

LA DONNA: STORIA E PROBLEMI Le radici cristiane del femminismo

Angela Ales Bello

(Pubblicato in: *Sul femminile. Scritti di antropologia e religione*, a cura di Michele D'Ambra, Città Aperta, Troina [EN], 2004).

Il linguaggio tradisce, nel senso che disvela, l'intenzione più profonda e spesso inconsapevole di chi lo utilizza. L'utilizzazione è, quindi, in gran parte irriflessa e segue una tradizione presente nel contesto nel quale si vive. Questa breve annotazione serve per introdurre il nostro tema attraverso l'analisi della parola "uomo" che comunemente è usata nella lingua italiana e in molte altre lingue, per indicare non solo il genere maschile, ma tutta l'umanità. E che l'umanità non sia solo fatta da uomini è un'idea che solo recentemente nell'area culturale occidentale si sta mettendo in crisi, si sta, cioè distinguendo una concezione androcentrica e un'antropologia - anche se il termine contiene sempre un riferimento al maschile, il linguaggio non ne possiede uno diverso - secondo la quale l'umanità è fatta da uomini e da donne.

La consapevolezza di questo fatto, che deve ancora entrare nella coscienza comune, è frutto del messaggio di Cristo, per tale ragione parlare della donna nell'antropologia cristiana sembrerebbe quasi un'ovvietà. Ma dobbiamo constatare che solo lentamente il contenuto del messaggio stesso viene accettato, compreso ed elaborato nella storia, allora, come si cercherà di mostrare, è utile ripercorre le tappe di questa acquisizione che recentemente è stata operata grazie all'intervento di Giovanni Paolo II sulla questione femminile. È chiaro che tale intervento è preparato da una lunga riflessione filosofica e teologica che si è svolta fin dall'inizio dell'era cristiana ed anche a questa si farà riferimento.

Si può constatare, in ogni caso, che i tempi sono maturi per tirare le conclusioni per lo meno a livello teorico, di un lungo travaglio; sono stati conquistati, infatti, alcuni punti fermi che si spera siano da considerarsi raggiunti una volta per tutte.

1. Genesi della questione femminile

La questione femminile si delinea nell'autocoscienza delle donne negli ultimi due secoli nell'area culturale occidentale. Vorrei iniziare da un rilevamento storico-sociologico per risalire, poi, alle teorizzazioni che sono presenti fin dall'inizio nei movimenti femministi e che stimoleranno in seguito una più approfondita riflessione sui fondamenti di un'antropologia cristiana.

Se si esamina il volume della Storia delle donne¹ dedicato all'Ottocento si legge nell'Introduzione che: «...questo secolo segna la nascita del femminismo, parola emblematica che sta ad indicare tanto importanti mutamenti strutturali (lavoro salariato, diritti civili dell'individuo, diritto all'istruzione) quanto l'apparizione collettiva delle donne sulla scena politica».² Il testo continua indicando che la donna diventa: «...soggetto attivo, individuo a pieno titolo e attrice politica, futura cittadina»,³ tutte qualificazioni importanti dal punto di vista sociale, ma non ci si domanda come si giunga alla rivendicazione dei diritti sopra indicati e alle conquiste civili. Quello che manca nel volume citato e anche in quello precedente dedicato al Rinascimento e all'età moderna è un'analisi approfondita dei mutamenti che avvengono sul piano etico-religioso e quindi si riflettono sulla visione che l'essere umano ha di se stesso. Si parla della centralità dell'essere

¹ AAVV., *Storia delle donne - L'Ottocento*, a cura di G. Fraisse e M. Perrot, Laterza, Roma-Bari 1991. La bibliografia sull'argomento generale che stiamo affrontando è amplissima; nel corso delle note si indicheranno prevalentemente i testi che contengono riferimenti bibliografici utili per successivi approfondimenti.

² Ivi, p. 3.

³ AAVV., *Storia delle donne - Dal Rinascimento all'Età moderna*, a cura di N. Davis e A. Farge, Laterza, Bari-Roma 1991.

umano nell'età moderna e ciò è indubbio, ma non sempre si ricorda che gli Umanisti come Marsilio Ficino e Pico della Mirandola hanno aperto la strada a tale concezione approfondendo da un punto di vista filosofico e teologico il messaggio cristiano, basti pensare che il *De dignitate hominis* di Pico è la prolusione ad un convegno che avrebbe dovuto stabilire un terreno comune di accordo fra tutte le religioni.

Certamente con il termine *homo* Pico voleva indicare tutta l'umanità presa nella sua generalità e universalità e quindi non soffermarsi sulla differenza fra uomo e donna. Non si intende qui mettere in crisi un concetto di umanità che si riferisca all'essere umano in quanto tale - si cercherà teoreticamente di argomentare proprio questo tema - ma vuole indicare il rischio di dimenticare che l'essere umano si articola nel maschile e nel femminile perché ciò comporta anche un presupposto rilevante per le prese di posizione concrete e riscontrabili sul piano storico nei confronti delle donne.

Se l'età moderna è l'età in cui il soggetto umano sottolinea la sua centralità, essa apre la via a due possibili esiti: mantiene l'idea che l'essere umano è, secondo l'indicazione di san Tommaso, causa seconda che rimanda a Dio come causa prima o procede all'assolutizzazione del soggetto che si dilata fino a comprendere tutta la realtà e quindi, progressivamente, tende ad escludere Dio - E se ci si domanda da dove possa derivare l'idea stessa della centralità si deve osservare che, se il messaggio cristiano è stato interpretato nel Medioevo spostando e giustamente l'attenzione verso la centralità di Dio proprio la causa seconda alla quale si è fatto riferimento e ancora di più la sua dignità, guadagnata attraverso l'assunzione da parte di Cristo della umanità, giustificano l'affermarsi della convinzione dell'importanza dell'essere umano.

Certamente è difficile mantenere a questo proposito il giusto equilibrio fra la dignità umana e la maestà divina. Poteva accadere, ed è accaduto, che per alcuni, e purtroppo parecchi, la maestà divina sia stata progressivamente dimenticata a favore della dignità umana, avviando quel processo di laicizzazione che sembra connotare la civiltà occidentale. Ma nel momento in cui nell'età moderna l'attenzione si sposta sull'essere umano ciò avviene perché la lettura del messaggio di Cristo, se pur in forme laicizzate, opera più o meno esplicitamente a favore di tale spostamento. Non si tratta immediatamente di un allontanamento da Dio, ma dell'evidenziazione di ciò che è contenuto nella parola e nell'azione Cristo, in ultima analisi nella sua stessa incarnazione e può condurre successivamente alla negazione della presenza di Dio nell'uomo Gesù come accade emblematicamente nella cosiddetta Sinistra hegeliana.⁴

Ed è proprio nell'ambiente della Riforma evangelica e della Riforma cattolica che bisogna ricercare alcuni segni importanti dell'attenzione verso l'essere umano nella sua duplicità maschile e femminile.

Il rapporto fra le donne e le Chiese diventa più forte: «Le Chiese offrivano soprattutto una comunità di credenti, nella quale vi era un continuo rinvio al Creatore di tutto e di tutti, cosicché l'intera vita diventava un'esperienza essenzialmente condivisa: l'alternarsi delle stagioni, la raccolta buona e quella cattiva, nascita, malattia, educazione, matrimonio, morte».⁵ Non essendo inserite a pieno titolo nella vita sociale e nelle professioni, in quel contesto potevano coltivare, tuttavia, un'ideale etico che: «...rappresentava l'unica prestazione non legata al sesso, nella quale esse erano in grado di uguagliare, persino di superare gli uomini», avendo di mira una vita dopo la morte, diversa da quella terrena in cui si realizzava la parità fra i sessi.

In verità le comunità protestanti più radicali avevano già teorizzato una maggiore parità fra uomo e donna nella dimensione terrena, ma dal punto di vista pratico ancora non si era ottenuto un riconoscimento concreto. Una dimostrazione di ciò si ha durante la rivoluzione inglese in cui le idee democratiche elaborate nelle sette religiose sono alla base di richieste di diritti da parte delle donne e - fatto nuovo - non di quelle appartenenti alle classi dominanti, ma, piuttosto, alle classi inferiori.

⁴ Il punto d'arrivo di tale *processo* è rappresentato dall'ateismo di Ludwig Feuerbach. Ho sviluppato questo tema in A. Ales Bello, *Culture e Religioni - Un approccio fenomenologico*, Città Nuova, Roma 1997, cap. IV e cap. VI, 1.2.

⁵ E. SCHULTE VAN KESSEL, *Vergini e madri fra cielo e terra*, in *Storia delle donne - Dal Rinascimento all'Età moderna*, op. cit., p. 172.

Esse compivano atti sorprendenti in quanto era inammissibile che rivendicassero i loro diritti civili, ma: «In primo luogo, Dio era dalla loro parte: poiché Dio era sempre “disposto a ricevere le richieste di tutti, senza fare differenza tra le persone”, e dunque il Parlamento doveva comportarsi allo stesso modo».⁶

Come si può constatare la giustificazione ultima è di carattere etico-religioso, si rivendica, infatti, la coerenza fra i principi enunciati - la uguaglianza degli esseri umani di fronte a Dio - e la condotta non solo privata, ma anche pubblica.

Ciò che viene recepito è il fatto inaudito che un gruppo di donne possa chiedere che venga sovvertito il diritto patriarcale; anche da parte di chi scrive la storia di quegli avvenimenti non si sottolinea abbastanza la motivazione che viene addotta: Dio è disposto a ricevere le richieste di tutti senza fare differenza tra le persone, anzi tale motivazione tende progressivamente ad essere dimenticata e a passare in secondo piano, come era accaduto anche nelle comunità religiose all'interno delle quali era nata, perché, se si fosse accettata, sarebbe stata necessaria una profonda revisione delle idee dominanti che riguardavano il rapporto fra i sessi.

Ma questi germi, una volta gettati, hanno lentamente fruttificato. Certo si è in gran parte perduta la spinta religiosa che era alla base, anche a causa del processo di laicizzazione che la cultura occidentale ha intrapreso. Il problema dei diritti umani, nato in un contesto cristiano in cui si era delineata, per lo meno a livello teorico, un'antropologia che rivendicava la dignità della persona umana, si presenta come un problema urgente proprio nelle due rivoluzioni europee dell'età moderna, quella inglese e quella francese e in quella americana e non bisogna dimenticare le origini puritane di quest'ultima società. È chiaro che al suo interno doveva emergere la questione femminile.

Nel marzo del 1776 Abigail Adams chiede a suo marito, delegato al Congresso degli Stati americani: «...di non dimenticare, nel nuovo Codice delle leggi, le donne, se non vuole rischiare di dover fronteggiare una ribellione femminile: una richiesta indicativa di uno stato d'animo femminile, che non verrà portata sulla scena pubblica e rimarrà individuale»,⁷ ma che indica una volontà precisa di partecipazione. Anche in Francia le donne attraverso testi a stampa, manoscritti, discorsi, affermano i loro diritti politici e civili. Anzi: «Il 6 marzo 1792, Pauline Léon legge alla tribuna dell'Assemblea legislativa una petizione firmata da oltre 300 donne di Parigi in cui si reclama il “diritto naturale” di organizzarsi in guardia nazionale»,⁸ rivendicazione che si iscrive nell'uguaglianza di diritti per i due sessi. Ma proprio basandosi sull'“ordine della natura” il presidente dell'Assemblea respinge la richiesta, perché non coerente con la “natura” femminile. Su questo punto, centrale per il nostro problema riguardante il significato della “natura” umana e la valutazione delle differenze naturali sulle quali spesso si è arbitrariamente fondata l'idea di una conseguente differenza di diritti, si tornerà in seguito.

Per quanto concerne la questione femminile la storia dell'Ottocento può essere scritta sotto il profilo di ciò che è stato fatto a favore delle donne - nel campo dell'istruzione, dell'inserimento nella vita sociale ecc. - e di ciò che non è stato fatto e pure era stato richiesto: «...data la situazione in cui si trovavano le donne nel XIX secolo, da qualunque prospettiva si guardasse il soggetto - il lavoro, i costumi, l'educazione o la coppia - (...) prima o poi si presentava la questione del Diritto, un diritto da rifiutare o da accordare».⁹ Questa tensione genera la nascita dei movimenti femministi.

2. Lineamenti del femminismo

⁶ N. ZEMON DAVIS, *Donne e politica*, ivi, p. 216.

⁷ D. GODINEAU, *Sulle due sponde dell'Atlantico, in Storia delle donne - L'Ottocento*, op. cit., p. 24.

⁸ Ivi, p. 25.

⁹ A. L. MAUGE, “Nuova Eva e Vecchio Adamo”. *Identità sessuali in crisi*, in *Storia delle donne - L'Ottocento*, op. cit., p. 524.

Se si ripercorrono le tappe rappresentate da alcuni momenti salienti della storia del femminismo europeo, si nota che i paesi direttamente interessati sono l'Inghilterra, la Francia e la Germania ed essi si legano di volta in volta alle idee politiche elaborate nell'età postrivoluzionaria, quindi dapprima quelle liberali e poi quelle socialiste. Il tema ricorrente è l'uguaglianza dei sessi al quale progressivamente si aggiunge la superiorità morale delle donne.

La laicizzazione delle istanze di uguaglianza la cui origine è religiosa non impediscono che alcuni gruppi femministi mantengano caratteristiche religiose, come i gruppi quaccheri in Inghilterra e negli Stati Uniti oppure quelli del "Risveglio" in Svizzera ed Olanda. Alla metà del secolo in Germania gli appartenenti al Libero Protestantismo e al Movimento Cattolico Tedesco si interrogano sulla questione femminile. Il teorico cattolico Rupp elabora a Koenigsberg una costituzione comunale che garantisce il diritto di voto e di eleggibilità alle donne, pertanto il movimento cattolico viene considerato uno dei più importanti per l'emancipazione femminile. Anche negli Stati Uniti i movimenti di rinnovamento religioso spingono le donne verso l'impegno politico che si lega all'antischiavismo.

Tutta l'Europa è in realtà interessata al fenomeno anche se non nella stessa misura. Solo singole figure o piccoli gruppi sono presenti in Italia, in Polonia, in Cecoslovacchia.

Testimonianza dell'avanzata del femminismo è la stampa femminile e il moltiplicarsi di circoli e associazioni. Tale fenomeno si consolida nel Novecento ed è legato alle tempestose vicende politiche e militari che conducono alle guerre mondiali e alle rivoluzioni fasciste, naziste e marxiste. Questi ultimi fenomeni manifestano la loro negatività anche nei confronti della questione femminile. Il fascismo, sottolineando la differenza fra uomo e donna, la sviluppò in un sistema repressivo, che entrava nella vita familiare e in quella del lavoro imponendo le sue regole. Anche: «Il movimento e il regime nazionalsocialisti erano, e si consideravano esplicitamente, un movimento e un regime maschili. L'emancipazione femminile veniva denunciata come un prodotto dell'influenza ebraica».¹⁰

Come si è visto sopra, ciò non era vero perché esistevano forti spinte cattoliche, ma le donne ebraiche erano molto attive nel propugnare il riconoscimento sociale della "sfera femminile". Si vedrà tutto ciò è confermato dalla presa di posizione di Edith Stein, ebrea di nascita e cattolica per scelta. Anche chi sostiene l'ideologia marxista è costretto ad affermare che nonostante le proposte teoriche di uguaglianza fra i sessi¹¹ la rivoluzione bolscevica non dà i frutti sperati. Se è vero da un lato che la vecchia famiglia è destinata a scomparire e a rinnovarsi, per i marxisti la lotta puramente femminista è un diversivo borghese che ritarda la rivoluzione. Fra le donne che appartengono al partito alcune accettano, allora, di tacere, altre come Aleksandra Kollontaj, pur condividendo le tesi di fondo del marxismo classico - primato del collettività e dell'economia -, rivendica una dimensione etica, affettiva e ludica che l'avvicina al movimento femminista.

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

Ciò che si discute è, appunto, il tema dell'uguaglianza e della differenza. Si è notato che le rivendicazioni femministe ruotando fin dall'inizio sul tema del diritto hanno in primo luogo sottolineato l'esigenza di parità con il mondo maschile. E si è visto anche come la differenza venisse usata dal potere maschile come segno di discriminazione, pertanto l'uguaglianza era portata alle estreme conseguenze fino ad invadere il piano della sessualità e quindi la teorizzazione della libertà sessuale. Date le resistenze - d'altra parte oggettivamente costatabili - del mondo maschile, tutto ciò poteva essere realizzato soltanto attraverso la lotta, quindi attraverso un atteggiamento aggressivo, e conduceva alla separazione fra i sessi; il tema della superiorità morale delle donne giustificava d'altra parte la loro chiusura in gruppi alternativi.

¹⁰ G. BOCK, *Il nazionalsocialismo*, in *Storia delle donne - Il Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 177.

¹¹ F. NAVAILH, *Il modello sovietico*, ivi, p. 272.

La speculazione filosofica maschile non aiutava in realtà a risolvere il problema.¹² Se George Simmel vedeva nella posizione di forza degli uomini un palese atto di ingiustizia, contribuiva ad affermare l'importanza della dimensione sessuale come unico luogo di liberazione della donna. D'altra parte Ortega y Gasset dichiarando la inferiorità costitutiva delle donne le incoraggiava ad essere ornamento e alimento della vita degli uomini. E Max Scheler le appella soltanto in funzione del ruolo sociale che possono svolgere in opposizione alla strumentalità dell'età moderna.

Anche in Freud il sesso femminile è definito negativamente in rapporto a quello maschile e non possiede una sua autonomia; nella sua scuola bisogna arrivare a Mélanie Klein per trovare che la femminilità ha una sua ricchezza parallela a quella maschile.

Queste brevi indicazioni ci fanno capire perché una pensatrice come Simone de Beauvoir combatta la differenza sessuale in nome dell'egualitarismo fino ad affermare che: «non si nasce donna, lo si diventa».¹³ L'alterità, che è il momento messo in risalto dalla scuola fenomenologico-esistenzialista alla quale ella appartiene, viene interpretata come una fonte di discriminazione operata dagli uomini nel dare alle donne un ruolo e uno spazio. Per liberarsi è necessario rifiutare il proprio condizionamento corporeo, fuggire all'"in sé" del dato e prendere coscienza del proprio "per sé", diventare un progetto - come sottolineava anche Sartre - e rifiutare l'idea di una natura.

Se si affronta, infatti, il tema della natura, non solo si torna ad una posizione filosofica di tipo metafisico che l'esistenzialismo rifiutava, opponendosi alla evidenziazione dell'essenza e assolutizzando l'esistenza - per usare i termini della classica connessione-distinzione fra essenza ed esistenza -, ma si deve accettare una descrizione del femminile che può rivelare la differenza, quindi, convalidare la discriminazione. In tal modo si può comprendere la presa di posizione di S. de Beauvoir.

3. *Le donne parlano di se stesse*

Con Simone de Beauvoir possiamo iniziare la trattazione di un argomento intitolato: Le donne parlano di se stesse, fissando l'attenzione sul tema della "differenza", diventato fondamentale negli ultimi decenni del nostro secolo sia nell'ambito cristiano, evangelico e cattolico, sia in quello laico in particolare ad opera di Luce Irigaray.¹⁴

A partire dagli anni Settanta l'indirizzo egualitario è stato messo in crisi, non perché non si tratti più di rivendicare l'uguaglianza dei diritti, ma forse perché in alcuni paesi occidentali tali diritti - almeno formalmente - sono stati riconosciuti; è iniziata, pertanto, una riflessione sulla specificità del femminile che non lede la fondamentale uguaglianza e parità degli esseri umani.

Che questo tema sia un tema squisitamente cristiano è dimostrabile esaminando il contributo di due pensatrici che lo avevano affrontato già nella prima metà del nostro secolo, precorrendo le "mode" e quindi non sollecitate da problemi contingenti, ma da un'analisi essenziale dell'essere umano. Mi riferisco a Gertrud von le Fort e a Edith Stein.

Nel 1934 Le Fort scrisse un libro: *La donna eterna*, che ebbe grande successo. Ella vede la realtà nella polarità del maschile e del femminile creata da Dio e nella femminilità la realizzazione dell'«aspetto cosmico-metafisico della donna, dell'essere femminile come mistero del posto che essa occupa nella sfera religiosa, della sua immagine che in Dio ha la sua origine e la sua fine».¹⁵ Il momento religioso è fondamentale per l'autrice e in particolare quello cristiano cattolico. Ella, convertitasi dal protestantesimo al cattolicesimo, sostiene che: «Le affermazioni più ardite e forti che mai siano state formulate riguardo alla donna le formulò il dogma cattolico. Qualsiasi altra

¹² F. COLLIN, *La disputa della differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia*, ivi, p. 272.

¹³ S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949, tr.it. di R. Contini e M. Andrease, *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore 1979.

¹⁴ L. IRIGARAY, *L'etica della differenza sessuale*, tr.it. L. Muraro, A. Leoni, Feltrinelli, Milano 1985.

¹⁵ G. von LE FORT, *La donna eterna*, tr.it., pref. e saggio introduttivo di G. Federici Ajroldi, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1960, p. 24.

interpretazione metafisica della femminilità non è che inutile tentativo o semplice eco teologica priva di contenuto e significato religioso». ¹⁶

Il punto centrale è rappresentato dalla figura di Maria: «“Regina del Cielo”, “Mater Salvatoris”, “Mater divinae gratiae”, l’Immacolata, cioè la rivelazione di ciò che era l’uomo prima di cadere: volto sacro della creatura uscita dalle mani di Dio, immagine di Dio riflessa nell’uomo(...). Se l’Immacolata è la pura divina immagine dell’umanità, la Vergine dell’Annunciazione ne è la rappresentante». ¹⁷

Il *fiat* con cui inizia la Redenzione non è più interpretabile come pura passività, ma è la collaborazione della creatura con il suo Creatore.

Maria è, quindi, il mistero più profondo e “velato”, - per questo il velo è il simbolo del femminile -; infatti i maggiori misteri del cristianesimo entrarono nel mondo per mezzo della donna, non dell’uomo: il messaggio natalizio, quello pasquale, la discesa dello Spirito Santo che “mostra l’uomo nell’atteggiamento femminile di chi riceve”, “la cellula primogenita della Chiesa”. “Il motivo femminile risuona attraverso tutta la creazione”. ¹⁸

Spostando l’attenzione sul piano umano Le Fort sottolinea che la donna, quando è più profondamente donna, si dona e, donandosi, diventa sposa e madre; per questo in lei è presente l’amore, la bontà, la compassione, la cura e la protezione. Ciò non significa che ella realizzi sempre il positivo che pure è in lei presente, infatti c’è sempre la tentazione di cercare se stessa rompendo i legami con l’Assoluto; così si è comportata Eva, la cui caduta non è altro che un atto di superbia e di autonomia.

Con queste osservazioni di von Le Fort si entra in un argomento di carattere teologico che sta al cuore dell’interpretazione della donna nell’antropologia cristiana, come vedremo testimoniato sia dai pensatori del passato che da quelli contemporanei. È la contrapposizione fra Eva e Maria che si gioca sul motivo dell’accettazione e del dono o del rifiuto e dell’autonomia. Questo atto originario di carattere religioso giustifica per von Le Fort, come per E. Stein, il conflitto fra i sessi: è il peccato, quello originale, ebbe conseguenze terribili perché: «Fu la sostanza femminile del creato che decadde, perciò decadde la sua essenza religiosa; e perciò la Bibbia attribuisce ad Eva e non ad Adamo la maggior colpa». ¹⁹ E ciò non a causa della debolezza di Eva, al contrario per la sua forza e superiorità: in quanto potente, si faceva temibile.

Sembra qui riecheggiare una concezione del femminile che si trova nella età arcaica, quando la potenza della donna era stata esaltata nella Grande Dea, la Madre di tutte le cose. Nella sua visione cristiana von Le Fort non giunge a queste conseguenze, ma come figura apocalittica che si trova all’inizio dei tempi, come Eva, e alla fine come la “bestia che viene su dall’abisso”, la donna è sempre colpevole di ogni caduta se tradisce il suo destino metafisico.

Ecco perché Maria rappresenta la portatrice della redenzione: «è il potentissimo ausilio dei momenti di scarsa fede, è l’unica a vincere ogni decadimento religioso». ²⁰ L’autrice costata negli anni Trenta un clima di decadenza religiosa nell’Occidente - clima che caratterizza, ormai lo possiamo affermare, tutto il secolo ventesimo - e nota che le apparizioni di Maria costituiscono un forte richiamo alla religione - si potrebbe osservare che anche gli ultimi decenni sono caratterizzati dalle stesse manifestazioni.

Dal livello teologico scaturiscono le indicazioni valide per la donna temporale, considerazioni che rimandano ad uno sfondo filosofico-metafisico, quando sottolineano che la realtà è basata sulla polarità del maschile e del femminile e che è necessario tener presente tale distinzione - quindi la differenza - fra donna e uomo per procedere ad una loro conciliazione. Tale conciliazione può avvenire se il maschile, le cui caratteristiche risiedono nella operatività, non dimentica il femminile che ha un profondo valore religioso.

¹⁶ Ivi, pp. 24-25.

¹⁷ Ivi, p. 26.

¹⁸ Ivi, p. 29.

¹⁹ Ivi, p. 31.

²⁰ Ivi, p. 36.

L'uomo non può fare a meno della donna nello sviluppo culturale, se ciò accade - e accade anche per colpa della donna che viene meno alla sua missione -, trionfa la cieca aggressività e il potere umano senza riferimenti all'Assoluto. L'equilibrio si ha se la donna sa essere aiuto dell'uomo nei tre gradi che le sono propri, quello della verginità, quello della sponsalità e quello della maternità.

Gertrud von Le Fort non è interessata tanto alla presenza della donna nella vita pubblica al suo successo sociale, in realtà non disdegna tutto questo ed è contenta del ruolo che le donne hanno conquistato nel nostro secolo, ma è preoccupata che la donna stessa non assuma mentalità e connotazioni maschili e non mantenga sempre stretti i legami con la dimensione religiosa; ella non è divina, perché il divino la supera, ma è specchio privilegiato del divino anche per l'uomo.

Ne consegue una sorta di superiorità del femminile rispetto al maschile, quella superiorità che i movimenti femministi avevano indicato e a ragione, secondo Le Fort. Nei confronti di questi movimenti il giudizio della autrice è positivo anche se ne mette in evidenza le devianze. Ella sostiene che: «L'origine del movimento femminista fu d'ordine spirituale - il suo sforzo economico esula dalle nostre considerazioni - provocato dall'angustia e strettezze di vedute della famiglia borghese. Le donne di quell'epoca anelavano, per un bisogno impellente delle anime loro insoddisfatte - ed era qui la loro tragedia - alla spiritualità e al modo di realizzare le loro doti d'amore. Cercavano di condividere la responsabilità dell'uomo all'infuori della famiglia, dove non trovavano più accoglienza e occupazione».²¹ Il fallimento risiede nel fatto che il punto di vista fondamentale, che è quello relativo allo spirito, non viene preso in considerazione e ci si disperde nella ricerca dello sviluppo di possibilità a livello puramente umano. È il momento dell'eterno che interessa la nostra Autrice.

In alcuni punti del testo il ruolo della donna sembra essere visto nei termini di una complementarità - anche se con una sfumatura di superiorità - nei confronti dell'uomo: «La donna non è quella che propriamente opera, ma colei che collabora; quale collaboratrice, però, partecipa pure alla creazione»,²² in quanto la creazione spirituale non è mai del singolo, il quale esprime soltanto ciò che in lui confluisce provenendo da molte fonti.

In altri passi del libro nei quali si inneggia alla verginità, il rifiuto dell'unione sessuale apre la strada ad una valorizzazione della singolarità e al disvelamento nella singolarità della "persona" umana, importante anche se sola, in quanto tale solitudine non è da intendersi come chiusura, ma come apertura attraverso la maternità - alla quale la donna non può mai rinunciare - di ordine spirituale.

Un ulteriore elemento, importante per il successivo sviluppo del femminismo nella seconda metà del nostro secolo, è rappresentato dalle riflessioni dell'autrice sul ruolo della maternità e sugli inganni che l'assolutizzazione di tale ruolo può comportare. Ella esprime un giudizio del tutto negativo sull'esaltazione della funzione riproduttiva della donna caratteristica del nazismo, perché non è sul piano puramente biologico che la donna deve essere valutata.

Il legame della donna con la divinità mette in risalto il ruolo metafisico-religioso che ella possiede, per cui la realizzazione nel tempo e nella storia sembra essere secondaria e non così decisiva come era nelle rivendicazioni femministe.

L'antropologia cristiana che è delineata nel libro di von Le Fort muove, come si è già detto, da una visione teologica, anzi usando le sue parole - presenti anche nei testi di Edith Stein - dalla "grande dogmatica cristiano-cattolica" ritenuta la chiave fondamentale di approccio alla questione femminile e si svolge tenendo conto di argomentazioni filosofiche e soprattutto di testimonianze tratte dall'arte e dalla letteratura, alle quali ella attinge in modo particolare.

Negli anni Trenta anche Edith Stein prende posizione nei confronti della condizione femminile in una serie di conferenze raccolte sotto il titolo *La donna - Il suo compito secondo la*

²¹ Ivi, p. 79.

²² Ivi, p. 65.

natura e la grazia.²³ Si tratta di una risposta indiretta nei confronti dei movimenti femministi che ella ben conosce, probabilmente anche attraverso la sua giovane discepola di Friburgo, Gerda Walther²⁴ che aveva militato nei gruppi appartenenti alla corrente marxista prima della sua conversione al cattolicesimo, come racconta nella autobiografia intitolata significativamente *Sull'altra sponda*.²⁵

È soprattutto l'attività di docente che sollecita E. Stein ad esaminare il ruolo e la funzione della donna, in quanto si domanda quale possa essere il futuro delle sue alunne che si preparano a diventare maestre presso l'Istituto Santa Maddalena delle Domenicane di Speyer.

Questa insegnante che vive nove anni "nascostamente" insieme alle suore uniformandosi alla loro vita in realtà è personaggio che ha una solida formazione filosofica, testimoniata da parecchi lavori dedicati appunto al tema antropologico e condotti all'interno della scuola fenomenologica sotto l'ispirazione del maestro Edmund Husserl. Non si può dire che abbia fatto una brillante carriera accademica; pur essendo stata assistente di Husserl a Friburgo, ha pagato il fatto di essere donna, forse di essere un'ebrea convertita al cattolicesimo, con l'esclusione dalla docenza universitaria. Ma ciò non ha interrotto il suo cammino di ricerca filosofica che si rivolge allo studio del passato, quello in cui si è delineato l'incontro fra la filosofia e il cristianesimo, quindi l'età medievale e quello nel quale si sono poste le fondamenta dello stesso sapere filosofico, l'età antica.²⁶

Le conferenze e il testo *Problemi dell'educazione della donna* coprono un arco di tempo che va dal 1928 al 1932, le prime rappresentano la sua collaborazione al Movimento scolastico cattolico e al Movimento femminile cattolico il secondo il manoscritto delle lezioni tenute nell'Istituto di Pedagogia Scientifica presso il quale era stata chiamata nel semestre estivo del 1932. Le prime hanno un andamento divulgativo, il secondo è un testo elaborato per la pubblicazione, ma solo in parte pubblicato.²⁷ Tutti rimandano, però, agli studi filosofici condotti dall'autrice in particolare sul tema antropologico.²⁸

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

Movendo dall'analisi degli atti che caratterizzano l'essere umano, mettendo fra parentesi ciò che la tradizione aveva insegnato, ma non per questo negando ad essa valore, la pensatrice aveva analizzato quei fenomeni che ci si presentano come atti specifici della psiche e dello spirito²⁹ e aveva colto attraverso tale indagine l'essenza di tali atti giungendo alla conclusione che l'essere umano è costituito dalla corporeità, psichicità e dallo spirito. L'analisi fenomenologica confermava ciò che le correnti filosofiche classiche avevano insegnato sulla struttura dell'essere umano.

La lettura delle opere dell'età antica e medievale consentivano alla fenomenologa di approfondire il tema dell'essenza, in particolare l'opuscolo di Tommaso d'Aquino su *De ente et essentia*, in tal

²³ E. STEIN, *La donna - Il suo compito secondo la natura e la grazia*, tr. it. di O. M. Nobile Ventura, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999.

²⁴ Ho trattato alcuni punti fondamentali del pensiero di Gerda Walther in A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano - Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.

²⁵ G. WALTHER, *Zum anderen Ufer - Von Marxismus und Atheismus zum Christentum (Sull'altra sponda - Dal marxismo e ateismo al Cristianesimo)*, Otto Reichel Verlag, Remagen 1960.

²⁶ A. ALES BELLO, *Introduzione al messaggio filosofico di Edith Stein*, in "Rivista di Scienze dell'Educazione", n. 25, 1987.

²⁷ E. STEIN, *La donna*, op. cit., p. 36.

²⁸ Ho trattato il tema antropologico in Edith Stein nel mio *Fenomenologia dell'essere umano*, op. cit..

²⁹ A. ALES BELLO, *Lo studio dell'anima fra psicologia e fenomenologia in Edith Stein*, in *Sogno e Mondo* a cura di B. M. d'Ippolito, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.

modo ella poteva conferire all'essenza stessa una consistenza metafisica, cosa che il suo maestro non aveva fatto.³⁰

Tenendo presenti queste brevi indicazioni si possono comprendere alcuni punti centrali della sua trattazione su quella che si può definire un'antropologia "duale", in quanto ella ritiene che: "...la specie uomo" - meglio si potrebbe tradurre la parola tedesca *Mensch* con essere umano, ricordando ciò che è stato osservato all'inizio di questo scritto - «si articoli in due specie: specie virile specie muliebre, e che l'essenza dell'uomo, alla quale nell'un caso e nell'altro nessun tratto può mancare, giunga in due modi diversi ad esprimere se stessa, e che solo l'intera struttura dell'essenza renda evidente l'impronta specifica».³¹

La differenza fra femminile e maschile è sostenuta accanto all'unità specifica dell'essere umano, infatti la donna e l'uomo sono esseri umani e in ciò consiste la loro uguaglianza, ma sono anche diversi nel senso che: «non solo il corpo è strutturato in modo diverso, non sono differenti solo alcune funzioni fisiologiche particolari, ma tutta la vita del corpo è diversa, il rapporto dell'anima col corpo è differente, e nell'anima stessa è diverso il rapporto dello spirito alla sensibilità, come rapporto delle potenze spirituali tra loro».³²

Importante è stabilire in che cosa consista tale differenza, questo è un punto centrale per indagare in quale modo la vita dell'uno e dell'altra si debba svolgere e quindi per intervenire da un punto di vista pedagogico. Brevemente ed efficacemente la Stein indica i momenti fondamentali della distinzione: «La specie femminile dice unità, chiusura dell'intera personalità corporeo-spirituale, sviluppo armonico delle potenze; la specie virile dice elevazione di singole energie alle loro prestazioni più intense».³³ Su questa differenza ella si basa per indicare sia il destino della donna, che quello dell'uomo, approfondendo un'intuizione che anche la von Le Fort avrà - i suoi scritti precedono il libro *La donna eterna* - sulla necessità di ripensare il significato del femminile in relazione al maschile, per indicare un rapporto equilibrato fra i due.

Uno dei testi più interessanti di E. Stein contenuti nel volume *La donna* verte sul tema della *Vocazione dell'uomo e della donna*; ella sostiene che il termine *Beruf*, che nella lingua tedesca corrente significa professione, deve essere ricondotto alla sua etimologia che lo lega alla "chiamata" - *berufen*, infatti, vuol dire chiamare, quindi, essere chiamati -. La chiamata non è solo di ordine sociale, ma soprattutto di carattere religioso, infatti: «Chi chiama è, in fondo, Dio stesso».³⁴

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

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

L'interesse della pensatrice per molteplici ambiti del sapere e la sua competenza in ciascuno di essi è testimoniata nei suoi scritti. Si può ricordare la sua presa di posizione nei confronti della psicologia e delle scienze umane con l'intento di richiamarle alle radici filosofiche dalle quali è pericoloso allontanarsi, come è affermato in *Psicologia e scienze dello spirito - Contributi per una fondazione filosofica*,³⁵ la sua conoscenza delle dottrine politiche e della dottrina dello Stato, come è testimoniato in *Una ricerca sullo Stato*³⁶ e la sua descrizione essenziale della realtà data in *Essere*

³⁰ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno - Tentativo di un'elevazione al senso dell'essere*, tr.it. L. Vigone, revis. e present. di A. Ales Bello, Città nuova, Roma 1999⁴.

³¹ E. STEIN, *La donna*, op. cit., p. 204.

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ Ivi, p. 68.

³⁵ E. STEIN, *Psicologia e Scienze dello Spirito - Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. A. M. Pezzella, introd. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1996.

³⁶ E. STEIN, *Una ricerca sullo Stato*, tr.it. e pref.di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993.

finito e essere eterno, un testo che può essere considerato una sorta di *Summa*, come quelle scritte dai medievali, nel quale affronta questioni metafisiche e teologiche.

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

L'indagine fenomenologica le aveva consentito di elaborare una classificazione estremamente utile per cogliere la singolarità senza perdere di vista la universalità, infatti, se le indicazioni teoretiche sono indispensabili per orientarsi sulla duplicità delle specie umana, se la psicologia ci aiuta a scoprire gli impulsi e le tendenze dell'essere umano, maschio e femmina, esistono le tipologie che ci consentono di avvicinarsi al particolare, ma esiste soprattutto il singolo essere umano. È molto utile meditare il seguente brano tratto dai *Problemi dell'educazione della donna*: «La specie, virile e muliebre, si esprime negli individui in modo diverso. Anzitutto essi sono realizzazioni più o meno perfette della specie; poi essi esprimono con più forza i tratti dell'una o dell'altra. L'uomo e la donna hanno gli stessi tratti fondamentali umani nella loro essenza, e alcuni di questi prevalgono non solo nei sessi, ma anche negli individui di questo o quel sesso. Perciò alcune donne possono presentare una forte approssimazione alla specie virile, e viceversa. Il che può essere connesso con la missione individuale. Certo, per tutto il sesso femminile, il matrimonio e la maternità sono il primo compito, ma non lo sono per ogni individuo particolare».³⁷ In tal modo si giustifica che: «Vi possono essere donne chiamate a particolari opere culturali, e a queste sono consone le loro doti», ma anche la chiamata alla verginità, allo stato religioso - che la Stein ha sentito potentemente fino al punto di entrare nel Carmelo di Colonia - esprime una particolare predisposizione tesa non ad eliminare l'attenzione verso ciò che è personale - la cura degli altri o anche la dimensione affettiva, anzi quella dell'eros - ma a rivolgerla verso la divinità: «che compenetra tutta la vita».³⁸

L'analisi della natura umana nella sua dualità è in fondo l'analisi della persona che vive in un contesto storico e sociale particolare, ma che ha in sé un nucleo profondo e unico, si può chiamare, appunto, l'anima spirituale, in cui si colgono i segni della soprannatura, come dimostrano ulteriormente i saggi di E. Stein su Goethe e sulla struttura ontica della persona.³⁹

Se è fondamentale la descrizione della natura umana ciò non significa che la cultura non possa essere una componente importante. Si risponde in tal modo a chi come Simone de Beauvoir negava la differenza fra i generi perché la riteneva fonte di discriminazione e attribuiva le diversità solo alle stratificazioni culturali. Gli esseri umani sono persone, secondo la Stein - e anche secondo von Le Fort, come si è visto - e, pur nelle loro differenze, hanno tutti una dignità, certamente non sono sempre rispettati e non si rispettano essi stessi perché non giungono a riconoscere tale dignità - e questo accade per motivi culturali - perciò è urgente intervenire sulla formazione della mentalità e l'educazione può contribuire migliorare la convivenza umana, riconoscendo ciò che è essenziale e ciò che è legato alle circostanze.⁴⁰

Si introduce a questo punto, in ultima analisi, il problema del male ed è a questo proposito che la tradizione ebraico-cristiana dà un contributo determinante per la comprensione dell'origine della dualità umana e anche del conflitto fra uomo e donna. È qui che la questione teologica diventa fondamentale.

Si è notato sopra che il punto di vista teologico era stato affrontato anche da Gertrud von Le Fort, E. Stein lo pone apparentemente accanto agli altri, ma sottolinea, in verità, la sua centralità quando riflette sull'atteggiamento etico dell'essere umano e sulla tendenza verso il male dovuta alla natura decaduta.

³⁷ E. STEIN, *La donna*, op. cit., pp. 205-206.

³⁸ Ivi, p. 206.

³⁹ E. STEIN, *Natura Persona Mistica*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997.

⁴⁰ A. ALES BELLO, *La paideia cristiana nel rapporto interpersonale uomo-donna. Il contributo di Edith Stein*, in *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà* a cura di Abelardo Lobato, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994.

Chi si interessa dell'antropologia cristiana, infatti, non può fare a meno di porsi il problema del rapporto fra riflessione filosofica e riflessione teologica perché, come dimostra emblematicamente l'indagine condotta da Edith Stein, la ragione può giungere a cogliere il significato della natura umana ma alcune questioni ultime non possono essere risolte se non con l'ausilio della Rivelazione. Quest'ultima illumina la mente indicando la direzione da prendere nella soluzione dei problemi che essa si pone. Per tale ragione si vedrà come l'interpretazione delle Scritture sia stata e sia fondamentale per comprendere la questione femminile.

4. La questione femminile sotto il profilo teologico

Due punti dell'Antico Testamento sono centrali per l'impostazione del tema antropologico: i racconti della creazione dell'uomo e della donna contenuti in Genesi 1 e 2 e quello del peccato originale in Genesi 3. Per quanto riguarda il Nuovo Testamento significative sono le Lettere di san Paolo ai Corinzi, agli Efesini e a Timoteo. Questi sono i testi intorno ai quali ruota non solo l'interpretazione più recente riguardo alla distinzione dei ruoli del maschile e del femminile, ma anche, come si vedrà, quella del passato.

Riprendiamo il nostro discorso dal punto in cui lo avevano lasciato a proposito del metodo teologico in Edith Stein.

Nella conferenza già citata *Vocazione dell'uomo e della donna* ella commenta in primo luogo il brano di Genesi 1, 26-28, in cui si dice che Dio fece l'uomo a sua immagine e somiglianza: «E Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò». «Già nella prima narrazione della creazione dell'uomo si parla subito della differenza in maschio e femmina». ⁴¹ Il triplice compito che ad essi è assegnato, essere immagine di Dio, procreare una posterità e dominare la terra, non è affidato specificamente all'uno o all'altra, ma che ci sia una diversità, «lo si può considerare eminentemente enunciato dalla stessa distinzione in sessi». ⁴²

Più esplicito il secondo racconto sulla nascita dell'uomo e della donna, E. Stein si sofferma sul fatto che nel mondo animale Adamo non aveva trovato “un aiuto che corrispondesse a lui”; ella osserva che l'espressione ebraica *Eser Kenegdo* è difficilmente traducibile in tedesco e propone di intenderla come: «un aiuto a lui dirimpetto» e aggiunge: «Si può dunque pensare a una immagine speculare in cui l'uomo possa vedere la sua propria natura (...) si può pensare anche ad un completamento, a un pendant, in cui le due parti si corrispondano; tuttavia non in senso pieno, ma in modo che si completino a vicenda come una mano rispetto all'altra». ⁴³ Il Signore trasse la donna dalla costola di Adamo perché la riconoscesse come carne della sua carne e i due, infatti, saranno una sola carne.

La duplicità dell'essere umano in maschio e femmina è giustificata dall'autrice in modo originale facendo riferimento alla unità e trinità di Dio e alla sua connotazione essenziale: l'amore. «Ma Dio è uno e trino: come dal Padre procede il Figlio, e dal Figlio e dal padre lo Spirito, così la donna è uscita dall'uomo, e da ambedue discendono i posteri. E ancora: Dio è amore. Ma fra meno che due non vi può essere amore». ⁴⁴ Che la vita della prima comunità umana fosse caratterizzata dall'amore è confermato dal fatto che qui non si parla di dominio dell'uomo sulla donna ma di compagnia e di aiuto reciproco, in armonia di intenti. Si può notare che complementarità e reciprocità sono messi in evidenza dalla Stein senza che ci sia conflitto fra i due momenti.

Il peccato offusca l'armonia della vita comunitaria, anzi inficia la parità, stabilisce il dominio dell'uno sull'altra. Ma in che cosa consiste il peccato? E. Stein non crede che si tratti semplicemente di un atto di orgoglio, crede al contrario che sia implicata proprio la sfera sessuale -

⁴¹ E. STEIN, *La donna*, op. cit., p. 69.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ivi, p. 70.

⁴⁴ Ivi, p. 70-71.

«un tipo di unione reciproca che contraddiceva all'ordine originario»⁴⁵ che ha uno stretto rapporto con la generazione della prole. Eva è sensibile a questo e la pena per lei stabilita è legata, infatti alla difficoltà della generazione.

La colpevolezza non è però da attribuire solo alla donna, anche Dio rimprovera Adamo perché invece di assumersi la responsabilità dell'atto di disobbedienza ne fa carico solo alla sua compagna. La frase che Dio pronuncia nel giudizio di condanna del serpente è per la pensatrice particolarmente importante, la donna con la quale Egli pone l'inimicizia del serpente, non è solo Maria, ma già la prima donna come Madre di tutti i viventi; a tutte le donne, allora, è affidato come compito la lotta contro il male e la collaborazione nella Redenzione.

La centralità del femminile per la salvezza è ribadita sia da Gertrud von Le Fort sia da Edith Stein; quest'ultima crede che Dio l'abbia affidata a tutte le donne e che Eva se ne renda conto quando riconosce che: «Dio mi ha dato un figlio».⁴⁶

D'altra parte la salvezza entra potentemente nella storia attraverso Maria che genera il Figlio di Dio. Una donna ha dato la sua collaborazione per la fondazione del regno di Dio e la redenzione ci è giunta per mezzo del nuovo Adamo.

L'ordine della Redenzione tende alla restaurazione dell'equilibrio originario fra uomo e donna, ma nonostante la Redenzione è difficile superare il conflitto e comprendere questa verità. Lo stesso san Paolo se da un lato ritiene nella lettera ai Galati, 3, 4 ss., che: «ora che è giunta la fede... non vi è più né giudeo né greco, né schiavo né libero; non vi è più né uomo né donna. Tutti siete, infatti, uno in Cristo Gesù», dall'altro nella lettera ai Corinzi e in quella agli Efesini ribadisce l'inferiorità della donna secondo l'uso del suo tempo. Ma il grande sforzo che i cristiani devono compiere è proprio quello di tendere a restaurare l'ordine originario, quindi di far scomparire il conflitto fra uomo e donna.

Finora abbiamo fatto parlare le donne; è giunto il momento di introdurre anche qualche voce maschile e ascoltiamo una voce autorevole da un punto di vista filosofico prima di affidarci alla voce del Pastore Giovanni Paolo II.

Jacques Maritain dedica una conferenza tenuta a Kolbsheim nel 1967 - confluita poi in *Approches sans entraves - Scritti di filosofia cristiana*⁴⁷ - all'interpretazione del brano dell'Antico Testamento nel quale si legge: «Facciamogli un aiuto simile a lui». Secondo l'autore nel linguaggio del mito, dove è all'opera l'immaginazione creatrice vivificata dallo Spirito, viene espresso un contenuto di verità divinamente rivelate; pertanto i due testi della creazione dell'uomo e della donna sono miti veri. Maritain richiama l'interpretazione - affine a quella fornita da E. Stein - dell'abate Mamie, in quegli anni vescovo di Friburgo, secondo la quale la traduzione del testo ebraico potrebbe essere: «sto per fargli un aiuto come il suo vis-a-vis».⁴⁸ Non solo fra i due racconti non c'è contraddizione, ma il secondo, che sembrerebbe stabilire una sorta di inferiorità della donna "derivata" dall'uomo, ribalta una tale visione; infatti, seguendo un suggerimento - scherzoso, ma contenente una profonda intuizione - della moglie Raissa, Maritain sostiene che: «Eva non è stata tratta direttamente come Adamo dal limo della terra, ma da una materia più elaborata e più raffinata, da una carne già viva ed umana, il che vuol dire che essa ha ricevuto in retaggio le qualità più delicate e di più alto valore per la razza umana».⁴⁹ Ciò non significa che Adamo non abbia per diritto di natura autorità, ma "autorità" non significa "dominio", infatti: «...abusando di ciò per secoli l'uomo si è immaginato di essere superiore alla donna in ragione di quelle funzioni di autorità che gli sono state conferite».⁵⁰ Agli occhi di Maritain, questo: «è un errore di prima grandezza: le funzioni d'autorità nella comunità sono senz'altro necessarie e suppongono qualità particolari e particolarmente importanti, ma di per sé non sono né le più alte né le più raffinate, e non indicano,

⁴⁵ Ivi, p. 73.

⁴⁶ Ivi, p. 74.

⁴⁷ J. MARITAIN, *Facciamogli un aiuto simile a lui*, in "Approches sans entraves" - *Scritti di filosofia cristiana I*, tr. it. di G. Mura, pref. di E. R. Koch, Città Nuova, Roma 1977.

⁴⁸ Ivi, p. 183.

⁴⁹ Ivi, p. 184.

⁵⁰ Ivi, p. 185.

se non agli occhi di uno stupido orgoglio, alcuna superiorità di natura. L'orgoglio di cui parlo ha regnato con forza inaudita per tutta l'antichità pagana ed anche nell'antichità cristiana». ⁵¹

L'ultima osservazione di Maritain ci consente di gettare una rapida occhiata al passato. Sappiamo che egli è uno dei principali sostenitori della validità della filosofia di san Tommaso, caposcuola insieme ad Etienne Gilson della corrente neotomista; egli che riteneva il pensiero moderno e contemporaneo come segnato da una lenta e costante decadenza, dimostra a proposito dell'interpretazione del femminile la sua totale dissidenza nei confronti del maestro. L'accettazione da parte di Tommaso della dottrina aristotelica secondo la quale la donna è un uomo mancato (*mas occasionatus*), secondo Maritain, comporta che solo l'uomo risponde perfettamente alla definizione della natura umana. Questa affermazione è contraria sia alla ragione filosofica che proclama l'uguaglianza nel possesso della natura umana, sia al racconto della Genesi. Riguardo alla natura umana l'obiezione più forte mossa da Maritain concerne il fatto che, pur ripartita fra uomo e donna, mantiene in entrambi la stessa dignità, perché ciò che caratterizza l'essere umano non è l'appartenenza ad uno dei due sessi, ma la presenza dello spirito che la rende persona.

Ci si può domandare come mai, allora, un pensatore della profondità e acutezza di san Tommaso non abbia compreso proprio questo. Maritain attribuisce la visione insufficiente di Tommaso all'accettazione della dottrina di Aristotele. Altri indicano anche nella tradizione, nella mentalità corrente e nella struttura sociale del tempo la presa di posizione dell'Aquinate.

Prima di ritornare su tale questione è opportuno ripercorrere alcune tappe del pensiero cristiano sull'argomento per stabilire le difficoltà in cui si è dibattuto fra la novità del messaggio di Cristo e i condizionamenti di una lunga tradizione che affonda le sue radici nell'antichità.

5. Cristianesimo e femminilità nell'età medievale

Commentando i testi dei Padri della Chiesa France Quéré-Jaulmes scrive che il contributo del cristianesimo è stato quello di aver dato alla donna la dignità che l'antichità le aveva accordato con parsimonia e lentezza, ⁵² infatti ha dato un senso all'umanità attraverso la tensione fra peccato e salvezza. Eva si è fatta tentare, ma, poiché la vera natura dell'essere umano consiste nell'essere immagine di Dio, c'è sempre una possibilità di riscatto; anche la debolezza della donna diviene condizione di una più grande vittoria, come dice a proposito della condizione umana san Paolo nella Lettera ai Romani (5, 20), perciò sant'Agostino esalta le martiri Felicita e Perpetua, dicendo che la corona è più gloriosa quanto è più debole il sesso.

I Padri, nonostante la loro misoginia, riconoscono anche la forza della donna, così san Girolamo afferma che dopo la resurrezione, il Signore apparve alle donne e che esse furono le apostole degli apostoli; inoltre Quéré-Jaulmes ricorda che Gregorio Magno e Pietro Crisologo esaltano l'adesione spontanea della donna alla buona novella e che sant'Agostino saluta Maria come colei che ascolta e non dubita.

Eva e Maria rappresentano le due condizioni opposte della donna che consentono di biasimarla ed esaltarla; l'esaltazione è legata soprattutto alla verginità, si intravede, infatti, che la fuga dal matrimonio è anche la fuga da uno stato di sottomissione, ma non si riesce a condannare tale stato totalmente; il biasimo è connesso con la sessualità e il suo uso, pertanto la verginità è intesa anche come la sottrazione ad uno stato di peccato. In ogni caso sono proprio i Padri, come sottolinea Clementina Mazzucco che: «A proposito dell'obbligo della fedeltà coniugale, delle pene dell'adulterio, del diritto di divorzio, partendo dal confronto con gli insegnamenti evangelici, (...) si sono battuti decisamente per la parità dei sessi, con toni fortemente polemici e rivendicativi - né la loro battaglia resterà senza esito sul piano legislativo». ⁵³

⁵¹ Ibidem.

⁵² F. QUERE-JAULMES, *La femme - Les grands textes des Pères de l'Eglise*, Centurion, Paris 1968, p. 26.

⁵³ C. MAZZUCCO, *Matrimonio e verginità nei Padri tra IV e V secolo: prospettive femminili*, in *La donna nel pensiero cristiano antico* a cura di U. Mattioli, present. di M. Simonetti, Marietti, Genova 1992, p. 121. Per il pensiero di

La scelta di continenza nel matrimonio sembra che possa essere usata come mezzo dalla donna per stabilire un'uguaglianza con il marito, come affermano Girolamo e Paolino da Nola,⁵⁴ ma non è ritenuta sufficiente da Agostino; tuttavia il marito non può comportarsi da padrone, in quanto la sottomissione e il timore richiesti a una moglie non sono propriamente "da servi".

I Padri hanno sviluppato quegli aspetti che hanno ritenuto rilevanti per la fede. In questo ambito, e tenuto conto dei condizionamenti, è possibile cogliere spunti di meditazione non banali e ricchi di potenzialità,⁵⁵ arrivando addirittura ad una parziale reciprocità fra i coniugi.

L'antropologia femminile di sant'Agostino è particolarmente significativa per la sistematicità e per l'indicazione sia di temi di fondo che di norme di comportamento nelle diverse situazioni in cui la donna si può trovare nella vita privata e nella vita della Chiesa.

Troviamo anche in questo caso una tensione fra i principi generali che riguardano soprattutto la costituzione dell'essere umano e la situazione concreta della donna. Per stabilire il nucleo essenziale della posizione di Agostino si possono citare le conclusioni tratte dalla Børresen dalla lettura dei testi agostiniani: «Gen 1, 27 riguarda la creazione di Adamo e di Eva allo stato di ragioni seminali. Questa *informatio* è simultanea per entrambi e stabilisce un'identica relazione tra ognuno di loro e Dio creatore. Il secondo capitolo della Genesi descrive l'attualizzazione nel tempo, la *conformatio*, e qui Adamo ha la priorità, mentre Eva dipende da lui per la materia di cui è formato il suo corpo. Questa differenza determina i rapporti tra Adamo ed Eva, rapporti che a loro volta, in quanto appartenenti all'ordine della creazione, serviranno di regola per stabilire i rapporti tra i sessi in generale. Eva è creata dall'uomo e per l'uomo».⁵⁶

Agostino non costata, pertanto, un contrasto fra i due testi della Genesi per cui se l'uomo e la donna sono entrambi esseri umani, la differenza esistente fra loro conduce di fatto ad una subordinazione della donna. Questa è una delle ragioni remote del sospetto di molte pensatrici nei confronti della "differenza", infatti la vedevano e forse ancora la vedono come un segno di non parità. La tendenza attuale è come si è già notato, piuttosto quella di cogliere la parità nella differenza e nonostante la differenza.

Certamente per Agostino la donna differisce dall'uomo non rispetto all'anima che è immortale per entrambi - e questo è il momento fondamentale e importante introdotto dal cristianesimo - ma riguardo al corpo, in quanto legata ad una particolare condizione sessuale. Tale visione dualistica sopravvivrà a lungo rappresentando un retaggio da cui è difficile liberarsi.

Si tratta di una subordinazione teorizzata anche sulla base di costumi consolidati nel mondo greco-romano e in quello ebraico. Dal punto di vista sociale si sa che il ruolo subordinato delle donne è ricavabile, se non altro, dalla prassi matrimoniale e dalle norme del diritto romano, come mette in risalto la storica Monique Alexandre. Per quanto riguarda il mondo ebraico, in cui si diffonde il cristianesimo, ella scrive che «le donne ormai lontane dalla sfera pubblica, erano chiamate ad esercitare la virtù della "donna valente" - sposa, madre di figli, abile massaia - all'interno della casa. Quando uscivano, il velo nascondeva loro il viso. Gli uomini mantenevano di fronte a loro un silenzio prudente».⁵⁷ Il cristianesimo costituisce un elemento di rottura, secondo la studiosa citata, ma non immediatamente, come si può constatare nella Lettera di san Paolo a Timoteo 11-15. Se l'apostolo non concede ad alcuna donna di insegnare e di dettare legge all'uomo, vuol dire che le donne stanno assumendo all'interno della Chiesa gerarchizzata un ruolo, se pur limitato, come quello delle vedove sia in Occidente che in Oriente o un ministero come quello delle

Ambrogio sull'argomento si veda: V. Monachino S.I., *S. Ambrogio a la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Milano 1973. Fra le opere di Agostino in particolare: *Matrimonio e Verginità*, intr. tr. e note di M. Palmieri, V. Tarulli, N. Cipriani, Città Nuova, Roma, 1978.

⁵⁴ Uno studio accurato sul matrimonio è stato condotto da G. Vona, *Il matrimonio: i Padri della Chiesa latina - La teologia del matrimonio in S. Paolino di Nola (IV sec.d.Cristo)*, Centre for Indian Archeological Research, Arezzo-Changassery 1996.

⁵⁵ C. MAZZUCCO, *Matrimonio e verginità*, op. cit., p. 120.

⁵⁶ K. E. BØRRESEN, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso*, La Cittadella, Assisi 1979.

⁵⁷ M. ALEXANDRE, *Immagini di donne ai primi tempi della cristianità*, in *Storia delle donne - L'antichità*, a cura di P. Scmitt-Pantel, Laterza, Roma-Bari, 1994.

diaconesse in Oriente che si protrarrà fino al X secolo. Tali funzioni saranno assorbite successivamente nel monachesimo femminile.

Come per l'età antica l'indagine storica si sofferma sulla situazione delle donne nel mondo greco-romano e in quello ebraico, per verificare se il cristianesimo abbia portato alcune novità, così nel passaggio all'età medievale è necessario esaminare ciò che accade nelle società germaniche che hanno dato un contributo determinante alla formazione della *Respubblica christiana*, coincidente geograficamente con l'Europa.

Nonostante la presenza di profetesse e di sacerdotesse e il riconoscimento della parentela femminile matrilineare, non si può parlare di parità dei sessi presso i Germani, infatti se la moglie era compagna e aiuto, la figlia era un bene il cui destino dipendeva dal parente maschio più stretto. Il cristianesimo non incise praticamente sulla promozione delle donne, soprattutto le laiche, mentre nei monasteri esse godevano di una maggiore autonomia e potevano gestire il patrimonio e dedicarsi agli studi.

Se la condizione di subordinazione delle donne nei primi secoli della diffusione del cristianesimo sembra in qualche modo attenuarsi, successivamente peggiora, come dimostra anche la cosiddetta letteratura dei chierici dal IX al XII secolo.⁵⁸ È sempre presente, tuttavia, la duplice istanza della salvezza per tutto il genere umano e della colpa legata al femminile attraverso il peccato di Eva; si fa strada anche la figura di Maddalena⁵⁹ che viene presa in considerazione solo perché ha la possibilità di pentirsi. Ma è Maria che costituisce il filo conduttore positivo riguardo al tema della femminilità, come è testimoniato dalla fioritura del culto mariano nel XII secolo.

Non è possibile seguire nei dettagli la situazione sociale delle donne e le considerazioni teoriche che la giustificano o l'accompagnano, è opportuno, pertanto, soffermarsi sull'antropologia di Tommaso d'Aquino alla quale si è fatto riferimento a proposito di Maritain.

Pur cercando di superare la concezione dualistica agostiniana e sostenendo la creazione contemporanea del corpo e dell'anima per Adamo, per quanto riguarda la creazione di Eva, l'Aquinate segue la dottrina di Agostino, sottolineando che la donna è stata creata come "aiuto" esclusivamente per la generazione: «poiché per qualsiasi altra funzione l'uomo può essere aiutato meglio da un altro uomo che dalla donna».⁶⁰ Domandandosi, poi, in che cosa consista la generazione egli accetta l'interpretazione di Aristotele secondo la quale si tratta della congiunzione di una virtù attiva maschile e di una potenza femminile passiva. La Børresen commenta che: «La distinzione dei sessi viene fatta dal punto di vista del maschio; la donna è creata distinta da lui e questa diversità non sembra reciproca nell'interpretazione di Tommaso».⁶¹ In questo senso si insiste sul fatto che Adamo è il principio dell'essere umano.

Poiché la creazione della donna corrisponde al volere divino e la generazione avviene all'interno di una vita domestica da vivere insieme, Eva nasce dalla costola di Adamo per indicare che deve esserci un vincolo d'amore, ma essa non deve dominare sull'uomo né essere sua schiava, pertanto la scelta del costato, secondo Tommaso, è da attribuirsi ad una ragione mistica: «perché dal costato di Cristo dormiente sulla croce dovevano scaturire i sacramenti, sangue ed acqua, con il quali sarebbe stata edificata la Chiesa».⁶²

Che anche in Tommaso ci siano oscillazioni è testimoniato dalla credenza nell'assoluta uguaglianza dell'anima che dovrebbe condurre alla parità, ma da una disuguaglianza dei corpi che

⁵⁸ J. DALARUN, *La donna vista dai chierici*, in *Storia delle donne - Il Medioevo*, a cura di C. Klapisch-Zuber, Laterza, Roma-Bari 1994. Si veda, inoltre, *Idee sulla donna nel Medioevo: fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari della condizione femminile*, Antologia di scritti a cura di M. C. de Matteis, Patron, Bologna.

⁵⁹ Una ricerca puntuale sulla figura della Maddalena nella tradizione e nella leggenda è stata condotta da L. Sebastiani, *Trasfigurazione - Il personaggio di Maria di Magdala e il mito della peccatrice redenta nella tradizione occidentale*, Queriniana, Brescia 1992.

⁶⁰ *Summa theologiae* I, 92, 1.c.

⁶¹ K. E. BØRRESEN, *Natura e ruolo della donna*, op. cit., p. 222.

⁶² *Summa theologiae*, I, 92, 3, c.

consente di considerare la donna in senso aristotelico come un *mas occasionatus*; tuttavia in qualche punto dei testi tomasiani l'imperfezione della donna riguarda anche l'anima.⁶³

A proposito di tali oscillazioni si sono delineate due correnti interpretative che tendono a sottolineare o a ridurre la differenza, intesa come inferiorità, della donna rispetto all'uomo. Da un lato ad esempio Joseph Francis Hartel cerca di estendere alla donna le caratteristiche che san Tommaso indica valide per l'uomo, sia dal punto di vista dell'anima che della conoscenza. E per attenuare il contrasto esistente in Tommaso, sottolinea che non si può parlare di "imperfezione" della donna ma di minore "perfezione"⁶⁴ rispetto all'uomo.

Ispirandosi all'antropologia di Tommaso ma svolgendo un'analisi teoretica autonoma, Abelardo Lobato ritiene che sia possibile affrontare in modo positivo la questione femminile. Nella posizione tomasiana ci sono indicazioni per elaborare una promozione radicale dell'uomo, ma aggiunge: «Nel nostro tempo si chiede un nuovo sforzo nella dimenticata promozione della donna, nella sua condizione di persona e nella sua differenza di fronte al maschio».⁶⁵

Dal punto di vista femminista d'altra parte la posizione di Agostino e di Tommaso sono fortemente criticate come le fonti della giustificazione teorica della subordinazione delle donne.

In realtà è necessario distinguere le riflessioni sull'antropologia presa nella sua universalità che conducono a stabilire l'equivalenza fra uomo e donna nell'ordine della grazia - come sottolinea la Børresen - e l'applicazione al caso particolare della donna, in cui è presente nonostante tutto la subordinazione. È pertanto criticabile il tentativo di applicare le tesi generali dell'umanesimo integrale di Maritain per dimostrare che, poiché provengono da san Tommaso, anche quest'ultimo le avrebbe sottoscritte nel caso della donna. In verità abbiamo visto che lo stesso Maritain differenziava la sua posizione da quella tomasiana riguardo alla considerazione del femminile. Piuttosto è vero che, al di là dei condizionamenti e delle insufficienze, i Padri della Chiesa e Tommaso aprono la strada ad un'ulteriore riflessione sulla reciprocità, in quanto ritengono l'essere umano, maschile e femminile creato direttamente da Dio e finalizzato a ritornare a Lui. In questa direzione è possibile comprendere e collocare nella giusta luce le prese di posizione delle teologhe femministe.

6. La teologia femminista

Mentre fino agli anni Ottanta si distingueva fra un pensiero femminile e un pensiero femminista, riservando a quest'ultimo un ruolo di distinzione "aggressiva" nei confronti del maschile e una connotazione prevalentemente areligiosa se non decisamente atea, più recentemente il termine femminismo è entrato nella lettura della dimensione biblica e quindi nella teologia elaborata dalle donne in primo luogo nell'ambiente protestante e poi in quello cattolico. Si tratta di una riscoperta di quella radice religiosa cristiana dalla quale aveva preso le mosse la questione femminile, come si è indicato precedentemente.

In verità gli scritti di Letty Russell e di Rosemarie Reuther, due fra le maggiori esponenti della teologia femminista, risalgono agli anni Settanta e quello di Mary Daly alla fine degli anni Sessanta, solo per citare alcuni nomi significativi.

La storia di questo movimento è stata ben descritta da Rosino Gibellini in *Donne e teologia*.⁶⁶ Egli individua una prima fase di "teologia della donna", nata negli anni Cinquanta per opera di teologi la quale si contrappone, appunto, la "teologia femminista", fatte dalle donne cristiane con la finalità di dare un contributo alla "teologia dell'integralità". È da distinguersi anche

⁶³ K. E. BØRRESEN, *Natura e ruolo della donna*, op. cit., p. 166.

⁶⁴ J. FRANCIS HARTEL, *Femina ut imago Dei - In the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.

⁶⁵ A. LOBATO, *La paideia cristiana nel rapporto uomo-donna*, in *Cristianesimo della postmodernità*, op. cit., p. 298.

⁶⁶ R. GIBELLINI, *L'altra voce della teologia: lineamenti e prospettive di teologia femminista*, in Marie-Thérèse van Lunen-Chenu - Rosino Gibellini, *Donne e teologia*, Queriniana, Brescia 1988.

dalla “teologia al femminile”, diffusa in alcuni ambienti cattolici, perché ad essa manca il carattere di militanza che caratterizza i movimenti di liberazione ai quali la teologia femminista appartiene.

Sullo sfondo della teologia della liberazione si pongono i contributi della Reuther e della Russell. Questo riferimento è presente nel titolo stesso di un libro della Reuther *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura*, scritto nel 1972 ed è alla base di tutta la trattazione del manifesto della Teologia femminista della Russell.

Un punto cruciale dell’argomentazione della prima riguarda il dualismo corpo-anima e soggetto-oggetto come paradigma di oppressione che ella fa risalire all’accettazione della versione gnostica del dualismo apocalittico che il cristianesimo non è riuscito a superare del tutto. Si tratta, infatti, della fobia gnostica contro il corpo per cui «La salvezza è stata intesa come necessariamente connessa con la repressione del corpo, repressione di ogni appetito e sensazione sensuale e fuga verso un io interiore, trascendente, spirituale». ⁶⁷ Tale dualismo attraversa il razionalismo dell’età moderna, si pensi a Cartesio, e si manifesta nella «storia di alienazione dell’io, di rifiuto del mondo, con tutte le molteplici forme di fobia sessuale, di antisemitismo, di razzismo, di alienazione tra le classi e per finire di imperialismo colonialista». ⁶⁸

La via d’uscita indicata dalla pensatrice consiste nel proporre una lettura positiva del creato: «Cerchiamo di diventare autentici con-creatori con Dio, così che possa ripetere vedendo le nostre opere che sono “molto buone”. Cerchiamo di diventare coltivatori del giardino, non più dilapidatori del mondo o fuggiaschi da esso. La forza di trascendere il dato non ci porta ad un volo senza fine verso il “cielo” piuttosto di ricomporre l’unità con quel fondamento trascendente che è, ad un tempo, essenza e fine di ciò che veramente è». ⁶⁹

Ripercorrendo le tappe più significative del pensiero cristiano Reuther denuncia le prese di posizioni negative nei confronti della corporeità mettendone in risalto tutte le difficoltà; anche se la sua lettura è rivolta ad evidenziare tali aspetti negativi, non condivide l’opinione di chi ritiene il cristianesimo come la fonte di tutti i mali, compreso lo sfruttamento tecnologico della terra. Allargando la sua indagine ad una lettura storico-sociologica della civiltà occidentale, attribuisce la condizione della donna alla concezione anti-corporea della tarda religiosità precristiana perpetuata nell’età medievale e confluita nella rivendicazione dell’io moderno, che da un lato disprezza la corporeità, e quindi la donna, e dall’altro i gruppi sociali oppressi o conquistati. Tale atteggiamento è anche alla base della «concezione di un Dio esclusivamente maschile che crea dal nulla, che trascende la natura e domina la storia, sovrano nella collera e nella grazia, il dio davanti al quale l’uomo è solo un miserabile e umiliato peccatore: ebbene questo dio è la proiezione teologica dell’io e la coscienza colpevole di questo spirito che tende a infinitizzarsi». ⁷⁰

Letty Russell in *Teologia femminista* del 1974 condivide la posizione della Reuther e ritiene che sia giunto il momento della ricerca di nuova identità culturale che si basi su una nuova umanità. E i cristiani hanno il messaggio di Cristo e la sua persona come realizzazione storica di tale possibilità. Lo scandalo che le donne debbono “superare” riguarda l’accettazione della maschilità di Gesù. Alcune, come la Daly ⁷¹ pensano di poterlo fare contrapponendo l’incarnazione di una divinità femminile e tornano, quindi, a sottolineare la centralità della Dea Madre così come accadeva nelle religioni arcaiche. Essendo Cristo il rappresentante del Padre e non un sostituto, secondo Letty Russell: «Se le donne prendono posizione con Cristo, il Rappresentante, esse devono lottare perché risulti chiaro che l’opera di Cristo non fu prima di tutto quella di un maschio, ma quella di essere il nuovo “umano”». ⁷² D’altra parte: «La vita di Gesù mostra caratteristiche d’amore, di compassione e di sollecitudine che spesso sono considerate come caratteristiche culturali delle donne. Nella sua

⁶⁷ R. REUTHER, *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura*, Queriniana, Brescia 1976, p. 26.

⁶⁸ Ivi, p. 32.

⁶⁹ Ivi, p. 33.

⁷⁰ Ivi, p. 148.

⁷¹ M. DALY, *The Church and the Second Sex*, Chapman, London 1968 e soprattutto *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women’s Liberation*, Beacon Press, Boston 1973.

⁷² L. RUSSELL, *Teologia femminista*, tr. it. di A. Sorsaja, Queriniana, Brescia 1977, p. 165

stessa vita fu un femminista, nel senso che considerava uomini e donne eguali: eguali nel loro bisogno di aiuto, ed eguali nel loro bisogno di essere guidati verso il nuovo futuro del regno di Dio (Lc 10, 38-42; Gv 4, 7-30)».73 Tutto ciò conduce ad una visione antropologica in cui: «la differenziazione biologica è un aspetto secondario».74

Come si può notare si tratta di ribaltare la concezione secondo la quale la differenza sessuale sia determinante ai fini della discriminazione del femminile. Letty Russell sostiene che, nonostante la profonda spiritualità dei Padri della Chiesa, le loro posizioni sembrano accettare una sorta di determinismo biologico dal quale bisogna liberarsi. Ma una volta riconquistata l'equivalenza, come sosteneva la Reuther, è necessario indagare più a fondo anche un nuovo significato da attribuire alla differenza.

Si batte per un'etica della reciprocità sessuale Marie-Thérèse van Lunen-Chenu la quale sostiene che «occorre inventare con urgenza una nuova reciprocità di partners sul paradigma della nostra reciprocità sessuale; ed essa passa attraverso il necessario, volontario spogliamento delle nostre potenze maschili e femminili più istintive e sommarie».75

Il tema della reciprocità è anche alla base dello studio, ampiamente documentato di Marcella Farina, *Sentieri profetici femminili nell'attuale transizione culturale*,76 la quale rivendica due cose importanti: la dizione teologia femminista anche nell'ambito cattolico e la difficoltà che incontra il movimento femminista cattolico italiano a far riconoscere il suo contributo sia a livello nazionale che internazionale.

Il problema più importante, che è sottoposto alla riflessione e che è aperto a nuovi approfondimenti, è quello relativo all'autonomia e alla "differenza", il compito è quindi di: «...tematizzare l'etica dell'autonomia in particolare nell'ambito del controllo sul proprio corpo superando l'aggancio semplicistico con la natura - la maternità come fatalità - per evidenziare la responsabilità e quindi la scelta etica - la maternità come amore fecondo -; tematizzare la categoria del conflitto fra i sessi senza far pesare unicamente sulle donne le conseguenze di esso appellandosi all'oblatività femminile e all'etica del sacrificio».77 Si tratta secondo l'autrice di rivedere anche il ruolo della figura maschile al fine di raggiungere una realistica parità e quindi una reciprocità.

In verità è ancora di nuovo il problema della differenza che deve essere analizzato, perché se è vero che sottolinearla eccessivamente può condurre a due esiti opposti, accettare la sottomissione della donna o assolutizzare un genere contrapponendolo ad un altro, come accade in alcune correnti femministe laiche,78 parlare solo di nuova umanità significa anche non sottolineare una differenza fra i generi che esiste e deve essere presa in considerazione.79 È necessaria, pertanto, un'antropologia duale, perché, se è lecito delineare l'essere umano nella sua universalità, è anche importante constatare che è articolato nel maschile e nel femminile e che ciò non è secondario per il

73 Ibidem.

74 Ibidem.

75 M.-T. VAN LUNEN-CHENU, *Donne, femminismo e teologia* in *Donne e teologia*, op. cit., p. 92.

76 M. FARINA, *Sentieri profetici femminili nell'attuale transizione culturale*, in *Donna Potere e Profezia* a cura di A. Valerio, D'Auria, Napoli, 1995.

77 Ivi, p. 269.

78 AAVV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo - Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990.

79 La 'differenza' viene specificata in modi diversi. Giulia Paola Di Nicola insiste sulla reciprocità, si veda ad esempio il suo contributo *L'utopia della reciprocità. Oltre l'uguaglianza e la differenza*, in *Filosofia Donne Filosofie*, Atti del Congresso Internazionale, Lecce, 27-30 aprile 1992, a cura di M. Forcina, A. Prontera, P. I. Vergine, Milella, Lecce 1994. Nello stesso volume si trova il saggio di Francesca Brezzi, *Essere al femminile nella complessità*, in cui si parla di 'inclusività' come imprescindibilità delle differenze per poter discernere le somiglianze. Hanna Barbara Gerl-Falkovitz in *Gleichheit und Unterschied* pubblicato nello "Edith Stein Jahrbuch 1966" (a cura di José Sánchez de Murillo) sottolinea l'asimmetria fra maschile e femminile. Della necessità da parte della donna di conquistare la sua identità parla Gioia Di Cristofaro Longo nel suo libro *Identità e Alterità*, Studium, Roma 1966. Si rimanda anche ai numerosi studi di Cettina Militello, in particolare *Donna in questione - Un itinerario ecclesiale di ricerca e Che differenza c'è? Fondamenti antropologici e teologici dell'identità femminile e maschile* a cura di Cettina Militello, SEI, Torino 1996. Inoltre Atti della XLVI settimana nazionale di aggiornamento pastorale, Centro Orientamento Pastorale, *Donna nella comunità e nella società*, Dehoniane, Roma 1996.

contributo di ciascuno alla storia, alla storia della cultura⁸⁰ e alla storia della salvezza. La più recente proposta di lavorare sul concetto di “asimmetria” avanzata da Vanzan⁸¹ e da Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz⁸² mi sembra che tenda ad approfondire la questione della differenza .

7. *L'antropologia femminile nel Magistero di Giovanni Paolo II*

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

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

Il tema della “reciprocità” fra uomo e donna è quello dominante ed è quello che conduce ad una revisione antropologica definitiva. Il punto di riferimento di tale revisione è il messaggio evangelico, che è sempre stato sotto gli occhi di tutti, ma non è stato sempre adeguatamente recepito. Il riconoscimento di questo fatto è una delle novità sconvolgenti della presa di posizione di Giovanni Paolo II.⁸³

In un breve testo dedicato alle Donne in *Varcare le soglie della speranza* il Papa muove da una constatazione sociale e da una personale. In primo luogo il femminismo è una «reazione alla mancanza di rispetto dovuta ad ogni donna»,⁸⁴ una ricca testimonianza della Chiesa cattolica dimostra che la donna è stata rispettata e non poteva essere che così, dato il forte impulso verso il culto mariano. In secondo luogo l'attenzione per il femminile non è legata soltanto al dovere del Suo Magistero; Egli afferma che: «Tutto ciò che scrissi sul tema, nella *Mulieris dignitatem*, lo portavo in me sin da molto giovane, in un certo senso dall'infanzia. Forse influì su di me anche il clima dell'epoca in cui venni educato, caratterizzato da un grande rispetto e considerazione per la donna, specialmente per la donna-madre».⁸⁵

A proposito del primo punto il Papa si riferisce ad una tradizione che abbiamo visto sempre presente nella Chiesa cristiana fino alla Riforma e poi confluita nella Chiesa cattolica, secondo la quale la donna in quanto vergine e madre aveva una speciale considerazione. Era eventualmente lo stato matrimoniale che non veniva altrettanto valorizzato, per tale ragione fu esaltato dalle correnti evangeliche in opposizione al cattolicesimo. Tali avvenimenti conducono ad un'ulteriore riflessione a proposito della nascita del femminismo nei paesi protestanti, nei quali manca il culto mariano. Si può avanzare l'ipotesi che il venir meno di quest'ultimo avesse peggiorato la considerazione della donna nell'ambito ecclesiale e sociale. Certo non si può sostenere che la condizione femminile fosse ottimale nei paesi cattolici a causa del rispetto per Maria, ma forse le donne si sentivano protette da questo riferimento così importante dal punto di vista del rapporto religione-femminilità e, anche se in modo solo formale, appagate. Tutto ciò induce ad aprire un capitolo su femminilità e religione, che si affronterà in altra sede,⁸⁶ ma che trova nei testi di Giovanni Paolo II uno straordinario sviluppo.

Non è possibile procedere ad un'analisi puntuale della *Mulieris dignitatem*, ma mi sembra opportuno indicare alcuni aspetti, anche in funzione di quella che viene indicata nella teologia

⁸⁰ Si veda il già citato *Donna Filosofia Filosofie*.

⁸¹ S. VANZAN, *Corpo e persona: riflessione teologica*, conferenza tenuta al Seminario di Studio *Corpo Libertà Coscienza* organizzato dal Coordinamento *Mulieris Dignitatem*, Roma 28 febbraio 1997.

⁸² Cfr. nota 79.

⁸³ L. ACCATTOLI, *Quando il Papa chiede perdono - Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1997.

⁸⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, p. 237.

⁸⁵ Ibidem

⁸⁶ Cfr. infra, *La dimensione femminile nell'esperienza religiosa cristiana*. Si confronti anche *Storia della donna in Italia, Donne e fede* a cura di L. Scaraffia e G. Zarrì, Laterza Bari-Roma 1994.

femminista una lettura della Bibbia al femminile. In particolare significativi sono due punti dell'Antico Testamento, l'uno è il commento del libro della Genesi relativo alla duplice versione della creazione dell'uomo e della donna, l'altro riguarda l'antropomorfismo del linguaggio biblico. Come si è indicato sopra, da Edith Stein a Jacques Maritain alle teologhe femministe i due testi relativi alla creazione degli esseri umani (*Gn* 1, 28 e 2, 18-25) sono stati oggetto di vivaci discussioni, soprattutto nel tentativo di stabilire o meno una loro coerenza. Il Pontefice dirime la questione sottolineando che da entrambi i testi emerge che: «ambidue sono esseri umani, in ugual grado l'uomo e la donna, ambedue creati a immagine di Dio»⁸⁷; anche nella seconda descrizione, pur essendo il linguaggio: «meno preciso, (...) - si potrebbe dire - più descrittivo e metaforico: più vicino al linguaggio dei miti allora conosciuti», è presente l'idea che: «la donna è un altro "io" nella comune umanità». Con ciò si è stabilito inequivocabilmente che entrambi hanno la propria dignità e che sono stati creati in relazione reciproca. In tal modo viene dato un fondamento ai tre momenti che hanno scandito il percorso del pensiero femminile: l'uguaglianza, la complementarità e la reciprocità; si vedrà come tutto ciò possa trovare una sua convalida dal punto di vista dell'antropologia filosofica.

Il secondo punto importante è connesso con l'antropomorfismo del linguaggio biblico. L'accusa di una scrittura e lettura della Bibbia in un linguaggio maschile risale ai primi movimenti femministi dell'Ottocento negli Stati Uniti, come è stato già indicato.⁸⁸ L'Enciclica dirime anche tale questione sottolineando i limiti del linguaggio antropomorfo: Dio non è propriamente, né Padre né Madre, anche se nella Bibbia sono presenti espressioni che attribuiscono a Dio sentimenti paterni e materni, ciò che si vuole indicare è: «il mistero dell'eterno "generare" (...) questo "generare" in se stesso non possiede qualità "maschili" né "femminili". È di natura totalmente divina».⁸⁹

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

Nel bellissimo par. 12 della *Mulieris dignitatem*, "Si meravigliavano che stesse a discorrere con una donna", Giovanni Paolo II fa emergere tutte le potenzialità presenti nell'operare di Cristo, non sempre viste dai suoi contemporanei e neppure dai suoi seguaci, si potrebbe dire, fino ai nostri giorni. Cristo si è: "fatto davanti ai suoi contemporanei promotore della vera dignità della donna e della vocazione corrispondente a questa dignità. A volte ciò provocava stupore, sorpresa, spesso al limite dello scandalo: "Si meravigliavano che stesse a discutere con una donna" (*Gv* 4, 27). Egli sottolinea la risposta coraggiosa che le donne hanno dato a questo atteggiamento di Cristo, fino a sfidare le autorità rimanendo sotto la croce, mentre gli apostoli, tranne Giovanni, si sono allontanati o lo hanno rinnegato. Ancora ad esse è affidata la testimonianza della Resurrezione in un contesto sociale in cui la testimonianza delle donne non aveva alcun valore. Anche ad esse è affidata, infine, la profezia: «"Profetizzare" significa esprimere con la parola e con la vita "le grandi opere di Dio" (Cfr. *At* 2, 11), conservando la verità e l'originalità di ogni persona, sia donna che uomo» (par. 16).

Il concetto di persona che è qui introdotto ci consente di avvalorare una riflessione filosofica che, muovendo da una visione diretta dell'essere umano e da un'analisi essenziale delle sue caratteristiche, evidenzia non solo la dimensione della corporeità, ma quella della psichicità e soprattutto quella dello spirito. Se è vero che la Rivelazione è il termine ultimo di confronto per l'accertamento della verità, è anche vero che l'essere umano è in grado di rendersi conto del significato delle cose che lo circondano e di se stesso, di scoprire le sue potenzialità, pur cogliendo i

⁸⁷ *Mulieris dignitatem*, 6. Maternità-Verginità.

⁸⁸ Si pensi a Elizabeth Cady Stanton - *The Revising Committee, The Woman's Bible*, European Publishing Company, New York 1985.

⁸⁹ *Mulieris dignitatem*, 8. "Più grande è la carità".

limiti del suo conoscere e del suo agire, esso si presenta secondo l'indicazione di san Tommaso, come causa seconda, altrimenti come potrebbe prendere in mano il suo destino, come potrebbe contribuire allo sviluppo della creazione?

Dal messaggio di Giovanni Paolo II emerge un'indispensabile indicazione anche per un'indagine filosofica sull'essere umano nella sua unità e duplicità. Come si è scritto sopra, egli insiste sul tema dell'unità dei due; che cosa ci dice, infatti, la nostra esperienza? Che l'altro è un altro "io", ma ogni io è caratterizzato da una connotazione maschile e femminile che è molto importante per la comprensione della sua singolarità personale. Non è certamente indifferente essere uomo o essere donna; se lo è sotto il profilo della comune umanità, non lo è rispetto alle capacità, potenzialità, attitudini che caratterizzano il maschile e il femminile e il modo in cui la mascolinità e la femminilità si articolano in ciascuno.

Nella sua convincente analisi antropologica, già ricordata, Edith Stein sottolinea come la specie umana si articoli in specie muliebre e specie virile; da ciò consegue che non solo il corpo è strutturato diversamente, ma anche il rapporto dell'anima con il corpo assume una sua particolarità, così come nell'anima stessa è diverso il rapporto dello spirito nei confronti della sensibilità e il rapporto delle potenze spirituali fra loro.

L'analisi antropologica della Stein ci conduce ad accettare proprio l'"unità dei due", per usare l'espressione dell'Enciclica, senza far prevalere l'uno sull'altro, anzi dando a ciascuno la sua autonomia personale, solo su questa si può fondare la relazione reciproca che va oltre il motivo della complementarità, pur presente nell'"aiuto reciproco", di cui parla il testo della Genesi (2, 20).

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

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