed escatologica dell'umanità;²⁹ ridanno

²³ Cf RUSSEL *Teologia femminista* 113-121; MOLTSMANN-WENDEL Elisabeth, *Maternità e amicizia*, in *Concilium* 19 (1983) 8, 55-65.

²⁴ DALY Mary, *L'antifemminismo nella Chiesa*, in *Servitium* 3 (1969) 10, 258.

²⁵ Cf DE FIORES, *Maria nella teologia* 415.

²⁶ ZANON GILMOZZI Claudia, *Per una autentica liberazione della donna*, Roma, Cinque Lune 1979, 219.

²⁷ Cf HALCKES Caterina, *Maria e le donne*, in *Concilium* 19 (1983) 8, 135.

²⁸ Cf *l.cit.*

²⁹ Cf RUETHER Radford Rosemary, *New Woman, New Earth*, New York, Seabway

alla figura della Vergine la carica liberatrice del *Magnificat*;³⁰ approfondiscono i rapporti del culto a Maria con gli archetipi religiosi, neutralizzando le funzioni ambigue e favorendone i valori positivi per lo sviluppo umano.³¹

1.3. Verso una mariologia fondata sul femminile

La *Marialis cultus* aveva già opportunamente colto e messo in rilievo il divario tra i contenuti della mariologia tradizionale e le concezioni antropologiche, la realtà psicologica profondamente mutata che la interpellavano.³² In particolare, in maniera allora inedita, la *Marialis cultus* aveva impostato una via di confronto antropologico tra Maria e la donna in vista di un efficace rinnovamento della pietà mariana.³³

Alcuni teologi hanno percepito la portata di tali affermazioni (anche se non ancora oggi completamente sviluppate) e hanno portato avanti una riflessione positiva sul rapporto Maria/donna, orientandosi verso la "fondazione" di una mariologia che tenesse effettivamente conto del fatto che Maria era una donna.

Karl Rahner, infatti, afferma che giustamente il cristiano vede in Maria l'immagine pura della donna e non solo un caso esemplare del credente in generale,³⁴ anche se Jean Galot chiarifica che la mariologia non s'identifica puramente con la teologia della donna, di cui tuttavia è un aspetto essenziale e centrale.³⁵ Maria è la donna con cui Dio ha fatto alleanza, è il luogo teologico e storico in cui avviene l'incontro di Dio con l'umanità.³⁶

L'antropologia cristiana vuole oggi "rendere giustizia" non solo alle ve-

Press 1975.

³⁰ Cf HALKES, *Maria e le donne* 141.

³¹ Cf KASSEL Maria, *Maria e la psiche umana. Considerazioni alla luce della psicologia del profondo*, in *Concilium* 19 (1983) 8, 148-162.

³² Cf MC n. 34.

³³ Cf MC n. 34-37.

³⁴ Cf RAHNER Karl, *Maria e l'immagine cristiana della donna*, in *Dio e rivelazione. Nuovi Saggi VII*, Roma, Paoline 1981, 444, 446.

³⁵ Cf GALOT Jean, *Teologia della donna*, in *La Civiltà Cattolica* 126 (1975) II 239-241.

³⁶ Cf ANTONINI Bernardo, *La teologia e il mondo femminista. Quale possibile rapporto?*, in AA.VV., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo*, Roma, Marianum 1979, 189-204.

rità concernenti Maria, ma alla sua verità di donna. Oggi il femminile occupa un posto nella riflessione antropologica e culturale. Il fatto che Maria sia donna e che Dio stesso abbia chiesto a lei di diventare madre del suo Figlio, inserendosi con piena libertà e responsabilità in un progetto che lei non aveva previsto, non è affatto irrilevante. «L'antropologia cristiana deve chiedersi il perché – afferma Maria Xaveria Bertola – e, su questa base, realizzare uno sforzo nell'approfondimento del tema relativo al femminile, diventato, oggi, oggetto teorico di diverse scienze. La domanda, posta a livello teologico, e cioè: "Quale significato ha Maria per Dio e quale significato, pertanto, ha il femminile per Dio", potrebbe aiutare l'antropologia a chiedersi e a darsi il significato che la donna ha per l'uomo nella costruzione del progetto di riuscita umana».³⁷

I risultati della riflessione in questo campo sono però ancora a livello problematico; gli studi o riprendono questi argomenti a carattere generale³⁸ o tentano di approfondire alcuni aspetti specifici con contributi di ineguale valore.³⁹

Un tentativo di rilievo abbastanza organico, radicale ma problematico per le conclusioni a cui perviene, è quello di Leonardo Boff con il suo saggio *Il volto materno di Dio*, che valorizza dati delle scienze umane e della teologia ed esprime in un linguaggio corrente il significato storico-salvifico di Maria a partire dalla riflessione antropologica sul femminile. Il fatto che Maria sia stata donna e che Dio abbia voluto essere figlio di questa donna non solo spiega la scelta di Maria nel piano di Dio ma – secondo Boff – rivela l'intenzione di Dio sul femminile, anzi l'autocomunicazione di Dio stesso.

Boff opta per «il femminile come principio fondamentale della mariologia [...] non soltanto per saperne di più e in forma armoniosa su Maria, ma anche per scoprire una nuova maniera con cui Dio si autocomunica e si autorealizza».⁴⁰ La scelta è giustificata dal fatto che il femminile non è stato preso come punto focale centralizzatore dei temi mariani, nonostante la ricchezza che esso permette; inoltre il femminile occupa oggi un posto preponderante nella riflessione antropologica e culturale; infine la riflessione su Maria (mario-logia) deve rivelare qualcosa di Dio (teo-logia), deve

³⁷ BERTOLA Maria Xaveria, *Antropologia*, in DE FIORES - MEO (ed.), *Nuovo dizionario di mariologia* 93.

³⁸ Cf DE FIORES, *Maria nella teologia* 424.

³⁹ Cf ad esempio AA.VV., *Marie et la question féminine. Pour un dialogue entre théologie et sciences humaines*, in *Etudes mariales* 30-31 (1973-1974) 133.

⁴⁰ BOFF, *Il volto materno* 25.

essere teologica: «non ci si chiede più ciò che Dio vuole per Maria, ma ciò che Dio vuole per se stesso a proposito di Maria».⁴¹

Denunciati perciò gli ostacoli concernenti il femminile (quale il razionalismo scienziato, l'assenteismo sessuale, il monismo sessuale, la regionalizzazione genitale del sesso, l'ontologizzazione delle manifestazioni storiche del femminile, la polarizzazione dei sessi, l'esaltazione della donna eterna, astorica e racchiusa in caratteristiche assolutizzate), Boff procede nella riflessione attraverso un'approssimazione analitica al femminile, considerando la reciprocità uomo-donna, una riflessione filosofica sul maschile-femminile come dimensioni differenti dell'uomo ed infine una mediazione teologica che, basandosi su una lettura «depatriarcalizzante» delle Scritture, vede il femminile come un autentico cammino verso Dio, perché, contemplato come immagine di Dio, permette d'incontrare Dio stesso.

E raccogliendo testimonianze bibliche circa Dio-Madre, Boff arriva ad affermare la necessità di una corretta ermeneutica teologica «depatriarcalizzata» anche per la rappresentazione del mistero trinitario.⁴²

L'ipotesi teologica della divinizzazione del femminile da parte dello Spirito Santo (così come il maschile lo è stato in forma piena e diretta in Cristo) ha la sua anticipazione escatologica nella Vergine Maria, tempio, santuario, tabernacolo dello Spirito Santo «in modo talmente reale e vero che lei deve essere considerata come unita ipostaticamente alla Terza persona della SS.ma Trinità».⁴³ Giustificando tale affermazione (usa la struttura argomentativa «*Deus potuit – decuit – ergo fecit*»), Boff interpreta Lc 1,35 attribuendo allo Spirito la missione storico-salvifica, nella discesa personale della Terza persona della SS.ma Trinità su Maria,⁴⁴ e Maria, «a partire dal momento del suo *fiat*, viene ipostaticamente assunta alla Terza persona della SS.ma Trinità».⁴⁵

Boff non teme così di porre la Vergine allo stesso livello di Cristo, di esigere la divinizzazione della persona di Maria e non soltanto l'assunzione da parte dello Spirito della sua potenza materna (Maria è elevata al livello di Dio per poter generare Dio).⁴⁶

Ora, pur riconoscendo positivo il proposito di vedere il femminile

⁴¹ *Ivi* 24s.

⁴² Cf *ivi* 89.

⁴³ *Ivi* 93.

⁴⁴ Cf *ivi* 98. 100.

⁴⁵ *Ivi* 130.

⁴⁶ Cf DE FIORES, *Maria nella teologia* 430.

come via verso Dio e via di Dio verso di noi «rivalorizzando l'importanza antropologica e spirituale di Maria»,⁴⁷ recuperando diversi elementi di fondo, la proposta di Leonardo Boff «spiega più il presupposto bisogno di Dio di comunicarsi in forma femminile e materna che non il nesso interiore alla vicenda di Maria, a meno di specificarlo mediante nuovi principi fondamentali».⁴⁸

Infine l'ipotesi teologica dell'unione ipostatica tra Maria e lo Spirito Santo appare forzata, non sufficientemente fondata e proprio su questo punto si muovono le critiche dei teologi.⁴⁹

Penso di dover concludere condividendo le seguenti affermazioni di Stefano De Fiores: «La mariologia in rapporto al femminile e alla dimensione pneumatologica dovrà percorrere ancora un laborioso cammino per armonizzare esigenze storiche e culturali (senza cedere alla tentazione dell'*hybris*) e i dati della rivelazione biblica (senza irrigidirsi su vieti *clichés* che privano di significato logico e vitale la figura di Maria e la persona dello Spirito per gli uomini e le donne del nostro tempo). È merito di Boff, nonostante la sua infelice "ipotesi teologica", avere evidenziato il limite della teologia "universale", di aver additato nella mariologia il "nucleo catalizzatore e condizionante" di tutta la questione femminile e di aver assunto Maria come "tema di riflessione antropologica privilegiato"».⁵⁰

2. Maria di Nazaret, donna nella storia della salvezza

La svolta mariologica inaugurata dal Vaticano II, che ha causato per la mariologia un vero invertimento di rotta, passando dal metodo deduttivo della tesi da provare al «contatto più vivo col mistero di Cristo e con la storia della salvezza»,⁵¹ pone a fondamento e norma di tutta la costruzione mariologica la figura biblica e concreta di Maria nella sua funzione in ordine alla salvezza e nel suo rapporto con Cristo, centro dell'annuncio evangelico e della fede.⁵²

⁴⁷ LAURENTIN René, *Bulletin sur la Vierge Marie*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981) 331.

⁴⁸ DE FIORES, *Mariologia* 907.

⁴⁹ Cf DE FIORES, *Maria nella teologia* 433.

⁵⁰ *Ivi* 435.

⁵¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Decreto sulla formazione sacerdotale «Optatam totius»* n. 16, in EV 805.

⁵² Cf DE FIORES, *Mariologia* 894.

È nella storia della salvezza che Maria come donna, come persona umana, coopera al disegno salvifico del Padre in piena libertà e totale disponibilità.⁵³

«Dalla Genesi all'Apocalisse – afferma la *Redemptoris Mater* al n. 47 – [Maria] accompagna la Rivelazione del disegno salvifico di Dio nei riguardi dell'umanità». La linea biblica, che disvela agli uomini il piano di Dio e la sua logica imprevedibile, è quella che vogliamo ora seguire per accostarci, in modo corretto ed adeguato, alla figura di Maria di Nazaret, donna, con un ruolo singolare nel piano divino, ruolo che illumina a sua volta quello della donna stessa nella storia di un'umanità chiamata a salvezza.

«La realtà femminile – afferma Jean Galot – è suscitata dalla mano creatrice di Dio e impegnata nella sua opera di grazia. È il Creatore che ha formato la donna a sua immagine ed è il Dio salvatore che ha creato un volto nuovo della donna, incomparabilmente superiore al primo».⁵⁴

Maria è la donna nuova chiamata alla più alta collaborazione nell'opera della salvezza.

Nel Vangelo di Luca, Maria è posta al centro dei racconti dell'infanzia con un protagonismo talora molto accentuato⁵⁵ e il ruolo personale di Maria è elevato a tema teologico anche da parte di altri evangelisti: «Come madre verginale ella entra nella confessione cristologica mostrando l'origine divina di Gesù (*Mt, Lc* 1-2) e insieme partecipa alla rivelazione del Figlio a Cana (*Gv* 2,1-11) e riceve un compito materno nei riguardi del discepolo amato (*Gv* 19,25-27)».⁵⁶ E la redenzione, che è presentata come «ora di Gesù», è anche «ora della donna» (*Gv* 16,21) quale opera di maternità personificata in Maria, madre dei dispersi figli di Dio ormai radunati nel tempio della persona di Gesù.⁵⁷

Maria è presente, «profondamente radicata nella storia dell'umanità, nell'eterna vocazione dell'uomo»;⁵⁸ è presenza attiva, esemplare, materna, unica nella storia della salvezza. Maria è presente nell'ordine storico e temporale, ma è anche un fatto interpersonale, un incontro di fede e di amore.

⁵³ Cf POLLANO Giuseppe, *Maria, l'Aiuto*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1978.

⁵⁴ GALOT Jean, *Maria e il mistero del Cristo. Il ruolo della donna nell'opera della salvezza*, in *La Civiltà Cattolica* 130 (1979) II 220.

⁵⁵ Cf DE FIORES, *Mariologia* 896.

⁵⁶ *Ivi* 896s.

⁵⁷ Cf *l.cit.*

⁵⁸ RM n. 52.

Maria è l'essere umano che sta più nel centro della storia della salvezza, non con quello che fa, ma con la sua accoglienza, col suo essere presente a Dio con tutto il suo essere.

In Maria Dio incontra l'umanità e rinnova l'alleanza. E l'antica alleanza, stipulata con uomini di Dio, condottieri, con Israele stesso, è ora rinnovata con una donna, la Vergine di Nazaret, nel cui grembo Dio ha stabilito di rivestire la nostra carne, quale segno della nuova ed eterna alleanza.⁵⁹

L'esegesi più recente vede nel brano lucano dell'annunciazione (1,26-38) il riflettersi del formulario rituale dell'alleanza secondo lo schema: Dio – mediatore – popolo (=Maria).

Il mediatore, dopo aver ricordato i benefici concessi da Dio al suo popolo, esprime la volontà del Signore e il popolo dichiara unanime il suo assenso: «Quanto il Signore ha detto, noi faremo» (*Es* 19,8; 24,3-7). «Noi serviremo il Signore Dio nostro e obbediremo alla sua voce» (*Gios* 24,24). L'alleanza viene ratificata nella libera risposta dell'uomo. È il *fiat* di Israele al suo Signore.

Gabriele, mediatore del piano divino, invita Maria all'esultanza; la illumina spiegando il motivo per cui è *kecharitômene*, perché chiamata ad una missione, che è attuazione dell'antica promessa. L'alleanza sancita coi padri avrà il compimento definitivo nella persona e nell'opera di Gesù. Maria risponde: «Eccomi, sono la serva del Signore». Il *fiat* di Maria trova l'equivalente nelle parole di fede con le quali il popolo di Dio, in risposta al discorso del mediatore, dava il proprio consenso al fatto del Sinai oppure alle successive rinnovazioni periodiche del medesimo.⁶⁰

Maria, la figlia di Sion, rappresenta l'Israele di Dio. Ella ricapitola tutta la «schiera degli obbedienti nella fede», ricapitola con Cristo la storia della salvezza e la storia dell'umanità.

Per questo a Nazaret non è più un'assemblea del popolo eletto ad essere interpellata. È una donna, una persona individua, che entra così a pieno titolo con un ruolo determinante nella storia di salvezza. Persona preparata sì ad essere «tabernacolo escatologico del Dio presente per gli uomini»,⁶¹ ma chiamata alla collaborazione più alta con tutto il suo essere. Chiamata con l'unica sicurezza della Parola di Dio ad un avvenire carico di mistero; chiamata ad un cammino di fede.

⁵⁹ Cf SERRA Aristide, *Maria secondo il Vangelo*, Brescia, Queriniana 1987, 15.

⁶⁰ Cf *l.cit.*

⁶¹ MORI Elios Giuseppe, *L'annunciazione del Signore*, in DE FIORES - MEO (ed.), *Nuovo dizionario di mariologia* 85.

Maria, la donna della nuova alleanza, la donna nuova al cui ministero libero e attivo Dio si affida,⁶² intraprende il suo cammino di fede, consacrando totalmente se stessa alla persona e all'opera del Figlio suo.⁶³

«Nell'annunciazione – afferma la *Redemptoris Mater* al n.13 – Maria si è abbandonata a Dio completamente, manifestando “l'obbedienza della fede” a colui che le parlava mediante il suo messaggero e prestando “il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà”. Ha risposto, dunque, con tutto il suo io umano, femminile». La risposta di Maria è positiva, nasce da una disponibilità radicale e incondizionata. Se è vero che la Vergine che concepisce il Verbo eterno rivela la natura della femminilità, quando contempliamo il Verbo che s'incarna nel grembo di Maria, siamo di fronte alla prima e fondamentale dimensione del femminile.

È il mistero dell'annunciazione, «mistero del femminile» come lo definisce Teilhard de Chardin.

Attraverso Maria la benedizione dell'Antico Testamento entra nel Nuovo e la Vergine diventa l'archetipo della chiesa, per la quale questo stesso *fiat* è l'unica via della santità e condizione di salvezza.

Il sì scandito ai disegni divini manifestati dall'angelo prelude anche al sì silenzioso della madre presso la croce e passa attraverso il sì della sposa sussurrato a Cana nel tripudio di una festa nuziale. Il *fiat* si interiorizza e si dilata e ingloba altri sì di cui è intessuta la trama del vivere umano.

A Cana il *fiat* personale dell'annunciazione si apre verso il *fiat* della chiesa-sposa. Cana è, infatti, l'inizio dei segni, l'inizio della Rivelazione. Maria è lì, presente. «Coei con la quale si strinse l'Alleanza al duplice “sì” dell'Incarnazione doveva essere presente nel momento in cui l'Alleanza stava per essere celebrata. Ieri il Cristo prendeva corpo, quale capo di una Chiesa che Maria, nella grazia della predestinazione, rappresentava. Oggi questa stessa chiesa prende corpo e sta per riconoscere il suo capo. Chi meglio di lei, davanti allo Sposo messianico, poteva indicare alla Chiesa il suo comportamento sponsale: “Fate quello che vi dirà”?».⁶⁴

Ci colleghiamo nuovamente alla tradizione del Sinai («Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo»: *Es* 19,8; 24,3-7) e a Israele, nella sua vicenda sponsale. E siccome nel linguaggio biblico-giudaico il popolo eletto è rappresentato sovente sotto l'immagine di una donna, si può intuire il

⁶² Cf RM n. 46.

⁶³ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica «Lumen gentium»* n. 66, in EV 251. In seguito citerò LG.

⁶⁴ HONORÉ-LAINÉ Geneviève, *La donna e il mistero dell'alleanza*, Leumann (Torino), Elle Di Ci 1987, 42.

perché Gesù, rivolgendosi alla madre, usi il termine “donna”, inconsueto in un dialogo tra madre e figlio. Gesù vede nella madre sua la personificazione dell’antico Israele giunto alle soglie della redenzione messianica. Come il dono dell’antica legge mosaica fu preceduto da una pronta dichiarazione di fede da parte di Israele, così il dono del vino di Cana – simbolo profetico della nuova legge di Cristo – è preceduto dal totale abbandono di Maria alla volontà del Figlio: «Quanto egli vi dirà, fatelo». Parole in apparenza limitate al desiderio di porre rimedio a un disagio conviviale – afferma la *Marialis cultus* al n. 57 – ma nella prospettiva del quarto Vangelo sono come una voce in cui sembra riecheggiare la formula del popolo di Israele per sancire l’alleanza sinaitica o per rinnovare gli impegni: «Quanto il Signore ha detto, noi faremo».

Nelle parole della Vergine, l’evangelista trasfonde il desiderio che tutto il popolo di Israele sentiva a riguardo della propria redenzione: la richiesta del vino nuovo, simbolo della felicità di tempi escatologico-messianici.⁶⁵ Un vino nuovo, copioso, quel «vino buono tenuto in serbo fino alla fine» e che altro non è se non il Vangelo di Cristo e il suo stesso sangue con il quale è sancita l’alleanza nuova ed eterna.⁶⁶

Max Thurian afferma: «Nel suo atto di fede e nella sua preghiera, Maria appare come rappresentante dell’umanità in difficoltà ed il giudaismo nella sua speranza messianica: essa è la figura dell’umanità, e d’Israele che attendono una liberazione, misteriosa per l’umanità, messianica ma ancora troppo umana per Israele».⁶⁷

Pur non avendo compreso quali fossero esattamente le intenzioni del Figlio, Maria si rimette alla sua volontà. Maria, madre, si rende “serva” del Figlio nella fede, aperta all’incognito, prima che all’evidenza del segno. Maria è disponibile. Maria è donna accorta, intuitiva. Maria coglie ed accoglie, anticipa e prende iniziativa.

«Nel testo giovanneo – commenta la *Redemptoris Mater* al n. 21 – della descrizione dell’evento di Cana si delinea ciò che concretamente si manifesta come nuova maternità secondo lo spirito e non solo secondo la carne, ossia la *sollecitudine di Maria per gli uomini*, il suo andare incontro ad essi nella vasta gamma dei loro bisogni e necessità».

⁶⁵ Cf SERRA, *Maria secondo il Vangelo* 135-137.

⁶⁶ «Non diversamente dal sangue di Cristo anche del vino di Cana si afferma che “non si sa donde venga” (Gv 2,9) poiché la sua origine è trascendente» (CATELLA Marino, *Maria di Nazaret tra storia e profezia* [Intervista a Padre Antonio Gentili], in *Orientamenti* [1988] 1, 72).

⁶⁷ THURIAN Max, *Maria, Madre del Signore, immagine della Chiesa*, Brescia, Morcelliana ^s1980, 150.

L'enciclica sottolinea che l'andare incontro a tali bisogni dell'uomo significa introdurli nel raggio della missione messianica e della prontezza salvifica di Cristo. Maria, così, nella storia della salvezza, si fa mediatrice «nella sua posizione di madre, consapevole che come tale può – anzi “ha il diritto” – di far presente al Figlio i bisogni degli uomini». ⁶⁸ La mediazione di Maria, tutta orientata al Cristo e protesa alla rivelazione della sua potenza salvifica, è mediazione di salvezza. È mediazione materna ⁶⁹ che nell'economia della grazia perdura senza soste ⁷⁰ e ci raggiunge nel tempo.

Maria, inoltre, dispone il nostro cuore ad accogliere le parole liberatrici del Cristo suo Figlio: «Quanto egli vi dirà, fatelo»; ma: «Voi siete miei amici se farete ciò che vi comando», dice Gesù. Chi lo ama, chi osserva la sua parola è il vero servo di Cristo che il Padre onorerà (*Gv* 12,26) ed entra nella nuova alleanza, nella comunione con Lui e con il Padre (*Gv* 13,34; 15,14).

Le nozze di Cana sono ancora una volta simbolo dell'alleanza tra Dio e l'umanità e – afferma A. Gentile – «preludio eucaristico e ricostruzione profetica dell'unità del maschile e del femminile». ⁷¹

L'ora messianica, inaugurata a Cana, trova il suo compimento alla croce. Anche qui Maria è presente, *sta*. La nuova alleanza stretta all'annunciazione viene qui sigillata. Esiste uno stretto legame tra il *fiat* dell'annunciazione che dà esistenza al Verbo nella fede, e quello a cui Maria predispone i servitori a Cana – «Fate quello che vi dirà» – dando l'esistenza, ancora nella fede, alla prima comunità messianica, e questo *fiat* del Calvario in cui, sempre nella fede, acconsente alla nascita del popolo di Dio attraverso l'apparente fallimento. ⁷²

Maria fa suo, dal di dentro, il mistero sconcertante dell'amore di Dio rivelato in Gesù; l'ora della passione-morte-risurrezione del Figlio, non ancora giunta a Cana, trova il suo compimento qui al Calvario: è l'ora della salvezza che si realizza. Maria è ancora presente.

«Come a Cana, ella è chiamata donna, evocando la donna della Genesi e la donna dell'Antico Testamento, Gerusalemme, Israele. Come a Cana, è evocata l'ora di Gesù [...] e in Giovanni l'ora è l'ora pasquale. [...] Quello che a Cana è prefigurato, ai piedi della croce viene ad essere

⁶⁸ RM n. 21.

⁶⁹ Cf LG n. 60.

⁷⁰ Cf RM n. 22.

⁷¹ CATELLA, *Maria di Nazaret* 73.

⁷² Cf HONORÉ-LAINÉ, *La donna* 51

compiuto». ⁷³ Infatti Giovanni continua: «Dopo questo, sapendo Gesù che ormai tutto era compiuto...» (Gv 19,28): era compiuta l'opera della salvezza, o meglio erano compiute le opere che il Padre gli aveva dato di compiere (Gv 5,36), compresa anche la consegna del discepolo alla madre e viceversa.

Il dialogo scarno ai piedi della croce è il compimento del tutto. Gesù vede la madre. Dice: «Donna, ecco il tuo figlio». Le rivela che da quell'istante ella è madre anche di tutti i credenti, rappresentati dal discepolo proprio accanto a lei. È ancora uno schema di rivelazione quello che sottostà al racconto biblico, modello letterario usato dalla letteratura profetica, quando il Signore vuole comunicare una "rivelazione", un messaggio di grande importanza. ⁷⁴

Gesù vede, dice, indica: «Cristo agonizzante vede Maria e il discepolo prediletto e dice una cosa che nessuno vede e conosce: che Maria è la madre del discepolo e che il discepolo è suo figlio. Che cosa vuol dire se non che questo episodio racconta la creazione di qualcosa di nuovo, ma la semplice rivelazione di una realtà già esistente?». ⁷⁵

Gesù si rivolge a lei per prima, alla «donna», a Maria, alla Madre dei «dispersi figli d'Israele». Al compiersi reale della nuova alleanza, Maria è ancora il vertice d'Israele. In Maria Gesù addita la personificazione della nuova Gerusalemme-madre. «Se all'antica Gerusalemme il profeta diceva: "Ecco i tuoi figli radunati insieme" (Is 60,4), ora Gesù dice a sua madre: "Donna, ecco il tuo figlio"». ⁷⁶

La Madre di Gesù diventa madre universale dei dispersi figli di Dio, unificati nel mistico tempo della presenza di Cristo, che ha rivestito la nostra carne nel suo grembo materno. ⁷⁷

La Madre entra nella vita del discepolo e ne fa parte inseparabilmente come un bene: «E da quell'ora il discepolo l'accoglie fra le cose sue proprie» (*eis tà idia*: Gv 19,27).

L'esegesi interpreta quelle «cose proprie» come i beni spirituali, i va-

⁷³ FORTE Bruno, *Maria: icona del Mistero*, in *Consacrazione e servizio* 37 (1988) 7/8, 39.

⁷⁴ Cf SERRA Aristide, *Bibbia*, in DE FIORES - MEO (ed.), *Nuovo dizionario di mariologia* 285.

⁷⁵ HONORÉ-LAINÉ, *La donna* 53.

⁷⁶ SERRA, *Bibbia* 288.

⁷⁷ «La Madre di Cristo, trovandosi nel raggio diretto di questo mistero che comprende l'uomo - ciascuno e tutti -, viene data all'uomo - a ciascuno e a tutti - come madre» (RM n. 23).

lori della fede, quei beni che Giovanni aveva ricevuto da Gesù stesso: «Tali cose proprie equivalgono *alla fede del discepolo nel Maestro, all'ambiente vitale in cui egli ha ormai situato la propria esistenza*. A partire dall'evento pasquale ("l'ora di Gesù"), i seguaci di Cristo ravvisano in Maria uno dei tesori che costituiscono la "proprietà" della loro fede. E come tale, essi fanno spazio a lei nell'ambito della propria accoglienza a Cristo».⁷⁸

Maria diventa così parte vitale della vita di fede del discepolo: un bene proprio e vitale della fede della comunità dei credenti. Maria presso la croce ci appare come la vergine che accoglie il dono del discepolo e della chiesa con quell'atteggiamento di disponibilità piena alla volontà di Dio che caratterizza il suo ruolo nella storia della salvezza. E ci appare come la madre che «stabilisce, donando, legami di pace e di vita con tutti e ciascuno, figura della chiesa madre».⁷⁹ Ci appare come la donna della nuova alleanza che tesse patti di comunione con ogni singolo credente ed il Signore, fra lui e la chiesa, fra ciascuno e gli altri nell'unico popolo di Dio.

3. Maria e la donna nella storia della salvezza

Il piano della salvezza è «*eternamente legato a Cristo*. Esso comprende tutti gli uomini, ma riserva un posto singolare alla "donna" che è la Madre di Colui, al quale il Padre ha affidato l'opera della salvezza».⁸⁰ E la figura di Maria di Nazaret – continua la *Redemptoris Mater* al n. 46 – «proietta luce sulla *donna in quanto tale* per il fatto stesso che Dio, nel sublime evento dell'incarnazione del Figlio, si è affidato al ministero, libero e attivo, di una donna».

Si può constatare come in ogni epoca la considerazione di Maria quale modello per la donna sia stato presente, anche se condizionata proprio dal prevalente modello femminile del tempo (esempio di nascondimento, di silenzio, angelo del focolare...).

In realtà nei primi secoli Maria viene considerata soprattutto in relazione a Cristo, quale modello per il credente. Nel periodo patristico viene considerata più nelle sue caratteristiche personali che come tipo dell'umanità che accoglie l'azione dello Spirito.

⁷⁸ SERRA, *Bibbia* 292.

⁷⁹ FORTE, *Maria: icona del Mistero* 43.

⁸⁰ RM n. 7.

Nel mondo cristiano dei primi secoli vi era una profonda convinzione dell'uguaglianza dell'uomo e della donna davanti a Dio: ma in seguito la cultura, il costume, la legislazione della società esercitarono un notevole peso, spingendo a forme di misoginia. Tuttavia la presenza di Maria nell'orizzonte cristiano rappresenta una smentita alle correnti di valutazione negativa sulla donna.

Anche nel mondo barbarico che subentra all'impero romano, e nel quale la donna è reputata giuridicamente inferiore, Maria esercita un influsso benefico, aiutando a capire le positività di talune caratteristiche femminili e a far evolvere i costumi familiari attraverso la proposta della famiglia di Nazaret.⁸¹

Nell'XI e XII secolo prevale, nella considerazione di Maria, l'aspetto regale: Maria "signora", regina del cielo, invocata come "antidoto" principale all'amore terreno. Col sorgere degli ordini mendicanti, Maria viene apprezzata come colei che incarna in sommo grado le virtù dell'umiltà e della povertà e nell'iconografia, alla Madonna assisa in trono, si sostituisce la madre col bambino in vesti semplici e dimesse, esaltando di Maria "donna" la docilità, la pazienza, la gentilezza. Si va formando l'immagine modello di obbedienza e di sottomissione della donna, che traduce la dolcezza in incapacità di scelte autonome, l'accettazione della volontà di Dio in sopportazione senza limiti e rassegnazione passiva.⁸²

Dopo il periodo rinascimentale, in cui anche il culto mariano si colora di tinte profane, con la controriforma si afferma la figura di Maria debellatrice dell'eresia e dei nemici della chiesa. Interessa, infatti, di meno il suo ruolo nella storia della salvezza, quanto piuttosto la sua funzione in cielo, perché capace di ottenere grazie a chi la invoca.

Nei secoli successivi, sempre invocata come intermediaria fra Dio e gli uomini in forza della sua maternità, diventa modello emblematico per la donna-madre e per il suo ruolo, a detrimento di altre potenzialità e aspirazioni femminili.⁸³ Anche se il cattolicesimo in Maria ha sempre operato un'esaltazione della donna, a volte ne veniva un modello eccezionale e perciò irraggiungibile oppure un modello volto a tenere la donna nel nascondimento e nelle «virtù domestiche». Anche le varie culture hanno portato a figure ideali di Maria, secondo la situazione femminile del posto.

Oggi è sentita la necessità di una revisione critica del modello ma-

⁸¹ Per tutto questo *excursus* storico cf BELLENZIER, *Donna* 503-506.

⁸² Cf *ivi* 505.

⁸³ Cf *ivi* 506.

riano, richiesta non solo dal femminismo ma dalla stessa situazione ecclesiale e proprio alla luce di quanto abbiamo visto sul ruolo che Maria occupa nella storia della salvezza si può arrivare ad individuare un più autentico modello e rapporto fra Maria e la donna.

A questo proposito i recenti documenti ecclesiali ci vengono in aiuto. Già il Concilio aveva preso coscienza, anche se non in modo esplicito e completo, del problema della donna. Nella *Gaudium et spes*, ad esempio, considera la promozione della donna come segno dei tempi (n. 96), difende la sua libertà nel decidere del suo stato di vita e del suo partner, la possibilità di accedere nella cultura a gradi superiori e lancia l'appello perché sia superata ogni discriminazione, compresa quella fra uomo e donna (nn. 8, 29, 60). Nel trattare, poi, della famiglia riconosce alla donna gli stessi diritti dell'uomo e ne evidenzia la complementarità e reciprocità.

L'*Apostolicam actuositatem* (nei nn. 9, 32) e l'*Ad gentes* (nei nn. 17, 21) riconoscono anche alla donna il diritto all'apostolato e all'evangelizzazione.

Maria, nella *Lumen gentium*, è vista come donna che matura il suo itinerario di fede progressivamente, inserita nel mistero di Cristo, con un particolare rapporto con ogni discepolo, con ogni uomo che a Cristo vuole configurarsi.

È solo però la *Marialis cultus* che mette in rilievo il rapporto esplicito tra Maria e la donna, tra la promozione della donna e la proposta di Maria quale ideale di donna, «tipo eminente della condizione femminile e modello chiarissimo di vita evangelica» (nn. 35, 34 e 39). La *Marialis cultus* mette in rilievo come Maria («della nostra stirpe, vera figlia di Eva, vera nostra sorella») abbia condiviso pienamente come donna umile e povera la condizione umana e come la donna contemporanea, chiamata a partecipare corresponsabilmente alla vita della società umana, possa contemplare in Maria il suo consenso attivo e responsabile all'incarnazione del Verbo, «l'opera dei secoli».

Inoltre può constatare come la scelta verginale non fu atto di chiusura ai valori dello stato matrimoniale, ma una scelta coraggiosa, compiuta per consacrarsi all'amore di Dio in modo totale.

La donna contemporanea – continua la *Marialis cultus* al n. 37 – può riconoscere Maria non come donna passiva, ma autenticamente libera e forte, che sperimentò povertà e sofferenza, fuga ed esilio; come madre non gelosamente ripiegata sul Figlio, ma donna che con la sua azione favorì la fede della comunità apostolica in Cristo e la cui funzione materna si dilatò a dimensioni universali.

La *Redemptoris Mater*, che richiama la dottrina conciliare sul rapporto

Maria-Cristo, Maria-Chiesa, afferma poi al n. 46 che la femminilità si trova in una *relazione singolare* con la Madre del Redentore, rimandando ad un ormai prossimo documento lo sviluppo del tema "donna".

Tra i documenti preparatori al Sinodo dei laici, l'*Instrumentum laboris* richiama nuovamente il tema della donna e propone Maria come modello (nn. 9, 11, 26, 43).

La recente *Lettera apostolica* di Giovanni Paolo II *a tutte le persone consacrate delle Comunità Religiose e degli Istituti Secolari in occasione dell'Anno Mariano* esorta i religiosi a riscoprire e vivere la propria vocazione nella chiesa come «riflesso della presenza di Maria» (n. 23), donna, madre che ha vissuto la sua vocazione nel dono totale e salvifico.

Infine la lettera della Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, esorta ad ulteriori sviluppi di studio circa il tema «Maria e la donna», nella luce dei dati della fede e delle scienze antropologiche (n. 15).

Il magistero ecclesiale mostra, quindi, istanze e inviti perché si approfondisca questo tema di cui si coglie l'urgenza e la necessità, perché la figura di Maria possa illuminare un'autentica promozione ecclesiale della donna.

Da quanto finora è stato esposto ci sembra di poter affermare che, proprio alla luce della riflessione biblica, conciliare e post-conciliare su Maria, debba essere recuperato il *senso dello specifico ruolo femminile* nella storia della salvezza.

Maria, la donna nuova, non è solo modello di virtù per tutti i fedeli, anche se si tratta di virtù solide, evangeliche,⁸⁴ ma è «pegno e garanzia che in una pura creatura, cioè in lei, si è già avverato il progetto di Dio, in Cristo, per la salvezza dell'uomo».⁸⁵ Maria, donna chiamata ad attuare un nuovo patto di alleanza salvifica, è modello di ciò che può essere e diventare una persona quando accetta di entrare nel progetto di Dio. È segno di radicale libertà nell'obbedienza all'amore di Dio.⁸⁶

⁸⁴ La MC al n. 57 esemplifica: la fede e l'accoglienza docile della parola di Dio; l'obbedienza generosa; l'umiltà schietta; la carità sollecita; la sapienza riflessiva; la pietà verso Dio, alacre nell'adempimento dei doveri religiosi, riconoscente dei doni ricevuti, offerente nel tempio, orante nella comunità apostolica; la forza nell'esilio, nel dolore; la povertà dignitosa e fidente in Dio; la vigile premura verso il Figlio, dall'umiliazione della culla fino all'ignominia della croce, la delicatezza previdente; la purezza verginale; il forte e casto amore sponsale.

⁸⁵ MC n. 57.

⁸⁶ Cf BELLENNIER, *Donna* 510.

Dio ha chiesto ad una donna di diventare madre del Figlio suo, inserendosi in un progetto che lei non aveva previsto, ma con piena libertà e responsabilità. Quale significato ha allora la donna nel progetto dell'umanità? Anche la donna può essere "sacramento" attraverso il quale Dio si comunica all'uomo?

Il sì della donna-Maria che ha permesso al Verbo d'incarnarsi dev'essere continuato dal sì della donna al progetto di Dio nella quotidianità della storia per «permettere all'uomo la rotta verso Dio».⁸⁷

«La donna [...] riceve il ministero di generare l'uomo nascosto nell'uomo, di rivelarlo a se stesso e di farlo crescere, riconducendolo incessantemente alla sua verità e impedendogli di installarsi nella storia e distruggerla».⁸⁸ Proteggere l'uomo in quanto madre e salvarlo in quanto vergine, dando al mondo un'anima, è la vocazione e il motivo dell'essere donna.⁸⁹

Maria di Nazaret, nella sua espressione femminile di massima apertura a Dio, è la «serva del Signore» che si mette al servizio di Dio che vuole salvare il mondo riportandolo nella dimensione del progetto originario. È capace di ascolto, di aspettazione operativa, è capace di perdere il suo progetto per assumere quello di Dio.

Come Maria, la donna può assumere un ruolo operante concretamente di soggetto liberante nella storia e realizzare ciò che è nel piano di Dio. Ci sembra, infatti, importante cogliere, senza sottolineare aspetti particolari o contingenti della figura di Maria, la necessità urgente che ogni donna riscopra la propria vocazione nella storia della salvezza, come le grandi donne dell'Antico Testamento, come Maria, e vi corrisponda in pienezza.

Maria è figura di salvezza: il "come" compete a ciascuna persona che risponde liberamente e corresponsabilmente al piano divino, anche a ciascuna donna.

4. Maria e l'educazione della nuova umanità

A questo punto la riflessione su Maria, donna della nuova umanità, non può non aprirsi, seppur brevemente e solo per suggestioni ed accenni, alla dimensione che caratterizza il nostro convegno.

⁸⁷ BERTOLA, *Antropologia* 94.

⁸⁸ *L. cit.*

⁸⁹ Cf *l.cit.* Anche EVDOKIMOV Paul, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano, Jaca Book 1980.

In che rapporto è questa donna con la nuova umanità redenta da Cristo? Maria, madre della nuova umanità, è infatti la donna che ben esprime la suprema vocazione dell'uomo: aprirsi al mistero di Cristo che a sua volta illumina il mistero dell'uomo.⁹⁰

Ma se Cristo è il modello trascendente per ogni perfezione umana, solo in Maria, persona umana, ci è possibile scoprire tutto ciò che la grazia poteva fare di una creatura, dell'umanità, lasciandola pertanto nel suo ordine creato.

Louis Bouyer afferma che Maria ci offre un umanesimo veramente integrale nella sua figura, un umanesimo che ha per base la fede, per via l'obbedienza sacrificale: «non intende nient'altro che operare la restaurazione dell'integrità originale della creatura, restaurando il suo rapporto filiale col Padre in Cristo».⁹¹

La *Marialis cultus*, dopo aver affermato che «Maria, la donna nuova, è accanto a Cristo, l'uomo nuovo, nel cui mistero solamente trova vera luce il mistero dell'uomo», continua dicendo che Maria è presente accanto a Cristo come pegno e garanzia che in una pura creatura, cioè in lei, si è già avverato il progetto di Dio, in Cristo, per la salvezza di tutti gli uomini.⁹²

La sua eccezionale redenzione soggettiva l'ha trovata aperta alla salvezza dei fratelli: e Maria continua ad essere attivamente operante per la salvezza dei fratelli del Figlio suo ancora pellegrinanti e coopera in modo speciale all'opera del Salvatore per instaurare la vita soprannaturale nelle anime.⁹³

Maria è quindi modello di quell'amore materno del quale devono essere animati tutti quelli che, nella missione apostolica della chiesa, cooperano alla rigenerazione degli uomini.⁹⁴ Maria è infatti presente in ogni nascita e maturazione della fede, perché Maria coopera alla crescita di Cristo fino alla misura della sua statura perfetta in ogni credente e fino alla fine dei tempi.⁹⁵

Nella comunità ecclesiale il credente partecipa anche alla stessa vita divina che è presente in Maria, viene beneficato della sua fecondità materna e insieme a lei viene a trovarsi unito con tutti i credenti in Cristo.

⁹⁰ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* «*Gaudium et Spes*» n. 22, in EV 809.

⁹¹ BOUYER Louis, *Humanisme marial*, in *Etudes* 87 (1954) mai, 164.

⁹² MC n. 57.

⁹³ Cf LG nn. 61 e 62.

⁹⁴ Cf LG n. 65.

⁹⁵ Cf LG nn. 62 e 65.

Maria è madre che genera ed educa Cristo ed i cristiani⁹⁶ e la presenza e il ruolo attivo che Maria ha nella nascita di Cristo e dei cristiani costituisce la premessa dalla quale scaturisce la sua presenza e il suo ruolo attivo nell'educazione di Cristo e dei suoi fratelli.

«Nell'educazione dell'umanità, nell'educazione cristiana dell'umanità, nel travaglio dei secoli entro il quale lavora lo Spirito per la creazione della chiesa – ci ricorda Maria Marchi – cioè della nuova umanità, dell'umanità redenta, dell'umanità cristiana resa figlia nel Figlio, Maria ha un posto innegabile e imprescindibile». ⁹⁷ È soggetto attivo, che aiuta, guida, sostiene, personalizza, perché realizza in sé una personalità compiuta sia dal punto di vista umano, sia dal punto di vista teologale. ⁹⁸

Maria, la persona umana più riuscita, è presente singolarmente nell'educazione del cristiano perché lo aiuta nel processo di personalizzazione e di interiorizzazione proprio dell'atto educativo, in quanto sostiene e accompagna il risveglio dei poteri spirituali, che culminano nell'intelligenza critica, nella libertà decisionale, nella comunionalità d'amore. ⁹⁹

La fecondità della riflessione sul ruolo di Maria in campo dell'educazione si prospetta ampia e particolarmente importante non solo per noi, educatrici, ma per ogni cristiano impegnato a promuovere un'autentica cultura della vita.

A conclusione, perciò, della riflessione sulla figura di Maria, in questa prospettiva di rinnovata presa di coscienza del ruolo che Maria ha nella storia della salvezza, nella vita di ciascun credente, uomo-donna impegnati nella costruzione del regno (nell'educazione delle giovani, per noi ora), possiamo riaffermare la necessità di approfondire personalmente la rinnovata impostazione mariologica post-conciliare, perché l'immagine di Maria si offra a tutti i cristiani e in particolare alle donne come segno di radicale libertà nell'obbedienza all'amore di Dio. E auguriamoci di saper presentare, nella nostra azione educativa, Maria di Nazaret come la donna nuova che aiuta la donna di ogni epoca e di tutte le culture a diventare se stessa e ad umanizzare il contesto in cui vive.

⁹⁶ Cf MARCHI Maria, *Il ruolo di Maria nell'azione educativa dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, in MANELLO Maria Piera (ed.), *Madre ed educatrice. Contributi sull'identità mariana dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice*, Roma, LAS 1988, 160.

⁹⁷ *L. cit.*

⁹⁸ Cf *ivi* 179.

⁹⁹ Cf *ivi* 180s.

LE GRANDI METE DELL'EDUCAZIONE

Priorità e urgenze

Maria MISIANO

Premessa

Innanzitutto tre chiarificazioni preliminari:

1) Il panorama presentatoci dalle relazioni precedenti¹ e quanto è emerso dalle discussioni nei gruppi di studio e nelle assemblee generali ci hanno rese sempre più consapevoli delle difficoltà e dei problemi che deve oggi affrontare l'educazione. «Non è il caso di farsi prendere la mano da diagnosi allarmistiche, però bisogna ammettere che, almeno sul piano teorico, l'ipotesi di una paideia di robusto spessore umanistico (quindi tendenzialmente universale) nell'odierna sociocultura postcristiana risulta ardua».²

Finché, infatti, non sarà modificato l'orizzonte, la dominante culturale rimane quella di un mondo frantumato e incoerente.

Tuttavia l'uomo non è morto, è semplicemente smarrito: i suoi susulti, le sue contestazioni, e soprattutto *le sue inquietudini attestano qualcosa di positivo*, che ci pare regga alla catastrofe.

È quanto ci interessa direttamente perché è *sul terreno educativo che si può salvare il mondo di domani*, cominciando dall'oggi, e che si può sperare di ripristinare un nuovo umanesimo, capace di sgomberare davanti all'uomo gli sbocchi che lo imprigionano nel mondo creato dalla sua intelligenza e dalla sua volontà di dominio e di *aprirlo alla dimensione che gli è propria, quella dell'Assoluto*.

Non possiamo certamente non ammettere che all'interno degli odierni

¹ Cf nel presente volume CANONICO M.F., *Proposte antropologiche del nostro tempo. Fenomenologia e metafisica a confronto*; MARCHI M., *L'istanza educativa: dentro e oltre i segni del tempo*.

² CAIMI L., *Educare oggi. Spunti di riflessione*, in *La Rivista del Clero Italiano* 69 (1988) 66.

sconcertanti esiti culturali a farne le spese è semplicemente l'educazione «in quanto vengono a mancare le condizioni e i presupposti di fondo che la rendono possibile (ossia l'individuazione di valori, di fini, di verità obiettivamente meritevoli di essere perseguite)».³

Ciò nonostante, è proprio *compito dell'educazione e specialmente dell'educazione cristiana assumersi tutta la responsabilità dell'ora presente* e così come è stato fatto in altri contesti socio-culturali da vere tempere di educatori, nell'ascolto attento e prudente dei segni dei tempi, trovare vie inedite per potere dare risposte positive e valoriali alle odierne sfide.

Il nostro convegno è quanto mai opportuno a tal fine.

2) *Tra i seguenti possibili atteggiamenti* che oggi ci pare di poter individuare in quanti si dedicano al non facile compito educativo: a) condannare e frenare, b) giudicare perentoriamente dall'esterno; c) constatare e accettare passivamente la situazione, d) essere facilmente proclivi ad indulgenze e a cedevolezza per amore di irenismo di dubbia lega, e) discernere con valutazione critico-profetica e lavorare con costante ed illuminata dedizione, nella pazienza dell'attesa e nel silenzio costruttivo, a noi, educatrici cristiane e salesiane per vocazione, spetta assumere in pienezza l'ultimo e metterci serenamente e fiduciosamente all'opera con tutto lo slancio della nostra consacrazione-missione.

3) Dal titolo della relazione ci sembra che si deduca facilmente che non s'intende esaurire l'argomento intorno a tutte le grandi possibili mete dell'educazione (il che risulterebbe arduo anche in un insegnamento di filosofia e di teologia dell'educazione), bensì *solo additarne alcune* e, precisamente, *le più urgenti e prioritarie* sia in ordine all'odierno contesto socio-culturale sia, soprattutto, in ordine al tema del nostro convegno: «Verso l'educazione della donna oggi».

Rispetto all'odierno contesto socio-culturale, in quanto da tutte le parti del mondo si levano appelli pressanti perché, attraverso l'opera educativa, si riporti la persona umana dalla superficie alla sua interiorità e la si renda capace, proprio in base a tale recupero, di vivere la sua triplice dimensione di apertura al mondo, agli altri e a Dio nel modo più consentaneo alla sua natura umana, razionale e libera; *rispetto al tema del nostro convegno*, in quanto se è soprattutto la donna forse più dell'uomo a risentire negativamente gli effetti di una "cultura" che, trasferendo sul terreno del

³ Ivi 67.

funzionale alcune sue positive istanze, le ha poi distorte e asservite a false ideologie, è nostra ferma speranza che sarà proprio la donna, attraverso una plenaria educazione, a recuperare e a promuovere quella nuova forma di esistenza personale, che tutto il mondo invoca ed attende, anche se non la chiede espressamente.

Se il suo carisma fondamentale di ordine "modale-essenziale" è quello della maternità personale,⁴ a cui sono correlate e da cui dipendono le altre sue peculiarità, di «principio religioso della vita», di «custode dei valori morali e religiosi», di «compimento dell'umano», di «realtà dell'accoglienza», di «gestione della vita», di «gratuità», la donna, proprio recuperando e promuovendo la sua interiorità, ritornerà ad essere «l'aiuto» in senso biblico dell'uomo perché anch'egli in modo consentaneo alle sue peculiarità ritorni a compiere nel mondo la missione affidatagli dal Signore: solo così nelle rispettive modalità della medesima natura entrambi potranno realizzare il disegno concepito da Dio nella creazione dell'uomo.

1. Promozione dell'interiorità

Sono quanto mai urgenti oggi nell'opera educativa, specie in quella cristianamente orientata, *il recupero e la promozione dell'interiorità umana*.

Tutte le ideologie e le culture, infatti, oggi convergono su di un unico punto d'incontro: quello della loro complicità, più o meno esplicita, che mira ad allontanare l'uomo dalla sua interiorità e a creare il vuoto di persona.

La cultura postmoderna, quella in cui noi viviamo, ha così disseccato l'interiorità da ridurre la persona umana ad un insieme di atti indipendenti da ogni realtà spirituale e sostanziale che ne sia causa e principio di unità. Quanto mai attuale nel clima odierno la favola di Fedro: *La volpe e la maschera tragica*: «Quanta apparenza» e quanto vuoto d'anima!

Ora, se *educare significa collaborare con l'educando perché raggiunga l'abituale capacità di agire liberamente con rettitudine*, l'aspetto della spiritualità, che è quanto dire della interiorità, ne costituisce il contenuto proprio e formale.

E anche se – per il fatto che l'uomo è un'unità psicofisica sociale tra-

⁴ Cf MARITAIN J., *Approches sous entraves. Scritti di filosofia cristiana*, Roma, Città Nuova Editrice 1977, 191s.; cf inoltre nel presente volume MARCHISA E., *La donna alla ricerca di se stessa. Riflessione filosofica*.

scendente – l'atto morale, libero e razionale, coinvolge per necessaria ontologica connessione gli appetiti inferiori e tutto il mondo della sensibilità, delle potenze biologiche, dei dinamismi psichici e di quelli fisico-chimici e tutto l'ambiente divino, umano e fisico, in cui l'individuo è immerso, *l'interiorità rimane l'unico centro propulsore*, da cui prendono significato e valore morale le umane decisioni ordinate al puntuale compimento e perfezionamento della persona umana attraverso il tessuto delle molteplici azioni compiute nell'*hic et nunc*.⁵

L'interiorità dell'educando è stata sempre difesa come il *proprium* di ogni processo formativo dai grandi maestri del pensiero da Platone a sant'Agostino, da san Tommaso a Maritain e a tutti i pensatori che hanno avuto ed hanno dell'uomo la concezione personalistica in prospettiva spiritualistico-realistica.

Vengono a questo proposito quanto mai opportune *le esortazioni del S. Padre, Giovanni Paolo II*, nella Sua lettera al Rettor Maggiore dei Salesiani in occasione delle celebrazioni centenarie del *dies natalis* di don Bosco, ad apprendere da lui «l'arte di educare in positivo, [...] *l'arte di far crescere i giovani "dall'interno"* (la sottolineatura è mia), [...] l'arte di conquistare il cuore dei giovani».⁶

Partendo dalla constatazione di fatto che la vita umana oggi si svolge e si compie nel periferico, nell'esteriore tanto da poter dire completamente vanificato l'itinerario agostiniano di ogni vero processo formativo e personalizzante «*ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora*», compito urgente e prioritario dell'educazione, se vuole attingere il suo vero fine, è appunto *quello di aiutare il singolo a riconquistare il centro di sé*, a ritornare dalla superficie a ciò che sta dentro, a quello spazio interiore da cui si origina quell'agire che perfeziona e autentica l'uomo in quanto uomo.

Soltanto il ricorso all'interiorità identica alla trascendenza dell'uomo e alla sua inviolabile intimità può garantire il ripristino di un vero umanesimo. A scanso di equivoci, diciamo subito che non vogliamo trattare dell'interiorità come di un rifugio contro il malessere del nostro tempo, come di un rinchiudersi nel proprio io, bensì come di un ricorso a quell'unica fonte che possa controbilanciare il male del nostro tempo, tutto volto al

⁵ Cf BRAIDO P., *Filosofia dell'educazione*, Zürich, PAS-Verlag 1967, 121.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera «Iuvenum Patris» al Reverendo Egidio Viganò Rettore Maggiore della Società di San Francesco di Sales nel centenario della morte di San Giovanni Bosco* (31 gennaio 1988), Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana 1988, n. 8.

transeunte, a ciò che fa colpo, all'effimero e dominato dal puro accadimento.

L'interiorità, infatti, lungi dall'essere ripiegamento su se stessi, fuga di fronte all'insalubrità del mondo, è uno *stare in mezzo al mondo*, è anzi indissociabile dalla nostra presenza nel mondo; e pur se mette le sue radici *in interiore homine*, al di là cioè dell'azione, sussiste, però, solo se attinge l'azione e si esprime in essa.

Nella mensa centrale dell'abbazia benedettina di Praglia, in uno stallo è raffigurata una polla d'acqua con la scritta: *fortior e latebris* (l'acqua sgorga con più forza quando viene dalle profondità); così l'azione umana, la quale tanto più è umana, quanto più sgorga dalle profondità dell'essere.

Il regime dell'incarnazione, proprio della visione cristiana, non ammette affatto una separazione dell'anima e del corpo, intesa a salvare l'anima e la vita spirituale, separandole dai loro legami sostanziali con il corpo e dal mondo al quale il corpo è legato. Ma l'unità sostanziale non toglie il primato dello spirituale, dell'interiorità nella persona umana.

Oggi più di ieri è *condicio sine qua non* che nella educazione si miri innanzi tutto all'interiorità anche per liberarla *dalle due deformazioni che la snaturano*. Esse sono:

1) *L'ipertrofia di una sua sola dimensione*, quella dell'intelligenza tecno-scientifica, propria dell'*homo faber*, con la conseguente *atrofia* delle altre dimensioni che costituiscono l'intelligenza umana.

È questa una specie di chiusura di una cultura che vuole sostituire l'uomo, tutto l'uomo con la scienza intesa in un modo particolare e con la tecnologia.

La ragione tecno-scientifica oggi, attraverso il dispiegamento incontrollato di tutto il suo potere nel regno dell'uomo, sta registrando una grave sterilizzazione di ogni valore, che non siano la tecnica e la vitalità biologica: sappiamo bene in che misura la donna sia stata e continui ad essere oggetto di manipolazione da parte di quest'intelligenza tecno-scientifica.

Naturalmente in quest'assolutizzazione di aspetti parziali, o, addirittura, di un solo aspetto del proprio essere, l'uomo sta perdendo «il senso della domanda globale su sé, sulla propria vita, sul significato ultimo della propria esistenza e della realtà tutta. La domanda *che cosa [...] ne sarà di lui uomo [...] non lo turba, anzi, per lo più, non lo afferra nemmeno, dato che non fa parte del suo compito sperimentale specializzato*».⁷

⁷ BAUSOLA A., *Etica e trasformazione tecnologica*, in *Vita e Pensiero* 70 (1987) 646.

Questa estremizzazione dell'homo faber ha prodotto la rivolta dei giovani nel '68; è stata quella una reazione, anche se ambigualmente espressa, contro l'aria rarefatta di quest'interiorità tutta scientifica e contro il mito dell'unilaterale progresso tecnico nonché un appello ad un pensiero e ad un'azione che siano autenticamente umani e, pertanto, aperti sul mondo e coscienti delle proprie responsabilità.

«La ragione pragmatica, ossia la ragione che tutto “manipola” e nulla “contempla”, costituisce l'essenza della tecnocrazia e si trova all'origine dello spaventoso vuoto morale in cui siamo precipitati».⁸

Purtroppo, però, quella contestazione salutare, che nella sua radice più vera occultava un'invocazione di valori scomparsi ormai dall'orizzonte del mondo, manipolata e distorta verso altri lidi da interessate ideologie, ha portato a una seconda deformazione dell'interiorità umana; e se la prima l'abbiamo detta ipertrofia di una sola dimensione a scapito di tutte le altre, questa seconda ne è piuttosto “un'emorragia”.

Per quel che si riferisce all'intelligenza tecno-scientifica e al conseguente progresso tecnologico ci sembra opportuno fare *una precisazione perché non si pensi che il qualificarli come ipertrofia con la conseguente atrofia delle altre dimensioni spirituali* voglia dire aspirare ad un ritorno a strutture e a condizioni di vita ormai tramontate.

Non è così. La tecnologia, infatti, nel senso di sviluppo della tecnica per uno sfruttamento intensivo delle risorse naturali a beneficio dell'uomo è quanto mai positiva; ci si oppone soltanto «allo “spirito” filosofico da cui essa è permeata, cioè alla assolutizzazione dell'attività ordinata alla trasformazione e al possesso dei beni materiali, al primato metafisico del fare e dell'utile su quello del conoscere e del valore. Da tale sopravvalutazione, infatti, è derivato il mito della scienza e del progresso tecnico, con l'esclusione dell'intelligenza e dei valori non direttamente operativi e pratici».⁹

2) *L'emorragia dell'interiorità*: questa seconda deformazione dell'interiorità è stata ben individuata e descritta da J. Brun nel suo volume *Les vagabonds de l'Occident*. Brun dice che l'Occidente, «sazio di tutto ciò che la tecnica gli propone, fa il processo alla società dei consumi e cerca di ritrovare nei primitivismi e nei naturalismi la sua originaria innocenza,

⁸ GIAMMANCERI E., *Educazione e religione nel pensiero di Maritain*, in *Studium* 72 (1976) 180.

⁹ POPPI A., *Disagio della civiltà tecnologica: prospettive morali*, in *Studia Patavina* 18 (1971) 499.

un'autenticità perduta, un uomo allo stato grezzo e non corrotto dalla città e dalla tecnica. Da ogni parte fioriscono i rousseauismi che vedono nella natura ciò che istituzione e cultura sono venuti a pervertire».¹⁰

E con il Brun sono molti altri a constatare questa diserzione dell'io dal suo centro come il male subito o inconsciamente voluto dalle nuove generazioni le quali, dopo un continuo girovagare nello spazio e nel tempo, strappandosi all'impegno del qui e dell'adesso, hanno fatto spazio nel proprio io, sfinito e deluso, alle forze dell'inconscio che lo conducono verso il sogno, verso l'«estasi» provocata dalla droga e verso altro ancora, come la violenza e l'erotismo.

Conseguenze, infatti, dell'emorragia dell'interiorità sono senza dubbio le ondate di violenza che tutta la nostra società registra e denuncia e che salgono certamente dal fondo di interiorità represses o disseccate.

E così anche l'erotismo che trasferisce le esigenze dell'interiorità, sconosciute o soffocate, all'istintivo, al sensuale, al «supporto carnale» mettendo in moto meccanismi vecchi come il mondo e smarrendo così il vero senso del corpo umano.

Il disseccamento dell'interiorità non può produrre che simili esiti.¹¹

A proposito di erotismo, in cui *il corpo è inteso solo riduttivamente* in senso biologico e fisiologico e *non comprensivamente come l'apparizione intersoggettiva dell'essere*, di tutto l'essere che nell'uomo è personale, cioè psico-fisico-spirituale, riportiamo alcune righe di un autore: «Il vuoto di persona in cui non risuona nemmeno l'eco di un buongiorno o di un arriverderci o di un grazie proietta una relazione in cui l'uomo non è stato capace di far sentire che il tu è una scelta, un chiamare per nome, una creazione di amicizia piuttosto che lo sperdersi in una biologia indifferenziata. L'amore come sorpresa, come trasalimento di ammirazione davanti alla miracolosa circostanza di tempo e di spazio che ha procurato l'incontro, questa donna non l'ha mai vissuto. Conosce l'interesse erotico che qualche volta ha destato il suo corpo, ma non ha mai conosciuto il destarsi della persona [...]».¹²

E così anche di questa seconda deformazione dell'interiorità a fare le spese è stata soprattutto la donna. E proprio perché deriva da un'interiorità soffocata e repressa, l'erotismo contemporaneo è contrassegnato da ambiguità.

¹⁰ BRUN J., *Les vagabonds de l'Occident*, Paris, Desclée 1976, 14 citato in HABACHI R., *Promozione dell'interiorità*, in *Studium* 72 (1976) 474.

¹¹ Cf HABACHI R., *Promozione dell'interiorità*, in *Studium* 72 (1976) 474-480.

¹² PAOLI A., *Que suave*, in *Humanitas* 31 (1976) 280.

Il corpo, infatti, è considerato oggi come un ultimo baluardo a cui si ancora una spasmodica sopravvivenza di interiorità, che dalle forze dell'istinto viene però soffocata per cui l'uomo e in speciale modo la donna diventano soltanto oggetto di piacere.

«Il corpo si presenta oggi come l'ultimo caposaldo di un assoluto migrato da ogni altro luogo, come il sicuro incontro con l'identità personale mentre la città industriale ci sommerge col suo anonimato, come il legame sovrano della comunicazione con gli altri mentre tutte le consuetudini e tutte le parole diventano menzognere.

«È vero: al corpo che ci fornisce la culla della nostra presenza di fronte al mondo e agli altri e, per questa via, della nostra presenza di fronte a Dio può essere attribuita tale nobiltà. Con la sua tenerezza e le sue attrattive è il tempio dello Spirito, cui è promessa la gloria della risurrezione. Ma a patto che queste attrattive e questa tenerezza rimangano trasparenti al mistero sul quale si affacciano come una finestra su un paesaggio, a patto che non frapponga la sua opacità e lo schermo della sua possessività chiusa in se stessa e i suoi desideri disorientati di una biologia impersonale che aspettava proprio la presenza di una persona per lasciarsi coronare da un'unità interiore».¹³

Purtroppo questo oggi è avvenuto, anzi si è giunti a un punto in cui si è fatto «posto al corpo senza profondità, consegnato, con la banalità di un oggetto, come una merce, al consumo del cliente occasionale. Già sembra essere arrivata tra i giovani l'ora del riflusso: sono presi dalla nausea. Ma non occorre andare fino in fondo al corpo per scoprire che il mistero non è nel corpo ma nella persona e nella sua vocazione. Ora profanato, quale altra rivoluzione renderà al corpo la sua dimensione sacra?».¹⁴

È compito, quindi, quanto mai urgente dell'educazione aiutare i giovani a recuperare e a promuovere la loro interiorità e a liberarla soprattutto dalle suddette deformazioni che la snaturano e la vilipendono. È d'uopo, a tal fine, *renderli consapevoli che la superficialità, e cioè il disertare dalla propria interiorità, è rischio molto forte per essi*, nati e cresciuti nel contesto d'una cultura opulenta, mass-mediale, consumistica ed edonistica.

Pertanto *la promozione dell'interiorità con la conseguente maturazione di una coscienza responsabile è quanto si deve prioritariamente affrontare nell'azione educativa con il massimo impegno e con la massima urgenza.*

¹³ HABACHI R., *Cultura moderna e trascendenza*, in *Studium* 70 (1974) 825s.

¹⁴ *Ivi* 826.

È lo stesso che dire affrontare e risolvere una serie di questioni fra loro strettamente correlate: dallo sviluppo dello spirito critico alla capacità di porsi e risolvere le domande di significato, dallo sviluppo dell'atteggiamento contemplativo alla capacità di interiorizzazione, dalla promozione della vera libertà umana all'adesione ai valori morali e religiosi.¹⁵

Oggi in cui sono venuti meno sostegni estrinseci che abbiano un'incidenza positiva sulle giovani generazioni, è quanto mai necessario che i giovani imparino a reggersi solo sulle proprie forze e che si formino quella «coscienza dignitosa e netta» che dimora e cresce solo *in interiore homine*.

Nel disorientamento attuale, in cui non soltanto è venuta a mancare la gioia della «creazione» morale, ma si sono finanche perse di vista, in mezzo a tutte le trasformazioni vorticosose della nostra epoca, le linee fondamentali della morale, è compito ineludibile e imprescindibile dell'educazione *formare personalità che tendano verso gli autentici valori umani*, che agiscano conforme a una legge che comanda nell'interiorità della coscienza, che desiderino il bene, che abbiano gli occhi dell'anima aperti su ciò che devono fare per essere quel che devono essere. Solo «allora tutta la pienezza della verità e della sapienza contenuta nella morale cristiana, verrà di nuovo sentita e accolta con rispetto.

«Se questo è importante per l'uomo, è importante anche dal punto di vista della donna, la quale oggi ha una larga parte nel pensiero e nell'azione. L'uomo in fin dei conti può anche vivere sotto una ferrea disciplina; diciamo meglio: lo può meglio d'altri. Ma la donna intristisce in tale condizione. Tutta la sua attività in prima linea è diretta non ad un lavoro. Anche al lavoro, ma in prima linea e più propriamente alla vita. La donna non attua delle norme, ma a quello che interiormente incalza dà corpo e terrena esistenza. La via dalla ricchezza infinita alla forma particolare: ecco il suo compito più profondo. La realtà dell'essere e della vita, ovunque si manifestino e in tutta la loro ricchezza, è ciò che la sostanzia. Questa realtà deve accostarsela al cuore e metterla in contatto con la sua vita, affinché diventi materia capace di quella forma».¹⁶

E proprio di fronte alla minaccia che oggi viene all'uomo da parte della sua stessa opera, l'educazione ha il compito fondamentale di *formare una coscienza capace di rendersi conto di quel che l'orgoglio prometeico può arrecare all'umanità*. Solo una coscienza moralmente vigile non si esalterà

¹⁵ Cf CAIMI, *Educare* 70.

¹⁶ GUARDINI R., *La coscienza*, Brescia, Morcelliana 1961, 28s.

dei cosiddetti «miracoli tecnici», ma si sentirà unicamente responsabile della difesa e della promozione della vera dignità dell'uomo e della vita umana. «La causa dell'uomo sarà servita solo se la scienza si allea alla coscienza».¹⁷

Sarà la donna per la peculiarità del suo essere persona umana donna ad avvertire per prima questa urgenza e ad essere per prima capace di giudizio retto, di misura ed ordine, di distinzione tra bene e male, di recupero del senso della trascendenza dell'uomo sul mondo e di Dio sull'uomo? Lo speriamo... e intanto mettiamoci con tutte le forze del nostro essere a servizio di così nobile meta.

Una coscienza moralmente responsabile, inoltre, sarà capace di porsi di fronte alle odierne suggestioni ideologiche *con sano discernimento e con spirito critico*. È quanto mai urgente che i giovani acquistino la progressiva capacità di non essere passivi e di saper anzi reagire all'universo linguistico in cui sono immersi, ai suoi contenuti, ai suoi simboli, alle sue immagini prive di senso e fuorvianti, alla sua carica emotiva.

Una tale coscienza critica è garanzia di una personalità matura, capace di autonomia nel giudicare, di libertà e rettitudine nelle scelte di vita.

Naturalmente l'esercizio dello spirito critico esige un criterio, punti sicuri e fermi, parametri a cui riferirsi e su cui confrontarsi e decidersi. Pertanto, educare allo spirito critico significa abbracciare una concezione della vita, che sia ritenuta vera, tale da poter giustificare le singole valutazioni, le singole scelte e le singole decisioni.

Possiamo concludere questo primo punto dicendo che formare personalità che sappiano prendere la distanza di fronte alle scoperte scientifiche e tecniche e giudicarle rettamente, che riconoscano che ogni azione deve partire da un centro, dal di dentro perché abbia senso e valore umano, formare coscienze che si sappiano moralmente responsabili per tutto ciò che accade nella storia e che sappiano porre un freno al dilagare della violenza, dell'eroticismo, alle manipolazioni contro natura degli esseri viventi e dell'uomo soprattutto, *formare*, nella nostra visione della realtà, fondata sulla retta ragione e sulla Rivelazione, *coscienze cristiane, cioè interiorità che si pongono davanti a Dio con il vigile senso della responsabilità che in tutto e per tutto si compia la Sua Volontà*, formare interiorità la cui norma di vita consiste nel muoversi all'interno del campo visivo di Dio sono le più urgenti misure contro le più provocanti sfide che da questo disagiato

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO* (2 giugno 1980) n. 22, in *Insegnamenti* III/1 (1980).

momento della umana civiltà provengono all'educazione, in modo speciale all'educazione della donna.

2. Promozione dell'apertura all'altro da sé

È essenziale alla crescita della persona umana la socialità, ossia la sua apertura al mondo, agli altri, a Dio; è attraverso la relazione che la persona diviene sempre più se stessa; e pur se non ne è il costitutivo formale, tuttavia senza relazione l'uomo non diventa ciò che è. *È dall'interiorità che scaturisce la possibilità della vera relazione umana.* L'interiorità, infatti, è anche quello spazio che la creatura umana fa dentro di sé per accogliere il suo Creatore, la sua opera che l'alimenta e la sostiene; l'interiorità non lascia posto all'io fagocitatore.

Quale grande compito anche in questa prospettiva ha da assolvere la donna proprio in base alle sue peculiarità!

Ora, essendo la cultura postmoderna essenzialmente una cultura dell'immanenza, e, cosa che è come il rovescio della medaglia, la cultura della perdita dell'interiorità umana, del vuoto di persona, *in essa l'io ha fatto di tutto per sopprimere la trascendenza dell'altro*, come realtà distinta, fornita di autonoma dignità.

Quest'altro è in primo luogo l'ambiente naturale e artificiale; in secondo luogo è l'altro uomo, il tu e il noi, e, infine, è Dio stesso, il *Tu* che fonda e rende possibile ogni altro rapporto; essi vengono immanentizzati, non riconosciuti nella loro trascendenza e negati fino al tentativo di soppressione.

Così questa civiltà moderna che ha sviluppato nello spirito d'immanenza la cultura è intrinsecamente atea.

Solo recuperando la dimensione della trascendenza attraverso la promozione dell'interiorità potremo sperare di uscire da questa crisi epocale e questo recupero potrà incominciare dal riconoscimento di quell'altro che è l'ambiente naturale e culturale, verso cui dovrà mutare l'atteggiamento esclusivamente manipolativo, edonistico, utilitaristico e consumistico dell'uomo d'oggi.

Si svilupperà poi e, in modo particolare, attraverso quella forma di riconoscimento della trascendenza dell'altro che si realizza nell'epifania del volto del nostro prossimo e nel rapporto io-tu che non potrà non culminare nel riconoscimento del volto di Dio, *da cui tutto il creato dipende come da «indeficiente principio».*

Una volta aperto e, speriamo, per sempre l'orizzonte della trascen-

denza, anche il progetto scientifico potrà trovare la sua collocazione entro il piano che gli compete, che è quello della strumentalità circoscritta e consapevole dei suoi confini; il suo senso non risulterà più né smarrito né pervertito.

1) *Per un'educazione al giusto rapporto uomo-ambiente naturale l'esempio di S. Francesco d'Assisi ci può molto insegnare.*

Alla civiltà moderna che, con l'assunzione acritica della scienza tecnologica quale unico valore e unico criterio di conoscenza, si è sviluppata all'insegna di «un'unica categoria guida, quella del dominio», e di «un'unica tesi secondo cui il sapere deve trasformare l'uomo in "maestro e padrone" del mondo e di sé»,¹⁸ a questa moderna civiltà, figlia dell'avidità e della curiosità febbrile, non mai, cioè, sazia nel processo di conoscenza puramente fenomenica e di possesso del reale «la Scuola francescana oppone un essere-con e non sopra le cose, un modo di sentire o di consentire come sentire-insieme, che non scalza l'approccio scientifico, ma lo precede e lo ingloba, come poi dirà Pascal».¹⁹

Il rapporto di Francesco con la natura è non all'insegna del dominio, ma della convivialità.

Il Canto delle creature ne è splendida e convincente testimonianza. «S. Bonaventura nota che, pieno di commozione, "considerando l'origine di tutte le cose, dava a tutte le creature, per quanto fossero trascurabili, il dolce nome di sorelle, perché sapeva molto bene che tutte avevano con lui la stessa origine" (*Leg. maior IX, 1*). Con-vivere significa innanzitutto lasciare che le cose siano, rinunciando a dominarle o a manipolarle; e inoltre, significa pervenire alle loro radici per condividere la gioia della vita. [Per Francesco] asceti a Dio e discesi nelle e tra le creature sono due aspetti della stessa verità. Bonaventura ne coglie l'essenziale allorché nota che Francesco, "spinto dall'affetto della sua straordinaria devozione, scopriva la bontà originaria di Dio in ciascuna delle sue creature come altrettanti ruscelli sgorganti dalla stessa bontà" (*Leg. maior IX, 1*)».²⁰

Certo la convivialità con le cose «non assurge alla stessa intensità della comunione umana, perché la terra resta al servizio di tutti gli uomini, non

¹⁸ TODISCO O., *Dal dominio sopra il mondo alla convivialità col mondo*, in *Città di vita* 42 (1987) 429.

¹⁹ *Ivi* 439.

²⁰ *Ivi* 440s.

però ricurvi su se stessi o sulle cose, ma comunitariamente aperti a Dio». ²¹

Proprio come insegnavano gli Scolastici, il creato ha senso e scopo e va sempre visto in una triplice prospettiva: *secundum se* – *secundum hominem* – *secundum Deum*.

L'uomo moderno, guardando al creato solo *secundum hominem*, ha concepito un disegno di dominio sulle cose che si è tradotto in crescita materiale illimitata con la conseguente dilapidazione dell'ambiente.

Quante *lacrimae rerum* di virgiliana memoria oggi la natura, sacrificata all'utile dall'umana cupidigia, ci farebbe udire se il nostro orecchio interiore fosse ancora capace di auscultazione!

Solo quando l'interiorità umana ritornerà a risplendere di tutta la luce che le è propria, anche la scienza tecnologica non significherà più soltanto capacità di trasformazione arbitraria, di dominio, di manipolazione del creato, bensì capacità di fare apparire, di disporre le cose in modo da coglierne, con l'utile, il senso e la verità ancora nascosti, e di lodare, benedire e ringraziare, con le voci molteplici del creato, il Creatore.

Anche nel mondo artificiale, prodotto dalla sua intelligenza, l'uomo non è più capace di imprimervi l'orma della sua spiritualità creativa. Sia nelle arti dello spazio come in quelle del tempo, nelle espressioni plastiche o letterarie, siamo ben lontani dall'opera d'arte «finestra che si apre su quel mistero indefinibile che chiamiamo Bellezza e nella contemplazione del quale l'uomo scopre le tracce di ciò che né la parola né l'azione possono veramente dargli». ²²

Non che le espressioni estetiche contemporanee non esprimano qualcosa di vero: anzi c'è molta sincerità e oggettività negli artisti, almeno per il fatto che riproducono quanto la vita odierna offre loro. Ma l'arte si alimenta a ben altra fonte che non ha niente in comune con l'atmosfera rarefatta dell'oggi.

È compito, pertanto, dell'educazione aiutare i giovani a saper decifrare nell'universo il sacramento di una Presenza trascendente e dal buono, dal bello, dal vero a cui via via si aprono portarli gradatamente a saper risalire al Buono, al Bello, al Vero, ad un polo di Trascendenza, ove tutte le realtà create hanno il loro fondamento e il loro senso. ²³

Soccorre ottimamente all'uopo l'educare alla meraviglia. La meraviglia

²¹ *Ivi* 441.

²² BRUN, *Les vagabonds* 169, citato in HABACHI, *Promozione* 487.

²³ Cf HABACHI, *Promozione* 486s.

«libera la mente dalla pàtina opaca dell'abitudine e della pigrizia [...]. Il filosofo greco insegna che la filosofia nasce dalla meraviglia. Newton si meravigliò del fatto più comune di questo mondo: la caduta di un frutto... Dalla meraviglia non nasce solo la filosofia e la religione, ma è l'uomo stesso che nasce, l'uomo inquieto che investiga, che ha fame e sete della verità, che ancora non possiede».²⁴

2) Così parimenti attraverso il recupero e la promozione dell'interiorità, del cuore biblico, si può sperare di superare quella orizzontalità che compromette la dignità della persona umana e che oppone l'uno all'altro con la competizione, con la conquista, la divisione o la rassegnazione. *Ma ogni vera apertura all'altro postula necessariamente quell'aprirsi allo sguardo di Dio, del Tu che fonda nella trasparente reciprocità l'io e il tu, e il noi della comunione umana. E così anche questo aprirsi dell'uomo a Dio e agli altri è inscindibile dalla sua più intima interiorità.*

A ben riflettere, sono nella struttura ontologica dell'uomo le radici essenziali della comunionalità o, con termine tanto in voga oggi, della solidarietà.

L'uomo è un essere che strutturalmente ha bisogno degli altri sia per ricevere sia per donare e donarsi: l'ontologica dimensione della socialità diventa così per l'uomo compito morale. Se ogni uomo ha il dovere e il diritto di diventare sempre più uomo, è necessaria e indispensabile la collaborazione tra gli uomini per aiutarsi reciprocamente nel loro dover essere.

Comunionalità che si attua soltanto sul piano dell'essere, del valore e non del potere, dell'avere, del funzionale, della reificazione. L'altro dovrà conservare sempre il suo vero volto, non manipolabile, ma degno di essere riconosciuto in quanto originale, irripetibile, incatalogabile, inoggettivabile.

Solo così l'incontro avverrà sul piano dell'amore, del rispetto, della benevolenza, della gratuità e darà origine *a quel dialogo, inteso come forma di comunicazione tra persone nell'intento di realizzare o una maggiore comprensione della verità su se stessi, sul mondo e su Dio o una maggiore possibilità di agire e di operare rettamente.*

Al fine di educare la dimensione di apertura all'altro sulle solide basi della convinzione e non su quelle mobili del sentimento, *occorre dare principi etici sicuri, teisticamente fondati e razionalmente innervati, che permettano all'uomo di scoprire i suoi doveri verso ogni uomo e verso l'integrità dell'uomo.*

²⁴ G.C., *Meraviglia e stupore*, in *Humanitas* 32 (1977) n. 7 [editoriale].

L'altro è chi mi sta a fianco, l'altro è chi mi ha preceduto, l'altro è chi verrà dopo di me, l'altro sono, «cioè, uomini, persone umane, sono anche coloro *sui quali* si sperimenta e si ricerca. Della loro "sicurezza" – in questo caso, della loro vita – molto spesso non ci si preoccupa affatto».²⁵

Quali e quante aberrazioni nell'ambito della manipolazione genetica e della sperimentazione biologica sono state compiute su esseri appena concepiti e creati a immagine e somiglianza di Dio! E quanti abbandoni, quante emarginazioni di persone considerate inutili perché non più produttive secondo canoni materialistici e immanentistici!

Per rinsaldare e attualizzare i nostri rapporti con chi ci ha preceduti, è doveroso *educare i giovani a saper «fare memoria» del passato*, perché senza memoria non si vive, anzi non c'è interiorità senza radicamento nello spazio e nel tempo.

Non si tratta certo di un nostalgico attardarsi sul passato, o di un aderire a forme ormai desuete; il vero far memoria non è immobilismo, ma il nutrirsi di ciò che è perenne e costante, lasciando cadere le spoglie del vissuto, è l'essere consapevoli di essere inseriti, come parte vitale, in una storia che viene da lontano.

Il passato storico rivive in noi nella misura in cui vi mostriamo interesse e corrispondenza mnemonica, riportandolo a livello di coscienza.

Quali stimoli interiori offrire ai giovani per la ripresa e la fruttificazione di quella memoria viva che salda dinamicamente il passato al presente?

È compito della metodologia pedagogica il trovare e l'additare quei metodi e quei mezzi adatti allo scopo e della prudenza dell'educatore applicarli saggiamente nell'*hic et nunc* di ogni suo intervento educativo.

E così, mentre si aiutano i giovani a far largo spazio nella mente e nel cuore a quanti ci hanno preceduto, è anche giusto educarli a saper guardare con simpatia ed amore alle generazioni future e a sentirsi con i non nati ancora un'unica famiglia.

Riportiamo fra i tanti un episodio significativo al riguardo:

«Sulla strada che da Pavia porta a Voghera si trova un paese il cui nome è S. Martino Siccomario. L'origine del nome è latina: S. Martino *sicut mare*. La ragione del nome è questa: un tempo, la terra dove ora è il paese, era paludosa e malsana, invasa da acque. Ma i monaci di un'abbazia benedettina decisero di porre rimedio a questa situazione, ed escogi-

²⁵ BAUSOLA, *Etica e trasformazione* 655. L'Autore cita da PAOLINELLI M., *Natura umana* 77.

tarono un ingegnoso sistema di chiuse che, utilizzando le frequenti grandi piene del vicino Ticino, e i depositi alluvionali conseguenti, riuscirono, nel corso di molti e molti decenni, ad alzare il livello del terreno, ed a risanare la zona.

«Quest'opera richiese un tempo superiore a quello della vita di un uomo; essa fu compiuta da quei monaci, che non lavoravano a favore di se stessi, né di figli, che non avevano. Un esempio di ingegnosità tecnica, di intervento trasformatore della natura da parte dell'uomo, e di impegno morale disinteressato per l'umanità. Certo, la natura non veniva rispettata, se per "rispetto" si intende l'accettazione passiva del corso delle cose extraumane anche a costo del danno dell'uomo, che pur è – peraltro – parte della natura. La natura veniva però rispettata, se si considera in essa l'uomo, come realtà emergente cui il mondo è finalizzato. Soprattutto, quei monaci pensavano ad uomini del futuro, con un senso dell'universalità del dovere verso l'umanità, che sapeva guardare oltre il rapporto con il *prossimo*, temporalmente e restrittivamente considerato».²⁶

Ciò che consente di rispettare l'uomo in quanto uomo, indipendentemente da quello che fa, che produce, e dall'esserci ora o ieri o in un futuro, è *la convinzione che proviene dall'educazione dell'interiorità umana che ogni uomo è voluto, creato, amato da Dio.*

«È, inoltre, la fiducia in una vita immortale che sottrae alla febbre del prendere tutto il possibile qui ed ora per noi stessi, ciò che consente di operare sì con sagacia nei confronti della natura, e con abilità tecnica, ma in una prospettiva non egoistica, come nell'esempio dei monaci di S. Martino Siccomario. Certo qui soccorre potentemente la fede cristiana, che rinforza la convinzione di ragione».²⁷

Purtroppo il presentismo elude lo sguardo retrospettivo e prospettico. Dato il vorticoso e frenetico dinamismo odierno, l'uomo contemporaneo si afferra all'attimo per suggerne tutta la linfa prima che l'occasione sfugga senza possibilità di ritorno. Di qui una concezione della felicità contratta nel tempo, anzi nel qui e adesso.

Sempre per quel che riguarda l'essenziale apertura all'altro si rende necessaria oggi più di ieri «un'azione personalizzante in funzione sociale e un'azione sociale in funzione personale [...], formare una nuova coscienza sociale e morale nei giovani [...], educar[li] a capire che il vero progresso sociale dell'umanità non risiede nelle sole riforme istituzionali e giuridi-

²⁶ *Ivi* 642.

²⁷ *Ivi* 654.

che, sociali ed economiche, sanitarie ed assistenziali, ma trova il suo fondamento nella formazione della coscienza morale che dà significato, validità ed efficienza a tutte le altre riforme.

Coscienza sociale e coscienza morale danno all'uomo e alla società la possibilità di superare il gretto utilitarismo, il deleterio egoismo e il materialismo, e di attuare una armonica società di liberi cittadini che con reciproca comprensione e cooperazione, con il lavoro, con la pace e con la fraterna solidarietà attuano giorno per giorno la loro umanità e conquistano con i più alti valori la loro spiritualità».²⁸

Rientra nell'ambito dell'educazione sociale *l'educazione politica*

Dai questionari rivolti in questi anni alla gioventù italiana si rileva un massiccio «ritorno al privato» e un disinteresse per la cosa pubblica. È compito dell'educazione contribuire anche alla costruzione «di quell'uomo nuovo, che è in grado di vivere in dignità le più vaste esperienze di vita associata, che sembrano caratterizzare il nostro tempo».²⁹

La formazione al pensare e all'agire politico deve naturalmente innestarsi sull'educazione dell'uomo in quanto uomo, su quello *status virtutis* da cui si origina ogni retto e libero agire, in particolare sulle virtù della giustizia e della saggezza, indispensabili per l'attuazione del bene comune nella convivenza civile. Con il termine *educazione politica*, pertanto, non si vuole significare la formazione del politico in senso tecnico e professionale (questo è compito proprio del curriculum di studi della Facoltà di Scienze politiche), bensì *la maturazione etica dell'individuo in ordine al suo ineludibile impegno nella città terrena come politico eticamente buono*.³⁰ È quanto don Bosco intendeva con la sua famosa frase: «Buoni cristiani e onesti cittadini».

In quest'ambito, la donna proprio in virtù delle peculiarità della sua essenza personale può svolgere un'azione determinante e quanto mai benefica. In questo senso la storia civile e la storia della Chiesa abbondano di luminosi esempi e, pertanto, ci sono maestre!

3) Ed ora veniamo a quel che è il *primum* della persona umana dal punto di vista ontologico: l'educazione della sua dimensione di apertura a

²⁸ GIUGNI L., *Valori socio-politici nella vita giovanile e nelle istituzioni educative del nostro tempo*, Cosenza, L.P.E. 1982, 10s.

²⁹ BRAIDO P., *I fondamenti dell'educazione politica nella «Pacem in terris»*, in *Educazione e società nel mondo contemporaneo. Studi in onore di Paolo VI*, Brescia, La Scuola 1965, 93.

³⁰ Cf *ivi* 94.

Dio, da cui ella totalmente dipende, come tutte le creature, nell'ordine dell'essere e dell'operare.

L'*esse ab Alio* è fin nelle radici più profonde un *esse ad Alium*. L'educazione religiosa deve sorgere dalla convinzione della metafisica dipendenza della creatura da Dio Creatore e, pertanto, «da un punto di vista di *inserzione concreta nella vita* dell'individuo» la religione deve crescere «sul ceppo della disposizione virtuosa creata da tutte le virtù cardinali e direttamente dalla giustizia. È una tesi preziosa, che salva *l'educazione religiosa*, e la vita religiosa in genere, dal formalismo, dall'esteriorità, dall'ipocrisia».³¹

Purtroppo oggi, nell'ambito del pensiero e della vita, l'atteggiamento più diffuso è quello dell'ateismo, anzi, in folle sempre più numerose, quello di una radicale indifferenza, della non-coscienza che qualcosa manca, della piena sufficienza, o meglio, dell'ignoranza.

La moderna civiltà è, nella sua quasi totalità, affetta da allergia di fronte a qualunque richiamo religioso. Ciò rende tanto più necessaria la presa di coscienza da avviarsi a livello più interiore, a quello dello spirito.

Nella nostra civiltà il tipo di uomo affermato è, come si è detto, l'*homo faber*, dominatore della natura attraverso la scienza e la tecnica e promotore di una civiltà secolarizzata e quindi orizzontale dove non c'è spazio per Dio e per la civiltà verticale.

«L'ateismo rappresenta la negazione della dimensione contemplativa del pensiero cioè il rifiuto della trascendenza e dei valori assoluti: la prassi segue la riduzione della ragione alla sua funzione puramente operativa, strumentale, tecnica».³²

Pertanto proprio per l'ipertrofia di una sola dimensione dell'interiorità, l'apertura dell'uomo al Trascendente, all'Assoluto è la più compromessa.

Per una parte dell'umanità non c'è risposta riguardo a Dio, perché la domanda neanche si pone. Il mondo è un dato totale, in cui non si nota alcuna insufficienza.

La stessa società umana è affare degli uomini; essi devono e possono arrangiarsi da soli. C'è la calma e la pienezza dell'immanenza, anche in molti "credenti". Ma «un umanesimo chiuso, insensibile ai valori dello spirito e a Dio che ne è fonte potrebbe apparentemente avere maggiori possibilità di trionfare. Senza dubbio l'uomo può organizzare la terra

³¹ BRAIDO, *Filosofia dell'educazione* 108.

³² POPPI, *Disagio* 498.

senza Dio, ma senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano».³³

Dobbiamo, però, costatare che di fronte alla morte di Dio, oggi l'ateismo pratico e l'indifferentismo denunciano una delusione: si nota, infatti, ovunque, sia all'est che all'ovest, il sorgere del sentimento del sacro.

Il proliferare dei movimenti messianici, i vasti ed interminabili raduni dei giovani che si elettrizzano al ritmo della musica e del ballo, il diffondersi in Occidente di riti orientali, le forme rituali di rottura con l'ambiente familiare, i trasporti erotici in cerca di una rivelazione nello sfinimento del corpo, così come negli antichi riti misterici orfici e bacchici, in tutto questo infraumano agitarsi e inebriarsi è facile vedere la ricerca inconscia di un assoluto che si nega e che si tenta in modo strano di raggiungere.

Si parla di sacro, di profano, di religioso, facendo di ogni erba un fascio. Innanzi tutto per non essere tratti in inganno da questo miscuglio, occorre subito dire che *altra è la natura del sacro, altra quella del religioso*. Non è facile distinguerli perché l'uno e l'altro si riverberano a vicenda. Il religioso, tuttavia, presuppone sempre un rapporto con un valore trascendente e diventa massimo quando questo Assoluto è Personale. Il religioso, inoltre, comporta sempre il sacro, mentre il sacro non implica necessariamente il religioso, lo mima soltanto, perché il valore in causa, quello che si cerca non ha alcuna realtà oggettiva, simula la trascendenza e il contatto con esso avviene spesso attraverso l'irrazionale, l'inconscio, l'istintivo. Purtroppo non è facile distinguerli, anzi spesso è molto difficile a causa dell'unità psicofisica dell'uomo.

È necessario, pertanto, andare cauti di fronte all'entusiasmo di quanti si consolano della permanenza del sacro, quasi preludio del religioso autentico.³⁴

L'irrazionale non può mai sfociare nel soprarazionale e l'innaturale nel soprannaturale.

Tuttavia, al di là di queste deformazioni, è facile scorgere in questi movimenti almeno come istanza primordiale l'interesse per il trascendente, come recupero di una dimensione spirituale d'interiorità che la scienza, la biologia e le interpretazioni psico-sociologiche lasciano insoddisfatto; così anche l'esigenza di un codice morale, sottratto al relativismo della società permissiva, l'anelito, anche se distorto, verso l'assoluto e l'eterno, il bi-

³³ PAOLO VI, *Populorum progressio* n. 42.

³⁴ Cf HABACHI, *Cultura moderna* 823-825.

sogno di una comunione con gli altri che vada oltre gli egoismi individuali, il desiderio di una prospettiva di salvezza che superi le barriere del tempo e della morte.

Si evince da quanto si è detto l'urgenza di avviare per tempo nei giovani il processo di personalizzazione e di interiorizzazione, il risveglio di quei poteri spirituali che garantiscono all'uomo il suo vero incontro con Dio.

Si tratta, insomma, di un processo che, colto l'appello proprio della persona umana di felicità, di pienezza, di soddisfazione, lo legge in profondità, lo traduce in un appello a ricercare la risposta dall'esterno nella propria interiorità, da dove è facile pervenire *ad superiora*, «oltre» se stessa, per le risposte più esaurienti alle proprie richieste di significato e di compimento delle sue più profonde aspirazioni.

Quanto mai opportune a questo proposito sono le seguenti parole di Giovanni Paolo II: «Bisogna andare con i Re Magi a Betlemme. Insieme con loro cammina ogni uomo che riconosce come definizione della sua umanità la verità dell'apertura del suo spirito a Dio, la verità che si esprime nella frase *altiora te quaeras*».³⁵

Tale processo di educazione-interiorizzazione non solo si oppone ad una costruzione dell'uomo fatta dall'esterno, e ferma all'esterno «a mosaico», ma risponde all'unico itinerario di ogni vero divenire umano: *ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora*.

3. Una cultura a misura della persona umana

In che modo l'educazione potrà rispondere alle sfide dell'ora presente? Come si potrà ottenere il recupero e la promozione dell'interiorità nonché l'educazione della triplice dimensione di apertura della persona umana?

Se «il compito primario ed essenziale della cultura in generale e anche di ogni cultura, è l'educazione»,³⁶ *quale tipo di cultura potrà garantire, sempre nel mistero della libertà umana, il processo di personalizzazione e di interiorizzazione?*

Solo *una cultura «umanistica»*, nel senso etimologico dell'aggettivo,

³⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Il diritto fondamentale alla libertà religiosa*, in *Insegnamenti* 1979, II, 22.

³⁶ ID., *Allocuzione all'UNESCO* n. 11.

può riportare l'uomo dal periferico a ciò che sta dentro, al contatto, cioè, con la propria profondità aperta su quella delle cose, degli altri, su Dio.

Così intesa, «la cultura raggiunge l'insieme delle cose. È colto chi sa stabilire i suoi rapporti col mondo nella sua totalità. La cultura riguarda tutto l'uomo in quanto *capax universi*, in quanto capace di comprendere l'insieme delle cose esistenti».³⁷

A scanso di fraintendimenti, diciamo subito che l'aggettivo *umanistico* va inteso «in funzione non già dell'oggetto di un certo sapere, ma del soggetto che lo acquisisce e possiede. La vecchia terminologia chiamava "umanistiche" quelle discipline che hanno per oggetto l'uomo e la sfera delle realtà storico-culturali da lui prodotte, opponendole alle discipline "naturalistiche" che hanno per oggetto il mondo fisico e che ricevevano anche la qualifica di "scientifiche"».³⁸

Nella nostra accezione consideriamo entrambe «umanistiche» in quanto le une e le altre, bene intese, contribuiscono all'arricchimento del soggetto umano e cioè allo sviluppo di tutte le sue capacità noetiche, pratiche e poietiche; nonché di tutte le altre dimensioni della persona umana; «è questa, appunto, la valenza schiettamente *umanistica* che inerisce alla cultura in quanto tale».³⁹

Va da sé che nella visione plenaria della realtà e della vita, offertaci dalla Rivelazione, che accoglie ed integra quella della sana ragione, la cultura umanistica necessita della vivificante integrazione ed elevazione religiosa in senso cristiano.

La dimensione cristiana nel suo mistero, nella sua realtà soprannaturale, costituisce un aspetto che, pur non essendo semplicemente culturale, esalta l'umano ed ogni cultura.

E proprio perché la cultura di oggi va perdendo il suo *ubi consistam*, il Cristianesimo deve sentirsi sempre più sollecitato ad entrare in dialogo con le culture. Esso solo potrà fornire gli orientamenti sicuri per inverare la cultura, per la demistificazione degli pseudo-valori culturali e per l'approdo ad una cultura unitaria ed articolata. Unità che deve fondarsi su quest'unico denominatore comune: l'uomo misura di tutte le cose ed artefice del suo destino, individuale e collettivo, ma soprattutto l'uomo *misurato sul parametro della trascendenza entitativa e della sua totale apertura a Dio* a cui è ontologicamente legato come a *indeficienti principio*.

³⁷ PIEPER J., *Otium e culto*, Brescia, Morcelliana 1956, 29.

³⁸ AGAZZI E., *La cultura e l'educazione alla libertà*, in *Nuova Secondaria* 5 (1987-88) 9, 3.

³⁹ *L.cit.*

Purtroppo tutti almeno avvertiamo la profonda insufficienza dell'odierna cultura. Pur se si parla molto oggi di cultura, essa però dall'Illuminismo in poi sta ad indicare solo un puro e formale sapere. *La vera cultura*, al contrario, *affonda le sue radici nell'essere ed aiuta l'uomo ad attuare tutto se stesso*, facendogli superare il rischio della unilateralità rispetto ai valori.

I valori umani sono, infatti, molteplici così come unicomplexa e pluridimensionale è la realtà umana e tutti sono degni di essere attuati, sia i valori biologici, sia i valori vitali, sia quelli spirituali, naturalmente nel rispetto della loro gerarchia ontologica, secondo l'ordine che è loro proprio, subordinando gli inferiori ai superiori, senza, tuttavia, annullarne alcuno.

Una cultura per essere formativa deve poter assicurare lo sviluppo integrale di tutte le potenzialità che sono nell'uomo e dell'uomo, oltre la dimensione morale. *Il valore culturale morale, che è il proprium del processo educativo*, non si attua se non attraverso e nell'acquisizione di tutti gli altri valori etici: il quadro dei valori etici deve, pertanto, rispecchiarsi nel quadro dei valori pedagogici.

Una cultura a misura d'uomo deve garantire lo sviluppo armonico delle tre funzioni dell'intelligenza – la noetica, la pratica e la poetica – in tutta la gamma delle loro molteplici possibilità di aggancio del reale: da quella contemplativa a quella scientifico-positiva, da quella ludica a quella tecno-pragmatica, da quella sapienziale a quella artigianale, da quella estetica a quella prudenziale, a quella funzione, cioè, dell'intelligenza che regola e dirige nell'*hic et nunc* le decisioni che realizzano e perfezionano l'uomo in quanto uomo.

È questa precisamente *la cultura morale* distinta dalla scienza morale, oggetto della funzione noetica dell'intelligenza. Essa abbraccia e valorizza in ordine al fine autenticamente umano tutte le forme di vita e di attività, trascendendole e inverandole.

Dato che nell'atto umano o morale l'intelligenza e la volontà si compenetrano a vicenda, i contenuti della cultura morale devono poter garantire l'educazione dell'una e dell'altra facoltà.

Inoltre, nella visione cristiana della realtà e della vita, la cultura umana dovrà poter offrire quei contenuti di fede e quegli aiuti di Grazia all'intelligenza e alla volontà perché, nell'accoglienza libera e consapevole di tanto dono soprannaturale, il cristiano possa compiere nell'*hic et nunc* quelle azioni umano-divine che costituiscono il tessuto della santità.

Fanno ancora parte di una cultura a misura d'uomo quei valori che sviluppano le dimensioni psico-fisiche della persona.

La sanità fisica, la bellezza corporea nel senso di sviluppo armonico di tutte le componenti somatiche, la maturazione affettiva e psichica, data l'unità sostanziale dell'uomo, hanno una forte incidenza sulla vita spirituale e morale.⁴⁰

Tornano a proposito le tre *s* di don Bosco: sanità (a tutti i livelli), scienza e santità.

Per *incidens*, ricordiamo che nelle situazioni ordinarie «*natura non facit saltus*», e anche la Grazia. Nella crescita umana, cioè, c'è sempre un *primum* e un *post* in senso ontologico naturalmente e non cronologico. Senza la *sanità* a tutti i livelli può essere compromessa la scienza; e senza la sanità e la scienza, può essere, dal punto di vista umano, compromessa anche l'azione della Grazia.

Inoltre è quanto mai efficace ai fini della promozione dell'interiorità umana l'educazione dei sensi e dell'attenzione attraverso un vedere, un ascoltare, un leggere cose che veicolano positività valoriali.

«Socrate ad un padre, che veniva a chiedergli consiglio riguardo ad un suo figliuolo, disse una volta sembrargli strano che gli uomini, mentre si guardano dal mangiare cibi guasti, sapendo che non è indifferente quello che introducono nello stomaco, non si facciano poi alcuno scrupolo di riempirsi l'anima di pensieri perversi. Questo è strano davvero. Noi abbiamo un'igiene del mangiare, ma non dubitiamo neppure che vi possa essere anche un'igiene del vedere, dell'ascoltare, del leggere».⁴¹

È una tesi importantissima questa anche per l'educazione alla castità, pilastro fondamentale dell'educazione salesiana

Giovanni Paolo II ha richiamato l'educazione alla castità come momento essenziale in ordine alla formazione integrale della persona umana: solo una vera castità, infatti, è garanzia e custodia dell'interiorità e della gratuità del dono. «Frutto della castità è l'armonia interiore della persona, la capacità di realizzare un amore generoso e disinteressato nella libertà dello spirito e in una più viva sensibilità al valore dei beni divini e trascendenti».⁴²

Purtroppo i films, il teatro, i luoghi di ritrovo, le riviste e i libri sull'eroticismo, «le nuove parole d'ordine si sono imposte con tale forza da rendere ancora più difficile non solo la pratica, ma anche il senso della castità [...]».

⁴⁰ Cf BRAIDO, *Filosofia dell'educazione* 135-137.

⁴¹ GUARDINI, *La coscienza* 71s.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Omelia in occasione della traslazione delle spoglie di S. Maria Goretti*, in *Insegnamenti* 1986, IX, 2, 738.

«Il diavolo – diceva Gide – prima di insidiare una virtù la fa sentire spaesata» e Gide se ne intendeva di sottigliezze [...]. La castità non è prima di tutto morale, essa è ontologica. Indica una razza spirituale, o meglio un radicamento spirituale: per questo rimane un invito incessante per coloro che sono sposati come per coloro che non lo sono». ⁴³

All'educazione dei sensi sollecita anche l'educazione estetica. «Il bello sia naturale che artistico, che ne è l'oggetto, infatti, involge la presenza anche della sensibilità [...]. La bellezza è essenzialmente oggetto della ragione [...]; tuttavia, non si esaurisce in essa, ma si completa nella gioia che trasborda nel mondo *sensibile*». ⁴⁴

Solo una cultura portatrice di valori che sviluppano tutte le dimensioni della persona umana sarà in grado di promuovere nei giovani quell'interiorità autentica, capace di raddrizzare lo sguardo di dominio e di violenza che la «scienza» da tempo posa sul mondo e sullo stesso uomo.

Solo uno sguardo che proviene dall'interiorità potrà captare «la presenza di un'unità interiore immanente alla natura che reca il sigillo di una trascendenza che va letta attraverso il mondo, e nella quale l'assoluto del bene non è separabile da quello del vero. L'universo è il ricettacolo di una interiorità che confessa i suoi veri segreti soltanto a una scienza essa stessa interiorizzata, cioè a uno scienziato per il quale la ricerca del vero non può essere separata da quella del bene». ⁴⁵

Solo così la scienza e la tecnica, divenute cariche di una intenzionalità contemplativa, non offriranno più alla violenza e al dominio strumenti sempre più efficaci per esercitarsi e la stessa razionalità scientifica allargherà la sua ottica posandosi sulle cose con il desiderio di conoscerne le cause (o le ragioni): la conoscenza delle cause delle realtà procura all'uomo la felicità. «È un'affermazione oggi quasi incomprensibile, ma che significa appunto che la più profonda soddisfazione dell'uomo, quella che appaga le sue esigenze più radicali è la comprensione delle ragioni, ossia dei perché e del senso, delle varie realtà che lo circondano. Questo è in sostanza l'atteggiamento contemplativo. Ma allora è chiaro che esso può coniugarsi anche con molte altre finalità e punti di vista, non escluso quello pragmatico e, anzi, è la condizione che li rende "consapevoli"». ⁴⁶

Se l'interiorizzazione della cultura «umanistica» potrà disporre l'uomo

⁴³ HABACHI, *Cultura moderna* 827.

⁴⁴ BRAIDO, *Filosofia dell'educazione* 149.

⁴⁵ HABACHI, *Promozione dell'interiorità* 485.

⁴⁶ AGAZZI E., *La razionalità come alternativa alla violenza*, in *Nuova Secondaria* 5 (1987-88) 10, 6.

ad un rapporto non più di dominio, bensì conoscitivo-contemplativo verso il reale, essa potrà anche disporlo ad assumere verso il linguaggio delle immagini, così invadente nella nostra civiltà mass-mediale, un atteggiamento tale da conferire ad esso una potenza di espressione simbolica, piena di senso.

«Si tratta di vincere l'angoscia che ci viene dall'uso più corrente delle immagini: immagini che per lo più ostentano cose di cui si è perso il senso. Si tratta di convertirci al segreto di una intelligenza più profonda, quella appunto che riguarda e dispone le immagini nella loro capacità di alludere, di rinviare, di lasciar trasparire il richiamo e la presenza di un *telos* o d'un senso assoluto».⁴⁷

Dal fin qui detto si evince facilmente che antidoto contro la nostra crisi epocale è una formazione culturale in senso plenario, almeno come *educazione di base*. Essa, sviluppando tutte le dimensioni della persona umana, in particolare quelle della sua interiorità, la preserva dalla superficialità, dall'esteriorismo, dalla sete incontrollata del potere, della violenza, dell'eroticismo, dalla frantumazione dell'essere.

In tal modo, considerata in rapporto alla sua vocazione e al suo dover essere, la persona metafisica, che è all'inizio solo una promessa, sarà mantenuta e sviluppata dalla pienezza di un'esistenza esercitata e di attività svolte nel senso dei valori.

4. L'educatore, «luogo privilegiato» della valorizzazione culturale

Per l'incidenza positiva della cultura così intesa e per la sua valenza formativa è indispensabile che *i valori culturali trovino negli educatori il luogo umano più pronto e più vivo ad accoglierli, a viverli e a manifestarli*; l'acquisizione di essi, infatti, da parte dei giovani necessita metafisicamente di un *signum* concreto che sia in atto quello verso cui essi sono in potenza: manifesti, cioè, sensibilmente l'incarnazione di quei valori verso cui essi tendono.

Occorre che un'interiorità (quella dell'educatore) si ponga a «servizio» di un'altra interiorità (quella dell'educando).

Lo rilevava molto bene Giovanni Paolo II in quel memorabile e già menzionato discorso sulla cultura all'UNESCO: «A questo punto – così il

⁴⁷ MELCHIORRE V., *I media e le radici del permissivismo*, in *Presenza* [Università Cattolica del Sacro Cuore] 20 (1988) 1, 24.

S. Padre – tocco anche un insieme di assiomi sul terreno dei quali le tradizioni del Cristianesimo, derivate dal Vangelo, incontrano l'esperienza educativa di molti uomini ben disposti e profondamente saggi, tanto numerosi in tutti i secoli della storia. Non mancano neppure nella nostra epoca questi uomini che si rivelano grandi semplicemente per la loro umanità, che sanno dividere con gli altri, in particolare coi giovani. Nello stesso tempo, i sintomi di crisi di ogni genere, di fronte ai quali soccombono gli ambienti e le società che, per altro verso, sono i più provveduti, – crisi che investono prima di tutto le nuove generazioni – fanno a gara nel testimoniare che l'opera di educazione dell'uomo non si compie soltanto con l'aiuto delle istituzioni né solo con l'aiuto dei mezzi organizzati e materiali, per quanto eccellenti siano. Essi mostrano anche che il più importante è sempre l'uomo, l'uomo e la sua autorità morale, che deriva dalla verità dei suoi principi e dalla conformità delle sue azioni con questi principi». ⁴⁸

Come l'educatore si rende credibile, come può rendere l'educando attento e docile ai suoi «cenni», ai suoi puntuali interventi educativi? *Non certo credendosi in quanto uomo già arrivato alla meta*, ma solo se è interiormente convinto che anch'egli è sempre in cammino e che anch'egli lotta per essere sempre di più uomo.

Solo così i giovani gli crederanno e si affideranno a lui come a «maestro ed autore» ed egli potrà essere in grado d'infondere loro il coraggio verso se stessi, di aiutarli a conquistare la propria libertà e a sviluppare la propria irripetibile interiorità nonché la capacità di apertura al mondo, agli altri, a Dio.

Con quali mezzi? Certo, in quanto «causalità efficiente dispositiva», con esortazioni, con discorsi, con la «parolina all'orecchio», con interventi puntuali ed opportuni, servendosi di quei metodi e mezzi che le scienze umane e dell'educazione gli mettono a disposizione.

Ma ciò non basta; non è ancora tutto.

La forza più persuasiva ed incisiva dell'educatore sta nel suo essere, proposto costantemente e teleologicamente verso il suo dover essere in quanto uomo.

È proprio il fatto che egli continua a lottare per migliorarsi quel che dà credibilità alla sua azione e alla sua sollecitudine educativa.

Solo in questo modo può dirsi vero educatore e può essere «*un consacrato al bene dei giovani*» come don Bosco, con frase carica di contenuto

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO* n. 11.

esperienziale, soleva ripetere; che è quanto dire: *essere per i giovani a tempo pieno*.

E se l'uomo è per l'uomo la via verso Dio, l'educatore, nella visione cristiana della vita, soprattutto col suo esempio aiuterà l'educando a trovare la sua strada verso il Dio della Rivelazione.

Non soltanto, dunque, lo aiuterà a raggiungere la maturazione umana in quanto uomo, bensì a crescere, in quanto cristiano, come «figlio di Dio» fino a raggiungere la piena maturità in Cristo.

Concludendo, possiamo dire che si è maestri ed «esperti in umanità» solo se si è testimoni, se si è in grado, cioè, di manifestare quel che s'insegna e si dimostra. E ogni manifestazione, nell'ambito dell'umano, ha forza d'incidenza positiva solo se si alimenta all'unica fonte che la inverte: *alla fonte della gratuità*.

Se in tutti gli ambiti della vita e dell'attività umana «la necessità più urgente, oggi, è quella della gratuità», a maggior ragione essa è richiesta nell'opera educativa.

«Sarà la gratuità a fornire agli uomini [e ai giovani soprattutto, aggiungiamo noi] il solo specchio nel quale potranno riconoscersi e riconoscervi la trascendenza che potrebbe illuminare il loro volto»⁴⁹ attraverso l'interiorità pienamente promossa e dispiegata.

Non sarà ancora la donna, nel recupero e nella promozione delle peculiarità della sua essenza personale, a dare inizio a questa nuova umanità?

Sì, lo crediamo fermamente, ma a patto che ella riconosca il progetto di Dio su di lei e lo voglia attuare.

⁴⁹ HABACHI, *Cultura moderna* 834.

VERSO L'EDUCAZIONE DELLA DONNA

Alcune indicazioni metodologiche¹

Maria MARCHI

1. Introduzione

Voglio, prima di tutto, "situarmi" in relazione al tema che mi è assegnato («Verso l'educazione della donna. Alcune indicazioni metodologiche») precisando che le «indicazioni metodologiche» che mi sembrano proponibili nel contesto del nostro convegno di studio vengono offerte in forma di piste di lavoro appena tratteggiate.

La prima consiste nell'indicazione di un'«operazione ecologica» *sui generis* che, se si rende necessaria ogniqualvolta si affronta un problema educativo, è ancora più fortemente richiesta se si affronta il problema dell'educazione della donna oggi. L'ho messa sotto il titolo: «L'educazione della donna oggi tra "imperativi apparenti" e stereotipi vecchi e nuovi». Costituisce in certo modo la *pars destruens*.

La seconda, concepita in forma di *pars construens*, situa il problema dell'educazione della giovane donna nel contesto della coeducazione considerata nel suo duplice profilo di *dato* culturale e di *valore* educativo.

2. L'educazione della donna oggi tra «imperativi apparenti» e stereotipi vecchi e nuovi

Il nostro contributo personale, comunitario, di Istituto alla realizzazione di «una presenza educativa adeguata alle esigenze profonde delle giovani d'oggi» è di vitale importanza. Lo è per noi: costituisce ciò che Dio vuole da noi. Lo è per le giovani, per i nostri destinatari. Lo è per la società, in particolare per quella sua «cospicua metà» che è costituita dalle donne.

¹ Testo ricavato dalla registrazione.

Qualcuno ha affermato che per le donne «la promozione sarà politica o non sarà». Credo che, avendo scelto con don Bosco la via dell'educazione per lievitare in senso umano-cristiano la società, la cultura, ciascuna di noi sia esplicitamente o implicitamente convinta che per le donne la promozione sarà *educativa* o non sarà. Del resto la stessa promozione politica dipende in larghissima parte dalla promozione educativa, dall'educazione.

Ebbene, il nostro contributo personale, comunitario, di Istituto si attua nell'*approccio corretto* dei problemi alla soluzione dei quali consacriamo il nostro servizio: nell'approccio corretto

- del problema dell'educazione;
- del problema dell'educazione della giovane donna;
- del problema dell'educazione della giovane donna in un contesto di coeducazione;
- del problema dell'educazione della giovane donna in un contesto di coeducazione esplorato alla luce del metodo educativo di S. Giovanni Bosco.

Sta di fatto che nella cultura odierna sono presenti alcuni «imperativi apparenti» (il termine è mutuato dall'allocuzione di Giovanni Paolo II all'UNESCO) che, tentando d'imporre all'uomo contemporaneo in nome d'un presunto «sviluppo» o «progresso», si frappongono all'attuazione dell'imperativo etico, asse portante del processo educativo.

Non bisogna perdere di vista che tali «imperativi apparenti» interagiscono tra loro come gli elementi di un sistema e non si prestano facilmente ad essere presi in considerazione isolatamente.

Nel discorso rivolto all'UNESCO il 2 giugno 1980 Giovanni Paolo II segnala, a titolo esemplificativo:

- uno spostamento unilaterale, all'interno del processo educativo - in particolare all'interno dell'educazione scolastica - verso l'istruzione nel senso stretto della parola;
- una galoppante tendenza a ridurre, all'interno dei programmi d'insegnamento, gli spazi delle discipline umanistiche (quelle che si riferiscono più direttamente a ciò che l'uomo è) a favore delle discipline tecnico-scientifiche (che si riferiscono a ciò che l'uomo possiede, *ha*).

Da questa duplice riduzione dell'educazione ad istruzione e dell'istruzione a pura iniziazione alla realtà materiale da conoscere unicamente in vista del suo sfruttamento, derivano almeno due impressionanti alienazioni:

- l'alienazione dell'educazione che «invece di operare in favore di ciò che l'uomo deve "essere", [...] lavora unicamente in favore di ciò di cui l'uomo può servirsi nell'ambito dell'"avere", del "possesso"»;

– l'alienazione dell'uomo stesso che, privato della sua propria soggettività, si abitua a essere oggetto «di molteplici manipolazioni: le manipolazioni ideologiche o politiche che si fanno attraverso l'opinione pubblica; quelle che si operano attraverso il monopolio o il controllo, dalle forze economiche o dai poteri politici, dai mezzi di comunicazione sociale; la manipolazione, infine, che consiste nel presentare la vita come manipolazione specifica di se stessi».

All'uomo così mutilato della sua umanità, la civiltà contemporanea presenta una serie di «imperativi apparenti», che sono corollari dei precedenti:

– «al posto del rispetto della vita, l'“imperativo” di sbarazzarsi della vita e di distruggerla»;

– «al posto dell'amore, che è comunione responsabile di persone, l'“imperativo” del massimo di godimento sessuale al di fuori di ogni senso di responsabilità»;

– «al posto del primato della verità nell'azione, il “primato” del comportamento in voga, del soggettivo e del successo immediato».

L'impegno d'individuare e superare questi ed altri «imperativi apparenti» (vi sono quelli che provengono dall'esterno dei nostri ambienti educativi e delle nostre comunità, ma ve ne sono altri di nostro conio) come anche gli stereotipi (vi sono quelli tradizionali, ma vi sono anche quelli “nuovi”) e i falsi valori vigenti costituisce quella che sono solita chiamare la «missione ecologica» affidata a quanti s'impegnano nel campo dell'educazione.

Tale «missione ecologica» va attuata non in forma polemica, ma costruttiva, sia opponendo una resistenza (cioè resistendo noi stesse a questi falsi valori), sia costruendo delle alternative (cioè costituendo i nostri ambienti, i luoghi della nostra presenza come ambienti e luoghi realmente educativi).

Nel discorso sopra ricordato, Giovanni Paolo II richiama il pericolo di deformazione di alcuni concetti fondamentali e delle realtà che essi esprimono, in una reciproca dipendenza.

Si tratta, niente meno, del concetto di educazione, del concetto di scuola, del concetto di uomo, del concetto di vita, del concetto di amore, del concetto di verità. Ad un sano e corretto concetto di educazione, scuola, uomo, vita, amore, verità... noi siamo insensibilmente condizionati a sostituire un'idea puramente sociologica (o biologica, psicologica, economica... di uomo, di vita, ecc.), che assorbiamo, senza accorgercene, da un contesto non educativo, non pedagogico. E così avviene che il nostro situarci di fronte alla realtà educativa obbedisca, contro le nostre inten-

zioni, a criteri non pertinenti; con il risultato di una deformazione non più semplicemente del concetto di educazione (e di tutto quanto esso implica), ma della stessa azione educativa.

Analogo discorso va fatto a proposito del concetto di «giovani» e del modello «uomo-donna».

Per quanto riguarda il primo, mi limito a formulare una domanda: siamo sicure che il concetto di «giovani» incluso nel nostro progetto educativo non sia condizionato dalla logica della società dei consumi per la quale i giovani costituiscono fondamentalmente una forza economica, potenziale o attuale che sia?

La possibilità che le stesse istituzioni educative (famiglia, scuola, gruppi giovanili...) confermino o rafforzino la tendenza di questa società – oppure la seguano, la precedano, la lascino sviluppare o si dichiarino «non colpevoli» – non è un'ipotesi lontana dalla realtà.

Per il modello «uomo-donna» il pericolo è quello di un livellamento che, in nome di una presunta «uguaglianza», sopprime le peculiarità dell'essere uomo e dell'essere donna, a servizio di un funzionalismo tecnocratico per il quale il compito è molto più importante e normativo della persona. In tale contesto, che ha perduto per strada tutte le connotazioni personali della mascolinità e della femminilità, l'essere uomo o donna è ridotto unicamente alla genitalità.

La diagnosi potrebbe continuare soffermandosi su altri nodi esemplificativi (il problema dell'automatizzazione introdotta nella scuola per gestire l'amministrazione, l'informazione, ecc.). Non è il caso di dilungarci. Vale piuttosto la pena di passare alla seconda pista di lavoro, che la riflessione sul modello «uomo-donna» ha già introdotto. Non prima però di un appello conclusivo, rispetto a quanto si è finora denunciato: urge, di fronte agli «imperativi apparenti», agli stereotipi vecchi e nuovi, ai falsi valori vigenti, ai concetti deformati o parziali, mettere in atto un'«operazione ecologica» che riconsegna continuamente il discorso educativo nel suo «dirsi» (riflessione pedagogica) e nel suo «farsi» (azione educativa) ai registri pertinenti.

3. L'educazione della donna in un contesto di coeducazione

3.1. Coeducazione e «sistema preventivo». I nostri destinatari

Con il termine *coeducazione* si è soliti indicare la formazione in comune e mista di ragazzi e di ragazze.

Cercando di far astrazione da questa definizione, mi sono sorpresa a riscoprire che tutta l'educazione è coeducazione. Almeno in due sensi. Innanzi tutto nel senso che ad educarsi si è sempre in due: non c'è educazione fuori del rapporto interpersonale autentico; educatore ed educando sono sempre protagonisti insieme del processo educativo. Voglio con questo affermare un punto che è centrale nella tematica della coeducazione: è la stessa energia dell'io che si costruisce nella relazione interpersonale. E questo in base ad una legge di reciprocità permanentemente interattiva per la quale avviene che la consistenza dell'io di una persona dipende dall'intensità e, ovviamente, dalla qualità delle relazioni; e reciprocamente la qualità, l'intensità della relazione interpersonale dipende dalla consistenza e dalla qualità dell'io. Veramente l'educazione è per sua natura coeducazione: ad educarsi si è in due, due sono i protagonisti richiesti perché il processo educativo possa svolgersi.

È vero, inoltre, che l'educazione è tutta coeducazione anche in un altro senso molto collegato al precedente: imparare a vivere nell'interazione umana, nella reciprocità, fare instancabilmente l'esperienza di una reale e partecipe comunicazione interpersonale non è tanto *un* compito dell'uomo, ma è *il* compito dell'uomo; e diventa, con ciò stesso, il compito dell'educazione.

Così intesa, la coeducazione si iscrive non soltanto nell'ordine dei mezzi e dei metodi educativi, ma nell'ordine dei fini.

Stiamo parlando di coeducazione e ne parliamo in una precisa prospettiva. Stiamo riflettendo su un fatto, su un dato della cultura contemporanea – la compresenza sempre più diffusa in tutti gli ambienti, in tutte le età, di ragazzi e ragazze – ricchissimo di implicanze educative. È appunto su queste implicanze educative che noi intendiamo soffermarci in qualità di educatori, di educatrici. Sullo stesso dato si piega anche la riflessione di altri (il sociologo, lo psicologo...), interessati ad altri obiettivi che non sono quelli dell'educazione. Noi studiamo questo fatto ricco d'implicanze educative. Vogliamo riflettere esplicitamente su di esse per capire il nostro ruolo di educatrici nei confronti di questo dato della cultura odierna.

Va subito detto che noi siamo tenute a valorizzare in ordine alla promozione integrale e armonica della personalità ogni risorsa positiva e procedere il più possibile per affermazioni, non per negazioni. Non intendo con questo asserire che noi dobbiamo pronunciare più proposizioni affermative e meno proposizioni negative; voglio invece dire che è tipica dell'arte educativa la capacità di far leva sulle risorse positive della persona, potenziando le quali le stesse energie negative trovano la corretta canalizzazione.

È questo il cuore del «metodo preventivo» di don Bosco, che viene a coincidere con i canoni più corretti dell'educazione. Qui risiede il segreto della sua perenne attualità.

Se ciò vale in generale per tutto il processo educativo e per ciascuno dei suoi aspetti, vale a maggior ragione in campo di coeducazione: si tratta infatti di incrementare i germi di vita, le potenzialità della persona e di orientarla verso le mete del suo migliore sviluppo.

Dobbiamo inoltre parlare di coraggio (non di temerarietà): il coraggio della proposta. Ma per avere il coraggio della proposta educativa occorre che se ne rispettino le condizioni. E sono molte.

Prima di tutto ci vuole il coraggio e la capacità di essere se stessi e di tendere ad esserlo nella forma migliore. Senza di questo scade il fondamento di ogni autorevolezza. Senza autorevolezza l'educazione non c'è.

L'educazione non è impresa per chi ama stare sulle difensive, dunque; anzi esige la capacità della proposta.

Su questo punto abbiamo già molto su cui riflettere. Io mi pongo una domanda: non c'è per noi il pericolo di retrocedere, rispetto alla posizione di don Bosco, ad una pedagogia e ad un'educazione «al negativo», cioè che non ha nulla da proporre, che non è capace di far leva sugli autentici dinamismi di crescita dei giovani? E, se così fosse, dove finirebbe il «preventivo»? O che cosa vorrebbe per noi significare il «sistema preventivo»? A che cosa rischieremo di ridurlo? Credo sia più economico contenere l'impulso a dare una risposta immediata per arrivare a darne una più motivata, più calma, più ponderata.

Collegato con questo – sempre entro l'ottica che cerca di vedere il collegamento tra coeducazione e «sistema preventivo» – e collegato con la nostra esperienza educativa mi pare si presenti un altro interrogativo che oso proporre: le giovani, le giovani donne, sono o no, continuano o no ad essere le nostre destinatarie? Pongo questa domanda perché a volte ho l'impressione che, da quando nel nostro Istituto ci si è aperti, in modi diversi, alla prospettiva della coeducazione, sia per lo meno venuto in sospetto il nostro dichiararci per le giovani.

In questo mi sembra sia implicito un processo di eccessiva semplificazione per cui, senza accorgersene, dire «coeducazione» significa mettere tra parentesi e dichiarare sorpassato, fuori tema e fuori moda il discorso delle giovani come destinatarie della nostra azione educativa.

Esprimendo questo timore, sovente mi è stato risposto che il problema in realtà non si pone perché – ecco il punto! – «nei nostri ambienti tutta l'educazione è mista». Mi domando allora se non c'è in questa stessa risposta la confusione tra il fatto della *compresenza* di ragazzi e ragazze e la *coe-*

ducazione, che è qualitativamente altro. Non è questa una lettura un po' troppo affrettata e perciò necessariamente superficiale della coeducazione? Le riflessioni che abbiamo la possibilità di fare in questa sede ci daranno, forse, orientamenti utili per arrivare ad una risposta motivata a questo interrogativo che mi sembra fondamentale porre qui, anche per rettificare nei nostri ambienti prospettive eventualmente poco corrette.

Se questo problema non emergesse, bisognerebbe sollevarlo per evitare di camminare su degli equivoci: pensare di essere tutte d'accordo nell'affermare che i nostri destinatari sono le giovani e contemporaneamente essere convinte che la coeducazione non ammette questo sguardo di privilegio dato alle giovani. In questo caso, anche senza volerlo, ci si muoverebbe su un terreno contraddittorio che ci renderebbe quasi neutrali. Eppure in campo educativo non si dà neutralità: o si educa o si deforma.

La mia risposta è che le giovani continuano ad essere i nostri destinatari. E questo non per motivi giuridici, costituzionali – «Nelle nostre Costituzioni è scritto così» – e neppure per motivi di carisma di fondazione – «Don Bosco ci ha volute per l'educazione delle giovani»; il che è una grande verità che conserva oggi tutta la sua forza –. Non è questo, secondo me, quello che fonda ultimamente il nostro «essere per le giovani». Io direi che dobbiamo continuare ad essere per l'educazione cristiana delle giovani perché questo è un compito ecclesiale urgentissimo, di estrema necessità.

Aggiungo che, mentre le giovani continuano – e a maggior ragione proprio in forza della coeducazione – ad essere le destinatarie della nostra azione educativa, oggi quest'opera educativa la realizziamo «insieme». La facciamo, cioè, e dobbiamo imparare a farla (o a farla meglio) in un contesto in cui i giovani, ragazzi e ragazze, vivono insieme. E dobbiamo imparare a farla, noi educatrici, insieme con gli educatori. Una delle condizioni per avviare correttamente la coeducazione è infatti una certa perequazione della componente maschile e della componente femminile nell'équipe educante.

Già qui il discorso, se dal livello teorico scende al livello della vita concreta, si complica. E non poco. Si complica sul piano dei fatti, delle cose attuabili nell'*hic et nunc*, con le forze che abbiamo non a livello di Istituto nella sua globalità, ma a livello di quella porzione di Istituto che è ciascuna delle nostre comunità. La scoperta della bontà di una «formula» – nel nostro caso della coeducazione – non ci deve spingere all'ingenuità di volerla attuare subito, ovunque, indiscriminatamente. Gli spunti di meditazione sul discernimento offertici questa mattina dalla Madre ci aiutano a comprendere che l'attuazione di una formula anche ottima può essere pre-

giudicata da precise condizioni presenti in un determinato contesto educativo. In ogni caso va applicato il principio della gradualità.

3.2. *Per una «pedagogia della coeducazione»*

3.2.1. *Le ragioni e le mete della coeducazione*

Se non si vuole approdare alla coeducazione come ad una moda del momento, occorre partire da una domanda elementare: «Coeducazione perché?». La risposta si articola spontaneamente in due direzioni che fanno emergere rispettivamente le ragioni che spingono alla coeducazione (= coeducazione *a causa di*) e le mete (coeducazione *in vista di*).

Passiamo in rapida rassegna le une e le altre.

Per quanto riguarda le ragioni che spingono alla coeducazione, si possono evocare tutte le ragioni di ordine socioculturale che fanno della compresenza di ragazzi e ragazze un fatto quotidiano, un costume sempre più diffuso, sempre più naturale, generalizzato in tutti gli ambienti.

La coeducazione deve essere assunta come un problema per l'educatore per la semplice ragione che esiste il *fatto* della compresenza (impropriamente chiamato coeducazione). L'educatore deve prendere atto che questo fatto esiste e vedere come trasformarlo, da semplice fatto ancora neutro rispetto all'educazione, in un «luogo» educativo.

A spingere verso la coeducazione, tuttavia, non sono solo fattori di ordine socio-culturale, ma ragioni intrinsecamente pedagogiche, inerenti alla natura stessa del processo educativo, a loro volta fondate su ragioni ontologiche, cioè sulla natura umana sessuata dal triplice punto di vista bio-psico-spirituale: la sessualità umana, infatti, non interessa solo un aspetto della persona umana, ma la persona intera.

In forza appunto delle ragioni pedagogiche, che noi dovremmo approfondire, la coeducazione si presenta come un metodo educativo più consona alla crescita armonica della personalità di quanto non possa essere un'educazione che non fa spazio alla coeducazione. Voglio dire che si tratta di un metodo molto più naturale – usando questo termine intendo escludere ogni forma di naturalismo – ossia più conforme alla natura umana adeguatamente intesa, cioè colta non soltanto nei suoi risvolti biologici e psicologici, ma anche e specialmente spirituali.

La coeducazione va promossa in vista del raggiungimento di mete precise. Prima di tutto per aiutare il ragazzo e la ragazza a prendere coscienza e a coltivare i propri tratti specifici, la propria diversità e insieme la fondamentale uguaglianza nei confronti dell'altro.

È quanto dire che la coeducazione è richiesta per consentire, non solo, ma anche per favorire e promuovere nel soggetto il duplice e simultaneo processo d'identificazione con il proprio sesso e d'integrazione con i soggetti dell'altro sesso.

Tale processo d'identificazione-interazione va promosso dall'educatore in quanto è uno dei fattori fondamentali per lo sviluppo armonico ed equilibrato della personalità maschile e femminile.

Come sappiamo, l'equilibrio e lo sviluppo della personalità nel periodo della pubertà e della prima adolescenza sono caratterizzati da quella fase intermedia che si potrebbe chiamare d'inter-sessualità, per cui il soggetto è suscettibile di esperienze sessualmente non orientate con sicurezza verso le persone dell'altro sesso. C'è allora il pericolo che egli, privato del normale orientamento sessuale, rimanga disturbato, di un disturbo più o meno grave, più o meno duraturo che, in ogni caso, non riguarda soltanto la maturazione psico-sessuale, ma quella di tutta la personalità.

La compresenza in ambienti comuni di ragazzi e di ragazze favorisce l'attrazione verso il sesso diverso, quell'attrazione verso il sesso diverso che manifesta i suoi aspetti positivi solo quando è accompagnata dal senso di stima e di dedizione che consegue dalla considerazione della dignità e del valore della persona. È quanto dire che la valenza educativa che nasce dalla compresenza di ragazzi e ragazze non è automatica: è invece questa una situazione che diventa positiva solo mediante un intervento che sia capace di alimentare una conoscenza-accettazione-valorizzazione di sé e dell'altro come persona; non come strumento o oggetto, ma come persona. Il che implica, evidentemente, il processo educativo nell'integralità dei suoi aspetti; e ne postula la continuità.

L'integrazione armonica della personalità maschile e femminile non si ottiene, dunque, automaticamente; non è frutto di una convivenza lasciata a se stessa, ma è frutto di educazione. In quest'affermazione sono racchiuse molte indicazioni metodologiche: tenterò di esplicitarne alcune.

– I giovani, ragazzi o ragazze che siano, vanno considerati e valutati, prima che come individui sessualmente determinati, come soggetti di una coscienza, di sentimenti, di libertà. Se noi non diamo ai giovani questo senso del valore e della dignità della persona, può accadere che, favorendo o accettando supinamente il fatto del loro trovarsi insieme, noi stessi creiamo, sia pur involontariamente, delle condizioni capaci di trasformare preziose occasioni per la maturazione armonica della personalità in occasioni di arresto, di regressione, di devianze.

– L'adolescente arriverà ad esprimere nella sua condotta e nelle sue valutazioni quel senso di stima e di dedizione alla persona dell'altro solo se sarà adeguatamente formato nelle fasi precedenti dell'età evolutiva.

Di qui è facile concludere che incominciare la coeducazione nell'età della preadolescenza è un errore. È un errore che a volte si è indotti a commettere per necessità di cose, di fatti, di situazioni. D'accordo. Però dobbiamo conservare l'ottica giusta e, in base a questa, correggere per quanto è possibile questo nostro modo di porci di fronte al problema della coeducazione. Se sappiamo che normalmente le cose non dovrebbero procedere così, dobbiamo prendere delle precauzioni; non perché abbiamo paura, ma perché siamo consapevoli di dover porre delle basi che avrebbero dovuto essere state poste prima, oppure di dover colmare delle lacune che effettivamente riscontriamo e che giocano nell'attuazione del processo educativo.

Senza escludere la possibilità di certi recuperi nei riguardi delle deficienze formative attribuibili agli anni precedenti l'adolescenza, dobbiamo sottolineare che la progressione verso la maturità personale comporta per sua natura l'esercizio delle forme specifiche ad ogni momento del processo educativo. Non si diventa adulti maturi, equilibrati, se non si è stati giovani maturi ed equilibrati, cioè se non si sono vissute positivamente le esperienze significative e in qualche modo determinanti proprie delle diverse fasi dello sviluppo. In educazione non si procede per salti.

Se non dobbiamo avere una mentalità deterministica che c'induca a dire troppo presto che tutto è perduto, dobbiamo però essere consapevoli che l'educazione non è un'operazione... «postuma», che si possa cioè realizzare dopo che il soggetto, in quanto soggetto attivo in tensione verso i valori, si è lasciato spegnere o mortificare.

– La maturazione del giovane non avviene senza un intervento diretto o a volte anche indiretto ma positivo, intenzionale da parte dell'adulto. L'adulto non è lì per vedere come vanno le cose, per impedire che succeda il peggio; l'intervento dell'educatore è l'intervento di qualcuno che ha qualcosa da proporre, da comunicare, da trasmettere...

In quanto educatore egli non può ignorare alcune cose elementarissime che a volte, proprio perché sono elementari, vengono trascurate nella prassi educativa.

* Non può ignorare, per esempio, che il processo di maturazione del giovane è personale, cioè interessa il giovane come persona, con le facoltà e le capacità della persona, che non si riducono al solo livello bio-psicologico: non si è persona se non lo si è a livello di spirito, cioè di capacità di intendere, di volere, di amare, di decidere di fronte ai valori.

* L'educatore non può inoltre ignorare che tale processo di maturazione personale del giovane trova il suo fondamento più importante nell'esempio degli educatori, integrato dalle varie forme d'interazione e di collaborazione tra compagni e compagne. Non possiamo accontentarci di lasciarli fare, d'immergere i giovani in determinate attività e di vederli occupati, interessati a quello che fanno nel raggiungimento di mete positive. Noi dobbiamo invece essere presenti tra i giovani sapendo che ciò che è più importante per la loro maturazione di persone è saper vivere insieme *con l'altro e per l'altro*: occorre andare oltre la coeducazione e la convivenza e arrivare alla donazione, senza la quale la persona non arriva a ciò che è chiamata ad essere.

* L'elemento più importante per la maturazione personale è la presenza di adulti maturi in quanto persone umane, e quindi maturi anche sotto il profilo della relazione con gli altri in quei risvolti specifici a cui si vogliono educare i giovani. La coeducazione ha delle mete precise; se non le abbiamo raggiunte noi adulti per primi, non abbiamo la possibilità di educarvi i giovani.

* Un'altra cosa che l'adulto educatore non può dimenticare o ignorare è che, nella sua tendenza a imitare gli adulti, il giovane riporta il più delle volte nel proprio comportamento dei tratti che sono da lui assunti più per conformarsi a certi modelli correnti che non per scelta libera e ponderata. In questi casi sarà allora utile e necessario un lavoro per arrivare a convincere i giovani che vari aspetti di quei modelli scaturiscono da una tendenza egoistica ed egocentrica, che viene magari erroneamente intesa e sbandierata come spontaneità di sentimento o, peggio ancora, come libertà emancipata ed emancipante. Dobbiamo aiutare i giovani a leggere dentro i processi di scelta dei propri modelli per vedere ciò che in essi vi è di autentico o di inautentico. Il che vale anche per la scelta delle condotte che ne discendono.

* La compresenza di ragazzi e ragazze spesso, nella cultura contemporanea, è purtroppo turbata dalla suggestione del malcostume, di un costume troppo facile, o da atteggiamenti equivoci degli adulti. L'educatore non può agire come se questo non fosse o fare affidamento solo sulla bontà dei giovani, sulla loro spontaneità, sulle loro buone intenzioni. Possiamo capire che i giovani provino simpatia per tutto ciò che è spontaneo, fino a cadere nello spontaneismo; ma un educatore deve saper distinguere la libertà dal determinismo: lo spontaneismo è determinismo più o meno raffinato. Ogni esperienza per risultare educativa esige di essere orientata e diretta.

Sono, quelle enunciate, avvertenze valide per ogni aspetto dell'educa-

zione; acquistano maggior peso a proposito di coeducazione soprattutto se si tiene conto che la sessualità costituisce sempre una sorgente di provocazioni ambivalenti e se si tiene conto che la valenza positiva non emerge automaticamente, ma solo mediante la decisione della volontà da parte del giovane, aiutato dalla presenza e dall'intervento degli educatori.

Da una corretta coeducazione, capace di trasformare il fatto della compresenza o convivenza promiscua in un valore educativo, è legittimo aspettarsi l'avvento di una «nuova umanità», in cui l'uomo e la donna non si vedano più come rivali, ma come compartecipi di un progetto nel quale entrano con pari dignità, ma con compiti diversificati.

3.2.2. *Coeducazione: un concetto pedagogico*

Nella misura in cui hanno esperienza e consuetudine con i giovani d'oggi all'interno dei gruppi e anche nella scuola, nelle iniziative pastorali, nelle attività sportive, in tutti gli ambienti in cui si trovino presenti i giovani, gli adulti sono messi in condizione di constatare la profonda solitudine in cui i giovani si trovano o hanno la percezione di trovarsi nei confronti dei principali aspetti della loro esistenza, primo fra tutti, forse, quello della compresenza di ragazzi e di ragazze nelle più dissimili circostanze.

Non basta essere in molti per passare dalla solitudine alla condivisione e dalla condivisione alla comunione. Ciò di cui i giovani risentono di più è un profondo senso di solitudine, di mancanza di aiuto anche da parte di adulti animati da molta buona volontà nei loro riguardi. Di fronte a questa constatazione la teoria e l'atteggiamento del non intervento sono molto spesso non solo sintomatici di una situazione non limpida, non molto all'altezza di ciò che sarebbe richiesto agli adulti, ma a volte anche di uno scarso senso di responsabilità morale.

Il problema di trovare il modo, le strade, i mezzi per favorire il passaggio da una promiscuità di fatto ad una coeducazione intenzionale si risolve principalmente attraverso una presenza che sia capace d'illuminare i giovani stessi sul significato del loro essere insieme e sul valore che esso include, se non altro come possibilità. Questo è far intravedere ai giovani un orizzonte verso il quale forse non si orientano perché non trovano chi lo illumini, chi sia capace di far percepire di quale ricchezza sia già carico quel punto di partenza.

È ovvio che l'educatore deve avere un concetto non solo chiaro, ma corretto di coeducazione, ricavato da un contesto pedagogico capace di spiegare il processo educativo nella sua integralità.

Occorre notare, sia pur come in parentesi, che la coeducazione *come problema pedagogico* è relativamente recente ed emerge per opera dei fautori della «scuola nuova» o «scuola attiva»: una delle caratteristiche che devono connotare le «scuole nuove» è infatti la pratica della coeducazione.

Per quanto riguarda la bibliografia, è paradossale dover constatare che, mentre il problema è studiato in molte prospettive, le pubblicazioni che ne trattano dal punto di vista formalmente pedagogico sono molto scarse. Ad un concetto adeguato di coeducazione non si può arrivare se non si mettono da parte tutti gli equivoci che si sono accumulati intorno a questo termine e a questa realtà.

Occorre dire che la coeducazione non è un cedimento. Al contrario, se la prendiamo veramente per quello che è, ci appare come un'esigenza immanente alla formazione dei giovani e, di conseguenza, come un compito che non può essere rinviato da parte degli adulti, soprattutto da parte di quegli adulti che hanno esplicite responsabilità educative.

D'altra parte va detto che la coeducazione non è promiscuità intesa come compresenza indiscriminata e poco controllata (cioè lasciata a se stessa e non orientata ad autentici valori educativi) di ragazzi e ragazze; non è promiscuità neppure nel senso di una forma di vita capace di produrre più un certo livellamento tra ragazzi e ragazze che la loro diversificazione. È vera coeducazione, invece, quella che promuove la formazione dei giovani come persone sessualmente diversificate.

Nel passaggio dalla promiscuità di fatto – che è il punto di partenza per un intervento educativo – alla coeducazione intenzionale, il problema non sta tanto nel mettere insieme ragazzi e ragazze nel convincimento che dalla loro interazione scaturirà qualcosa di formativo; e neppure nel metterli insieme vigilando perché le relazioni tra loro siano formalmente corrette, o nell'abitarli ad agire in comune; il problema sta piuttosto nel creare delle convinzioni, nel dare delle motivazioni alla condotta, non accontentandoci di una condotta anche ineccepibile ma indotta dall'esterno. Si tratta insomma di avviare un'educazione progressiva degli atteggiamenti interiori più che dei comportamenti, in modo che il comportamento corretto derivi dai valori, assimilati a tal punto da diventare motivazioni che dall'interno spingono ad agire.

L'educatore deve dar vita ad un'educazione degli atteggiamenti in forza della quale i coetanei – ragazzi e ragazze – pur nella loro diversità scoprono di possedere una pari dignità di persone che è motivo di fraternità e di amicizia tra i sessi e di reciproco impegno per camminare insieme verso lo stato adulto. I giovani devono cioè imparare a stare insieme

armonicamente da adulti. Non sarebbe vera coeducazione quella che si limitasse a realizzare delle relazioni armoniche, anche soddisfacenti, tra giovani: occorre che essa consenta loro di acquisire progressivamente quei tratti e quei valori che sono tipici della persona umana – uomo e donna – adulta.

Il postulato fondamentale per affrontare adeguatamente il problema della coeducazione è quello di cogliere, di comprendere e di attuare la coeducazione all'interno della formazione globale della personalità. Guai a noi se, mettendo a fuoco l'importanza e la necessità della coeducazione, privilegiassimo a tal punto questo aspetto, da trattarlo – in teoria e, peggio ancora, nella pratica – isolatamente, come un aspetto a se stante. L'idea centrale di una trattazione adeguata del problema della coeducazione è appunto questa: innervare la coeducazione nel tessuto del processo educativo colto nella sua integralità. La pedagogia della coeducazione postula insomma una buona formazione generale della personalità, impone l'esigenza della continuità e dell'integralità dell'educazione.

Non si può non sottolineare a questo punto un aspetto molto importante dell'educazione, oggi – paradossalmente – molto trascurato: la formazione morale. Impiantare la coeducazione al di fuori di un contesto carico di tensione verso i valori morali è tentare un'impresa destinata in partenza a fallire.

C'è allora da domandarsi, con gli studiosi più seri e più responsabili, se nell'attuale contesto socio-culturale la coeducazione sia possibile. Non che non sia necessaria – sono solita dire che, se non esistesse, bisognerebbe «inventarla» – ma se sia *oggi* possibile.

Pongo questo interrogativo non per gettare acqua sul fuoco, ma per richiamare alla necessità di essere molto prudenti e di affrontare i problemi educativi non sulla spinta di un certo entusiasmo o di un certo gusto di novità, ma responsabilmente, prendendo in considerazione tutti gli aspetti di una «realtà» complessa e delicata come è, appunto, la coeducazione.

3.3. *Giovane donna e coeducazione*

3.3.1. *La donna: quale identità*

Il movimento femminista contemporaneo ha riproposto in maniera vistosa, e a volte clamorosa, il problema dell'identità femminile e conseguentemente il problema dell'educazione femminile.

Posto infatti che la donna ha una sua identità non riconducibile a

quella dell'uomo, e posto che quest'identità non si raggiunge spontaneamente, automaticamente, ma è frutto di educazione, occorre interrogarsi sul tipo di educazione che conviene alla donna oggi.

Questo duplice tema o problema va affrontato con grande senso critico, che non consente d'indulgere a polemiche o a soluzioni precostituite. Va inoltre affrontato con grande attenzione e con grande sensibilità ai «segni dei tempi», cioè a quelle indicazioni culturali, pedagogiche, sociali che siano capaci di condurre noi educatori alla progettazione di un'identità femminile che sia ispirata e fondata sull'identità della donna come persona e contemporaneamente sullo specifico modo che la donna ha di celebrare i valori della vita.

Va notato che l'incertezza e la confusione con cui oggi vengono normalmente affrontati i problemi culturali che riguardano la donna contemporanea si riflettono necessariamente anche nella progettazione educativa che, paradossalmente, è più incline – per assorbimento del clima della cultura contemporanea – al livellamento dei modelli maschile e femminile, ed è, insieme, pesantemente influenzata da modelli alienanti e mistificatori.

Pensiamo, per esempio, all'immagine di donna che circola nella maggior parte dei mezzi di comunicazione sociale; più o meno intenzionalmente o consapevolmente essa penetra anche nella progettazione educativa. Avviene così che a volte noi crediamo di proporre qualcosa che sia all'avanguardia nella direzione del progresso educativo, e non ci accorgiamo che nelle nostre stesse proposte lasciamo inquinare il discorso da modelli femminili che sono pseudo-modelli perché propongono pseudo-valori. Negli spunti di meditazione offertici in questi giorni, la Madre richiamava il pericolo di realizzare l'azione educativa, nei nostri stessi ambienti, all'insegna di slogan pubblicitari. Al di là di questo pericolo, non c'è da stupirsi se le giovani che noi accostiamo, che vengono nelle nostre case sono così spesso già segnate in partenza da tratti di personalità inautentiche. Bisogna non solo saperli riconoscere, ma anche saperli riconoscere come frutto di modelli ampiamente circolanti nella cultura contemporanea. Veicolati da persone alle quali eventualmente noi diamo un certo credito, noi proprio per questo li assumiamo con poco senso critico.

3.3.2. *Quale educazione?*

La donna, la giovane donna è una persona che va educata a volere la libertà, la propria libertà, subordinatamente ai valori fondamentali.

Voglio dire con questo che, per accentuare l'importanza di stabilire e raggiungere mete educative diversificate rispetto a quelle proponibili per

l'educazione del ragazzo, non dobbiamo perdere di vista che l'educazione della giovane donna è finalizzata al raggiungimento delle grandi mete dell'educazione che sono fundamentalmente identiche per ogni persona umana.

L'educazione della donna va impostata in maniera da permettere l'interiorizzazione di un'adeguata scala di valori – quelli senza i quali la persona non accede alla pienezza della sua personalità – attuati mediante la modulazione delle sue risorse di persona in chiave di attitudini specifiche della donna.

È quanto dire che la giovane è persona che va educata secondo le leggi normali dell'educazione, le quali esigono che la libertà si confronti con un'adeguata scala di valori; contemporaneamente va educata ad interpretare la sua esistenza di persona-umana-donna, cioè a vivere i tratti fondamentali della sua personalità secondo le connotazioni della femminilità.

Ciò richiede un'educazione che si preoccupi di promuovere nella giovane la capacità d'impostare la vita sulla base di un'adeguata *comprensione di sé*. Un'adeguata comprensione di sé non si raggiunge se non in una rete di relazioni autentiche con tutto «l'altro da sé», in particolare con quegli altri che sono persone e, più specificamente, con quelle persone che sono dell'altro sesso. Affermando questo non si fa che mettere in risalto il «paradigma». Il problema della coeducazione tocca il cuore del problema educativo. Tutta l'educazione è coeducazione, cioè dipende in grandissima parte dalla qualità degli incontri interpersonali.

Inoltre, la giovane va educata ad interpretare la propria esistenza, ad impostare la propria vita come *dedizione-donazione di sé*; e questo *secondo la prerogativa esclusivamente femminile che è la donazione materna*, la maternità.

Sono qui indicati tre gradini strettamente collegati:

- comprensione di sé;
- donazione di sé;
- secondo quella prerogativa esclusivamente propria della donna che è la donazione materna.

È ovvio che l'ideale e il compito della donazione di sé valgano anche per l'uomo; ma la modalità di realizzazione è diversa: è il dono della paternità, che è correlativo alla maternità, ma che ha le sue note diversificate.

Qui evidentemente sorge un altro problema, già emerso nelle discussioni fatte nei giorni scorsi: bisognerà arrivare a recuperare o definire non solo il senso integrale e i contenuti della maternità – soprattutto se vogliamo farne la pista per l'educazione della giovane donna – ma anche intraprendere una ricerca o un approfondimento delle connotazioni della pa-

ternità. Non è detto che ... dobbiamo fare tutto noi, tanto meno all'interno di questo convegno! Ma il discorso va affrontato, soprattutto se vogliamo impegnarci seriamente a percorrere la via della coeducazione.

L'ideale della donazione di sé è un valore comune alla donna e all'uomo, ma si realizza in espressioni diversificate che rendono più ricchi i loro risultati nell'integrazione. Quanto più una donna sarà riuscita come donna, tanto più sarà capace di provocare la crescita dell'altro da sé in quanto altro (in questo caso l'altro che è l'uomo); e reciprocamente.

L'educazione alla diversità (cioè alla femminilità per la donna, alla mascolinità per l'uomo) esige l'acquisto di una forte identità personale e al contempo di consapevolezza della propria diversità e della possibilità d'integrazione sia nel senso del dare come nel senso del ricevere.

3.3.3. *Un concetto da riscoprire*

A questo punto la risposta alla domanda: «Quale tipo di educazione spetta alla donna?», diventa questa: «Alla donna spetta la formazione che compete ad una persona chiamata alla maternità».

Non disponiamo in questa sede del tempo necessario per approfondire come si dovrebbe il concetto di maternità. Se tutta questa serie di riflessioni viene offerta come pista di lavoro, il nucleo «donna-madre» esige più degli altri di essere ripreso e sviluppato, anche per non incorrere in equivoci che ci fanno prima adottare un'idea e subito dopo abbandonarla.

La donna va educata allo «spirito di maternità». Con quest'espressione Marcello Peretti ci aiuta ad evitare l'equivoco d'identificare la maternità con la comunicazione della vita solo sul piano fisico o a partire da questo.

Il termine «donna» e il termine «madre» sono collegati in maniera inscindibile, checché ne dica certo femminismo.

Ovviamente, il richiamo alla specifica funzione femminile della maternità non dev'essere a scapito degli interessi culturali, sociali, di lavoro, senza i quali non solo la donna perderebbe delle occasioni preziose e irrinunciabili, oggi soprattutto, di valorizzazione e di arricchimento delle risorse che ha, ma la società stessa risulterebbe impoverita di un apporto insostituibile.

Se – ispirandomi alla recente lettera enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris Mater* – la maternità è fundamentalmente sollecitudine per gli altri come persona, «andare incontro ad essi nella vasta gamma dei loro bisogni e necessità» (RM 21), cogliendo il particolare, la situazione con-

creta ma sempre e in primo luogo come riferimento alla persona nella sua totalità, la donna va educata a realizzare una presenza:

- non parzializzata, una presenza del suo io totale (= personale e femminile) (cf RM 13);

- direttamente collegata a tutta la verità dell'altro come persona (cf RM 45); per questo la pedagogia interroga la filosofia;

- illuminata da ciò che dell'uomo pensa Dio, il Dio di Gesù Cristo: siamo nella prospettiva di un'educazione integrale e, per di più, di un'educazione integrale d'ispirazione dichiaratamente cristiana. Non per nulla nell'ambito del nostro convegno di studio abbiamo fatto spazio agli irrinunciabili riferimenti di carattere filosofico in ordine alla comprensione del valore e della dignità della persona umana e abbiamo fatto spazio al discorso teologico, che s'innesta e completa il discorso sulla dignità e sul valore della persona umana storica, cioè redenta e inserita nel piano di salvezza.

Rientra nella logica della coeducazione, abbiamo detto, la promozione dell'originalità femminile e di quella maschile. Essere insieme, sì, ma non in qualsiasi forma; crescere insieme, sì, ma non in qualsiasi direzione, bensì nelle condizioni che consentano e favoriscano a ciascuno di acquisire il più compiutamente possibile la propria identità di persona-umana-donna e di persona-umana-uomo.

Alla luce di tutte le precedenti riflessioni, penso che si presenti come urgente ed evidente la necessità e il compito di un'adeguata riconsiderazione non solo dell'identità femminile, ma anche di quella maschile. Se molto va demistificato a proposito dell'identità della donna, altrettanto credo debba essere fatto a proposito dell'identità maschile. È una riconsiderazione che, come abbiamo detto, non dev'essere polemica o succube di posizioni precostituite.

4. Conclusione

Penso, nella «memoria» centenaria della morte di don Bosco, all'invito di Giovanni Paolo II a tutti i «membri della grande Famiglia Salesiana [...] a riconoscere sempre più l'inderogabile necessità della formazione dei giovani, assumendone con rinnovato entusiasmo i compiti per assolverli con la dedizione illuminata e generosa che fu propria del Santo» (*Juvenum Patris*, 20).

D'istinto – credo – noi, figli di don Bosco, siamo portati a cogliere l'appello del «rinnovato entusiasmo» e della «dedizione [...] generosa», sorvo-

lando forse sul significato profondo di quello stesso «rinnovato entusiasmo» (non compatibile con rinnovi di superficie) e sull'«illuminata», prima che «generosa», dedizione.

Non per niente Giovanni Paolo II insiste non solo estendendo l'appello a tutto il «clero impegnato direttamente nel sacro ministero», ma anche e soprattutto richiamando che, proprio perché oggi la gioventù è «in preda a pericoli e sfide ignote ad altre epoche, come la droga, la violenza, il terrorismo, l'immoralità di molti spettacoli cinematografici e televisivi, la diffusione della pornografia» (*l.cit.*), urge che si acquisisca un'adeguata coscienza della situazione (cf *l.cit.*). Non minimalismo, dunque, non faciloneria; su questo, il Papa aggiunge, «saremo giudicati dal Signore» (*l.cit.*).

Personalmente io ne ricavo la conclusione della necessità di una quotidiana conversione: una conversione all'educazione.²

² I temi per i lavori di gruppo, formulati in collaborazione con la prof. Maria Miano, sono i seguenti:

1. Contributo della donna al riscatto dell'«umano» in una cultura che privilegia l'intelligenza tecno-scientifica.
2. Problemi e difficoltà per la realizzazione di una vera coeducazione.

PER UNA PRESENZA EDUCATIVA TRA LE GIOVANI: QUALI CONDIZIONI?

Hiang-Chu Ausilia CHANG

Premessa

Una presenza *educativa* tra le giovani, perché sia tale, richiede educatori e comunità educanti preparati, competenti e del fatto educativo in generale e dell'educazione femminile in particolare.

«Essere una presenza educativa» significa operare *da educatore*, quindi con una precisa intenzionalità educativa. Il termine *giovani* viene qui usato in riferimento non ai soggetti di una determinata fase dell'evoluzione psicofisica – «giovani» comunemente detti – ma alle «nuove generazioni» in formazione, in particolare a quelle femminili, destinatarie dell'opera educativa dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice.¹

Essere educatori competenti costituisce la condizione-chiave di ogni vera educazione e le comunità educanti, degne di tal nome, costituiscono la condizione-*humus* indispensabile per la crescita umana. Ma quando possiamo dire che siamo educatori ed educatori competenti, e che siano educative le nostre comunità? Tantissime giovani trascorrono anni della loro giovinezza in mezzo a noi: nelle scuole, negli oratori, nei centri giovanili, nei gruppi parrocchiali, nei campeggi e nelle colonie estive, nel turismo giovanile, e così via. Esse ci trovano sempre educatori? Trovano i nostri ambienti sempre realmente educativi?

¹ Noi, Figlie di Maria Ausiliatrice, per vocazione ci occupiamo dell'educazione delle ragazze e ci impegnamo ad educarle; perciò cerchiamo di prepararci per essere all'altezza del nostro compito (cf ISTITUTO DELLE FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE, *Costituzioni e Regolamenti*, Roma 1982).

1. Educatori competenti: condizione-chiave di ogni vera educazione

Nell'educazione la presenza dell'educatore è indispensabile. È un paradosso; eppure si può dire che nell'educazione il più importante non è l'educando ma l'educatore, in quanto se non c'è educatore non c'è educazione.² Non basta nascere uomo per esserlo; lo si diventa con l'aiuto di chi sa suscitare l'interesse per i fini per i quali deve essere guidato. Perciò solo in seno all'ambiente umano si diventa uomo. L'aiuto-guida dell'educatore è necessario: il *laissez-faire* è una squalifica dell'educatore.³ Questo nonostante lo sviluppo tecnologico del nostro tempo, sempre più diffusamente applicato all'insegnamento (ad esempio, le cosiddette *teaching machines*).

Com'è noto, in questi ultimi decenni si è parlato tanto della professionalità docente e della sua formazione, di conseguenza della sua figura e funzione;⁴ meno, invece, della figura dell'educatore vero e proprio e della formazione corrispondente.

La formazione degli educatori è un problema scottante, sia perché spesso i genitori, primi responsabili dell'educazione dei loro figli, demandano agli altri, alla scuola il compito educativo, sia perché i docenti, dal canto loro, tendono a considerarsi, non raramente, come meri «lavoratori

² Cf ALVIRA Rafael, *La educación como arte suscitador*, in VII CONGRESO NACIONAL DE PEDAGOGÍA, *La investigación pedagógica y la formación de los profesores I*, Madrid, Sociedad Española de Pedagogía - Instituto "San José de Calasanz" del C.S.I.C. 1980, 35. G. Corallo esprime l'importanza dell'educatore paragonando la generazione della forma educativa nella persona dell'educando, per mezzo del rapporto educativo con l'educatore, con la generazione della vita nel mondo: «Come da uomo nasce uomo, così dal contatto delle due anime, dell'educatore e dell'educando, nasce l'educato, in virtù della forma dell'educazione di cui l'educatore è ricco possessore» (CORALLO Gino, *Pedagogia, I: L'educazione. Problemi di pedagogia generale*, Torino, SEI 1967, 337). La differenza tra due tipi di generazione di cui sopra, consiste in questo: il figlio dell'uomo non può rifiutare, venendo nel mondo, la forma umana; l'educando, invece, è libero di prendere la forma dell'educazione, anzi è educato proprio in quanto esercita ed accoglie la stessa libertà (cf *l.cit.*).

³ Cf CASTILLEJO BRULL José Luis, *Las actitudes educativas del profesor*, in VII CONGRESO NACIONAL DE PEDAGOGÍA, *La investigación I*, 50.

⁴ Nonostante l'abbondante letteratura riguardante il docente e il problema della sua formazione, il suo profilo professionale vero e proprio è ancora lungi dall'essere delineato in base a dati oggettivi. Qualcuno, perciò, preferisce parlare di «qualità professionali» anziché di «profilo» dell'insegnante (cf ZAVALLONI Roberto - PARENTE Matilde, *Professionalità e formazione degli insegnanti*, Roma, Istituto di Pedagogia. Facoltà di Magistero, Università di Roma 1982, 52).

della scuola», preoccupati principalmente dell'aspetto economico e sindacale.

Oggi, coloro che si chiamano o rientrano nella categoria degli educatori hanno nomi variegati: oltre ai genitori e agli insegnanti, si annoverano nuove figure educative: operatori educativi o pedagogici, animatori socio-culturali, ecc.⁵

Oggi, inoltre, si parla molto della necessità di essere competenti. Un pedagogista inglese afferma: «In ogni campo della vita, essere competenti è un imperativo».⁶

Trattandosi dell'educazione utilizzo il termine *competenza* nel senso ampio, ossia come indicativo dell'*essere* (possesso di atteggiamenti e di virtù richieste) – *sapere – saper fare* una determinata cosa. Sarebbe riduttivo intendere la «competenza pedagogica» solo come qualificazione tecnica (*saper fare*) o professionale (*sapere e saper fare*).

Se crediamo che essere educatori competenti costituisce la condizione-chiave di ogni vera educazione, quindi anche dell'educazione femminile, è opportuno chiederci: *chi è l'educatore?* Letteralmente: colui che educa, la persona educante. Ma quando egli educa veramente? La risposta diventa difficile nella misura in cui prendiamo coscienza della complessità del fatto educativo e della responsabilità degli educatori. Spesso diciamo che siamo educatori, nel senso di avere il compito di educare. Il termine «educatore», di fatto, come quello di «educazione»,⁷ può essere usato sia in riferimento al compito (funzione da svolgere), sia in riferimento al risultato dell'educazione.

⁵ Cf BERTOLINI Piero (ed.), *L'operatore pedagogico: problemi e prospettive*, Bologna, Cappelli 1984; BERTOLINI Piero - FARNÈ Roberto (ed.), *Territorio e intervento culturale. Per una prospettiva politica e pedagogica dell'animazione*, Bologna, Cappelli 1985; CIPOLLONE Laura (ed.), *L'operatore pedagogico. Professionalità e progetto per il governo del sistema formativo integrato*, Firenze, La Nuova Italia 1986; *La formazione degli animatori. Le conclusioni del Seminario di Arezzo 1984*, in *La Scuola e l'Uomo* 42 (1985) 1, 39-40; LONERA OLMOS Maria Luisa, *La profesión de animador socio-cultural: su formación. Aportaciones de Francia*, in *Educadores* (Madrid) 28 (1986) 140, 753-776; SCURATI Cesare, *Laurea in pedagogia e professioni pedagogiche*, in *Pedagogia e Vita* 42 (1981) 6, 565-591.

⁶ RICHMOND W. Kenneth, *La rivoluzione nell'insegnamento: dall'impulso tecnologico a una nuova pedagogia*, Roma, Armando 1969, 48.

⁷ Il termine *educazione*, infatti, viene usato per indicare sia l'azione dell'educatore rivolta all'educando, sia il punto di arrivo, risultato di un processo promosso dall'educatore e/o dal gruppo di educatori, sia, infine, il sistema complessivo, con tutte le sue coordinate politiche, economiche, filosofiche, storiche, tecnologiche, demografiche, ordinato all'istruzione dei cittadini di un determinato Stato. Perciò, non raramente, esso viene usato come equivalente del termine *istruzione*.

Di recente, è stata elaborata la nozione di «competenza» non in relazione al produttore dell'atto, ma in relazione a chi ne deve beneficiare. Nel nostro caso, per esempio, competenti a definire l'azione educativa non sarebbero gli educatori, ma gli educandi. G. Corallo sembra essere in questa linea. Infatti egli, dopo aver posto la domanda: «Chi è l'educatore?», dà una risposta che mette in crisi molti educatori, per non dire tutti, ma che non può essere contestata. Secondo l'Autore citato, «soltanto colui alle cui fatiche ha corrisposto un esito educativo positivo e favorevole può in vero senso chiamarsi un "educatore" [...]. L'educatore che non riesce a educare è soltanto un educatore-tentativo, potenziale, non educatore vero e attuale».⁸

Devono esserci delle persone educate per poter dire che ci sono degli educatori. In questo senso possiamo dire: quale l'educatore, tale l'educazione. La carenza di persone educate vuol dire allora la mancanza di educatori competenti o, almeno, il disimpegno degli educatori. Ciò non significa che del mancato esito dell'educazione si possa e si debba sempre far colpa all'educatore. Come sappiamo, tanti fattori influiscono sull'educazione. Osserva lo stesso Corallo: l'esito «può venir meno anche se l'educatore ha fatto moralmente e tecnicamente nel migliore dei modi la sua parte».⁹

Una prima conclusione che possiamo trarre da quanto abbiamo finora detto è la seguente: un vero educatore è colui che riesce a educare effettivamente, cioè chi ottiene uomini e donne educati.

Ma la capacità di educare è proporzionale all'*essere* dell'educatore e alla sua stessa capacità di autoeducarsi. Per questo Spranger afferma: «Bi-

⁸ CORALLO, *Pedagogia* I 404. L'A. rileva che questa sua risposta «è logicamente esigita da due fondamentali premesse della nostra pedagogia: la prima è quella dell'esistenza di una *vero nesso causale* tra l'opera dell'educatore e l'educazione (per cui si esclude l'ipotesi e la soluzione agostiniana); la seconda è quella della *essenziale* cooperatività dell'atto di educazione, che non può appartenere mai a uno solo degli agenti, indipendentemente dall'altro (per cui si esclude la risposta del "buon senso" empirico)» (*l.cit.*).

⁹ Ivi 403. L'A. continua: «Il più delle volte, tuttavia, c'è da dire che la colpa è anche (o esclusivamente) dell'educatore: colpa morale di trascuratezza e di infingardaggine, colpa "tecnica" di errori metodologici o psicologici, colpa che prende però spesso anche un aspetto morale, perché l'educatore ha il dovere di istruirsi e di studiare a fondo i problemi della sua condotta educativa: un educatore che si abbandona all'improvvisazione e al colpo d'occhio del momento, *senza aver mai* nutrito se stesso di una solida teoria pedagogica, è un potenziale "delinquente", pedagogicamente parlando!» (*l.cit.*). L'espressione è forte; eppure ciò è verissimo.

sogna essere qualcuno per farsi modello agli altri, bisogna avere qualcosa per poter dare, bisogna aver speso delle energie per poter produrre energia [...]». Egli continua: «La capacità di educare è proporzionale allo sforzo impegnato nell'autoeducarsi. L'autentico educatore possiede un'interiore ricchezza di vita [...] una forza ascendente che trascina con sé gli altri [...]».¹⁰

L'essere educato, pertanto, non s'identifica con l'essere educatore anche se ne costituisce una condizione *sine qua non*. Educatori competenti sono, conforme al significato del termine adottato, *le persone educate ed esperte del fatto educativo, che riescono a educare effettivamente*. Educatori allora sono le persone umanamente e professionalmente competenti. Se volessimo esprimere questo concetto in chiave femminile: un'educatrice capace di educare la ragazza d'oggi è una *donna educata*, perciò una *persona vera, piena di amore pedagogico, donna di cultura e donna sapiente*.

1.1. *Educatore uomo educato/donna educata*

L'uomo educato è colui che ha la capacità che Corallo chiama «capacità umana fondamentale»,¹¹ ossia che sa pensare e giudicare rettamente, con la propria testa, sa scegliere il bene liberamente e abitualmente ed è felice di essere uomo o donna.

Saper pensare e giudicare rettamente costituisce il fine dell'educazione intellettuale ed è una delle finalità irrinunciabili della scuola. Tale educazione assume oggi un'urgenza e un'importanza tutta particolare. Infatti, nonostante una sempre più estesa istruzione e la prolungata scolarizzazione, si manifestano in mille forme le carenze dell'educazione intellettuale, le cosiddette «deformazioni mentali».¹²

Quando possiamo dire che uno pensa e giudica rettamente? Quando dice la verità, attribuisce ad ogni cosa il giusto posto, il giusto valore, la

¹⁰ SPRANGER Eduard, *La vita educa*, Brescia, La Scuola 1965, 105.

¹¹ CORALLO, *Pedagogia* I 138.

¹² Le carenze dell'educazione intellettuale si manifestano ad es. in coloro che dipendono sempre da qualcuno per formulare un proprio giudizio (non hanno un criterio); in coloro che restano prigionieri e schiavi del pregiudizio, della mentalità irrazionale o stereotipica; in coloro che guardano la realtà solo attraverso il filtro di se stessi (credono che il mondo finisca dove finiscono le proprie idee); in coloro che sono schiavi del particolare e si lasciano sfuggire la visione globale delle cose. G. Corallo dedica un ampio capitolo del suo libro all'educazione intellettuale (cf ID., *Pedagogia*, II: *L'atto di educare. Problemi di metodologia dell'educazione*, Torino, SEI 1968, 185-243).

giusta relazione di gerarchia: ha quindi *una giusta visione delle proporzioni*, una giusta visione del mondo (di sé e degli altri, delle cose e di Dio). Ciò permette all'uomo *un calmo dominio delle cose*, lo rende padrone del proprio giudizio.¹³

Perciò l'uomo educato intellettualmente possiede l'unità mentale, la libertà intellettuale per cui non è succube degli altri o condizionato dall'ambiente, supera l'ambiente: ha l'autonomia intellettuale.

Sul secondo aspetto, ossia sulla *capacità di scegliere il bene liberamente e abitualmente* non mi soffermo, anche se sarebbe interessante considerarlo in relazione all'educatore. È stato trattato ampiamente in una delle relazioni che mi hanno preceduto. Al riguardo aggiungo solo un'osservazione: anche dell'educazione morale si parla molto oggi: della sua carenza e della sua necessità. Esistono diverse proposte per introdurre, dove non lo è ancora, una disciplina di studio dal titolo: *Educazione morale o Etica*.¹⁴ Ovviamente un'educazione morale non si riduce all'insegnamento delle norme comportamentali. Comunque, il dibattito rivela anzitutto la carenza di un'educazione vera e propria. È sintomatica la facilità con cui vengono utilizzati, come se fossero sinonimi, i due termini-chiave del discorso pedagogico: *educazione* e *istruzione*.

Lo spazio limitato di una relazione non mi permette di ampliare il discorso. Ognuno, a seconda dei propri bisogni, potrà approfondire l'argomento attingendo sia dai trattati filosofici dell'educazione, sia dai trattati psicologici riguardanti la maturità umana.¹⁵

¹³ Cf ID., *Pedagogia* I 394; II 205.

¹⁴ Sul dibattito riguardante l'educazione morale come materia scolastica vedi: GIOBERTI Rina, *Una disciplina da identificare*, in *Scuola Italiana Moderna* 91 (1981-82) 4, 14-16; ID., *Contributi per una riprogettazione dell'educazione morale nella scuola italiana*, in *Annali dell'Istituto di Pedagogia*, Università degli Studi di Roma, Facoltà di Magistero 1979, 251-266. Vedi anche: AA.VV., *Moral Education in Asia*, in *Research Bulletin of the National Institute for Educational Research* (Tokyo) 20 (1981); SCHMIDT H., *Ethik: Didaktik des Ethikunterrichts*, 1: *Grundlagen*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer 1983; VIDAL M., *La educación moral en la escuela. Propuesta y materiales*, Madrid/Estella, Ed. Paulinas-Verbo Divino 1981.

¹⁵ *L'uomo perfetto*, secondo A. Pacios Lopez, è soprattutto «el hombre moralmente bueno, creativo, capaz de inventar soluciones y detectar problemas, crítico de pensamiento autónomo, apto para tomar decisiones personales con responsabilidad, abnegado, solidario, respetuoso con los derechos de los demás, dispuesto a sacrificarse por sus semejantes, magnánimo, generoso, altruista, veraz, sincero, humilde, alegre, enamorado de su propio perfeccionamiento, tenazmente orientado a su fin personal en comunión con los demás hombres» (PACIOS LOPEZ Arsenio, *El profesor educador*, in VII CONGRESO NACIONAL DE PEDAGOGIA, *La investigación* I, 137). I connotati di una perso-

Il terzo aspetto è strettamente connesso con i precedenti: *una donna educata è felice di essere donna*. Si dice che la prima obbedienza esigita dalla persona umana è quella di *essere se stessi*, uomo o donna, di possedere se stessi. L'uomo maturo è anche sessualmente maturo, capace di amare, di stabilire rapporti corretti con gli altri, con le cose, con Dio e con se stesso. Essere se stessi implica la conoscenza oggettiva (non stereotipica) – l'accettazione – la valorizzazione di sé e l'atteggiamento riconoscente del dato ricevuto.

1.2. *Educatore persona vera*

Se si ritiene indispensabile che la donna sia educata anzitutto come persona, ad essere persona, è ovvio che gli educatori debbano essere soprattutto delle *persone vere*. Tale necessità, come si è visto, è insita nel concetto stesso dell'educazione e nel suo fine da raggiungere. L'educazione come rapporto interpersonale intenzionale indica ed esige un *contatto vivo*, da persona a persona, da pensiero a pensiero, da affetto ad affetto. Si tratta di un rapporto profondamente umano che nessuna tecnica mai potrà sostituire.

L'educatore è una persona vera che, vivendo *in primis*¹⁶ da educata, vale a dire vivendo i tratti caratteristici della persona umana matura, riconosce gli educandi (le giovani) come altri «se stesso» e sa creare con essi relazioni interpersonali, da soggetto a soggetto e non da soggetto a oggetto.¹⁷ È perciò capace di rispetto profondo e totale di essi, di dialogo e di collaborazione con i medesimi e per i medesimi. È una personalità unificata che possiede se stesso, ha la libertà di spirito che lo rende capace di iniziativa, di aprirsi agli altri e di ascoltarli nelle loro autentiche esigenze.

Nella nostra società in cui la donna viene spesso reificata, vivere da persona trattando le ragazze come persone è una delle grandi mete da raggiungere a livello di educatori.

nalità sufficientemente matura, secondo G.W. Allport, sono: estensione del senso dell'io, capacità d'un cordiale rapporto con gli altri, sicurezza emotiva, percezione realistica di se stessi, comprensione di sé e senso dell'umorismo, concezione unificatrice della vita (cf ALLPORT Gordon Willard, *Psicologia della personalità*, Roma, LAS²1977, 235-262).

¹⁶ In educazione non vale: «Fate come dico e non come faccio!», perché l'educazione si fa per contagio di anime. È un aspetto di cui non sempre si ha una lucida consapevolezza. È interessante che il termine cinese *maestro* – utilizzato anche in coreano e giapponese – significhi letteralmente «nato prima»: non solo sul piano biologico, ma anche sul piano dell'umanizzazione.

¹⁷ Ciò vale sia per l'educatore nei confronti di ogni educando, sia per l'uomo nei confronti delle donne. Le diverse forme di despotismo, purtroppo, persistono ancora!

Solo uno che vive da persona può diventare *aiuto* agli altri, nel vero senso della parola: un aiuto che ispira, guida la crescita umana permettendo agli altri di affrontare la loro realtà con realismo e libertà. Se uno agisce rettamente con libertà, con più facilità libera e lascia libere le altre persone; diventa quell'*humus* necessario ad ogni crescita. L'ambiente educativo è fatto soprattutto dalle persone. L'uomo che non rispetti la libertà dell'altro non sa riconoscere la dignità della persona umana propria e altrui, non ha raggiunto pienamente la vera capacità umana fondamentale.

Essere rispettoso, capace di ascolto e di dialogo richiede a volte rinuncia e sacrificio, pazienza e capacità di sopportazione.

Tagore, parlando dei maestri, insiste sulla necessità di essere degli «uomini vivi», «spiriti desti» che sanno donarsi con generosità realizzando se stessi in ogni momento. Egli, come don Bosco, è convinto che l'opera educativa è una comunione di vita e di amore. Per questo afferma: «Nessuno, eccetto chi ha lo spirito di sopportazione, è adatto a fare l'insegnante».¹⁸ La capacità di rinuncia e di sopportazione per il bene dell'altro dipende dall'amore pedagogico, dalla consapevolezza pedagogica dell'educatore.

Essere persone vere, inoltre, significa essere consapevoli del proprio sesso, conoscere-accettare-valorizzare la sessualità umana considerandola come parte integrante della propria personalità, quindi senza fobie o chiusure, bensì in modo equilibrato e maturo. Essere educatrici tra le giovani assume una connotazione particolare: sentirsi felici di essere donne ponendo la propria femminilità a servizio degli altri per la crescita umana è una testimonianza che ha forti risonanze educative tra le giovani. Come far capire alle ragazze che la sessualità umana ha una connotazione non puramente biologica ma anche e soprattutto psicologica e spirituale? In che cosa consiste la femminilità? Sono interrogativi che richiedono approfondimenti e riflessioni serie.

La promozione di un'educazione integrale delle ragazze richiede che gli educatori siano ben preparati per una corretta educazione sessuale,

¹⁸ TAGORE Rabindranath, *Antologia di scritti pedagogici. Scelta, traduzione, introduzione e note* a cura di Giacomo Ottonello, Brescia, La Scuola 1975, 62. Tagore vede il rapporto maestro-discepolo più profondo di quello tra padre e figlio. Secondo lui, i maestri dovrebbero assomigliare, almeno in parte, ai *guru* dell'antica India, i quali vivevano in rapporto familiare con i loro discepoli e avevano come scopo principale l'«aiutare l'umanità a comprendere il suo fine» e sapevano battezzare il cuore e la mente del discepolo con le acque vive dello spirito di rinuncia (cf OTTONELLO, *Introduzione* a: TAGORE, *Antologia* xv).

quindi assumano la sessualità in una visione completa e globale; siano essi stessi delle personalità mature, posseggano una concezione unificante, positiva e costruttiva della vita e una sufficiente preparazione psico-pedagogica.¹⁹

1.3. *Educatore uomo pieno di amore pedagogico*

Se l'educazione è un impegno da persona a persona, essa non si realizza se viene a mancare l'amore dell'altro per se stesso. L'aiuto vero è quello di chi ama veramente e perciò vuole il bene dell'altro per l'altro.

L'autorità è necessaria, ma non è fine a se stessa. L'amore è il fondamento di ogni relazione educativa in quanto il motivo formale (fondamentale) dell'educazione è il bene della persona, non l'interesse del guadagno o della propria affermazione o di una determinata società.

Senza amore non c'è educazione. Su questo tema don Bosco è un vero maestro.²⁰ Tanti pedagogisti hanno sottolineato questo aspetto. Afferma Kerscheneiner: «L'essenza dell'educatore è costituita soltanto dall'amore per l'uomo».²¹ È interessante notare come anche per il noto pedagogista tedesco S. Hessen «il segreto di riuscire buon maestro [... sta], forse soprattutto, in ciò che [...] può chiamarsi "amore per le anime umane" o, anche in verità, "amore del prossimo" [...]».²² Anche Maritain, parlando della responsabilità degli adulti nei riguardi dei giovani dice: «Ciò che è loro richiesto è da principio l'amore e in seguito l'autorità».²³

¹⁹ Cf CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *L'educazione sessuale nella scuola. Orientamenti pastorali*, Roma 1980; CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale*, Roma 1983.

²⁰ Non intendo fare un'analisi teoretica dell'amore pedagogico. Su questo tema vedi: SPRANGER, *La vita educa* 84-106. Per don Bosco «l'educazione è cosa di cuore» (CERIA Eugenio, *Memorie biografiche di S. Giovanni Bosco XVI*, Torino 1935, 447); essa si realizza quando gli educatori amano incondizionatamente gli educandi e se questi si sentono amati, se la proposta educativa diventa i contenuti della vita e dell'educazione. Per lui e i suoi figli educatori, non basta che i giovani siano amati; è necessario «che essi conoscano di essere amati» (BOSCO Giovanni, *Lettera ai giovani dell'Oratorio di Torino-Valdocco [Roma, 1884]*, in ID., *Scritti pedagogici e spirituali*, Roma, LAS 1987, 294).

²¹ KERSCHENEINER Georg, *Die Seele des Erziehers und das Problem der Lehrerbildung*, München, Oldenburg 1952, 39. Traduzione mia.

²² HESSEN Sergio, *Difesa della pedagogia*, Roma, Ed. AVIO 1958, 8.

²³ MARITAIN Jacques, *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris, Fayard 1969, 136. Traduzione mia. Cf anche ID., *L'educazione della persona*, Brescia, La Scuola 1976, 44.

Dicevo: senza amore non c'è educazione. Aggiungo: senza amore non c'è *gioia*, tanto necessaria nell'educazione e nella vita di ogni uomo.²⁴ La gioia è un impulso carico di energia creativa. L'azione educativa deve suscitare questa energia. Dove non c'è amore non c'è gioia; dove non c'è gioia non c'è una vera educazione. È un argomento che andrebbe approfondito per le sue forti implicanze educative. I grandi maestri dell'educazione (don Bosco, S. Filippo Neri, Tagore) l'hanno capito perfettamente e hanno cercato di realizzarlo e d'inculcarlo.²⁵

L'amore educativo non è un affetto vago, ma è fatto di fini e di contenuti. Esso è completo quando giunge ad amare insieme (educatori ed educandi) le stesse cose, a volere le stesse cose, che è il culmine dell'educazione. P. Gianola, parlando di don Bosco dice: «L'amore è educatore quando è offerto da una parte, è riconosciuto e restituito dall'altra, si carica di proposta, d'impegno convergente per la crescita, il cambiamento, l'educazione».²⁶ «Guadagnarsi il cuore dei giovani», l'espressione familiare a don Bosco e ai suoi figli, non è di chi per la propria immaturità affettiva va in cerca di compensazioni, soddisfazioni o affermazioni personali, poiché non si educa per comandare, per esercitare un'influenza, per asservire o anche, semplicemente, per esercitare una professione, ma «si educa per affrancare l'autonomia personale, nella solidarietà umana, nella tensione verso i valori nei quali tutti possano riconoscersi come uomini».²⁷ A me piace pensare all'autorità come a servizio fatto di trasparenza dei fini e di proposta dei contenuti-valori (anche a livello di testimonianza). Se no, dire che l'autorità è un servizio risulta semplicemente uno slogan vuoto di contenuto.

L'amore per la persona dell'educando, quindi, suppone la chiarezza metodologica (inclusa la conoscenza dinamica dell'educando nella sua totalità), accompagnata da un'ascesi personale di distacco, pazienza, fermezza

²⁴ Cf PAOLO VI, *Esortazione apostolica «La gioia cristiana»* (1975), in *Enchiridion Vaticanum, 5: Documenti ufficiali della S. Sede 1974-1976*, Bologna, Edizioni Dehoniane 1976, 762-815.

²⁵ Tagore dice: «Coloro che vengono privati di gioia e sono mossi soltanto da spirito di necessità, camminano per altra via», cioè per via non giusta (TAGORE, *Antologia* 60).

²⁶ Per don Bosco – dice P. Gianola – «l'amore educa quando cerca e trasmette contenuti. L'amore di amorevolezza, l'amore di amicizia, aprono il cammino all'amore che diventa ragione, all'amore che diventa religione» (GIANOLA Pietro, *Una pedagogia dell'amore, dell'amore cristiano*, in *Quaderni di Spiritualità Salesiana* [1984] 1, 14).

²⁷ MENCARELLI Mario, *Ipotesi di sperimentazione per una corretta realizzazione del rapporto educativo*, in *Ricerche Didattiche* 176-177 (1974) 199.

e dolcezza, vigilanza, prudenza, saggezza. Esso richiede dall'educatore un atteggiamento di *vigilanza educativa* sia sugli educandi sia su se stesso: sugli educandi, come presenza assidua ed amorevole in mezzo a loro, che salesianamente si chiama «assistenza educativa»; su se stesso, che fa amare la propria attività e lavorare incessantemente per la propria autoformazione nel senso di competenza umana e professionale concepita in modo dinamico.

Proprio perché l'educazione nel suo giusto concetto è indirizzata all'altro per l'altro, quello dell'educatore, come osservava Paolo VI, non può essere considerato come un qualsiasi mestiere, bensì come una *missione*,²⁸ ossia come «una attività elettiva, ispirata a senso di servizio, a volontà d'impegno e di sacrificio, a disponibilità attitudinale e di autoformazione»,²⁹ che presuppone lo spirito dell'amore.

Un educatore che considera l'educazione come una missione è colui che possiede i tratti più genuini di paternità e di maternità spirituale, in quanto deve volere il bene dell'altro per farlo crescere come uomo, per la sua felicità; lo ama in modo disinteressato, attento e vigile ai suoi bisogni, alle sue potenzialità, alle sue difficoltà personali e ambientali e si dedica ponendosi come *aiuto opportuno* (illuminante e rafforzante), come *guida liberante*. Una madre che ama i propri figli fa proprio questo; è pronta anche a dare la vita se è necessario.

Amare le ragazze con questo amore pedagogico ci rende solidali con loro, sensibili ai loro problemi, alle loro speranze profonde, ai «pesi» che la società, lungo i secoli, ha loro addossato per mezzo degli stereotipi, della discriminazione dei sessi, dello sfruttamento o strumentalizzazione (soprattutto nei massmedia/pubblicità) e delle svariate forme di violenza nei loro riguardi.

Purtroppo molte ragazze sono immerse in questo mondo che le schiavizza e non se ne rendono conto. Gli educatori, soprattutto le educatrici,

²⁸ Paolo VI, parlando ai soci dell'UCIIM, dice: «Amate la vostra professione: vivete nella coscienza della sua eccellenza, della sua importanza, della sua interiore ricchezza [...]. La vostra scelta è una missione, più che un mestiere; trova nella sua spiritualità e dignità la sua migliore mercede [...]. Procurate di accrescere la carica di amore che la scuola si merita [...]. *Teoricamente è possibile insegnare senza amare [... ma] la vera pedagogia si alimenta di amore*» (PAOLO VI, *Esortazione ai soci dell'Unione Cattolica Italiana Insegnanti Medi*, in *Encicliche e discorsi di Paolo VI*, vol. IX, Roma, Edizioni Paoline 1967, 408. 410).

²⁹ a[GAZZI] a[Ido], *Eppure è una missione*, in *Scuola e Didattica* 26 (1980-81) 9, 3. Vedi anche CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Il laico testimone della fede e della scuola*, Roma 1982, n. 37.

non possono essere indifferenti ai problemi delle ragazze. L'assistenza salesiana nel suo significato profondo va oltre quello spazio e tempo di presenza fisica, e include la necessità di conoscere i soggetti educandi in profondità, ossia nelle loro capacità, tendenze e attitudini, nei loro problemi e nelle loro esperienze personali, familiari e sociali.³⁰

Amare le ragazze con questo amore pedagogico, allora, ci rende costantemente *presenti a loro*. Don Bosco dice: «Vicino o lontano io penso sempre a voi».³¹ Io aggiungo: pensando come aiutarvi.

È necessario che l'educatore ami gli educandi più dei programmi da svolgere, più delle conoscenze da trasmettere, più delle iniziative che ha programmato, più della disciplina che crede di dover ottenere.

Oggi, più che mai, assistiamo ad un numero crescente di coloro che fanno ricorso, per i loro problemi, agli psicologi, psicoterapeuti e non. Una causa non sarà forse perché non è vissuto l'amore pedagogico in tutte le sue forme possibili ed auspicabili? Tra queste forme c'è appunto il *contatto personale*. La relazionalità è una proprietà essenziale della persona umana. Il contatto personale, che avviene in genere in forma di *dialogo*³² per mezzo di un genuino interesse per l'interlocutore, dev'essere percepito dall'educatore come una necessità, nel continuo ricordo della propria missione che è educativa; dev'essere visto come «un mutuo arricchimento»³³ e non come una perdita di tempo. Solo allora si può dire che l'autorità si pone effettivamente a servizio dell'educando e, quindi, diventa un'autorità educativa che libera e fa crescere la libertà dell'educando. L'esemplarità educativa si vive e si coglie soprattutto in questo contatto personale. Ciò mette in questione molti sistemi educativi e didattici.

Va ricordato, infine, che l'amore pedagogico è un amore che serve, sì, ma con tutta la dignità umana. Scurati al riguardo ha una felice espressione: la docenza può essere considerata come «possibile modello ideale di ogni e qualsiasi rapporto umano nel quale l'educatore è "padrone" nel

³⁰ La collaborazione fraterna e distaccata vale anche per la conoscenza adeguata dei soggetti educandi. Il problema non è la «mia» o la «tua» ragazza, ma la ragazza, quella ragazza per la quale non risparmiamo il nostro amore, la nostra dedizione.

³¹ BOSCO Giovanni, *Lettera ai giovani* (1884), in *Scritti pedagogici* 285.

³² Sul dialogo educativo vedi: ZAVALLONI, *Orientare per educare*, Brescia, La Scuola 1977, 47-70.

³³ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Il laico* n. 33. Spranger ne parla come di «un reciproco innalzamento dell'intero livello della personalità» (SPRANGER, *La vita educa* 101).

sensu di ospite, si pone nel segno del servizio ma anche in quello della forza, sta in piedi e non in ginocchio». ³⁴ Per questo l'amore pedagogico è fatto di una vera e propria cultura pedagogica.

1.4. *Educatore uomo di cultura e uomo sapiente*

Abbiamo detto che l'educatore è, anzitutto, un uomo educato. Se è educato, lo è grazie alla cultura. L'uomo acquista la sua statura umana se per mezzo della sua intelligenza conosce se stesso, gli altri, il mondo e Dio; se per mezzo della sua volontà propria si apre agli altri e si dona nell'amore, fino a raggiungere vertici di eroismo. ³⁵ Nel suo discorso all'UNESCO Giovanni Paolo II ha parole chiarissime al riguardo. Egli dice: «l'uomo vive una vita veramente umana grazie alla cultura [...]. La cultura è ciò per mezzo di cui l'uomo in quanto uomo diventa più uomo, "è" di più, accede di più all'"essere" [...]». ³⁶

Così pure il documento di Puebla (1979) afferma: «La cultura tiene una finalidad esencialmente humanizadora [...]. La educación humaniza y personaliza al hombre cuando logra que éste desarrolle plenamente su pensamiento y su libertad [...]». ³⁷ Quanta importanza ha allora la scuola nell'educazione dell'uomo, nell'educazione della donna! ³⁸

Ma chi è l'uomo colto?

L'uomo colto non è tanto l'uomo erudito, che sa tante cose (*doctus*), ma l'uomo coltivato, umanizzato, raffinato, cioè reso trasparente dalla sua umanità profonda. Giovanni Paolo II, infatti, mette in stretta relazione le

³⁴ SCURATI Cesare, *Umanesimo della scuola. Motivi di critica e prospettive di ricerca*, Brescia, La Scuola 1983, 91.

³⁵ L'uomo perfetto è Cristo che ha dato la propria vita per salvare l'uomo e perciò ha potuto dire: «Non c'è amore più grande di questo: che uno dia la propria vita per i suoi amici» (*Gv* 15,23).

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO* (2 giugno 1980), in *AAS* 72 (1980) 738. La cultura di cui parla il Papa è senz'altro nell'ottica del Concilio Vaticano II (cf *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo* «*Gaudium et Spes*», n. 1492) e del documento *La Scuola Cattolica* (n. 56) della Congregazione per l'Educazione Cattolica, Roma 1977.

³⁷ III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Puebla 1979, nn. 1024-1025.

³⁸ In realtà, ciò che si è cercato di fare per la donna in questi ultimi decenni è stato soprattutto la sua scolarizzazione, la sua istruzione: cf CHANG Hiang-Chu Ausilia, *L'educazione della donna. Analisi bibliografica di quindici riviste pedagogiche di lingua italiana, spagnola e inglese* [1968-1987], in *Rivista di Scienze dell'Educazione* 26 (1988) 265-273.

tre istanze: il fatto di essere uomo maturo, quindi educato, quello di essere capace di educare gli altri e la cultura. Egli afferma: «Non c'è dubbio che il fatto culturale primo e fondamentale è *l'uomo spiritualmente maturo*, cioè l'uomo pienamente educato, l'uomo capace di educare se stesso e di educare gli altri»;³⁹ e ricorda che «*il compito primario ed essenziale della cultura in generale e anche di ogni cultura è l'educazione*».⁴⁰

L'uomo colto è colui che ha la «capacità di comunione e di ascolto degli uomini, degli avvenimenti e delle cose»,⁴¹ per cui *ha una visione religiosa e metafisica dell'uomo e delle cose*, che è «l'unica a determinare la giusta misura dell'essere umano e del suo rapporto con i suoi simili e con l'ambiente circostante»;⁴² *profondamente compenetrato della storia*;⁴³ «*acuto indagatore del presente* e diagnosticatore dei potenziali sviluppi in esso contenuti, delle tendenze affioranti e delle dissonanze che spingono al superamento in nuovi equilibri più avanzati»,⁴⁴ perciò *sensibile ai problemi del proprio tempo*.

La vera cultura è quella che restituisce all'uomo la libertà, uno dei valori più importanti da tener presente nella formazione della persona, libertà che è però, purtroppo, «fra i valori maggiormente fraintesi e più gravemente manomessi dalla società in cui viviamo, nonostante che la cultura moderna ne abbia fatto il suo vessillo».⁴⁵

³⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO* 743.

⁴⁰ *Ivi* 742.

⁴¹ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica* n. 56.

⁴² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Corpo Accademico dell'Università di Padova, durante la visita fatta a quella città* (12 sett. 1982), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V/3, Roma, Libreria Editrice Vaticana 1982, 416s.

⁴³ «La conoscenza di cui si fa interprete alle giovani generazioni deve servire a farle entrare in possesso dell'asse ereditario cui hanno diritto, ma soprattutto a preparare al progetto di vita in cui si dovranno impegnare»: LAENG Mauro, *Permanenza e novità nella funzione docente*, in *Annali della Pubblica Istruzione* 29 (1983) 2, 147.

⁴⁴ *Ivi* 148. La sottolineatura è mia. Un educatore, come osserva A. Agazzi, deve essere «lettore di personalità» e «lettore di civiltà»: cf AGAZZI Aldo, *Verifica del concetto di educazione*, in *Ricerche Didattiche* 176-177 (1974) 168-169.

⁴⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Corpo Accademico dell'Università di Padova* 416. La vera cultura è necessaria per sottrarre la libertà a quelle aberrazioni ideologiche, che finiscono per negarla, e a tutte le manipolazioni ed oppressioni politiche, sociali, economiche, tecnologiche, che minacciano di soffocarla o di annientarla. Per mezzo di essa è necessario educare la ragazza al retto uso della libertà, proponendole veri e nobili ideali di vita e aiutandola ad agire per realizzarli, a saper decidere. La donna infatti viene trattata come «cosa», se incapace di decidere da sé e quindi se lascia decidere dagli altri.

Il compito dell'educazione oggi è ancora «quello di restituire l'uomo a se stesso, nell'equilibrio delle relazioni con ciò che gli è inferiore e ciò che gli è superiore».46 Per questo un rapporto educativo oggi appare corretto quando, e non in astratto, è impegnato nella ricerca della pace, della fiducia, dell'incontro: sulla frontiera di un'appagante autenticità umana.47

In questo senso, un vero educatore è anche un uomo *sapiente*. Il «sapiente» è uno che ama ciò che sa e vi crede. La sapienza giudica nella giusta luce e colloca nell'esatta proporzione tutte le cose, non permette che l'uomo sia soggiogato dalla falsa apparenza e suggestionato da essa: lo rende signore delle cose, cioè capace d'impiegarle ai suoi fini secondo una esatta valutazione. Per tale via l'uomo è veramente libero di realizzare se stesso, di educarsi: non trova nelle cose un impedimento, ma una collaborazione.48

Un educatore veramente competente è sapiente anche nel senso di avere l'attitudine al cambiamento: sa vedere serenamente le novità, rivedere le idee; è capace di sopravvivere alle tensioni, sopportare le ambiguità, tollerare le incertezze inevitabili; conosce se stesso, avverte l'esigenza di rinnovarsi continuamente ed è capace di mettere se stesso e le proprie scelte sotto verifica e in discussione per rettificarle, se è necessario, per dare un orientamento più convincente, più rispondente alle esigenze formative profonde dei soggetti educandi.

Oggi si parla tanto dell'insegnante come ricercatore e sperimentatore. Lo spirito di questo discorso vale anche per qualsiasi educatore. Infatti considerarlo come ricercatore equivale a ritenerlo come uomo che sa porsi e si pone problemi nella sfera della sua attività cercando di darne una soluzione adeguata e che, almeno, prende parte alla ricerca degli altri.49 Considerarlo come *sperimentatore* significa credere che egli deve quasi quotidianamente mettere il proprio operato sotto verifica per attingere, passo dopo passo, alla certezza pedagogica o didattica desunta dal confronto tra situazioni e ricerca.50

46 LAENG Mauro, *Educare in prospettiva '70*, Roma, Armando 1971, 97.

47 Cf MENCARELLI, *Ipotesi di sperimentazione* 199.

48 Cf SCIACCA Michele Federico, *Pagine di pedagogia e didattica*, Milano, Marzorati 1972, 29-31.

49 Un'osservazione analoga, riferita agli insegnanti, è presente in DOTTRENS Robert, *Maestri per il mondo di domani*, Firenze, La Nuova Italia 1968, 121.

50 Cf FEDERICI Silvano, *La sperimentazione nella prospettiva dell'innovazione educativa*, in AA.VV., *Il nuovo modello di scuola*, Milano, Fabbri 1978, 52.

Diventa perciò fondamentale favorire l'acquisizione di un metodo che consenta al futuro educatore di verificare, con continuità, il proprio atteggiamento educativo, la propria azione educativa. Purtroppo non è tanto frequente riscontrare la volontà di sottoporre ad un esame costante il proprio operato, mentre tale atteggiamento esprime un aspetto della competenza pedagogica dinamica e la saggezza pedagogica.

A. Agazzi rileva al riguardo: «L'educatore che non conosce se stesso, anche se e quando educa bene, in certo senso educa bene per caso».⁵¹ Egli continua: «L'educatore è una persona che ha bisogno di raccogliersi ogni giorno: l'esame di coscienza per Luigi, Lorenzo... Se non sono capace, cerco di migliorarmi, di aggiornarmi... Magari cambiare mestiere».⁵²

Un educatore sapiente, in questo senso, è un *discente permanente*. L'educatore autentico non è mai completamente soddisfatto di sé. Il discorso di fondo della cosiddetta «formazione permanente» esprime fundamentalmente la necessità di un'*alfabetizzazione spirituale* (l'abilitazione dell'umano) che è qualcosa di più profondo di quella funzionale (professionalità) e strumentale di primo livello.⁵³ L'idea regolativa della formazione permanente è «la realizzazione di una *umanità autentica*, di *persone autentiche*, di una *liberante democrazia*».⁵⁴

Nella misura in cui l'educatore è esigente nei riguardi di se stesso, riesce a dimostrare all'educando il significato più autentico degli appelli della vita: «Quanto più il rapporto educativo pone l'accento su chi deve essere educato, tanto più emerge la complessità dei doveri (non solo poteri o facoltà) dell'educatore (o meglio del gruppo degli educatori) che deve fornire all'alunno la dovuta e positiva prestazione, che non gli si impone [...]».⁵⁵

⁵¹ AGAZZI Aldo, *Pedagogia, didattica, preparazione dell'insegnante. Preliminari introduttivi*, Brescia, La Scuola 21969, 157.

⁵² *L.cit.*

⁵³ Cf FLORES D'ARCAIS Giuseppe, *Permanente, Educazione*, in ID. (a cura di), *Nuovo Dizionario di Pedagogia*, Roma, Paoline 1982, 967-974. È interessante quanto afferma A. Agazzi: «Tutte le volte che ciascuno riesce a diventare un po' migliore in se stesso, diventa un migliore maestro, un migliore professore» (AGAZZI, *Verifica del concetto* 171).

⁵⁴ MENCARELLI Mario, *Educazione permanente, sviluppo dell'adulto e pedagogia della comunità educativa*, in SCURATI Cesare (a cura di), *L'educazione extrascolastica. Problemi e prospettive*, Brescia, La Scuola 1986, 24.

⁵⁵ TAMBORELLI Camillo, *Sintesi teoretica degli obiettivi personali e sociali del rapporto educativo*, in *Ricerche Didattiche* 176-177 (1974) 190.

2. Una vera comunità educante: condizione-humus indispensabile per la crescita della persona umana

L'opera educativa non è soltanto del singolo, ma è opera di un ambiente umano nel quale si condividono gli stessi ideali educativi in ordine alla promozione della vera crescita umana.

Una seconda – strettamente connessa con la prima – condizione indispensabile per una presenza educativa tra le giovani è la *comunità educante* degna di tale nome.

L'espressione «comunità educante» o «comunità educativa» ci è molto familiare sia per mezzo dei documenti pedagogici della Chiesa,⁵⁶ sia per mezzo della letteratura salesiana.⁵⁷

Il termine, in realtà, ha riferimenti plurimi. Si parla infatti di «comunità educativa» non solo in riferimento ad un'istituzione educativa particolare quale ad esempio la scuola,⁵⁸ ma anche in riferimento ad un ambito molto vasto qual è un continente⁵⁹ o l'ambiente-territorio o la società in generale.⁶⁰

Noi qui parliamo di «comunità educante» (CE) intendendola come *un gruppo di persone che a vario titolo partecipano ad un'opera educativa con un comune progetto educativo*. Perciò il riferimento non va esclusivamente

⁵⁶ Cf CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica* nn. 53-61; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La scuola cattolica oggi, in Italia*, Roma 1983, nn. 34-51. Il primo documento usa l'espressione «comunità educativa», mentre il secondo utilizza «comunità educante».

⁵⁷ Oltre ai documenti più noti a livello della Famiglia Salesiana vedi anche: *La comunità educativa degli oratori. Documento della Conferenza Ispettorale Italiana*, Torino, Tip. Salesiana 1966; *La comunità educativa e l'associazionismo giovanile e salesiano. Atti dei quattro convegni estivi 1967 per educatori salesiani d'Italia: Roma-Como-Roma-Alba*, Roma, Ed. a cura dell'Ufficio Nazionale 1967.

⁵⁸ Una riflessione approfondita sull'argomento è presente in AA.VV., *L'istituto scolastico come comunità educante. Atti del X Congresso Nazionale dell'UCIIM* (1966), Roma, Edizioni UCIIM 1968; MAYORGA MANRIQUE A., *Comunidad educativa*, Salamanca, Ediciones Anaya 1978.

⁵⁹ Si parla infatti anche di una «comunità educativa europea», almeno in forma propositiva: cf VOLPICELLI Luigi - VALDI Trieste, *Prospettive europee della scuola. Contributi per una comunità educativa in un'Europa integrata*, Milano, Edizioni Ferro 1968, 352-360.

⁶⁰ Cf MENCARELLI, *L'educazione permanente* 15-34. Un «presagio» della comunità educativa, come osserva lo stesso Mencarelli (cf *ivi* 23s. 29), è presente nell'opera curata da Edgar Faure, tradotta in parecchie lingue: *Apprendre à être. Vers une cité éducative*, Paris, Fayard-UNESCO 1972.

all'ambiente scolastico, ma anche agli altri tipi di ambiente educativo. Una CE è composta da un insieme di persone (educatori, educandi, genitori),⁶¹ interagenti tra loro, ognuna delle quali è chiamata ad operare, *in modo convergente e collaborativo*, in conformità ad un comune progetto educativo *condiviso* (mete da raggiungere e attività da svolgere sul piano della decisione, dell'attuazione, del controllo-valutazione). L'aggettivo *educante*, preferito a *educativa*, evidenzia meglio l'impegno e la responsabilità degli educatori.

Ogni CE ha ragion d'essere se intende realmente educare, quindi se si dispone a servizio degli educandi (le giovani); in tensione verso i valori autentici; aperta e integrata nel territorio; esempio e promotrice di vita democratica.

Molto di quanto si è detto riguardo agli educatori vale anche per la CE poiché la *comunità* è formata da persone e l'ambiente può educare in quanto è *umano*.

2.1. *Una comunità a servizio delle giovani*

Sulla centralità dell'educando nell'azione educativa esiste una copiosa letteratura su cui non è il caso di soffermarci. Così pure tralascio la problematica della coeducazione, perché già trattata nella relazione precedente. Vorrei invece attirare l'attenzione su cosa significhi in concreto *porre tutto a servizio delle giovani*.

«Porre tutto a servizio delle giovani» in termini pedagogici significa una triplice istanza: *accogliere e accettare tutta la ragazza, in quello che essa è e in quello che essa deve essere, in quello che può e deve diventare.*

Una CE è a servizio delle giovani *se accoglie e accetta tutta la ragazza*, anzitutto *in quello che essa è*, quindi non considera la donna in modo riduttivo (donna testa, donna sentimento, donna corpo), stereotipico,⁶² di-

⁶¹ Il documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica indica come membri della CE: insegnanti, genitori, alunni, personale amministrativo (cf *La scuola cattolica* n. 61); il documento della Conferenza Episcopale Italiana elenca: operatori scolastici (personale docente e non), genitori, alunni, ex-alunni (cf *La scuola cattolica oggi* nn. 34-51).

⁶² Esistono parecchie ricerche che intendono eliminare espressioni stereotipiche dai libri di testo: cf CEQ [Centrale de l'Enseignement du Québec], *Les stéréotypes sexistes dans les manuels scolaires* 1976; ABU NASR Julinda - LORFING Irene, *Identification and Elimination of Sex Stereotypes in and from School Textbooks. Some Suggestions for Action in the Arab World*, Paris, UNESCO 1983; NATHKALIA Narendra, *Images of Men and Women in Indian Textbooks*, in *Comparative Education Review* 24 (1980) 209-223.

scriminatorio, bensì come persona avente una propria identità da scoprire e valorizzare. L'affermazione della persona viene considerata, giustamente, come «fine delle strutture». ⁶³ Per questo essa include il superamento degli stereotipi, il riconoscimento dell'uguale importanza dell'educazione della donna, la sua promozione a tutti i livelli.

Una CE è a servizio delle giovani se, inoltre, accoglie la ragazza *in quello che essa deve essere*. Ciò significa che la CE ha la chiarezza e la consapevolezza dei fini da raggiungere per mezzo dell'educazione; condivide e realizza in modo convergente un progetto educativo che sia degno della persona umana donna in crescita, di cui parlerò nel paragrafo successivo.

Una CE può dirsi che è a servizio delle giovani se accoglie la ragazza anche *in quello che essa può e deve dare*: ha quindi la conoscenza dinamica del soggetto educando (ragazza) per un intervento educativo progressivo e personalizzante; ⁶⁴ mira alla promozione della donna a tutti i livelli di partecipazione alla vita della scuola e alla vita sociale.

È necessario aiutare le ragazze a inserirsi attivamente, creativamente e in modo responsabile nell'ambiente in cui vivono: non solo nella propria classe e nella scuola, nell'oratorio, nel centro giovanile, nei campeggi – dove la presenza intenzionale degli educatori non manca – ma anche nella propria famiglia, nella parrocchia/diocesi, nel proprio territorio. È opportuno studiare le modalità concrete di partecipazione attiva e responsabile: nei momenti di programmazione, di attuazione e di verifica della loro esperienza educativa.

L'ambiente è e diventa educativo nella misura in cui stimola gli educandi ad essere critici, a liberare la loro libertà facilmente e in vari modi manipolata, affinché gestiscano un'opzione libera e responsabile della loro vita.

Come si è già detto, l'elemento più importante nel compito educativo è sempre l'uomo e la sua dignità morale e il fine dell'educazione è quello di rendere l'uomo maturo. Mediante l'opera educativa l'uomo diventa sempre più compiutamente un "io", una persona anche a livello psicologico, dopo esserlo stato fin dal grembo materno a livello ontologico.

Soprattutto alla donna – perché vive una situazione storica particolare – è necessario offrire questa possibilità di assurgere a piena coscienza della dignità di persona umana. In molti ambienti l'"io" delle donne resta

⁶³ DICASTERO PER LA PASTORALE GIOVANILE, *Comunità salesiana nel territorio. Presenza e missione*, Roma 1986, 21.

⁶⁴ Per la personalizzazione degli interventi educativi non basta dire: «A tutti lo stesso!», se questo non include: «Ad ognuno il suo!».

ancora soffocato, oppresso, misconosciuto. Risulta, quindi, un impegno prioritario promuovere la *formazione dell'io* della donna, il che significa educarla all'autonomia, alla libertà, alla coscienza, alla responsabilità.

I nostri ambienti educativi, nel caso soprattutto della scuola, dovrebbero mirare a formare l'uomo e la donna capaci di pensare con la propria testa, di prendere posizioni sui problemi reali, di dialogare con gli altri e tra di loro. È importante per questo esercitare alla discussione costruttiva, alla partecipazione, all'esperienza di gruppo e insieme e soprattutto all'assunzione individuale di responsabilità morali, operative, direttive. È quanto mai urgente una corretta educazione socio-politica.

Perché le ragazze vengano aiutate in questa direzione occorre, inoltre, che i nostri ambienti siano il luogo dove esse possano *sentirsi perfettamente a proprio agio*. È questo il senso profondo del *clima di famiglia* che inculcò don Bosco. Una comunità a servizio delle giovani è tale *se crea un clima educativo* di accoglienza e di bontà, di rispetto reciproco, di gioia, di collaborazione, di operosità; se stimola l'iniziativa e l'inventività delle giovani, inculcando il senso di responsabilità. È un impegno irrinunciabile e continuo di tutti i membri che compongono una CE, ma soprattutto degli operatori scolastici tra cui in particolare – per l'educazione delle ragazze – le donne educatrici. La sensibilizzazione, accompagnata dall'esemplarità delle donne educatrici, è già una prima meta da raggiungere.

2.2. *Una comunità in tensione verso i valori autentici*

Una CE è tale se è in tensione verso i valori autentici, cioè con una sufficiente chiarezza circa l'identità della donna e, consapevole della propria socio-cultura, ha una proposta educativa orientata verso i valori umani e cristiani i quali sono vissuti (e quindi testimoniati) a livello di persone, soprattutto da parte degli educatori, e a livello di comunità.

Una comunità veramente educante è quella che condivide una stessa visione della vita.⁶⁵ Il pluralismo sui valori di fondo è di per sé un disvalore, perché relativizza tutto. Il pluralismo morale è la contraddizione della libertà.

⁶⁵ In un ambiente educativo dove si professi la visione cristiana della vita, Cristo è al centro (cf CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica* nn. 33-37), come modello di uomo perfetto, come ragione di ogni operare, come forza che sostiene tutti gli sforzi e come amore che unisce e perdona tutte le nostre debolezze. In tale clima si educa ad avere fiducia in Dio datore di ogni bene; si educa ad amare la vita, la verità, la bellezza, la bontà, a fare sintesi tra fede e cultura, tra fede e vita; in esso si dà l'occasione di apprezzare ciò che di mirabile v'è nel mondo.

Un'autentica proposta educativa rivolta alle ragazze, orientata verso i valori umani e cristiani, dovrebbe mirare alla formazione di donne libere e responsabili, padrone di se stesse e capaci di partecipare attivamente, in modo costruttivo e creativo, alla vita della società.

Quale proposta per un progetto educativo a ciò corrispondente?

Occorre promuovere *una cultura a misura della persona umana*, realizzare un progetto di uomo veramente umano, valevole per ogni uomo e donna. Un'autentica educazione della donna è quella che si fonda sul primato della persona: sia per l'uomo come per la donna è questo l'aspetto più importante da realizzare.

Una sensata proposta educativa, pertanto, non può ignorare gli attuali condizionamenti culturali che, con i loro disvalori, esercitano un grande influsso sugli uomini del nostro tempo. Dall'individuazione chiara e sintetica, offerta da Giovanni Paolo II e dalla rivista *La Civiltà Cattolica*, in due suoi *Editoriali*,⁶⁶ ricavo tre costatazioni a partire dalle quali presento una riflessione pedagogica soprattutto per l'educazione della donna oggi.

Una *prima costatazione*: viviamo in una società in cui *la vita non è molto rispettata*: aborto legalizzato, vita che combatte la vita (guerre, guerriglia, terrorismo), manipolazioni genetiche, eutanasia, ogni anno milioni di persone muoiono letteralmente di fame, corsa agli armamenti, tasso altissimo d'inquinamento, ecc.

La vita è l'essere stesso della persona e la condizione del suo sviluppo. Essa va accolta, rispettata, tutelata. Il primo impegno di un progetto veramente umano nella prospettiva di un'autentica educazione della donna dovrà essere, anzitutto, per una *cultura della vita*, ossia: assicurare a tutti gli uomini la vita, quindi difenderla da coloro che vogliono distruggerla con la violenza (aborto volontario, assassinio, eutanasia, guerra); eliminare o almeno contenere i fattori che la mettono in pericolo (inquinamento dell'aria, dell'acqua e della terra, armamenti e commercio delle armi); dare a tutti gli uomini che sono sulla terra la possibilità di vivere e, quindi, di lottare contro la fame, contro le malattie, contro il sottosviluppo.

Come sensibilizzare le ragazze a questi grandi problemi del nostro tempo? Come, dove, quando educarle ai valori della vita umana? Come educare alla vita, ad una procreazione responsabile, di fronte al problema delle manipolazioni genetiche? Come educare al senso della vita nei con-

⁶⁶ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO*, 744; *Editoriale. Realizzare insieme un «progetto d'uomo» veramente umano. Un impegno per gli anni '80*, in *La Civiltà Cattolica* 132 (1981) I 3-14; *Editoriale. Per una cultura dei valori, dell'impegno e della solidarietà*, in *Riv. cit.* 132 (1981) II 521-532.

fronti dell'eutanasia? Educare alla vita, educare alla qualità della vita. I bambini handicappati, gli anziani handicappati, i tossicodipendenti, i malati di Aids, la violenza sui minori, i nomadi, i barboni ci interpellano; sono grandi problemi per chi vuol promuovere una cultura della vita per una civiltà dell'amore.

Promuovere la cultura della vita per educare alla vita è uno dei compiti educativi fondamentali. Una studiosa tedesca, H. Blaschek, indica come punto di partenza dell'educazione femminile la conversione del cuore verso la vita, verso la natura.⁶⁷ Come ella osserva, si fa urgente una nuova convinzione: la vita non può essere tutelata solo dalla criticità, dall'efficienza, dalla produttività, quindi dall'intelligenza e da tutto ciò che comporta la tecnologia, ma anche dagli altri valori finora trascurati nella nostra società, cioè la *capacità di accoglienza* (capacità di sostenere, tollerare, offrire, servire: tutti verbi che vengono usati piuttosto nel mondo religioso). Non solo allora la forza critica di giudizio, ma anche la capacità d'immedesimazione (l'intuizione, l'intuito, la fantasia). Si tratta di considerare la dedizione, la dolcezza, il sentimento, la naturalità (come rispondenza alla natura) come *valori coesenziali* con quelli della logica, della produttività, della forza, dell'efficienza.⁶⁸ Sono valori che la donna può fare facilmente suoi, assimilarli e valorizzarli per influire sull'uomo suo partner, e insieme viverli come tratti propri dell'*umano*. Si richiede, dunque, di considerare la maschilità e la femminilità secondo una nuova prospettiva.

Una *seconda costatazione*: viviamo in una società in cui è molto forte l'influsso della cultura che professa il *primato del corpo*. Si tratta di una cultura del piacere che ritiene come valori più alti il benessere economico (il danaro come fonte di esso), la salute fisica e il godimento sessuale libero – o meglio, liberato – da ogni norma morale e religiosa e l'assoluta spontaneità, per cui la sofferenza, il sacrificio e la rinuncia sono considerati come mali da evitare o da limitare in ogni maniera e ad ogni costo.⁶⁹

Un progetto veramente umano che può risanare tale situazione andando contro corrente è quello che si muove nella linea della *crescita dello spirituale*, ossia del recupero e della preminenza dei valori spirituali nei confronti di quelli materiali.⁷⁰

⁶⁷ Cf BLASCHEK Hannelore, *Zur Not-Wendigkeit von Mädchenbildung*, in *Katholische Bildung* 78 (1977) 410.

⁶⁸ Cf *ivi* 407.

⁶⁹ Cf Editoriale. *Per una cultura dei valori* 522.

⁷⁰ Cf Editoriale. *Realizzare insieme* 11.

Di questo ha parlato ampiamente una delle relatrici precedenti; perciò rimando alla riflessione su quanto già esposto. Mi soffermo brevemente soltanto su alcune implicanze per l'educazione della donna.

Soprattutto per la donna è urgente la promozione dei valori spirituali: quello dell'*intelligenza*, anzitutto, mediante la promozione della cultura, della ricerca e l'amore della verità (non c'è alcun motivo, infatti, che giustifichi la discriminazione della ragazza rispetto all'accesso ai gradi scolastici superiori e a tutti i tipi di formazione);⁷¹ quello dell'*autocoscienza*, favorendo una sempre più profonda presa di coscienza e di possesso del proprio io, alienato nelle cose e massificato dalla propaganda; quello della *libertà*, intesa non come possibilità di fare ciò che si vuole o a cui si è portati dai propri istinti, ma come capacità di decidere per agire in base a quanto dettano la ragione e la coscienza; infine, i *valori morali e religiosi*, che sono i valori più alti dello spirito, e quindi più umanizzanti. «La donna determina la moralità delle città e delle nazioni»: così viene affermato in una lettera scritta nel 1815 alla Commissione Reale per le scuole di città (Stadtamhof), da parte del vescovo tedesco Wittmann (1760-1833), fondatore della Congregazione delle Suore Scolastiche di Nostra Signora.⁷²

Affermare e promuovere il primato dei valori spirituali non significa tuttavia svalutare e tanto meno ignorare il valore del corpo. L'uomo è unità essenziale di spirito e di corpo. Proprio nel nostro tempo in cui dilaga una cultura del piacere, si costata la carenza di un'autentica cultura del corpo. Tale carenza si manifesta nei falsi modi di vita: in certi sistemi di dieta, nelle teorie sanitarie, nell'igiene, nel modo di curare il corpo, nella cosmetica, nelle diverse forme di espressioni corporali, nei modi dell'abbigliamento. Un'educazione della donna, che vuol essere integrale, non potrà ignorare questa situazione, bensì dovrà trovare modi adeguati per inculcare un giusto concetto di corporeità e una giusta valorizzazione e cura della propria corporeità.⁷³

Infine, una *terza constatazione*: viviamo in una civiltà in cui domina l'in-

⁷¹ È quanto si sta promuovendo come realizzazione delle uguali opportunità nei confronti dell'istruzione da parte delle donne. Vedi al riguardo: UNESCO, *UNESCO's Programme for the Advancement of Women 1976-1985. Ten Years Towards Equality*, Paris 1985.

⁷² Cit. da BRUMLEVE Barbara, *Innovazione educativa e stile pedagogico delle Suore Scolastiche di Nostra Signora nel secolo XIX*, in BRAIDO Pietro (a cura di), *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*, Vol. II: *Sec. XVII-XIX*, Roma, LAS 1981, 249.

⁷³ Cf BLASCHEK, *Zur Not-Wendigkeit* 405.

dividualismo, la chiusura nel privato, il disinteresse per la sorte degli altri, la noncuranza del bene comune nazionale ed internazionale, la ricerca dei propri interessi a scapito di quelli altrui e della comunità politica, che sono caratteristici del consumismo e del libertarismo.⁷⁴

Un progetto veramente umano deve muoversi nella linea della *società*, nella linea dell'*amore*, vale a dire della comunione, della condivisione, del servizio, della partecipazione, della solidarietà, dell'amicizia e della pace. Si tratta di costruire la «civiltà dell'amore» fortemente auspicata da Paolo VI e da Giovanni Paolo II.⁷⁵

La costruzione di tale civiltà esige di dare *un di più, un più-che-giustizia*: deve muoversi, certo, nel senso della giustizia, ma più ancora deve muoversi nel senso della carità, della fraternità, del servizio dei fratelli, della misericordia e del perdono. Educare alla giustizia è quanto mai urgente.⁷⁶ La giustizia è necessaria, ma è solo il primo passo verso la pienezza umana; il passo decisivo e definitivo è l'amore, la carità, così come insegna Giovanni Paolo II nella sua enciclica *Dives in misericordia* (1980).⁷⁷

Come inculcare questi valori alle ragazze? L'azione educativa mirante a queste mete non può non *sensibilizzarle* ai problemi del nostro tempo affinché, consapevoli delle difficoltà presenti nella propria società, diventino «personalità forti, capaci di resistere al relativismo debilitante».⁷⁸

Questo impegno educativo comincia dalle piccole cose, dall'amore e dal compimento esatto dei propri doveri, dall'instaurazione di rapporti autentici tra coetanei, tra educatori ed educandi, tra genitori e figli. È necessario che la CE sappia delineare le mete educative per un'azione educativa concreta progressiva e integrale, anche attraverso la valorizzazione del protagonismo giovanile.

⁷⁴ Cf *Editoriale. Realizzare insieme* 11-12.

⁷⁵ Cf PAOLO VI, *Omelia durante la Messa di chiusura dell'Anno Santo* 25 dicembre 1975, in *AAS* 68 (1976) 145; GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica «Dives in misericordia»* n. 30, in *AAS* 72 (1980) 1224.

⁷⁶ Sull'educazione alla giustizia vedi: AGAZZI Aldo, *Educazione alla giustizia in ordine ai valori dell'educazione etico-civico-civile*, in AA.VV., *Educazione alla giustizia*, Cosenza 1984, 49- 83.

⁷⁷ Cf *Editoriale. Realizzare insieme* 12.

⁷⁸ CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica* n. 12.

2.3. Una comunità aperta e integrata nel territorio

Di recente, si è accresciuta la bibliografia riguardante il rapporto tra scuola e territorio.⁷⁹ Si è arrivati alla convinzione che una comunità veramente educante non può isolarsi dal territorio in cui si trova ad operare, anzi dev'essere *aperta e integrata* in esso.

Si tratta, anzitutto, di una convinzione pedagogica pluriscolare, secondo cui ogni CE, soprattutto se scolastica, deve *aiutare gli educandi ad essere capaci di una conoscenza critica e di una giusta valorizzazione del proprio territorio/ambiente, di un inserimento costruttivo, creativo, responsabile nel medesimo*.⁸⁰

A tale scopo, da una parte, si sottolinea la necessità di *gestire l'opera educativa coinvolgendo e facendo collaborare* non solo i membri «interni» ma anche le forze sociali interessate all'educazione dei ragazzi e delle ragazze; dall'altra, s'insiste sull'opportunità di non separare l'interesse per l'ambito extrascolastico da quello scolastico, anzi di *considerare lo scolastico e l'extrascolastico come due «modi» distinti ma non contrapposti di realizzare l'educativo in continuità e reciprocità*.⁸¹ È necessario «andare verso soluzioni pedagogiche avanzate che, incrociando i due ambiti, quello dello scolastico e dell'extrascolastico, consentano al primo di uscire dalle proprie tradizionali chiusure ed anguste limitazioni, ed al secondo di superare i ben noti rischi dell'estemporaneità, dello spontaneismo, della non-professionalità che tolgono molto del “peso educativo” e del “potenziale pedagogico” che ad esso ineriscono».⁸²

Ne consegue che è necessario si abbia una conoscenza chiara e il do-

⁷⁹ Cf CHANG Hiang-Chu Ausilia, *Interdisciplinarietà e ricerca nella scuola. Fondamenti e metodologia*, Roma, CIOFS 1985, 45-49.

⁸⁰ Del rapporto CE e territorio si parla anche da un punto di vista apostolico: cf DICASTERO PER LA PASTORALE GIOVANILE, *Comunità salesiana*.

⁸¹ Cf SCURATI, *Scolastico ed extrascolastico*, in ID. (a cura di), *L'educazione extrascolastica* 48; HESSEN Sergio, *Fondamenti filosofici della pedagogia*, vol. 2, Roma, Armando 1958, 7-25, 34-45; FURTER P., *La formation extrascolaire et le développement dépendent*, in AA.VV., *Les modes de transmission. Du didactique à l'extrascolaire dans leurs contextes*, Berne, Lang 1980, 157-191. 315-332. Il mondo dell'extrascolastico comprende: centri sociali, centri culturali, biblioteche, musei, ludoteche, società sportive, cineforum, teleforum, festivals musicali, teatro, parchi-gioco per bambini, spazi verdi, centri per il turismo (cf MENCARELLI, *Educazione permanente* 29), alla cui elencazione aggiungo: oratori, parrocchie, centri giovanili, colonie estive, campeggi, associazioni giovanili.

⁸² BERTOLINI Piero, *Ruolo e funzione dell'operatore pedagogico. Relazione sul Seminario di Bologna*, in *Ricerche Pedagogiche* (1982) 64-65, 4.

vuto rispetto delle peculiarità di ognuno di tali àmbiti sul piano della giustificazione storica, istituzionale e metodologica,⁸³ e si sappia progettare con una visione ampia e organica delle possibili e di quelle già esistenti «offerte» educative.

L'*educazione extrascolastica* sta assumendo un'importanza crescente. Essa comprende tutti gli interventi organizzati, ma non integrati nell'insegnamento, che permettono a utenti specifici, o anche all'insieme di una popolazione, di acquisire rapidamente un apprendimento in funzione dei propri problemi e dei propri bisogni imperiosi.⁸⁴ Le sue *funzioni* possono essere definite sia in relazione a quella scolastica (si tratta di prolungarla, completarla o sostituirla se è necessario), sia in relazione a finalità autonomamente poste e costituite quali ad esempio la formazione politica, il perfezionamento professionale, la formazione del carattere, lo sviluppo culturale nel senso di integrazione e approfondimento.⁸⁵

Si parla di «animazione socio-culturale», proprio in riferimento a questo àmbito extrascolastico nel quadro dell'educazione permanente. È difficile dare una definizione di «animazione socio-culturale» come lo è per la cosiddetta «educazione o formazione permanente».⁸⁶

Come osserva E. Ander-Egg, l'animazione socio-culturale sorge come un tentativo di dare soluzioni ad alcuni problemi particolari del nostro tempo, tutti di grande significato: a) la necessità di formazione permanente, b) l'impatto dell'industria culturale, c) l'aumento del tempo libero, d) la rottura culturale esistente tra diversi strati sociali, d) la situazione di sradicamento nelle grandi città.⁸⁷ Essa, in questo senso, promuove esperienze di rigenerazione delle culture ed espressioni di creatività culturale.

⁸³ Cf SCURATI, *Scolastico* 48.

⁸⁴ Cf *ivi* 49.

⁸⁵ Cf *ivi* 51. Su colonie, soggiorni di vacanza, campeggi, parchi-gioco, turismo giovanile cf *ivi* 164-165. 52-53. Scurati afferma: «Dall'extrascolastico allo scolastico, allora, possono passare la distensione ed autenticità nelle relazioni interpersonali, la maggior rilevanza motivazionale dei contenuti, un maggior rispetto per il carattere situazionale ed organico del desiderio esplorativo ed una minor difesa di formalismi e burocraticismi tradizionalistici» (*ivi* 48).

⁸⁶ L'idea di educazione permanente maturò negli anni '60, nel susseguirsi dei grandi convegni mondiali dell'UNESCO durante i quali si sottolineò fortemente che il possesso dell'alfabeto dev'essere accompagnato dal possesso della libertà, condizione necessaria per una definitiva emancipazione delle persone e delle comunità: cf LORENZETTO Anna, *Lineamenti storici e teorici dell'educazione permanente*, Roma, Ed. Studium 1976; MENCARELLI, *Educazione permanente* 17-18.

⁸⁷ Cf ANDER-EGG Ezequiel, *Metodología y práctica de la animación socio-cultural*, Buenos Aires, Editorial Humanitas 1984, 89.

La *continuità* e la *reciprocità* fra i due «mondi» – scolastico ed extrascolastico – si realizzeranno soltanto dove si evita la reduplicazione di modi, stili e strutture dall'uno all'altro,⁸⁸ ma anche dove si vive effettivamente il principio dell'integralità educativa.

Appare, dunque, importante che ogni CE conosca le peculiarità dell'educazione sia scolastica che extrascolastica e progetti un intervento educativo che valorizzi ambedue gli ambiti tenendo appunto presente la necessità di continuità e di reciprocità: tutto in vista di una formazione integrale delle ragazze, come realizzazione di un progetto educativo veramente umano.

2.4. Una comunità esempio e promotrice di vita democratica

Una comunità veramente educante è e dev'essere esempio di vita democratica, dove si vive e si promuove la partecipazione a tutti i livelli.

Come per un docente non basta più essere ferrato nella propria disciplina, ma bisogna vederne i collegamenti palesi e occulti con le altre, per promuovere l'unità del sapere negli alunni e per mezzo di essa l'unità dell'educazione, così pure si ha un assoluto bisogno di unità e di convergenza d'azione da parte di tutti gli educatori interessati e in ogni ambiente educativo. Ciò non si realizza se gli educatori non vivono uno stile democratico.

Lo *stile democratico* richiede: a) la partecipazione diretta o indiretta del «popolo da educare» assistito nell'azione dagli educatori preposti; b) che il consenso e la collaborazione per soddisfare i bisogni educativi individuali e sociali nascano da un confronto di idee e programmi del popolo educante e di altri ceti interessati al processo educativo; c) che l'ambiente educativo non sia affidato solo agli educatori (tradizionalmente intesi) ma anche a tutto il «popolo dei soggetti dell'educazione» (educandi, genitori, forze sociali, centri locali, produttori, ecc.).

Un vero educatore, in questo senso, è colui che valorizza ognuno, cammina insieme ed è uomo di comunione, capace di apertura e di coinvolgimento degli altri.

Una CE dove si vive, a livello degli educatori, tale stile democratico, riesce anche ad educare meglio gli educandi allo stesso stile di vita. Un'*educazione democratica* è necessaria per tutti, oggi non meno che nel passato. Essa promuove la capacità e l'impegno a coesistere, a dialogare, a collaborare con gli altri su un piano comune di retta intenzione e di

⁸⁸ Cf SCURATI, *Scolastico* 49.

buona volontà, nell'aperto e rispettoso confronto delle diverse opinioni e nell'equilibrio di forze delle rispettive tendenze. La vita associata è unità nella diversità, *concordia discors*.⁸⁹

Circa l'esemplarità dell'ambiente educativo su questo aspetto vale quello che si può dire dell'educatore. L'educatore, come osserva il pedagogista tedesco Förster, deve «porre se stesso nell'atteggiamento spirituale che corrisponde al suo obiettivo».⁹⁰ Perciò non la pura e semplice parola, ma la parola diventata carne ha efficacia educativa.

Una CE promotrice di vita democratica deve fare un posto sempre maggiore non solo all'autoformazione dei giovani, ma anche allo sviluppo di quella che si potrebbe chiamare «intereducazione», cioè alla formazione dei giovani per opera dei giovani, come si effettua in particolare nei movimenti giovanili.

La promozione di rapporti umani autentici, di esperienze sociali costruttive, di lavori di gruppo, di cooperazione è essenziale se si vuol educare le ragazze alla vita democratica, alla partecipazione a tutti i livelli e tipi di vita sociale per una cultura della vita, per il recupero dello spirituale, per una civiltà dell'amore.

Vivere uno stile democratico e promuoverlo richiede impegno a livello di programmazione - attuazione - verifica/valutazione di tutta l'azione educativa.

Conclusione

Un progetto educativo per la donna, anche se fosse o potesse essere ottimamente elaborato, non si realizza se non vengono assicurate le condizioni, ossia tutto ciò che rende possibile la sua attuazione. Esso, per essere attuato – e prima di tutto elaborato – esige educatori e comunità educanti degni di tal nome. Se questi non sono all'altezza del loro compito, tutto l'edificio del progetto educativo resta inutile, anzi crolla o addirittura non viene elaborato.

Si dice che un guaio grosso del nostro tempo è quello di aver dimenticato l'opera incessante del diavolo. Penso – si possa anche dire – che un guaio grossissimo del nostro tempo è quello di aver trascurato o di trascu-

⁸⁹ Cf LAENG Mauro, *Lineamenti di pedagogia*, Brescia, La Scuola 1973, 158.

⁹⁰ FÖRSTER Friedrich Wilhelm, *I compiti essenziali dell'educazione*, Roma, Herder 1961, 13-14.

rare l'importanza degli educatori veri e propri e della loro formazione appropriata. Infatti, nonostante lo sviluppo degli studi psicologici e pedagogici, resta carente la formazione sia dei genitori, sia degli insegnanti in relazione alla loro funzione propriamente educativa.⁹¹

La formazione della nuova generazione dipende dagli adulti, dagli educatori; da essi dipende la costruzione di una società migliore, di una civiltà dell'amore; da essi dipende pure la costruzione delle stesse comunità educanti centri propulsori e responsabili dell'esperienza educativa e culturale,⁹² luoghi di testimonianza della loro disponibilità e della loro competenza educativa. Per questo se si vuol educare i ragazzi, prima di educarli è necessario educare i genitori,⁹³ formare gli educatori. Non è una questione puramente cronologica: l'affermazione esprime l'importanza e la complessità del problema.

La formazione di educatori consapevoli della loro funzione educativa è quanto mai urgente anche e soprattutto in ordine all'educazione della donna, in quanto se si vuol restituire alla donna la sua propria dignità è necessario partire dall'educazione, dalla formazione integrale della sua personalità.

L'inizio del nostro secolo è stato caratterizzato dalla scoperta del «fanciullo»; gli anni '50 e '60 hanno visto la scoperta dell'«adulto» – con tutto ciò che ha suscitato il movimento di «educazione degli adulti» prima e di «educazione permanente» poi; questi ultimi decenni sono segnati dalla «scoperta della donna», che è ancora in corso. A mio avviso, la promozione della donna e la scoperta della sua identità non avverranno senza pa-

⁹¹ Eppure la missione educativa è quella che permane nella pluralità delle funzioni docenti; il dimenticare o il trascurare tale missione conduce il docente ad un attivismo sterile facendogli perdere di vista il senso profondo delle sue funzioni: cf MERINO FERNANDEZ José-Vicente, *Lo permanente en la pluralidad de funciones docentes*, in VII CONGRESO NACIONAL DE PEDAGOGÍA, *La investigación* II 145-147.

⁹² Cf CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La scuola cattolica* n. 34.

⁹³ Cf BRAIDO Pietro, *Filosofia dell'educazione*, Zürich, PAS-Verlag 1967, 287. Il mestiere di madre-educatrice e di padre-educatore non s'improvvisa. Si fa urgente l'educazione alla paternità e alla maternità. È opportuno rifondare la funzione educativa sia del padre sia della madre. Nel nostro mondo in cui aumenta il numero dei bambini senza padri appare molto interessante l'opera di PATI Luigi, *La funzione educativa del padre*, Milano, Vita e Pensiero 1981. Esistono in alcuni Paesi le cosiddette scuole dei genitori (*Escuelas de los padres*). La rinuncia alla formazione permanente da parte delle mamme in attività è ritenuta uno scandalo dal punto di vista della politica educativa e sociale, e anche una catastrofe della formazione: cf PÖGGELER Franz, *Frauenbildung: Neuland der Forschung. Eine Bestandsaufnahme und viele ungelöste Fragen*, in *Katholische Bildung* 78 (1977) 137.

gare il prezzo della riscoperta della persona umana in quanto tale e dell'identità degli educatori.

Affinché l'educazione della donna non sia limitata ad una mera scolarizzazione/istruzione, bensì sia promotrice di donne autentiche, donne mature, si richiedono nuove consapevolezze educative a livello personale e comunitario, preparazioni accurate e nuovi impegni soprattutto da parte delle stesse donne.

Occorre scoprire l'identità della donna. La sua scoperta non è solo problema di speculazione, anzi deve costituire una nervatura interna dell'intera società,⁹⁴ cosicché il problema non riguarda solo le donne ma anche gli uomini. Tuttavia, la donna dovrà essere la prima ad impegnarsi: a livello di ricerca, a livello educativo, a livello professionale. Essa, come donna, è chiamata a scoprire la sua identità femminile anche nel proprio vissuto esperienziale, nelle sue espressioni autenticamente umane. È errore contrapporre femminilità a maschilità: bisogna vederle piuttosto come modalità diverse di realizzare l'umano. «La società di domani non dovrà essere né maschile né femminile e neppure indifferenziata, ma dovrà manifestarsi come semplicemente umana. Né dovrà imporre una dicotomia di compiti basati sui sessi, ma aprire tutti i compiti e le responsabilità ai due sessi, permettendo a ciascuno di attuarli secondo il genio che gli è proprio. Ognuno dei due sessi è una modalità di realizzazione della persona umana nella sua quasi illimitata possibilità di variazione. Per raggiungere queste dimensioni bisogna considerare che ogni sesso non può comprendere se stesso separato dall'altro, ma la sua attuazione più vera deve rivelarsi attraverso il reciproco riferimento e il reciproco incontro».⁹⁵ Gli educatori devono tradurre tale convinzione nella loro vita.

Una presenza veramente educativa tra le giovani, dunque, impegna l'e-

⁹⁴ Cf PÖGGELER, *Frauenbildung* 141.

⁹⁵ GIUNCHEDI Franco, *Considerazioni sulla identità femminile*, in *La Civiltà Cattolica* 132 (1981) II 570. L'A., dopo aver analizzato in particolare i grandi volumi che raccolgono gli studi specialistici sulla donna (SULLEROT 1978; DEL MIGLIO - FEDELI 1980), ritiene che «uno dei vertici più alti di differenziazione tra maschio e femmina sia per quest'ultima la maternità, anche se non viene fisicamente attuata. In rapporto a questa dimensione profonda, la donna ha il compito, in un mondo oppresso dalla tecnica e minacciato dall'anonimato, di *personalizzare maggiormente i rapporti umani*, di creare vincoli affettivi più stabili e intuire i valori della natura umana e le loro potenzialità, prima fra tutti l'amore e la comprensione profonda della realtà che da esso nasce» (*l.cit.*). È in questa linea anche Marcello Peretti, il trattatista più rilevante dell'educazione femminile. Vedi al riguardo: ID., *La persona della donna e il problema della sua educazione*, Brescia, La Scuola 1961.

educatore in tutto il suo essere e il suo operare con una coscienza e competenza altamente umana e – proprio per questo – anche altamente pedagogica. Su tale linea Giovanni Paolo II sostiene che l'educazione è la «privilegiata via dell'amore».⁹⁶

⁹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera «Iuvenum Patris» al Reverendo Egidio Viganò Rettore Maggiore della Società di San Francesco di Sales nel primo centenario della morte di San Giovanni Bosco*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana 1988, 30.

Parte Quarta

LINEE DI INTERVENTO

DOCUMENTO-SINTESI DEL CONVEGNO

Il convegno, promosso dalla Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", ha affrontato lo studio dell'educazione della donna oggi in chiave interdisciplinare e interculturale per riesprimere l'attualità del carisma educativo di san Giovanni Bosco e di santa Maria Domenica Mazzarello, fondatori dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

I lavori del convegno, che si sono svolti sullo sfondo delle celebrazioni centenarie della morte di san Giovanni Bosco – geniale educatore dei giovani – e della fase conclusiva dell'anno mariano, hanno condotto le partecipanti a dialogare sulle problematiche emergenti e sulle istanze educative per concordare linee d'intervento relative all'educazione della donna.

1. Problematiche emergenti

L'avvio di una riflessione interdisciplinare e interculturale sulle questioni emergenti riguardo al *problema dell'educazione della donna oggi* esige, in primo luogo, una presa di coscienza della complessità e della problematicità della «questione donna» all'interno delle socio-culture presenti nei vari contesti geografici.

1.1. *La «questione donna» nell'odierna situazione socio-culturale*

La presa di coscienza della svolta socio-culturale in atto porta a interrogarsi sulla questione femminile e in particolare su quella riguardante la giovane donna. Una speciale attenzione meritano i seguenti problemi:

- Nel dialogo culturale contemporaneo la «questione donna» appare problematica e complessa. Essa richiede di essere ripensata e affrontata attraverso i contributi di discipline diverse per giungere a coglierne le matrici culturali e le implicanze più significative.

- La svolta epocale che stiamo vivendo impone di elaborare una

nuova consapevolezza circa l'identità della donna e la sua dignità e di condividere la convinzione che le trasformazioni riguardanti la condizione della donna sono correlate con quelle riguardanti la condizione dell'uomo, con il quale la donna affronta l'impegno della costruzione della cultura.

- La donna, come l'uomo, è ancora condizionata da schemi prefabbricati e da stereotipi; urge adottare misure capaci di far maturare la consapevolezza che entrambi, come persone, si realizzano nella storia con una propria peculiarità, in reciprocità tra di loro e in interazione con la socio-cultura.

- La persistenza di ostacoli strutturali e culturali impedisce alla donna – specialmente nelle situazioni di maggiore povertà – di dare il proprio originale apporto critico e propositivo nel contesto socio-culturale ed ecclesiale.

- Le conquiste realizzate a favore della donna nelle legislazioni, nelle politiche sociali, nelle istituzioni di vario genere – anche se con modalità diverse nelle differenti socio-culture – continuano a coesistere con una realtà di strumentalizzazione o di sottovalutazione della donna a livello di ideologie, di mass-media, di progettazioni, di inserimento nelle istituzioni.

1.2. *Le sfide lanciate all'educazione dalla «questione donna»*

I profondi e rapidi cambiamenti in atto nell'attuale socio-cultura lanciano molte sfide all'educazione. Tra esse:

- la necessità di rivisitare l'*educazione* – il modo di attuare l'educazione, l'educazione della donna, la coeducazione – e di abilitarsi a fare proposte che si misurino criticamente con quelle presenti nel dibattito culturale intorno alla questione femminile;

- un'adeguata preparazione alla lettura pedagogica della realtà socio-culturale e femminile per collocarsi dentro i segni del tempo, interpretarli, vagliarli, trascenderli;

- l'irrinunciabile impegno d'instaurare relazioni interpersonali autentiche che favoriscano la formazione di donne libere, responsabili e propositive, capaci di portare le giovani alla ricerca e alla maturazione di un'identità personale elaborata in un processo armonico di diversificazione-in-

tegrazione che superi ogni tendenza di livellamento tra i sessi o di separazione;

- l'urgenza di approfondire come singole Figlie di Maria Ausiliatrice e come comunità educanti l'identità di donna che si vuol formare in ordine alla costruzione di una cultura in cui l'uomo e la donna siano collaboratori nella realizzazione del disegno di Dio sull'umanità.

2. Linee d'intervento

La rilevazione delle questioni emergenti relative all'educazione della donna nelle diverse socio-culture conduce a precisare alcuni punti fermi quale parametro di riferimento con cui confrontarsi lungo il processo dinamico dell'azione educativa.

2.1. *Convinzioni di fondo*

Il confronto interculturale sulla «questione donna» ha fatto emergere ricchezze e limiti dei diversi contesti. Da ciò scaturisce l'esigenza d'itinerari educativi diversificati che partono da alcune convinzioni irrinunciabili e condivise.

- La persona umana, vertice della creazione, interlocutrice di Dio e segno del suo mistero, esiste secondo la dualità uomo-donna ed è chiamata, nella diversità e nella reciprocità, alla piena maturità di Cristo, compimento dell'umano.

- In Maria di Nazaret, prototipo della nuova umanità, la donna di ogni cultura trova realizzato pienamente ciò che può essere e diventare quando accetta di aderire al progetto di Dio.

- L'educazione è luogo privilegiato per promuovere l'autentica realizzazione della donna come persona capace di dare un apporto specifico all'umanizzazione della società contemporanea.

- L'elaborazione di una «cultura della vita» nella linea evangelica della giustizia, della responsabilità, della solidarietà e della pace richiede l'apporto della donna nella comunità sociale ed ecclesiale.

- La missione dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice – essere nella Chiesa e nella società a servizio dell'educazione della donna, secondo il «Sistema preventivo» di san Giovanni Bosco – si rivela oggi particolarmente attuale e rispondente alle esigenze profonde delle giovani nelle diverse socio-culture.

2.2. *Impegni prioritari*

Allo scopo di favorire una corretta impostazione dell'azione educativa s'individuano alcuni impegni prioritari.

- Conoscere la reale situazione della donna nella propria socio-cultura non solo a livello di diritto ma anche di fatto.

- Realizzare un processo di formazione continua che abiliti ad essere donne autentiche – capaci di interiorità, di relazione, di responsabilità sociale – impegnate a loro volta ad essere educatrici di donne.

- Promuovere vere comunità educanti, capaci di progettazione e di verifica continua, aperte a collaborare in forma propositiva con le presenze significative esistenti nel territorio in ordine alla costruzione di una società rispettosa degli irrinunciabili valori e delle esigenze fondamentali della persona umana.

- Porre le condizioni per attuare una vera coeducazione che, al di là di una semplice compresenza, promuova, nel rispetto della persona, l'originalità femminile e maschile per una reciproca ed armonica integrazione.

- Favorire la presa di coscienza circa il vero significato e il valore della corporeità quale espressione della persona umana nel suo porsi nel mondo e nel suo rapportarsi agli altri.

- Approfondire lo studio del significato della dimensione materna della donna, nella sua identità di persona umana e nella sua vocazione a fare cultura ed a costruire la storia, secondo il disegno salvifico di Dio sull'intera umanità.

- Abilitarsi alla lettura critica e alla corretta utilizzazione dei linguaggi mass-mediali, anche per avanzare proposte alternative.

3. Piste operative

L'esigenza di continuare lo studio interdisciplinare e interculturale avviato dal convegno motiva la scelta di alcune piste operative prioritarie da percorrere nel post-convegno.

- Continuare nelle Ispettorie dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice la riflessione iniziata con il convegno mettendosi in relazione anche con organismi nazionali e internazionali che si occupano della «questione donna».

- Promuovere lo studio e la ricerca interculturali e interdisciplinari sulle problematiche della giovane donna con il coordinamento della Facoltà "Auxilium" in collaborazione con il Centro di Pastorale giovanile, il Centro di Formazione e le Équipes ispettoriali dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice.

- Potenziare nella Facoltà "Auxilium" le condizioni che consentono di sviluppare la ricerca e la documentazione esigite dalla sua specifica e innovativa qualificazione nell'ambito degli studi sulla donna.

COMITATO D'ONORE DEL CONVEGNO

William Wakefield BAUM

Cardinale Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica

Gabriel-Marie GARRONE

Cardinale Presidente del Pontificio Consiglio per la Cultura

Antonio Maria JAVIERRE ORTAS

Cardinale Bibliotecario e Archivista di S. Romana Chiesa

Alfons Maria STICKLER

Cardinale

Egidio VIGANÒ

Rettor Maggiore della Società Salesiana di S.G. Bosco

Gran Cancelliere della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium»

Giulio ANDREOTTI

Ministro degli Affari Esteri

Tina ANSELMINI

Rappresentante del Governo italiano presso la Commissione Donna dell'ONU

Maria Eletta MARTINI

Membro della Commissione Affari Esteri della Camera dei Deputati

Maria Paola COLOMBO SVEVO

Delegata del Movimento femminile della Democrazia Cristiana

Fausta DESHORMES LA VALLE

Capo Servizio Informazione Donne della Commissione delle Comunità Europee

Tina LEONZI

Direttrice responsabile della rivista «Progetto Donna»

Lucienne SALLÈ

Incaricata degli studi sulla donna del Pontificio Consiglio per i Laici

ORGANICO DEL CONVEGNO

Presidente del Convegno

M. Marinella CASTAGNO *Vice Gran Cancelliere*

Coordinatrice

Antonia COLOMBO *Presidente*

Comitato Scientifico

Maria Rosa CIRIANNI – Antonia COLOMBO – Marcella FARINA – Maria Piera MANELLO – Maria MARCHI – Ernestina MARCHISA – Enrica ROSANNA

Comitato Organizzatore

Anna BALBO – Piera CAVAGLIÀ – Maria DOSIO – Rachele LANFRANCHI – Maria Inés OHOLEGUY – Milena STEVANI – Bianca TORAZZA

Segreteria

Gianna CACCIA – Maria MIGLIO – Carla SARTORIO

Ufficio Stampa

Maria Luisa MAZZARELLO – Maria Esther POSADA – Maria Franca TRICARICO

Con il Patrocinio

dell'ISTITUTO DELLE FIGLIE DI MARIA AUSILIATRICE
e della COMMISSIONE DELLE COMUNITÀ EUROPEE

Contributi all'organizzazione del convegno e alla pubblicazione degli Atti

CARITAS CATHOLICA - Bruxelles
CASSA DI RISPARMIO DI ROMA - Roma
ISTITUTO BANCARIO SAN PAOLO DI TORINO - Torino
MINISTERO DEGLI AFFARI ESTERI - Roma
PONTI S.p.A. - Ghemme (Novara)

ELENCO DELLE PARTECIPANTI PER PAESI DI PROVENIENZA

Autorità

M. Marinella Castagno

Superiora generale dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice e Vice Gran Cancelliere della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium"

M. Elisabetta Maioli

Consigliera per la Pastorale giovanile dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice

Antonia Colombo

Preside della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium"

Ramello Maria Luisa

CANADA

Saint-Pierre Lucie

CILE

Fernandez Maria Angelica

COLOMBIA

Arciniegas Julia

Fernandez Teresita

Ibatò Gloria

Patiño Gabriela

Posada Maria Esther °

Paesi di provenienza

ARGENTINA

Michelena Marta Beatriz

Porta Ana Maria

Zamboni Elvira

COSTA RICA

Sotela Ana Isabel

ECUADOR

Jaramillo Vicenta

AUSTRALIA

Nguyen Margherita

EGITTO

Kassis Ibtissam

AUSTRIA

Farfeleder Anna

Stickler Gertrud °°

FILIPPINE

Tran Thi Xuan Hien Maria

BELGIO

Van Loo - Lucioni Dora °*

GIAPPONE

Makita Maddalena

BOLIVIA

Palenque Rosario

GUATEMALA

Exposito M. Dolores

BRASILE

Da Costa Benicio Leonor

Duncan M. Ivanette

Hirata Dulce

HONDURAS

Cisne Sofia

HONG KONG

Ko Ha Fong Maria °°

Yick Rosa

INDIA

Castelino Aruna
 Pathi Margaret
 Perumpettikunnel Lily
 Plasanal Teresa

IRLANDA

Byrne Mary Antonette

ITALIA

Antonacci Anna Maria
 Balbo Anna
 Baldo Angela
 Berti Narcisa
 Caccia Gianna
 Canale Silvana
 Canonico Maria Francesca[∞]
 Cannone Concetta
 Cavaglià Piera[◦]
 Carzedda Lucia
 Ceruti Maria Giovanna
 Chinellato Marisa
 Cigolla Erta
 Cirianni Maria Rosa[∞]
 Contri Silvana
 Daretti Claudia
 Del Core Giuseppina
 Deleidi Anita[∞]
 De Vietro Franca
 Dosio Maria[◦]
 Farina Marcella[∞]
 Fisichella Maria
 Lanfranchi Rachele[◦]
 Lanzoni Marisa
 Manello Maria Piera[◦]
 Marchi Maria[∞]
 Marchisa Ernestina[∞]
 Mazzarello Maria Luisa[◦]
 Meli Antonietta
 Meneghetti Antonella[∞]
 Menotti Carla
 Miglio Maria
 Misiano Maria[∞]
 Niro Giuseppina
 Osio Teresita
 Ragogna Lucia
 Rasello Silvana
 Ridella Franca

Romani Beatrice

Rosanna Enrica[∞]
 Rossi Maria
 Rosso Iride
 Sartorio Carla[◦]
 Sauchelli Carmelina
 Semproni Paola
 Stevani Milena[◦]
 Teruggi Giuseppina
 Torazza Bianca[◦]
 Tricarico Maria Franca[◦]
 Trotti Anna
 Zabot Vida

KOREA

Chang Hiang-Chu Ausilia[∞]
 Kim Bonina
 Pak Maria Domenica

MESSICO

Miranda Maria Pilar
 Rojas Maria Guadalupe
 Tena Berenice

PARAGUAY

Bozzano Marina

PERÙ

Palero Josefina

POLONIA

Chrzan Teresa

PORTOGALLO

Castanheira Libânia

REPUBBLICA DOMINICANA

Molina Juanita

SPAGNA

Alvarez Mercedes
 Canales M. Carmen
 Hernandez Auxiliadora
 Muñoz Rodriguez Conchita

STATI UNITI

Ponce Martina

SUD AFRICA

Finn Patricia

THAILANDIA

Yawasang Maria

URUGUAY

Oholeguy Maria Inés °

VENEZUELA

Guevara Lilian

ZAIRE

Ilunga Cécile

ZAMBIA

Reakes Geraldine

° Relatrice al convegno e Docente presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium".

°* Relatrice al convegno e Capo Divisione Aggiunto Direzione Generale Affari Sociali Impiego e Educazione della Commissione delle Comunità Europee

°Docente presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium"

PROGRAMMA DEL CONVEGNO

Lunedì, 1 agosto

- 15.00 Registrazione delle partecipanti
- 17.00 *Apertura del convegno*
Saluti delle Autorità
M. Marinella CASTAGNO: *Presentazione del convegno*
- 18.30 Celebrazione dell'Eucaristia presieduta da E. VIGANÒ

Martedì, 2 agosto

I. TEMATIZZAZIONE DELL'ARGOMENTO ALLO STUDIO

- 9.00 Introduzione alla prima fase dei lavori
- 9.30 Gruppi di studio
- 10.30 Pausa
- 11.00 Gruppi di studio
- 15.30 Gruppi di studio
- 17.00 Pausa
- 17.30 Assemblea generale

Mercoledì, 3 agosto

- 9.00 Antonia COLOMBO: *Attualità e complessità del problema «educazione della donna»*

II. LA DONNA NELLA SOCIO-CULTURA CONTEMPORANEA: QUESTIONI EMERGENTI

- 10.30 Introduzione alla seconda fase dei lavori
- 10.45 Enrica ROSANNA: *Rapporto uomo-donna. Problemi e prospettive sociologiche*
- 12.00 Interventi e discussione

- 15.30 Gruppi di studio
- 17.00 Pausa
- 17.30 Assemblea generale

Giovedì, 4 agosto

- 9.00 Gertrud STICKLER: *Relazione tra i sessi: ambivalenze, antagonismi, mutualità*
- 10.15 Pausa
- 10.45 Interventi e discussione
- 11.30 Gruppi di studio

- 15.30 Gruppi di studio
- 17.00 Pausa
- 17.30 Assemblea generale

Venerdì, 5 agosto

- 9.00 Marcella FARINA: *Donna e teologia: dibattito aperto*
- 10.15 Pausa
- 10.45 Antonella MENEGHETTI: *La donna nella Chiesa: quali ministeri?*
- 12.00 Interventi e discussione

- 15.30 Gruppi di studio
- 17.00 Pausa
- 17.30 Assemblea generale

Sabato, 6 agosto

- 9.00 Maria Rosa CIRIANNI: *Il diritto per la donna e la donna per il diritto*
- 10.15 Pausa
- 10.45 Dora VAN LOO - LUCIONI: *Le donne nella Comunità Europea*
- 12.00 Interventi e discussione

- 15.30 Gruppi di studio
- 17.00 Pausa
- 17.30 Assemblea generale
- Conclusione della seconda fase dei lavori

Domenica, 7 agosto

Visita guidata ai Castelli Romani
offerta dall'Agenzia Autonoma Soggiorno e Turismo «Del Tuscolo»

Lunedì, 8 agosto

III. LA DONNA NELLA SOCIO-CULTURA CONTEMPORANEA:
ISTANZE EDUCATIVE

- 09.00 Introduzione alla terza fase dei lavori
09.15 Studio personale
10.45 Maria MARCHI: *L'istanza educativa: dentro e oltre i segni del tempo*
12.00 Interventi e discussione
- 15.30 Gruppi di studio
17.00 Pausa
17.30 Assemblea generale

Martedì, 9 agosto

- 9.00 Ernestina MARCHISA: *La donna alla ricerca di se stessa. Riflessione filosofica*
10.15 Pausa
10.45 Maria Francesca CANONICO: *Proposte antropologiche del nostro tempo. Fenomenologia e metafisica a confronto*
12.00 Interventi e discussione
- 15.30 Gruppi di studio
17.00 Pausa
17.30 Assemblea generale

Mercoledì, 10 agosto

- 9.00 Ha Fong Maria KO: *La donna nel progetto di Dio. La voce femminile nel dialogo teo-antropologico*
10.15 Pausa
10.45 Anita DELEIDI: *Maria di Nazaret, la donna della nuova umanità*
12.00 Interventi e discussione
- 15.30 Gruppi di studio

- 17.00 Pausa
- 17.30 Assemblea generale

Giovedì, 11 agosto

- 9.00 Maria MISIANO: *Le grandi mete dell'educazione. Priorità e urgenze*
- 10.15 Pausa
- 10.45 Maria MARCHI: *Verso l'educazione della donna. Alcune indicazioni metodologiche*
- 12.00 Interventi e discussione

- 15.30 Gruppi di studio
- 17.00 Pausa
- 17.30 Assemblea generale

Venerdì, 12 agosto

- 9.00 Hiang-Chu Ausilia CHANG: *Per una presenza educativa tra le giovani: quali condizioni?*
- 10.15 Pausa
- 10.45 Gruppi di studio
- 12.00 Conclusione della terza fase dei lavori

IV. LINEE DI INTERVENTO

- 15.30 Introduzione alla quarta fase dei lavori
- 16.00 Gruppi di studio: Impegni educativi prioritari
- 17.00 Pausa
- 17.30 Ripresa dei gruppi di studio

Sabato, 13 agosto

- 9.00 Gruppi di studio (per aree geografiche): Impegni educativi prioritari
- 10.30 Pausa
- 11.00 Assemblea generale

- 15.30 Gruppi di studio: Vaglio delle proposte emerse
- 17.00 Pausa
- 17.30 Assemblea generale: Scelta delle proposte

Domenica, 14 agosto

- 9.00 Presentazione del Documento-Sintesi del convegno
- 10.00 Studio personale del Documento
- 11.00 Discussione e approvazione del Documento
- 15.30 Verifica del convegno (in gruppi)
- 17.00 Pausa
- 17.30 Assemblea generale di verifica

Lunedì, 15 agosto

- 9.00 Celebrazione conclusiva del convegno
- Partenze

INDICE

<i>Sommario</i>	5
<i>Presentazione</i> di Antonia COLOMBO	7
<i>Introduzione ai lavori del convegno</i> di M. Marinella CASTAGNO	13
1. <i>Motivazioni</i>	13
2. <i>Linee programmatiche</i>	17
3. <i>Attese</i>	18

Parte Prima

TEMATIZZAZIONE DELL'ARGOMENTO ALLO STUDIO

COLOMBO Antonia, Attualità e complessità del problema «educazione della donna»	23
1. <i>Significato della relazione nell'impostazione metodologica del convegno</i>	23
2. <i>Diversi aspetti dell'attualità del tema</i>	24
3. <i>Motivi della complessità del tema</i>	30
4. <i>Tema da trattare o problema da impostare?</i>	33

Parte Seconda

LA DONNA NELLA SOCIO-CULTURA CONTEMPORANEA: QUESTIONI EMERGENTI

ROSANNA Enrica, Rapporto uomo/donna. Problemi e prospettive socio-logiche	39
1. <i>Excursus storico sulla questione donna</i>	40
1.1. <i>Le teorie</i>	40
1.2. <i>Le conferenze mondiali sulla donna</i>	45
1.3. <i>I movimenti di donne</i>	46
2. <i>Situazione attuale riguardo ai rapporti uomo/donna</i>	49
2.1. <i>La presa di coscienza</i>	51
2.2. <i>La ricerca di una nuova identità socio-culturale della donna</i>	53

2.3. La partecipazione alla costruzione della storia	55
<i>Conclusioni</i>	57
STICKLER Gertrud, Relazione tra i sessi: ambivalenze, antagonismi, mutualità	61
1. <i>Introduzione</i>	61
2. <i>Femminile-maschile: dall'ambivalenza e dall'antagonismo alla mutualità</i>	64
2.1. Ambivalenze del femminile e invidia dei sessi	64
2.2. Sviluppo psichico e polarità femminile-maschile	68
2.3. Relazioni uomo - donna: antagonismo e predominio o scambio mutuo	74
3. <i>Capacità di amare e relazioni uomo/donna</i>	76
3.1. Sviluppo psico-sessuale e sviluppo mentale	76
3.2. Pregenitalità infantile e genitalità adulta	77
3.3. Amore umano al di là della colpevolezza	80
4. <i>Conclusioni</i>	84
FARINA Marcella, Donna e teologia: dibattito aperto	87
<i>Premessa</i>	87
1. <i>Introduzione</i>	88
1.1. La donna	88
1.2. La teologia	94
2. <i>La teologia femminista: storia, fenomenologia, metodo</i>	98
2.1. Storia	98
2.2. Fenomenologia della teologia femminista: prospettive correnti	104
2.3. Metodo	108
3. <i>I grandi àmbiti e temi teologici</i>	110
3.1. La teologia positiva	110
3.2. La teologia sistematica	117
3.2.1. La teologia fondamentale	117
3.2.2. La teologia dogmatica	120
3.2.2.1. Il tema di Dio: Dio Padre?	120
3.2.2.2. La cristosofia pneumatica: Gesù Cristo Sa- pienza femminile del Padre?	126
3.2.2.3. La Chiesa: il principio petrino e mariano	129
4. <i>Osservazioni conclusive</i>	131
MENEGHETTI Antonella, La donna nella chiesa: quali ministeri?	133
<i>Introduzione</i>	133

1. <i>Ministeri e servizi, espressione della sollecitudine della chiesa</i>	134
2. <i>Definitivo il «no» al ministero presbiterale?</i>	136
3. <i>La partecipazione al «potere» della chiesa</i>	142
4. <i>Più ampi consensi verso un diaconato femminile</i>	143
5. <i>Problematici anche i ministeri istituiti</i>	145
6. <i>Tendenze riguardanti il rapporto tra donna e ministeri di fatto</i>	146
<i>Conclusione</i>	150
CIRIANNI Maria Rosa, Il diritto per la donna e la donna per il diritto ...	153
<i>Premessa</i>	153
Definizione di diritto	153
Fondamento del diritto	154
I mezzi	155
Crisi del diritto e crisi della legge	156
1. <i>La donna nel diritto</i>	157
2. <i>Alcune tappe di un faticoso cammino</i>	157
<i>Conclusione</i>	169
VAN LOO-LUCIONI Dora, Le donne nella Comunità Europea	173
1. <i>Introduzione</i>	173
2. <i>Basi del diritto comunitario per la parità</i>	174
3. <i>Sviluppi dopo la conferenza di Nairobi</i>	177
4. <i>Nuove povertà e povertà femminile</i>	184
Parte Terza	
LA DONNA NELLA SOCIO-CULTURA CONTEMPORANEA: ISTANZE EDUCATIVE	
MARCHI Maria, L'istanza educativa: dentro e oltre i segni del tempo ...	189
1. <i>Alcune premesse</i>	189
2. <i>Introduzione</i>	190
3. <i>Come legge l'educatore i segni emergenti</i>	190
Nei confronti di se stesso	192
Nei confronti degli altri, specie dei giovani	194
4. <i>C'è ancora posto per l'educazione nella società dell'indifferenza?</i>	195
5. <i>Una necessaria rifondazione</i>	197
MARCHISA Ernestina, La donna alla ricerca di se stessa. Riflessione filosofica	203
1. <i>Introduzione</i>	203
1.1. <i>Dalle scienze positive alla filosofia</i>	203

1.2. Esigenza emergente dalla situazione storica contemporanea .	204
1.3. Il problema «uomo»	205
1.3.1. Premesse indispensabili per la soluzione del problema	205
1.4. Matrici del pensiero contemporaneo	206
1.5. Il problema o i problemi del nostro convegno	209
2. <i>Antropologia filosofica e Filosofia della persona</i>	210
2.1. La questione del metodo	212
2.2. Alla ricerca del costitutivo formale dell'uomo	213
2.3. I fenomeni fondamentali dell'attuazione di sé	214
2.3.1. La conoscenza intellettuale	215
2.3.2. Il volere libero	215
2.3.3. Genesi dell'atto libero	216
2.4. L'uomo unità-totalità: spirito incarnato	218
2.5. Lo spirito, costitutivo formale dell'uomo	220
2.6. Il corpo umano mezzo dello spirito e immagine di senso	221
2.7. L'uomo-persona	223
2.8. La persona umana nella sua essenza e nel suo costitutivo formale	225
2.9. Persona e personalità. Natura relazionale della persona	226
3. <i>La donna - persona umana</i>	231
3.1. Dal corpo immagine di senso, alla scoperta della <i>specificità</i> della donna	233
3.2. Concludendo	240
CANONICO Maria Francesca, Proposte antropologiche del nostro tempo. Fenomenologia e metafisica a confronto	243
1. <i>Premessa</i>	243
2. <i>La «svolta antropologica»</i>	244
3. <i>Dalla «svolta antropologica» alle antropologie contemporanee</i>	247
3.1. Antropologia marxista	248
3.2. Antropologia radicale	251
3.3. Antropologia personalista	256
4. <i>Conclusione</i>	264
KO Ha Fong Maria, La donna nel progetto di Dio. La voce femminile nel dialogo teo-antropologico	267
1. <i>Premessa</i>	267
1.1. Criteri-base	268
1.2. Prospettiva e articolazione	271
2. <i>La donna nell'arché e nell'éschaton del progetto antropologico di Dio</i>	272

2.1. La mutualità <i>'ish - 'ishshah</i> in principio	272
2.2. Uomo-donna nell'unità escatologica in Cristo	274
3. <i>La donna nella storia della salvezza anticotestamentaria</i>	276
3.1. Le madri d'Israele nell'epoca patriarcale	276
3.2. Il ruolo carismatico della donna nell'epoca dell'esodo e della monarchia	278
3.3. Il protagonismo della donna nella letteratura postesilica	280
3.4. Riflessioni di sintesi	283
4. <i>Gesù e la donna</i>	284
4.1. I miracoli a beneficio delle donne	285
4.2. La donna come paradigma nelle dispute	286
4.3. I colloqui di Gesù con la donna	289
4.4. La donna portatrice dei valori del regno nelle parabole	292
4.5. Riflessioni di sintesi	293
4.5.1. Uguaglianza soteriologica dell'uomo e della donna ...	293
4.5.2. Esemplarità della donna nel cammino di fede	294
4.5.3. Il carisma profetico della donna	295
5. <i>Conclusion</i>	297
DELEIDI Anita, Maria di Nazaret, la donna della nuova umanità	299
<i>Premessa</i>	299
1. <i>Orientamenti mariologici contemporanei</i>	300
1.1. Sviluppo degli orientamenti dati dal Concilio Vaticano II ...	301
1.2. Posizione critica della teologia femminista	304
1.3. Verso una mariologia fondata sul femminile	306
2. <i>Maria di Nazaret, donna nella storia della salvezza</i>	309
3. <i>Maria e la donna nella storia della salvezza</i>	316
4. <i>Maria e l'educazione della nuova umanità</i>	320
MISIANO Maria, Le grandi mete dell'educazione. Priorità e urgenze	323
<i>Premessa</i>	323
1. <i>Promozione dell'interiorità</i>	325
2. <i>Promozione dell'apertura all'altro da sé</i>	333
3. <i>Una cultura a misura della persona umana</i>	342
4. <i>L'educatore, «luogo privilegiato» della valorizzazione culturale</i>	347
MARCHI Maria, Verso l'educazione della donna. Alcune indicazioni metodologiche	351
1. <i>Introduzione</i>	351

2. <i>L'educazione della donna oggi tra «imperativi apparenti» e stereotipi vecchi e nuovi</i>	351
3. <i>L'educazione della donna in un contesto di coeducazione</i>	354
3.1. Coeducazione e «sistema preventivo». I nostri destinatari ..	354
3.2. Per una «pedagogia della coeducazione»	358
3.2.1. Le ragioni e le mete della coeducazione	358
3.2.2. Coeducazione: un concetto pedagogico	362
3.3. Giovane donna e coeducazione	364
3.3.1. La donna: quale identità	364
3.3.2. Quale educazione?	365
3.3.3. Un concetto da riscoprire	367
4. <i>Conclusioni</i>	368
CHANG Hiang-Chu Ausilia, Per una presenza educativa tra le giovani: quali condizioni?	371
<i>Premessa</i>	371
1. <i>Educatori competenti: condizione-chiave di ogni vera educazione</i> ..	372
1.1. Educatore uomo educato/donna educata	375
1.2. Educatore persona vera	377
1.3. Educatore uomo pieno di amore pedagogico	379
1.4. Educatore uomo di cultura e uomo sapiente	383
2. <i>Una vera comunità educante: condizione-humus indispensabile per la crescita della persona umana</i>	387
2.1. Una comunità a servizio delle giovani	388
2.2. Una comunità in tensione verso i valori autentici	390
2.3. Una comunità aperta e integrata nel territorio	395
2.4. Una comunità esempio e promotrice di vita democratica	397
<i>Conclusioni</i>	398

Parte Quarta

LINEE DI INTERVENTO

Documento-Sintesi del convegno	405
1. <i>Problematiche emergenti</i>	405
1.1. La «questione donna» nell'odierna situazione socio-culturale	405
1.2. Le sfide lanciate all'educazione dalla «questione donna»	406
2. <i>Linee d'intervento</i>	407
2.1. Convinzioni di fondo	407
2.2. Impegni prioritari	408
3. <i>Piste operative</i>	409

<i>Comitato d'onore del convegno</i>	411
<i>Organico del convegno</i>	412
<i>Elenco delle partecipanti per Paesi di provenienza</i>	413
<i>Programma del convegno</i>	416



Volumi esauriti: 6, 9, 12, 16, 19, 20, 22-26, 33, 50

40. **Accornero G.**, La formazione alla vita religiosa negli Istituti Femminili di voti semplici secondo la legislazione postconciliare, pp. 232, **L. 15.000**
41. **Quarello E.** (a cura), Argomenti morali in prospettiva di futuro, pp. 112, **L. 10.000**
42. **Felici S.** (a cura), Cristologia e catechesi patristica, vol. 2, pp. 200 + 8 tav. f.t., **L. 20.000**
43. **Cantone C.** (a cura), Le scienze della religione oggi, pp. 320, **L. 20.000** (2ª edizione)
44. **Favale A.** (a cura), Vocazione comune e vocazioni specifiche. Aspetti biblici, teologici e psico-pedagogico-pastorali, pp. 534, **L. 25.000**
45. **Calati B., Secondin B. e Zecca T.P.** (a cura), Spiritualità. Fisionomia e compiti, pp. 264, **L. 20.000**
46. **Felici S.** (a cura), Ecclesiologia e catechesi patristica. «Sentirsi Chiesa», pp. 348 + 18 tav. f.t., **L. 30.000**
47. **Favale A.** (a cura), Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche, pp. 546, **L. 25.000** (2ª edizione)
48. **Boekholt P.**, Eucharistie: Geheimnis des Lebens in der Gemeinde. Aktuelle Fragen der pastoralen Praxis, pp. 212, **L. 15.500**
49. **Midali M. - Tonelli R.** (a cura), Chiesa e giovani. Dialogo per un itinerario a Cristo, pp. 262, **L. 18.000**
51. **Heriban J.**, Retto Froneîn e Kenosis. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11, pp. 462, **L. 30.000**
52. **Gianazza P.G.**, Paul Evdokimov cantore dello Spirito Santo, pp. 184, **L. 15.000**
53. **Valentini D.** (a cura), Dialoghi ecumenici ufficiali. Bilanci e prospettive, pp. 168, **L. 15.000**
54. **Felici S.** (a cura), Spirito Santo e catechesi patristica, pp. 304, **L. 30.000**
55. **Gallo L.A.**, Evangelizzare i poveri. La proposta del Documento di Puebla, pp. 166, **L. 15.000**
56. **Abbà G.**, Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di S. Tommaso d'Aquino, pp. 294, **L. 25.000**
57. **Saldanha C.**, Divine Pedagogy. A Patristic View of non christian Religions, pp. 192, **L. 20.000**
58. **Bodem A. - Kothgasser A.M.** (Hrsg.), Theologie und Leben. Festgabe für Georg Söll zum 70. Geburtstag, pp. 530, **L. 50.000**
59. **Tonelli R.**, Gruppi giovanili e esperienza di Chiesa, pp. 96, **L. 10.000**
60. **Felici S.** (a cura), Catechesi battesimale e riconciliazione nei Padri del IV secolo, pp. 162 + 10 tav. f.t., **L. 20.000**
61. **Wong J.H.P.**, Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner, pp. 280, **L. 25.000**
62. **Secondin B. - Zecca T. - Calati B.** (a cura), Parola di Dio e spiritualità, pp. 204, **L. 20.000**
63. **Midali M. - Tonelli R.** (a cura), Giovani e riconciliazione, pp. 298, **L. 20.000**
64. **Amata B.**, Problemi di antropologia arnobiana, pp. 172, **L. 20.000**
65. **Valentini D.**, Il nuovo Popolo di Dio in cammino. Punti nodali per una ecclesiologia attuale, pp. 196, **L. 20.000**
66. **Felici S.** (a cura), Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo, pp. 292, **L. 35.000**

67. **Alessi A.** (a cura), La cultura europea tra crisi e speranza, pp. 156, **L. 15.000**
68. **Carniti C.**, Il salmo 68. Studio letterario, pp. 122, **L. 15.000**
69. **Midalì M.**, Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica, pp. 382, **L. 25.000**
70. **Riggi C.**, Epistrophe. Tensione verso la Divina Armonia. Scritti di filologia patristica raccolti in occasione del LXX genetliaco a cura di B. Amata, pp. XXVI-960, **L. 70.000**
71. **Farina R.**, Metodologia. Avviamento alla tecnica del lavoro scientifico, pp. 340, **L. 20.000** (4ª edizione)
72. **Toso M.**, Fede, ragione e civiltà. Saggio sul pensiero di Étienne Gilson, pp. 302, **L. 30.000**
73. **Rezzaghi R.**, Il «Catecismo» di Leonardo De Marini nel contesto della riforma pastorale del Card. Ercole Gonzaga, pp. 260, **L. 25.000**
74. **Nordera L.**, Il catechismo di Pio X. Per una storia della catechesi in Italia (1896-1916), pp. 576 con numerose illustraz. in b.n., **L. 30.000**
75. **Felici S.** (a cura), Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo, pp. 284 + 4 tav. f.t., **L. 35.000**
76. **Mosetto F.**, I miracoli evangelici nel dibattito tra Celso e Origene, pp. 172, **L. 20.000**
77. **Tonelli R.** (a cura), Essere cristiani oggi. Per una ridefinizione del progetto cristiano, pp. 260, **L. 25.000**
78. **Felici S.** (a cura), Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età prenicena), pp. 289 + 4 tav. f.t., **L. 35.000**
79. **Tonelli R.**, Pastorale giovanile. Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana, pp. 238, **L. 20.000** (4ª edizione)
80. **Felici S.** (a cura), Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena), pp. 328, **L. 35.000**
81. **Alessi A.**, Metafisica, pp. 338, **L. 25.000**
82. **Bartolomé J.J.**, El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal. 2,5.14, pp. 170, **L. 20.000**
83. **Abbà G.**, Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale, pp. 298, **L. 30.000**
84. **Coffele G. - Tonelli R.** (a cura), Verso una spiritualità laicale e giovanile, pp. 302, **L. 30.000**

ENCICLOPEDIA DELLE SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

07-A

Volumi esauriti: 1-2, 21, 29, 32

3. **AA.VV.**, Educare, vol. III: Metodologia della catechesi, pp. 598, **L. 20.000**
4. **Vecchi J. - Prellezo J.M.** (a cura), Progetto educativo pastorale. Elementi modulari, pp. 460, **L. 30.000**
5. **Braido P.**, Filosofia dell'educazione, pp. 340, **L. 15.000**
6. **Bissoli C.**, Bibbia e educazione. Contributo storico-critico ad una teologia dell'educazione, pp. 384, **L. 20.000**
8. **Franta H.**, Interazione educativa. Teoria e pratica, pp. 132, **L. 10.000**
9. **Franta H. - Salonia G.**, Comunicazione interpersonale. Teoria e pratica, pp. 170, **L. 15.000**
10. **Franta H.**, Psicologia della personalità. Individualità e formazione integrale, pp. 180, **L. 15.000**

11. **Spagnuolo Lobb M.**, Psicologia della personalità. Genesi delle differenze individuali, pp. 104, **L. 6.500**
12. **Titone R.**, Metodologia didattica, pp. 560, **L. 20.000** (3ª edizione)
13. **Titone R.**, Le lingue estere, pp. 620, **L. 20.000**
14. **Nanni C.**, Educazione e scienze dell'educazione, pp. 162, **L. 15.000** (2ª edizione)
15. **Nanni C.**, L'educazione tra crisi e ricerca di senso. Un approccio filosofico, pp. 246, **L. 20.000**
16. **Castellazzi V.L.**, Introduzione alle tecniche proiettive, pp. 132, **L. 12.500**
17. **Scilligo P.**, Modelli lineari nell'analisi degli esperimenti, pp. 144, **L. 10.000**
18. **Scilligo P. - Barreca M.S.** (a cura), Gestalt e analisi transazionale. Principi e tecniche, vol. I, pp. 196, **L. 18.000**
19. **Scilligo P.** (a cura), Gestalt e analisi transazionale. Principi e tecniche, vol. II, pp. 200, **L. 18.000**
20. **Alberich E.** (a cura), Educazione morale oggi, pp. 234, **L. 18.000**
22. **Giannotti S.**, Giovani operai e religiosità popolare, pp. 176, **L. 10.000**
23. **Istituto di Sociologia FSE - UPS**, Formazione professionale e politica, pp. 280, **L. 18.000**
24. **Milanesi G.** (a cura), I giovani e la pace, pp. 254, **L. 20.000**
25. **Braido P.** (a cura), Esperienze di pedagogia cristiana nella storia, vol. I: Sec. IV - XVII, pp. 554, **L. 30.000**
26. **Braido P.** (a cura), Esperienze di pedagogia cristiana nella storia, vol. II: Sec. XVII - XIX, pp. 432, **L. 25.000**
27. **Zambaldi I.**, Storia della scuola elementare in Italia. Ordinamenti, pedagogia, didattica, pp. 736, **L. 30.000**
28. **Pellerey M.** (a cura), Progettare l'educazione nella Scuola Cattolica, pp. 234, **L. 18.000**
30. **Polizzi V.**, Psiche e soma. Introduzione alla psicofisiologia in funzione delle scienze dell'educazione, pp. 112, **L. 5.500**
31. **Arto A.**, Crescita e maturazione morale. Contributi psicologici per una impostazione evolutiva e applicativa, pp. IV-294, **L. 25.000**
33. **Allport G.W.**, Psicologia della personalità, pp. XXVIII - 508, **L. 30.000**
34. **Ronco A.**, Introduzione alla psicologia, vol. I: Psicologia dinamica, pp. 206, **L. 15.000** (4ª edizione)
35. **Ronco A.**, Introduzione alla psicologia, vol. II: Conoscenza e apprendimento, pp. 176, **L. 15.000** (3ª edizione)
36. **Comoglio M.**, Discorrere e argomentare nella catechesi, pp. 206, **L. 20.000**
37. **Mion R.**, Per un futuro di pace. Presupposti empirico-sociologici per un modello di educazione alla pace, pp. 304, **L. 25.000**
38. **Pellerey M.** (a cura), Domanda di educazione e nuove tecnologie della comunicazione, pp. 196, **L. 18.000**
39. **Castellazzi V.L.**, Psicopatologia dell'infanzia e dell'adolescenza. Le nevrosi, pp. 156, **L. 15.000**
40. **Franta H.**, Atteggiamenti dell'educatore. Teoria e training per la prassi educativa, pp. 214, **L. 20.000**

a cura della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma
Volume esaurito: 4

1. **Marchi M. - Menotti C.**, Il cristianesimo come profezia in Mario Pomilio, pp. 180, **L. 10.500**
2. **Canonico M.F.**, L'uomo, misura dell'essere? Lo strutturalismo. La Scuola di Francoforte, pp. 190, **L. 15.000**
3. **Farina M.**, Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La fondazione biblica di un tema conciliare, pp. 270, **L. 20.000**
5. **Marchisa E. - De Vietro F.**, Il "K 2" della ragione. Il problema di Dio. Prospettiva di un filosofo, pp. 188, **L. 15.000**
6. **Posada M.E.** (a cura), Attuale perché vera. Contributi su S. Maria Domenica Mazzarello, pp. 266, **L. 20.000**
7. **Farina M.**, Chiesa di poveri e Chiesa dei poveri. La memoria della Chiesa, pp. 470, **L. 30.000**
8. **Manello M.P.** (a cura), Madre ed educatrice. Contributi sull'identità mariana dell'Istituto delle Figlie di Maria Ausiliatrice, pp. 338, **L. 20.000**
9. **Colombo A.** (a cura), Verso l'educazione della donna oggi. Atti del Convegno Internazionale di Frascati (1° - 15 agosto 1988), pp. 428, **L. 30.000**

IERI OGGI DOMANI**08-A**

1. **Toso M.**, Chiesa e Welfare State. Il magistero sociale dei Papi di fronte alla crisi dello Stato del benessere, pp. 144, **L. 10.000**
2. **Viganò E. - Cananzi R. - Javierre Ortas A.M.**, Laicato cultura e teologia, pp. 68, **L. 5.000**
3. **Drigani A.**, L'assistenza spirituale negli ospedali e nelle carceri. Analisi e commento dell'art. 11 dell'Accordo di revisione del Concordato Lateranense, pp. 144, **L. 10.000**
4. **Casalegno U.** (a cura), Antropologi e missionari a confronto, pp. 128, **L. 10.000**