

MELITA THEOLOGICA

The Review of the
Faculty of Theology
and the
Theology Students' Association
Malta

The Iconic Character of Christian Language: Logos and Icon — <i>Edward Farrugia</i>	1
Jesus and the Law in St. Paul's Letters — <i>John J. Kilgallen</i>	19
Maschile e Femminile Verso un Nuovo Scambio Simbolico — <i>Giulia P. Di Nicola</i>	29
The Human Genome Project and Human Dignity — <i>Edgar Busutil S.J.</i>	81
Book Review	95

MELITA THEOLOGICA
ISSN 1012-9588

Published biannually since March 1947, treating Dogmatic and Moral Theology, Fundamental Theology, Holy Scripture, Canon Law, Spiritual Theology, Liturgy, Patrology, Ecclesiastical History, Christian Archaeology, Philosophy, Psychology and Sociology.
Books and Articles are accepted for reviewing.

EDITORIAL BOARD

Rev Dr Anthony Abela

Rev Prof Emer Maurice Eminyan S.J.

Rev David Cilia

Mr Joseph Mizzi

Articles for publication should be sent to:

The Editor

Melita Theologica

Faculty of Theology

Faculty of Meteorology
University of Malta

Msida MSD 04

Visita Malta

Subscriptions and all other communications are to be addressed to:

Melita Theologica

Theology Students' Association

Theology Students' Association
c/o Foundation for Theological Studies

Tal-Virthi, Rabat RBT 09

Malta

Annual Subscription: Local: Lm4.00
Foreign: US\$ 27.00

Typesetting: Charles Bajada
Printing: Veritas Press, Zabbar

© Copyright: The Faculty of Theology and the Theology Students' Association, Malta 1994



THE ICONIC CHARACTER OF CHRISTIAN LANGUAGE: LOGOS AND ICON*

Edward Farrugia

One way of interpreting is to classify. Precisely historical hermeneutics implies the exegesis of a whole epoch, sometimes of the whole drive of Church history. Pitirim Sorokin, the noted Russian sociologist, pointed out that the habitual divisions of history in antiquity, dark ages, middle ages, modern times etc. are very onesided and even colonialistic, since they reflect only one type of experience, usually that of Western Europeans. Thus, we might think that printing-presses ushered in a new age in civilisation, but we forget that countries like China, Japan and Korea possessed them long before Europeans.

In order to shake oneself loose of prejudices one has to re-interpret history by classifying it afresh. One such classification is to divide the whole of church history as 1. posing the problem of the image, or rather, more exactly, proposing a special kind of solution for the relation between word and image; 2. deposing the image or debunking certain tacit assumptions involved in the acceptance of this particular relation; and 3. reproposing the image, i.e. the attempt to start afresh and restore the image to its original intent and heal divisions between word and image on all levels.

Expressed in more concrete terms, the first refers to the age when Christianity, grappling in the dark against the forces of evil, managed to canvass enough space for itself so as to be able to attain visibility and become more present for its contemporaries. The second is the age of crises, which put into question the agreement passed on from the classical times of communitarian theology; such was iconoclasm and such will Protestantism prove to be, for which the tendency is not to interpret reality in terms of the real symbol.¹ But the last period, in which a new and comprehensive formula of agreement is sought, re-poses the icon as a launching-pad for new discussions, a round table for ecumenism and as far as general human culture is concerned, the retrieval of much that was lost over the centuries in which collective charity cooled off.

* This is the third of a series of three studies on iconology. The other two articles appeared in *Melita Theologica* Vol. XLIII No.2 and Vol. XLIV No.1.

1. Cfr Sahas, *Icon and Logos*, 13-16.

This way of looking at things rehashes once more the question of the relationship between the iconic dimension and the Word of God, treasured precisely in those cultures in which the iconic dimension has been curtailed. A good way of starting is to begin with the New Testament.

Logos and Icon

The New Testament uses a number of designations for Jesus Christ. Chief among these are: Logos (Greek for "word") and Icon (Greek for "image"). As the Word the Son is capable of revealing through the Spirit who the Father is. Word means: the expressiveness of God in person; indeed, the second Person of the Trinity. Image underlines that the invisible God becomes visible and tangible after the Incarnation. For this reason we say with that tradition of Eastern theology which antedates the first Council of Nicaea (325): only the Son can become man, because He is the Word.

If we want to gauge how much Western theology departed from the pre-Nicene consensus or communitarian theology of the Fathers we need only consider what St Thomas Aquinas (d. 1274) says about the possibility of God revealing Himself. In the context of the more general question of article five, "Does each Person have the power to assume?", Thomas raises the more specific question (number three) about "The mode of union on the part of the Person assuming."² In his reply Thomas reaches the conclusion: "[W]e must acknowledge that the Father or the Holy Spirit could have assumed flesh, even as the Son did so."

So in the tradition which started with St Augustine and was continued right till St Thomas and beyond, up to our own days, we find a weakening of the insightful theology of the image elaborated in pre-Nicene times. K. Rahner (d. 1984) in our own days, criticizing St Augustine, and trying to reach back to the ante-Nicene consensus, formulated it this way: When God, without stopping to be God, wants to become something other than Himself, then he becomes man. He added: only the Son can become man, because He is the Word, just as the Father is at the origin of everything, the Giver of every gift, and the Spirit is this gift.³ On account of this sharply delineated trinitarian theology of ante-Nicene times, in which the various roles of the divine Persons are not blurred, we cannot avoid the conclusion that granted that the icon as an identifiable cultimage took centuries to develop, there

2. *Summa Theologiae*, vol. 48: "The Incarnate Word," 3a. 16 Latin text, English translation, Introduction, Notes, Appendices & Glossary by R.J. Hennessey (Blackfriars, Eyre & Spottiswoode; London 1976) 99.

3. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 140-142.

was a theology of the icon, before there was the icon. That is why we prefer to call this theology the theology of the real symbol. At any rate, the theology of the icon as a sacred image was contingent on Christianity's impact on the new way of approaching God and world, not the other way round.

Liturgy: the first inculturation of Christianity

Naturally, this theology of the icon as the theology of the real symbol could develop only because it found the right habitat, and that was official Christian worship. Indeed, the first inculturation or *Sitz-im-Leben* of the Christian message is the liturgy. More specifically, it is within the context of baptism and the Eucharist that the doctrine of the Trinity and the hymns dedicated to Christ are elaborated, as well as the offer of a brand new life in Jesus Christ by sharing, through grace in His divine life, celebrated.⁴

This may be illustrated by some of the early records known to us through the Bible. For this purpose we may turn to St Paul and St John. We have already come across some uses Paul makes of icon, both to designate Christ's status as well as the faithful's relationship to Christ. The note of the baptismal liturgy is sounded in the theme of the configuration with Him through baptism (cfr Rom 6 and 8) as well as the image of the baptized as incorporated in the one body of Christ (1 Cor 12; 12,13).

Remarkably enough, John does not use the term "icon" or image for the Son, but he uses expressions for seeing (e.g., *horan, idein, blephein, theorein*) in a way which is equivalent: for example: John 1,14; 1,18.⁵ John, whose disciple was St Polycarp of Smyrna (d.156), whose disciple in turn was Irenaeus, was the first to sense the threat the dualistic threat of gnosticism posed for the Church and to combat it. See especially the beginning of 1 John. But the upshot of John's Gospel is God's *doxa* or glory become manifest (cfr John 2,11 and the other signs).⁶

The iconic character of Christian language

Already a word can be an icon and language thus becomes iconic. The words used by a poet come to symbolize a greater reality than words used for pragmatic

4. P. Schwanz, *Imago Dei als christologischanthropologisches. Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, (Halle a.d; Saale 1970) 19.

5. Schwanz, *Ibid*, 59-60.

6. See Schwanz, *Imago Dei als christologischanthropologisches. Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*.

needs ever could. Such words are capable of evoking the whole of reality.⁷ They will therefore seem unclear to those who prefer clear-cut definitions at the expense of depth. As H. Bergson (d. 1940) has pointed out, if the scientist can put *t* for time in his equations, this is because he puts out of time what is essential to it: its surprises, its different velocities according to the various emotions, its duration, and in effect reduces time to a variant of space which one can manipulate for purposes of control of events, forecast of phenomena like earthquakes and so forth.⁸ But the more depth one puts into a word the more difficult it is to manipulate, it eludes our grasp and it is we rather who are inspired by it. One such word is "priest." The worldwide discussion about ordination of women to the priesthood is but a testcase of the iconic character of Christian language.⁹

But in order that depth might not become tantamount to unclarity a few preliminary distinctions are necessary. First of all, in the nature of the priesthood itself. There can be but one priesthood or ultimate mediation between God and humanity, and that is the God-Man Jesus Christ (1 Tim 2,5). But nonetheless we distinguish between two different participations in this one mediation. There is the priesthood of all the faithful on the basis of their baptism (1 Pt 2,410), on which token they are entitled to share in the sacrifice of praise offered by the Church. Besides this there is the ministerial priesthood, the presbyterate, to which one can accede only on the basis of a call which creates an iconic relationship between Christ the priest and His minister.¹⁰ Many find it indeed remarkable that Christ's Mother should not qualify for the ministerial priesthood.

In order to appreciate better the import of this argument we have to see it in the light of arguments for and against the ordination of women. In its favour it is claimed that no theological argument can be advanced against it — except, that is, for tradition. But traditions can be changed and must be changed in view of a changed sociological situation. Thus slavery existed in Christian countries right until last century and the abolition of slavery in 1833 associated with the name of

7. See K. Rahner, "Priesterliche Existenz," *Schriften zur Theologie*, III (Benzinger; Einsiedeln 1956) 285-312.
8. H. Bergson, "Essai sur les données immédiates de la conscience," *Oeuvres*, (Presses Universitaires de France; Paris 1970) 126-130.
9. T. Hopko (ed.), *Women and the Priesthood*, (St Vladimir's; New York 1983) 27.
10. In "The Three Widows" Bishop Kallistos Ware points out that the function of an icon consists in making present "a spiritual reality that surpasses, but of which it acts as the sign." Thus, Christ and His saints "are present as active participants in the liturgy through their icons in the church; and Christ is likewise present in the liturgy through his icon the priest;" in Hopko, *Women and the Priesthood*, 24.

W. Wilberforce. Likewise, too, the emancipation of women requires their admission to the ministerial priesthood. Now, first of all, the first argument seems to misunderstand the nature and role of tradition, which is the transmission of the global vision of Christianity from generation to generation so as to assure living continuity with Christ — to see to it that Christ's Christianity will have a future. Indeed, the form in which this argument is often repeated is revealing. "There is no theological argument against the ordination of women": such a statement is a typical rationalistic statement of those who consider Christianity to be settled on the basis of arguments. But another anthropological misunderstanding underlies the second or sociological argument about emancipation. Slavery is the result of sin, whereas male and female is the result of God's creative act.¹¹

In the context of these three studies we may barely mention that the interpretation of history assumed by these two arguments is anything but satisfying. First of all, it is not the first time that the Church is facing such a crisis. In early gnosticism the presence of Simon Magus' Helen, and, later on, the presence of other variants of Sophia or other forms of female deities, and the role of women in Montanism, a second-century heresy, remind us that right from the start the Church had to take sides on the issue. Lack of documents comparable to later Church praxis may easily mislead us anachronistically into thinking that the Church took no decision. Equally onesided is the prime analogate used in the sociological argument. Early Christian inscriptions bear witness to "liberti" who thank God that their Christian masters freed them. Around the year 217 a slave from Trastevere, Rome, could become Pope in spite of financial problems which landed him for a time in prison.¹² And an order like that of St Benedict (d. 547) upset the neat feudal distinctions, for a monk who had the requisite talent could become abbot.

The basic problem with the type of argumentation we are criticizing, however, is the loss of the theology of the symbol and a consequent deviation from a communitarian theology of the Fathers. It is the symbolic worth of things that is here at stake. Thus, in terms of the first kind of priesthood, that of all the faithful, the Mother of God undoubtedly surpasses all other merely human beings. But in the case of the ministerial priesthood the iconic relationship that should obtain between the one represented and the one representing does not obtain in the case of the Theotokos. The reason is that Christ's being a male has something symbolic about it. Since being male and being female are not interchangeable roles, Christ's male sex has something essential to say about His function. To deny that is to

11. K. Ware, *Ibid*, 1617; Hopko, "On the Male Character of the Christian Priesthood," in Hopko (ed.), *Ibid*, 101.

12. Much of our information on Pope Callixtus derives from his rival Hippolyt's *Philosophoumena*.

indulge in a form of gnostic dualism, for whom matter and material modifications of our personality are not eligible or even relevant for salvation.¹³ Even culturally, the Elizabethan practice of having a woman's role played by a male was found to be disturbing, which it most definitely is. Likewise, only a male can represent Hamlet, and only a male can represent Jesus Christ.¹⁴

What is said about the ministerial priesthood holds true of the other sacraments in their different contexts. A sacrament is an iconic structure. It makes present what really took place at the same time pointing to the future of God's transfigured world, the eschaton. The vocation of the ordained priest, in the felicitous expression of A. Schmemann, is to have no vocation but rather minister to the femininity of the world, to a world hungering for the good word that will orientate it, heal it and uplift it. The world, united and powerful though it might be, cannot suffice unto itself, needs to receive salvation. This is symbolized in the communion rite where in certain rites even the celebrating priest receives communion from another. The various sacraments are but an explicitation of this femininity, which should be understood in a thoroughly positive sense. For His own Mother Christ could find no greater praise than that of listening to the Word of God (Mk 3,35; Lk 11, 2728).¹⁵

A comparison between two Pentecost icons may here help illustrate the point. In a magnificent fifteenth-century icon from the School of Movgorod we have the apostles divided into two groups around an arch, with St Paul present and the Mother of Jesus absent. A recent iconograph, G. Mezzalira, has reproduced pretty much the same icon of Pentecost, with the Theotokos in the middle. In my opinion, in the former icon Mary is much more present than in the latter. Then she represents, according to the Gospel saying (Luke 8,21), and the part she generally plays in the Gospels, the Church herself who listens to the Word of God. In Vatican II, it was rather Pope Paul VI than the Council itself who wanted to give Mary the title of Mother of the Church. Certainly, the title has a thoroughly acceptable sense, but the more basic symbolism of the first purely human creature to be deified is somewhat blurred.¹⁶

13. D. Belonick, "The Spirit of the Female Priesthood," in Hopko (ed.), *Ibid*, 145-152.

14. Cfr Hopko (ed.), *Women and the Priesthood*.

15. Cfr A. Schmemann, *The World as Sacrament*, (Darton, Longman & Todd, London). Also: R. Taft, *Beyond East and West*, (Pastoral Press: Washington D.C. 1984) 101-109.

16. Cfr M.G. Muzj, *Trasfigurazione. Introduzione alla contemplazione delle icone*, (Paoline; Milano 1987); *Le dodici feste del ciclo liturgico. Icone dipinte da G. Mezzalira nello spirito della tradizione russa* (Asterisco; Milano 1990); K. Rahner, *Kleines Konzilskompendium*, 121.

The range of the iconic character of Christian language

To grasp that the theology of the icon as the theology of practically the whole of theology we would have to go through the various treatises of theology. We would then realize that there is hardly an aspect of theology which is not in one way or another directly involved. An author who has tried to spell out these implications is K. Rahner, especially in his article, "The Theology of the Symbol."¹⁷ Rahner sees in the theology of the real symbol, which he here sketches, the quintessence of Catholic theology.

He suggests, besides, that there are here points of contact with Byzantine theology. For the purposes of our studies, the theology of the real symbol may be shown to agree on essential points with that of the icon.

Reality is symbolical in its very structure, because it can only be itself by expressing itself. In the immanent Trinity the Logos is the real symbol of the Father. However, the main chapter of a theology of the real symbol would have to be reserved to christology, because in the incarnate Logos God becomes visible. How central symbol is for theology may be gathered from the Church's teaching on the sacraments. Just as Christ is the primeval sacrament in relationship to the Church, so is the Church the primary sacrament in relationship to the other sacraments. Nor does the domain of the sacraments end with the eschaton, for the humanity of Christ will mediate the Beatific vision. Lastly, the body itself is the actualization of the soul and is thus its real symbol.¹⁸

Conclusions

(1) As we have already seen in article two, there was a theology of the icon even before there were icons (at least as a largescale societal phenomenon). That the theology of the icon as a sacred image is not identical with the theology of the real symbol may be seen from the fact that in Origen we find both a theology of the real symbol as well as a streak of thought against the icons. At any rate, the theology of the icon as the theology of the real symbol developed in a way independent of the use of icons.

(2) The understanding of reality in general in the East is sacramental.¹⁹ This will have consequences for sacred art (which is iconic), for philosophy (based in

17. K. Rahner, *Theological Investigations*, IV (Darton, Longman & Todd; London 1966) 221-226.

18. Cfr *DS*, 902.

19. See Schmemann, *The World as Sacrament*.

principle on real symbol) and for theology (which ought to be sacramental). We have here some criteria to judge both where some major divergences are to be sought as well as what is still held in common between East and West.

(3) Much confusion in modern theology could be removed by a return to the Fathers and the first millennium, and more specifically to the theology of the icon as real symbol. Of this theology of the real symbol the icon as sacred image is itself a symbol.

PART 2

Recasting theology along the lines of Hearing and Seeing

We need only read certain passages in Scripture carefully to note the importance that is given to hearing and seeing, Word and icon. Thus John 1,14 says: "The Word became flesh, and dwelt among us, and we have seen His glory." And 1 John 1,13 is more explicit:

"Something which has existed since the beginning, which we have heard, which we have seen with our own eyes, which we have watched and touched with our own hands, the Word of life — this is our theme. That life was made visible; we saw it and are giving testimony, declaring to you the eternal life, which was present to the Father and has been revealed to us. We are declaring to you what we have seen and heard, so that you too may share our life.

Our life is shared with the Father and with his Son Jesus Christ.²⁰

Such passages are typical of the Johannine corpus, but are by no means foreign to other writers.

Thus St Luke not only reports Christ's blessing for those who hear the Word of God, but also puts the emphasis on the opening of the eyes of the blind in Christ's first sermon held in Nazareth (Luke 4,1819),²¹ which finds a twofold culmination in the "spectacle" (*theoria*: Luke 23,48) of Calvary and in the opening of the disciples of Emmaus' eyes (Lk 24,31). And St Paul, who is so famous for his insistence on the Word of God, and its sobering effect in its association with the cross (1 Cor 1,23), has passages about being transformed into God's glory which

20. *The New Jerusalem Bible*, (Darton, Longman & Todd; London 1985) 2011.

21. D. Hamm, "Sight to the Blind: Vision as metaphor in Luke," *Biblica* 87(1986) 457-477.

show that he too used both dimensions of seeing and hearing. Thus he says: "Faith comes from hearing" (Rom 10,17), but he also says: "Those whom God has justified He has also glorified" (Rom 8,30) by transfiguring them in the image of His Son.²²

The relevance of so much talk about seeing and hearing is that they are in danger of going asunder as a result of sin. Let us note first some cultural presuppositions for the divorce between hearing and seeing. We have the phenomenon of dead languages. When a language is no longer spoken but only dead, then we have a dead language. In the case of Latin this distinction between spoken word and written word, therefore between hearing and seeing, starts becoming acute after the death of Quintilian in 95 A.D.²³ This same fracture between hearing and seeing is at the root of schisms; it is well-known that Rome and Constantinople started drifting apart when they stopped using the same language. However, one should not over-evaluate the mere fact of a common language in the sense of grammar and syntax

Many a civil war has been waged in the same language; and, on the contrary, people without a common language are capable of communicating marvellously. A German woman visited my mother, who speaks only Maltese, and they could chat in their native languages for two hours and enjoy every bit of it besides! After all, have not we Latins talked with God in a dead language for centuries on end?

Nonetheless, in spite of the danger of oversimplification, we may now attempt to sketch some dominant (and recessive) traits in an EastWest typology. The East is more characterized by vision. Indeed, as typical heresy is usually adduced monophysitism. Naturally, we have learnt nowadays to draw many fine distinctions in order not to identify the christological heresy in the abstract with any one group of Christians previously called polemically "Monophysites." In the West the dominant characteristic is hearing, and the typical heresy is protestantism.²⁴ Here, too, one would have to distinguish carefully between the different groups. The very breakup of a Christian Europe, therefore, was not only a function of the dichotomy between seeing and hearing, but contributed in its turn to the widening of the gulf between both.

22. Cfr G. Lohfink, "Das Weinwunder zu Kana. Eine Auslegung von Joh 2:112," *Geist und Leben* 57(1984) 168182, especially pp.180-182.

23. Cfr W.J. Ong, *La presenza deila parola*, (Munich; Bologna 1970).

24. R. Hotz, *Sakramente — im Wechselspiel zwischen Ost un West*, (Benzinger; EinsiedelnZürichKöln 1979) 48-49.

In the wake of this widening gulf we advert some iconoclastic traits of the Enlightenment. On the whole this intellectual movement was to contribute to the awakening of the human mind from its own lethargy, and in this sense has established some standards of the critical use of reason from which there can be no return. It was, however, sometimes accompanied by certain iconoclastic traits, not only in trying to suppress pilgrimages, veneration for relics and contemplative religious orders, but especially in its distrust of authority and revealed religion generally. Naturally, these negative phenomena were not always present in the same measure, and quite a number of Christian intellectuals managed to redeem many of the benefits of the Enlightenment. But, as W. Kasper points out, we need an Enlightenment of the Enlightenment, because the historical Enlightenment suffered from a naive faith in reason whose bankruptcy we now see more clearly than ever.²⁵

If one wanted to trace back the processes which led to the divorce of sight and hearing, as well as those factors which accounted for their happy union, one would have to write an ecumenical history of seeing and hearing. One would then have to analyze the role of *mysterion* in Greek theology and its relation to Neoplatonism with its prototype-image dialectic. This implies an intrinsic relationship between both, so that the prototype remains present in the image. The old Latin understanding of image as "similitude" loosened the relationship somewhat, for it was in danger of watering down the relationship to a matter of imitation.²⁶ Here, too, however, one should be careful not to press the point. As I. Hausherr has pointed out, the imitation-motif was thoroughly present in Byzantine theology, so that contradistinguishing a supposedly Western imitation-of-Christ approach with an allegedly Eastern more intrinsic life-in-Christ approach needs some serious modifications if it is not to become misleading.²⁷ Other stages through which such an ecumenical history of seeing and hearing passes by would have to include hearing and seeing in the context of the spiritual senses (Origen [d. c.254], St Bonaventure [d. 1274], and their role in the discernment of spirits; the contribution of St Augustine (d. 430) and the Reformation; that of St Thomas (d. 1274) and the Council of Trent; Catholic influence on Orthodox creedal statements as a result of the Reformation and which is especially felt in the doctrine of the sacraments; and the doctrine on the sacraments in the context of Catholic and Orthodox dialogue etc.²⁸

25. Cfr W. Kasper, *Eine Einführung in den Glauben*, (Grünwald; Mainz⁵1977) 24-25.

26. Hotz, *Ibid*, 50-67.

27. I. Hausherr, "L'imitation de Jésus Christ dans la spiritualité byzantine," *Mélanges offerts à R.P. Ferdinand Cavallera* (Bibliothèque de l'Institut Catholique; Toulouse 1948) 231-259.

28. Hotz, *Ibid*, 67-138.

Some systematical considerations concerning a reconstruction along the lines of seeing and hearing

There can be no doubt that seeing enjoys, in absolute terms, the primacy among the senses.²⁹ Our language expresses this primacy in terms of sight, insight and intuition. These are all words which, in the respective ways we use our faculties, express the metaphysical primacy of sight over hearing. Besides, there is the eschatological primacy in what we call the Beatific Vision, greater than which no happiness could be conceived. All these instances point to terminal phases, peak moments, definitive results.

It is quite different when we turn to our immediate problems in our world here below and are confronted with the myriad instances which seem to militate against the easy assumption of definitive answers. Here, it is the prevalence of hearing that holds sway. It is true that seeing expresses the domination of the objection, the abolition of curiosity and the acquisition of a special relationship to the object seen in a sort of identification between the beholder and the seen, but this kind of cognitive satisfaction remains a relatively rare example in the world of faith. Much on which confidence rests is not amenable to direct verification, but depends rather on testimony and the truthfulness of witnesses. In the normal case, what is most precious is not superficially available to satisfy us immediately, but requires from us change, that we adapt ourselves to it, that we transform ourselves so as to be able to receive its form. This dependence on witnesses is a dramatic example of the factual historical priority of hearing over sight.

Examples of the historical prevalence of hearing in this world are presented by Israel, where the loss of the temple led to an exquisite theology of the Word, found in DeuteroIsaias; and by Protestantism, where loss of unity and of the link with real symbol and iconic consciousness led to a strong accentuation of a theology of the Word. For human beings living in the world this historical prevalence can at times even look as a permanent state. Thus, even in Catholic theology, a sacrament is an exhibitive word. St Thomas describes a sacrament as a *signum rememorativum, demonstrativum* and *prognosticum*, i.e. has a threefold time dimension: a commemorative, an exhibitive and an anticipatory. But, corresponding to the human being's constitution as body and soul, the sacrament is composed of both a matter and a form (word). Through the word the sacrament is saved from being only matter; since the word comes from the outside, the sacrament is thus introduced into the historical dimension.³⁰

29. K. Rahner, "Vom Sehen und Hören," *Glaube, der die Erde liebt*, (Herder, Freiburg i.Br. 1966) 159-165.
30. Cf. K. Rahner, "Einleitende Bemerkungen zur allgemeinen Sakramentenlehre bei Thomas von

In this world the symbol is subordinated to the word. Any set of symbols is ultimately subordinated, in the transfigured world shown by the icon, to the Word of God through which the Word is transmitted. The glory we see through the long maturation of transfiguration is not a glory readily available for curious egoists, but is rather a glory perceptible to whomsoever is capable of discerning the Word of God from other competing claimants. But we cannot really discern God's Word without perceiving at the same time some of its splendours. Here we have yet another instance of the interrelatedness of seeing and hearing. We cannot think without images. As I. Kant (d. 1804) put it, images without concepts are empty; but concepts without images are blind. An example taken from daily life sometimes adduced to illustrate this interrelatedness is dreams. We usually recount our dreams by imposing on them some sort of logical order, or at least a coherent explanation.³¹ Likewise, we cannot discern God's will for us without having at least a ray of God's glory shine upon us.

The unity of hearing and seeing is guaranteed in the last analysis through the heart from which they emanate. As has been pointed out time and time again the heart has a more inclusive meaning in the East than in the West. It is the principle of unity in theory and practice. This becomes clear if we take a testcase: doing. Here theory and practice should collaborate. Now it is often said that beauty or glory (what is seen) is nothing but the cooperation of truth (what is heard) and goodness

A good word for good works

Ethics cannot be considered independently of worship and doctrine. Unfortunately, precisely this has taken place to a large extent in Western ethics, both Protestant and Roman Catholic, although in various ways. Eastern ethics, on the contrary, tries not to lose sight of the spiritual, liturgical and doctrinal unity of vision into which ethics has to be inserted. We could retrieve once again this heritage, common to both East and West, if the West returned even more than it has done in the recent past, to its patristic sources and the East adopted more of the intellectual progress registered in the Enlightenment. The ethics which is in consonance with the holistic outlook of the East is the ethics of transfigured love.³²

Aquin," *Schriften zur Theologie*, X (Benzinger, Einsiedeln) 397.

31. Cfr A. Backhaus, "Die Neurophysiologie und Theologie des Sehens und der Ikonen," in W. Kasack, 45-61.
32. Cfr V. Guroian, *Transfigured Love*, (Notre Dame Univ. Press; Notre Dame, Indiana 1987)

Conclusions

(1) The integrity of human activity, believing, hoping, loving, thinking, acting is found in the heart.

(2) The heart is another word for symbol and is all-inclusive in its meaning as principle of unity in anthropology. Thus, where we Westerners speak of "mind" Russians speak of "heart." In the famous eighteenth-century Greek anthology of spiritual texts, the *Philocalia*, the ideal is that the mind descend into the heart, i.e. the integration of the various aspects of human beings.

(3) The integration of hearing and seeing cannot happen without reference to action. But the decision takes place in the heart.³³

The place of the icon in Christian life and thought

The place of the icon in both Christian life and thought is determined by its quasi-sacramental character: its intrinsic tie-up with the possibility of rendering present the saints portrayed and creating communion between them and Christians as well as the intrinsic connection to real symbol in theology, a strategic concept in all of its treatises.

After having treated at some length several aspects of the theology of the icon we may now try to grasp its essence through a comparison. We have already seen that monks are called in Eastern theology "living icons," because by their lifestyle these ought to give us some idea of the world to come. Furthermore, we may compare icons with that category of saints in the Eastern Church known as "fools for Christ's sake," *jurodivje*.³⁴ Their apparent eccentricity was only a world superficially upside down, but in reality it drew attention to a message, in itself unforgettable but easily ignored, about the world transfigured by grace.

So by their very nature, almost by their very absurdity, icons transmit an appeal. The rediscovery of the icon in our times gives us the occasion to respond positively. In a world where East and West have a chance to draw closer, the fascination with the icon represents the opportunity to reflect about our common past, in part unfortunate and sinful. This means that we ought to interpret our past history not only by the historical stages which eventually led to division and separation, but also by the strands of communal feeling and thinking which

33. For the integration of word and action in the Decalogue see A. Deissler, *Ich bin dein Gott, der dich befreit hat*, (Herder, Freiburg i.Br. 1975) 73-79 and 131-136.

34. Børtnes, *Ibid*, 224.

remained all throughout, when also in various degrees. Such a reflection would help us recreate global community.

At the same time, the presence of icons in so many new areas of life spells out a warning. Icons are intimately linked with beauty. Now, by introducing beauty as a category in Christian living and thought we are in danger of promoting vanity and complacency as well as of creating an aesthetic theology. But, as Hans Urs von Balthasar (d. 1988) has pointed out, what we need is rather a capacity to perceive God's beauty in a contemplation prone to Christian action. We need a theological aesthetic, not an aesthetical theology.³⁵

The status of beauty

But, if it is so important to point to beauty in the very data of revelation (and not reduce theology to an idle game for the pretentious), it is equally important to determine the role which beauty should play in Christian thinking. In scholastic philosophy there is the dispute whether the pulchrum (= beauty) is only an integration or harmonious interplay between the verum (= truth) and the bonum (= good), or whether it is an independent transcendental i.e. whatever can be predicated of a being insofar as it is a being.³⁶ But usually we notice how vital beauty is through the havoc it wreaks when it is lacking. If without beauty a truth is less true and a good is less good; if without beauty dogma runs the risk of becoming rationalist and ethics that of becoming voluntaristic,³⁷ this is due to the fact that the integrity of thought in life and maturity generally is not possible without beauty. Here again, we come across the communitarian theology of the Fathers from another angle.

From what we have just said it follows that iconography must remain at the service of the community. Perhaps modern Western art started deviating somewhat from communitarian standards when the individual artist became more and more at the centre of attention, whereas, in iconography an anonymous service is rendered so that God's honour and the community's service may be one and the same thing.³⁸

35. Moda, *Ibid*, 54-55.

36. O. Muck, *Christliche Philosophie*, (Butzon & Bercker; Kevelaer Rheinland 1964) 65-85.

37. Cfr Babolin, *Icona e Conoscenza*; also: E.H. Gombrich, *The Story of Art*, (Phaidon Press; London 1969); and J. Børtnes, *Visions of Glory. Studies in Early Russian Hagiography*, (Solum Forlag A/S; Oslo 1988) Humanities Press Int., INC, N. Jersey.

38. For the Marble Pulpit of the Baptistry in Pisa (1259-1260) Nicola Pisano was commemorated by

Now, since iconography is at the service of community, and the community is a concrete community, it is more than understandable that icons not only represent tradition in its continuity, but also continue tradition on their own, i.e. represent tradition in its discontinuity. Icons reflect not only the mainstream tradition, but also traditions of particular groups of Christians. Indeed, since there does not exist a mainstream tradition in the abstract, but the tradition of the Great Church always existed only in local Churches, there emerges an interesting pattern for the understanding of tradition. We have thus far tried to define tradition as the global vision of Christianity. Precisely this vision, however, is not seldom invisible — usually in part, and sometimes even as a whole. It is the mission of the icon, and of Christian art generally, to make visible what we are tempted to overlook. In the relationship between mainstream tradition and local traditions we have the possibility of understanding besides what the dynamics of tradition consist in. A whole picture cannot be present to the same degree and in every detail to the beholder. This holds especially true of that huge tapestry which is the Christian faith.³⁹ Tradition is as much visible as it is invisible.

It is in this context that we can hear afresh the famous saying of Dostoevsky, "Beauty will save the world." The beauty which is here meant is as much visible, because it is hard to deny the great fascination icons can exercise, on believer and unbeliever alike. But visible beauty is only a signpost for invisible beauty, that spiritual beauty which can only be attained through the trimming of our ego which is called asceticism or purification. There is aesthetics to asceticism, for there is a sense of proportion making of asceticism not a matter of human feat but of divine grace.⁴⁰

The beauty of the icon is derived not only from the aesthetic methods employed but also — and primarily — from the integration of these with the truth.⁴¹ When

this inscription: "Anno millesimo bis centum bisque triceno hoc opus insigne sculpsit Nicola Pisanus laudetur digne tam bene docta manus." (In the year 1260 Nicola Pisanus engraved this splendid work. May his hand receive the honours which are due to such a capacity.); in: F. Baumgart, *Ibid*, 154. Of course, there are regions and times when Eastern iconographers, emulating the new trends now common in the West, signed their icons. See Fischer, *Ibid*, 173.

39. See V. Lossky, "Tradition and Traditions," in L. Ouspensky and V. Lossky, *The Meaning of Icons*, (St Vladimir's Theological Seminary; New York 1982) 722. Also: Y. Congar, *Tradition and Traditions*, (Burns & Oates; London 1966).
40. An eloquent example of beauty as measure of discipline is the life of St Dositheus, the disciple of St Dorotheus (d. c. 560/580) the superior of a monastery in Gaza. When upon his disciple's death Dorotheus praised him as a saint the monks protested, because Dositheus was not particularly renowned for his penances and even nipped at the food destined for the sick and at leftovers. They ignored that Dositheus had instead humility and mortification of the will.
41. However, one should not be obtuse to the beauty of which icons are thoroughly capable. Here one

beauty itself is iconic it transmits a message about the beauty of the world to come. The icon's drastic efforts not to conform to the ways of the world (Rom 12,12) are meant to safeguard the hard core of theology: the primacy of the spiritual in Christian life and of insight in Christian thought, and not reduce Christianity to pharisaism or a rigid system of Spiritless thought.⁴²

Conclusions

(1) The role of the icon is to radiate a message of transfiguration on all levels: that of love, culture and thought. In this sense the icon is the guarantee of an anthropology of symbol, capable of protecting human activities from being vitiated through illusions. In life, its highest achievement is its offer of transfigured love; in thought, its lasting contribution is the elaboration of a theology of symbol capable of expressing succinctly the main contents of classical theology.

(2) The retrieval of the theology of the symbol must be a priority in modern-day theology. It can function as a principle of harmony in the reconstruction necessary in modern thought generally.

(3) The retrieval of the theology of the symbol has manifold implications for practically all areas of theology and general culture. It requires a critique of the icon and the symbol in the religious, psychological, theological and philosophical spheres. It can function as a principle of interpretation of history, a guide to the reform of theological studies and a plan to develop afresh a communitarian theology. In Europe, this can mean a European theology, East and West.

(4) In theology a greater unity has to be sought in order to give it back its balance. Theology and spirituality must be forged into a unity of vision, so that

need only point out to the great variety of different types of icons. Nonetheless, even here, the many types can often be reduced to a simple intuition. Suffice it to say that the main types of icons of Our Saviour may be reduced to three: a. the Vermicle or true face; b. the Pantocrator; and c. the Emmanuel or the Child enclosed in a mandorla borne on the breast of the Theotokos in the gesture of praying. The types of icons dedicated to the Theotokos may be reduced to four: a. the Hodegitria or the Theotokos of the Way; b. the Theotokos of Tenderness; c. the Theotokos Enthroned; and d. the Theotokos praying (Orante), called Theotokos of the Sign when she bears the Emmanuel in a mandorla on her breast. Cfr Fischer, *Ibid*, 173-187; also G. Gharib, *Le icone mariane: storia e culto*, 85-98, who reduces the Marian icons to seven basic types: the Brepocratousa, the Hodegitria, the Eleousa, the Hagirosoritissa, the Blachernitissa, the Basilissa and the Galactotrophousa. According to him, it was precisely the iconoclastic crisis which induced the Church to warn artists against letting their fantasy roam freely, but to adopt instead easily recognizable models capable of countless variations.

42. Cfr P.C. Phan, *Culture and Eschatology: The Iconographical Vision of Paul Evdokimov*, (P. Lang; New York 1992). See also I Hausherr, "Pour comprendre l'Orient chrétien: La primauté du spirituel." *Orientalia Christiana Periodica* (1967) 351-369.

dogma becomes articulate spirituality and spirituality lived dogma. Incidentally, a unitive theology would include theology as a whole, and not only dogma and spirituality. But dogma and spirituality are here taken as the best example of the union that is meant. This unitive vision, inclusive of all the major aspects of theology, must itself live from worship and dogmatic formulae must find an echo in doxology.

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore
00185 - Roma
Italy



JESUS AND THE LAW IN ST. PAUL'S LETTERS*

John J. Kilgallen

I took a title which is somewhat general because it allows me to combine certain themes and at the same time to treat certain things separately. I would like to begin with the last part of the title: Paul's letters. If I want to study the Law and Jesus, and then the relationship between the two, I first have to determine as best I can what Paul actually wrote. This is not my theme here and so I will treat this very briefly. By and large, Catholic Scripture scholars today would agree that while fourteen pieces of literature in our New Testament have the name of Paul on them, seven are surely Paul's. They are the first letter to the Thessalonians, the letter to the Romans, the letter to the Galatians, the first letter to the Corinthians, the second letter to the Corinthians, Philippians and Philemon. The others that come under greater discussion and draw certain encouragement from some scholars are Colossians and Ephesians. When I search after Paul's thinking, I will concentrate on the letters I think he wrote. The other letters are called deuteroPauline letters; they are written by people greatly influenced by Saint Paul, therefore contain some Pauline theology but they are not written by Paul. Therefore you will find in them developments of Pauline theology by further theologians.

In particular whenever one brings out the question of Law, particularly since the Reformation times, two of the seven letters get special attention: the letter to the Galatians and the letter to the Romans. Often we describe in brief terms that the letter to the Galatians is a miniletter to the Romans, so if you understand the letter to the Romans, you will by and large understand the letter to the Galatians. *Providentissimus Deus* and especially *Divino Afflante Spiritu* and *Dei Verbum*,

Father John J. Kilgallen S.J. was born in 1934, he studied at Loyola University in Chicago, West Baden College in Indiana, the Bellarmine School of Theology in North Aurora, Illinois and at the Pontificio Istituto Biblico in Rome from where he obtained his Doctorate in Sacred Scripture in 1974. He has lectured widely in the United States and Rome. In Malta he led Biblical Studies Seminars for priests in 1990-1992.

He is author of numerous books including *The Stephen Speech: A Literary and Redactional Study of Acts 7, 253*; *First Corinthians: An Introduction and Study Guide; A New Testament Guide to the Holy Land* and brief Commentaries on the four Gospels and the Acts of the Apostles.

* This talk was delivered by Rev. Professor John J. Kilgallen S.J. on the occasion of the academic evening held by the Theology Students Association and the Faculty of Theology at the University of Malta in honour of St Thomas Aquinas on 5 February 1993. The discursive style of the lecture has been reproduced as far as possible. The author has seen the typed script.

all emphasise that we have to understand the humanness of the documents in order to understand eventually the divine message. This means, for instance, that we have to consider that when St Paul wrote the letter to the Galatians and the letter to the Romans, he did not think of them as Sacred Scripture. The only Sacred Scripture that existed for him was the Jewish Scripture (our Old Testament). He was writing to specific audiences and particularly the letter to the Galatians is difficult because it presupposes a major problem that has occurred. We do not have a definition of the problem. We can guess at the problem by reading the letter which is a response to the problem. The letter to the Galatians is a letter which is written in anger, a letter written in frustration, a letter written by a person who has tried to create something, expending his energies and his love in doing it, convinced that what he did is right, and then, while he is over two hundred miles away, he is suddenly hearing that people who had followed him are now changing the truth he thought he had implanted. He cannot pick up a phone, he cannot have a fax machine, he has to write something brief, but something which will be convincing, something which will stop this disintegration of the community that he thought he had founded so well. The letter to the Galatians is an appeal on Paul's part to respect his authority. It is a repetition of many things Paul had taught to the Galatians, but in certain ways it is a little too brief for us who are now unaware of the full problem. It presents a number of arguments about the relationship of the Law to Jesus, but they are brief. They are the arguments of someone who is trying to provide a multiplicity of arguments rather than one well thought out discursive presentation. So the preference then is to go to the letter which contains a greater synthesis, a greater development, and a greater logical presentation of the teaching of Paul on the Law and Jesus. And so we come to the letter to the Romans.

The letter to the Romans was written at a time, we can say, when Paul had about ten years of missionary experience behind him. He is ready to leave the middle part of the Mediterranean. He has done his work in Greece and in modern-day Turkey and is ready to move to Rome and, as chapter 16 of Romans indicates, he hopes to use Rome as a base for reaching Spain and still further communities. So he takes this opportunity to reflect and put down in an orderly way what he thinks God did in Jesus and then put it against what he understands God has done through Israel in the Old Testament. He also takes the opportunity to introduce himself to the Roman community he did not found (other people founded it whose names we do not know any more), introducing himself to this community in a way that they would understand how he looks at what God did in Jesus.

Just a brief word about St Paul. St Paul is, if I may use this word somewhat freely, a fanatic. He is a Pharisee by upbringing. St Paul became a Christian only in middle age, about thirty, thirty five years old. His whole training had been from

the Pharisaic tradition. Now the fact is that the Pharisees themselves are a kind of oddity in Judaism. As far as we can guess there were about eight thousand Pharisees living in Israel while Jerusalem itself would have had, around Jesus's time, some thirty thousand people. The Pharisees were a minority; a violent, strong group of people who were different from the ordinary people of the time. There is a peculiar relationship between the ordinary people and the Pharisee. The ordinary people admired the Pharisees for their devotion, the dedication to the one goal of their life: to keep the Law of their God. The Pharisees looked down, in a sense, on the ordinary people, because these did not keep the Law, they did not know the Law (the laws just given to Moses, not counting the laws that were added through tradition, were six hundred and twelve). The ordinary people certainly did not know all the laws and therefore obviously did not keep them all. We can trace the Pharisaic tradition back to about 185 B.C. Some of them helped the Maccabees against Syria in 167 B.C. In their long history the Pharisees had a number of martyrs for their fidelity to the Law of God. St Paul was one of these strong, unique individuals who went against his society. St Paul says that he was of the strictest group of the Pharisees. There is no other record than that of St Paul of someone who went outside Israel in search of Jews who had become Christians, all the way to Damascus to get them to come back to Jerusalem, stand trial and repent their Christianity. St Paul's personality is a very strong one and when he is upset you will sense that he is upset. He is very strong in expressing his personality. In the letter to the Romans we see one of the aspects of being a Pharisee. Paul is through and through a person trained in the Jewish Scripture and you can expect that you almost have to know the Old Testament very well to appreciate the position from which St Paul is coming. The first attempt to interpret Jesus and the one that had lasted the longest is in terms of the Old Testament. Today, if you talk to someone who does not know anything about the Old Testament and you say Jesus is the Messiah, that means nothing. Only someone who understands the hermeneutical elements that Paul and other Jews used, understands what it means to call Jesus Messiah. To a Jew, he will be impressed that he is the Servant of Yahweh, that he is a new Jeremiah, a new Elijah. But to someone who does not know the Jewish tradition those terms mean nothing. Paul operates from the Jewish tradition. Let us then move to the discussion of the Law and Jesus using particularly the letter to the Romans.

The term "*the law*" does not refer to natural law, to positive law, ecclesiastical law, secular law. It applies to only one kind of law: the Mosaic Law. The Mosaic Law is probably best characterised as a revelation of the mind of God. It is put in law form: "do this", "do not do that"; but it is a revelation of how God thinks human beings live in a most dignified way a human life. That is why people loved the law, because it was an insight in a world of doubt and uncertainty into how God thinks I can best be a human being. It was a precious gift: a revelation from God.

Now when St Paul talks about the law, sometimes that is what he means by *the law*. It is good, St Paul never says "the law is bad". What he means by *the law* is the Jewish law, the Law of Moses. It is a gift, a revelation. Yet we do not follow *the law*. Why? Because *the law* all of a sudden like an accordion has now expanded in meaning. He is not talking about *the law* simply as a revelation of the mind of God. He is now talking about, under the same terminology, a system of salvation which excludes Jesus. You may immediately jump to say: "Why do we not talk about *the law* including Jesus?" You can, but Paul does not do that. For Paul, *the law* sometimes means just guidance from God, but sometimes it means a system of salvation. If you draw an imaginary circle and put into it the elements that contribute to your salvation, what will you put? A Jew will put in "I", myself, (I have to choose, I have to obey, I have to listen to God) and the law — these are the two elements of the system without Jesus.

Paul begins his letter to the Romans (of Romans 1;1832) with a description of those who never had the revelation of God: the gentiles. St Paul like most of the people of his time, divided the world into two kinds: Jews and everybody else. Everybody else had an opportunity to look at the true God, but they refused, he says, and they created gods for themselves and you can see in the chapter, from the way human beings developed in their moral lives, how false their gods were. It is a truism of St Paul and others: "Show me how you live and I will tell you what your god is". There is a relationship between God and action. So St Paul here is not giving us peculiar revelation. St Paul claims that all he is doing is reciting from his history book, the Old Testament, what it is saying about the gentiles. All there was in Thucydides, in Xenophon, and other historians is not what Paul reads. Paul reads the Jewish Scripture, which is not only a story about facts, but an evaluation of history. St Paul, in the first part of his letter to the Romans, draws on this evaluative history that the gentiles had followed idols and had begun to live in accordance with false gods: they do not have a revelation of God. This then allows St Paul one half of what he wants to argue first. He then moves (in the second chapter) to a rhetorical style. He really is not talking to anybody in particular, but he pretends to do so (it is a way of writing at the time) and he says, "Oh you, you agree with me in writing down the gentiles as our own Old Testament condemns the gentiles; but now I say to you (and now he is clearly talking to the Jew) that you too, even if you may have various privileges (you have Abraham, you have the Law, you have the prophets, you have the promises and the land, you have the covenant); for all that you too have failed, in your own way, to keep God's Law.

This allows Paul to get to Chapter 3 v.10ff where he puts together a number of sayings from the Old Testament. The first one is perhaps the best one, the most typical one. "There is no one just person, not even one". The system has not produced justice; it has not produced just people. What does he mean by "just"?

He does not mean someone who is fair. He means someone who can stand before God at the time of the judgement when justice will be meted out; to those who are just, reward; to those who are unjust, the Old Testament says, punishment. St Paul, the child of the Old Testament, expects the judgement. He hopes to be found just and yet Scripture stands there saying that there is no just person, no, not even one. Now, having established that history and that reality, Paul asks himself what is the value of the Law. I have been giving you two meanings of the Law. One is understanding it as a revelation of the mind of God; the value here is great. The second is that of the Law as a system of salvation: a failure. Is it the Law's fault? No, it is my fault; I have not accepted the Law. Now this is all an opportunity to ask, "What then will bring me justice, if I and the Law together do not co-operate to produce a just person, a person who can stand justly before God, what will produce this?"

To understand better St Paul's argumentation we have to add another element. St Paul boasted of not going to places where Christianity already existed. In fact he did, but his boast was that he preferred to go to new territories to begin to plant the seeds of Christianity. What did he experience when he went to those lands? His preaching was of Jesus crucified and risen. The experience was one of acceptance, not by Jews only, but also by pagans who had no training in the Old Testament. Salvation was occurring outside the Jewish Law. How was this happening, that people were accepting Jesus, but were outside the Jewish Law? When Paul begins to reason about the relationship of the Law system to Jesus, he already has a grounding in pastoral experience. Not only are the gentiles accepting Jesus without knowing the Jewish Law, therefore without being able to keep the Law; but they are even enjoying the gifts of the Spirit which we know are so prominent in many of the communities of the first century: speaking in tongues, prophecy, healing, and so on. Those gifts are present in these Churches. How do you account for all this divine activity, divine guidance, divine gifting, when these people do not know and therefore do not keep the Jewish Law.

One must add another factor to the sense of *the law*. The Law is not only a system of salvation, and it is not only a revelation of the mind of God; it also stands for that system which rejected Jesus, which put him to death. This is why when Paul, in Galatians in particular, says that you cannot accept the Law and accept Jesus, he understands *law* there as that which happens separately from the divine revelation to the gentiles and as a system that has positively and willingly rejected Jesus. There is no combination of the two, you are one or the other.

With this changing understanding of *the law* — sometimes just revelation, sometimes a system, sometimes a system which has opposed Jesus — Paul proceeds with his arguments in Galatians and Romans. As he proceeds, in Chapter

3 of the letter to the Romans, he lays down what he thinks is justifying: if I and the Law do not work to produce a just me what will produce a just me? He says that it is the death of Jesus. He gives four human experiences to help understand what the death of Jesus means: reconciliation, redemption, expiation or atonement, and justification. Each one is first of all a human experience. Reconciliation has a three stage process. First there was a conciliation, then there was a breaking of that bond, and then there is a reconciliation. You can see the Old Testament pattern: Adam, when we were "conciled" with God; Adam's sin, when we were separated from God; now Jesus has died and we are reconciled with God. Redemption was a very popular image for Jew or gentile in the first century. For a gentile to be redeemed was to suggest slavery: you buy yourself back, that is what redemption means. That too was a three stage process. In the first stage, God is my master, he is my creator, to some degree he is my Lord, and I enjoyed being his servant. Second stage: another master took me over and now I know that under that master I die. Who can save me from that master? My first master paid the price to buy me back; Jesus is the price. Thirdly you have atonement or expiation and what Paul is depending on there is especially the day of atonement, the *Yom Kippur*. There, to put it very briefly, the High Priest takes the blood of the animal sacrifice, sprinkles it on the ark of the covenant, and then sprinkles the people with the hope that this ark of the covenant, which is the seat of mercy, will then give mercy to the people to forgive their sin. Jesus is now the priest who takes the blood of the victim (himself), sprinkles it not on the wood of the box but on the wood of the cross from which comes the mercy through which we can be forgiven and considered just. The final experience is that of justification. Justification is a legal metaphor (again another human experience). Let us put it briefly in the form of a story: In the United States certain crimes automatically strip the one who commits them of certain rights as a citizen. If the crime is serious enough one loses the right to vote, the right to own property, and so on. Now let us imagine that I committed one such crime and I am brought to court. I enter the court room. The judge knows that I am guilty, I know I am guilty and everybody else knows I am guilty, but for some inexplicable reason, the judge, who is the only one who determines reality, says, "Innocent!" or "Just!" and I walk out of that courtroom knowing that I am guilty, he knows it, everybody else knows it, but he has declared me innocent and therefore I have my rights as a citizen.

If you understand what the four experiences Paul calls upon (reconciliation, redemption, atonement, justification) are in human life you can then understand what God did in Jesus. You not only understand, but you rejoice, you will believe that what the old system could not produce, God has produced through his free will and through the free will of another human being, Jesus. They have done for me what I could not do with the Law system. That the Galatians want to return to the

Law system and give up Jesus is for Paul just nonsense. You are committing yourself to another way of salvation which will not save you. It has been proven that it cannot save you. The Scriptures say, "There was no just person, no, not even one." That is one affirmation Paul makes: Jesus is the remedy for what the system could not accomplish. Paul then goes on to what is happening in the Mediterranean in his experience. People believed in Jesus and enjoyed the spirit of God; the gifts of the spirit are so visibly present. Evidently, without being born Jewish, therefore no circumcision; without knowing the Law, therefore no Mosaic revelation; without those that were looked upon as key elements of this salvific system, these people by faith in Jesus enjoyed the benefits of Jesus, the most visible of which is the gift of the Spirit. How do you account for this happening outside the Jewish system?

We are coming near to the end of this first essential part of our reflection. At this point we have arrived at Chapter 6 of Romans, and Paul says, as he often does in his letters, "I think I hear you say, I think I sense your objections... It sounds like you are saying that if Jesus's death is how I can be just and not the Law, then do I have to change my way of life? Can I not go on sinning? Because salvation is now being given to me from the outside, all I have to do is respond. It is Jesus who has to decide whether to save me or not, not I. Fortunately he said, 'I will do it.' That is what pleases God, and somehow justice is attributed to me if I will believe in Jesus that he is the one to save me. But do I change at all?" Martin Luther said something like this: "You go out in the fields when many of them are still dirt with no grass, you look at them and say, 'That is just dirt.' God looks on us and what does he see? Disobedience." "There is no one just person, not even one", the Psalm says. Jesus dies for us. It snows. And all of a sudden God looked down and he did not see the field any more the way he saw it before. He now sees this nice pleasant snow and he is happy. But underneath it is still the same dirty, ugly field. And that is what Luther thought Paul says. That is why in the hymn we now sing too *Amazing Grace* you still call yourself a wretch, wretched, wretch that I am. That is not the Catholic view. The Catholic view is that not only does Jesus cover us, and we are not just declared just, but that the Spirit is given to us and the healing process begins so that we are not the same old dirty field before conversion. Under the guidance of the Spirit we begin to heal, we become something beautiful, as Paul says, a new creation. Therefore when in Romans 6;1.15 the question is put "can I not go on sinning?", since it is up to somebody else to save me, Paul mentions two elements of Christian practice.

One of them is your baptism: what is your baptism about? What did it mean? Your baptism means not just that you believe that Jesus is the representative of God who dies for you, but that you died too, so that you may rise too with Jesus. When looking at baptismal practices in Christian Churches of the second and third

centuries, you will see that the baptised is supposed to take off the old clothes, walk down into the water just like a tomb, through the waters, and then out the other side and put on the white garments, especially at Easter, which he or she wear till the next Sunday, *Dominica in Albis*. The symbol is of dying and rising. That is what baptism is. Therefore it is not just (as in Romans 3) that I profess belief in Jesus, now it is a type of unity, imitation of Jesus, that I die as he died so that I rise as he rose. Obviously the Resurrection of Jesus is a bodily resurrection, to put it this way a total resurrection, whereas my baptism does not yield a total new person. What is supposed to happen is a moral death and a moral resurrection so that I begin to be a new creature and a new person. I leave behind the old. Belief in Jesus even for those who never knew the Jewish Law is becoming not only belief but also a kind of life.

St Paul says, secondly, that everybody always has a master. In the United States we like to say that we are free, I am not the slave of anybody. If I was to think as well as these people think, I have to discipline myself, I cannot do everything I want to do. I have an ideal and I obey that ideal. St Paul says, "You always choose a master, you always have ideals." Who is your master? Baptism says, "It is Jesus".

Both these arguments are starting to say that we are to fulfil the Law of Christ (cf Galatians 6:23). All of a sudden for the person who said that the Law is the antithesis of Christ (you either follow the Jewish system or you follow Christ), after having shown you the weakness of the Jewish system, now he says, "Follow Christ but there is the Law." Another meaning of *the law* as he says in Galatians 5: the goal of God in presenting Jesus to us is to elicit from us faith, which is operating in love, faith expressed in love. Therefore, not just faith, but love. From this you can see why it is not so strange in your reading of St Paul to see occasionally that he will say that we all still have to stand before the judgement. Belief in Jesus did not eliminate the judgement. Belief in Jesus, therefore, while it is an improvement over the original plan of God — saving people through the Jewish Law — it still demands the judgement. There is still a lot to follow. What then has Jesus accomplished?

Well, think of it this way: the Jewish Law, once I did sin, does not provide adequate reparation animal sacrifice will not make up for human failure. The death of Jesus did. Just as my free choice separates me from God, so free choice of Jesus brought me the opportunity of union with God. Secondly, whereas the Law enlightens me (now we are back to that first meaning of *the law* — the revelation of the mind of God) the Law does not give me strength to keep it. It is almost as if someone gives you a marvellous gift and you cannot accept it. You say, "I wish you had never given me the gift", it becomes my jailer. I now see clearly what I cannot do. Whereas belief in Jesus unleashes the Spirit of God so that Romans 7

and 8 can begin to say that I know that even after baptism there is in me a law, a tendency towards evil, I also know in me another law driving me, enticing me, moving me to the good — it is the Spirit that God has given me by virtue of belief in Jesus. So again where the Law was weak and could not find reparation for the sins committed, and where the Law was weak and could not provide the power to keep the Law, belief in Jesus now allows for both of those things to take place. And finally the third element, if I go further and say blessed be God for giving me the revelation of what life should be like in the old Law, Jesus now perfects that Law so that Saint Paul can say in the letter to the Corinthians, "We have the mind of Christ". Consider Matthew 5, for instance, the Sermon on the Mount, where you hear that repetitive teaching of Jesus: "You have heard it said... but I say to you..." Sometimes Jesus eliminates laws. For instance, Jesus does not oblige us to follow the law given by God on Mount Sinai of not eating certain foods. He has eliminated that whole aspect of Jewish law. Some laws he tightens up. The Pharisees allowed for divorce; Jesus says, "No divorce". Otherwise he reworks laws so that he begins to unravel the real thrust of those laws. Eventually Jesus encapsulates everything under one major law which all the other laws are meant to support, namely to love God and love man.

All wisdom of God is summed up in "You shall love your neighbour as yourself". With this in mind I want to conclude my talk. So far I mentioned meaning of *the law* as a revelation. I have shown you that it is an imperfect revelation which needed Jesus' perfecting of it. I have spoken about *the law* as a system, as a system which has weaknesses, as a system which rejects Jesus. I have also dealt with *the law* as something which continues as the law of Christ which is really summed up in love of God and love of neighbour and everything else is to support those commandments. That is *Paul, Law and Jesus*. But there is one other element and for this I must go through very quickly various letters but especially *Philippians*. What we have dealt with so far is an explanation of Jesus *vis-a-vis* the Law, trying to get Christians to understand Jesus as perfecting traditional Judaism. Now Paul talks in a more personal way and suddenly Jesus becomes something more than just redemptive, something more than just conciliatory, something more than just an atonement, there is something more than just his death. Suddenly we find St Paul saying, "I want to be with him, I want to know the power of his resurrection. When I look at him as Moses looked at God, suddenly I become changed, suddenly I am transformed by my being with Jesus" (cf 2 Corinthians 3). You begin to realise that what Paul is experiencing is not just a relationship of obedience to law or even trust with Jesus. Suddenly there is happening a symbiosis. This is not just *the Law and Paul*, this is now *another person and Paul*. There is an integration of two people now. St Paul uses marriage as an example of the relationship of Jesus to the Church. Marriage is a union of hearts, a union of people so that even at times it

happens that people will say, "They even get to look alike!" There is a profound sharing, a union, that is going on in the relationship between Jesus and the Christian which could not take body simply between law and believer. This is a thrust which Paul can hardly express. This thrust of Christianity exists beyond just the controversy of law versus belief in Jesus. It is not just that Jesus was the sacrifice. Jesus is now the thing I turn into. He becomes part of me as I become part of him. There are religions who believe that your happiness is losing your entire self, even your consciousness that you are who you are, because to the degree that you are aware that you are different from God that is a cause for unhappiness. The absorption into the divine is the only ultimate happiness of the human being. That is why with some of Paul's language about Jesus you begin to see that he is pointing from his own personal experience to a Christianity the object of which is not just to know the mind of God, or to know the glory of God, but rather to become one with God. So the object now is not simply to know God, but love. Christianity turns up far from what Paul says that the Law could achieve: I now end up in a union which is the absorption of my whole self in love with the divine expressed in Jesus. Suddenly Paul starts talking about wanting to be with God, wanting to be with Jesus.

That, ultimately, I think, is the best I can offer where Paul begins to show even in his own life how his understanding of what God did in Jesus is leading him far beyond what he ever understood he could accomplish by the system of the Law in the Old Testament. I started up by saying that I hope that what I say will help you go back and read again the letters of Paul, that you understand them better, and if sometime in the light of your room, when you are reading these things and you say, "Oh! I do see better", then say a prayer for me.

Pontifical Biblical Institute
Piazza della Pilotta 25
00187 - Roma

MASCHILE E FEMMINILE

Verso un nuovo scambio simbolico*

Giulia P. Di Nicola

1. *Il linguaggio dei simboli*

La questione dell'identità è anche una questione filosofica.

Metterla in discussione richiede l'accettazione radicale della crisi del pensiero, attraverso gli autori cosiddetti del sospetto: Marx, Freud e Nietzsche. L'impero della ragione è scosso dalla constatazione della sua dipendenza dalle strutture sociali di classe, dall'inconscio, dall'irrazionale desiderio di potenza.

Nata a Chieti il 26.VI.1949; laureata in Pedagogia (Univ. de l'Aquila, 110 e lode e dignità di stampa) e in Filosofia (Univ. di Roma, con 110 e lode).

Sociologa presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi "G. D'Annunzio" di Chieti, con sede in Teramo, Giulia Paola ha iniziato i suoi studi in materia filosofico-sociale, a partire da Hegel, per poi rivolgere l'attenzione alla società e ai suoi processi, occupandosi in modo particolare della questione femminile. Svolge un'intensa attività culturale, in Italia e all'estero, sulle problematiche relative alla questione femminile, alla partecipazione politica e al rapporto tra problemi sociali, ispirazione personalista e sociologia sistematica. Collabora con diverse riviste e dirige il periodico «Dossier Donna», all'interno della rivista trimestrale «Prospettiva Persona». Dirige insieme al Prof. Attilio Danese il Centro Internazionale Neopersonalista.

Questi i volumi più significativi:

Donne e politica. Quale partecipazione, (Città Nuova; Roma 1983);

Gli emarginati dalla politica. Crisi della rappresentanza, (Solfanelli; Chieti 1985);

Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna, (Città Nuova; Roma 1988, 1989);

Simone Weil. Abitare la contraddizione (in collaborazione con A. Danese), (Dehoniane; Roma 1991: premio di saggistica 1991);

Antigone. La figura femminile della trasgressione, (ed. Tracce; Pescara 1991);

Il tempo dell'utopia (a cura di), (Dehoniane; Roma 1992). (Atti del III Convegno internazionale di «Progetto Donna» a Teramo);

Donne in chiaroscuro (a cura di), (Demian; Teramo 1992);

Per una ecologia della società. Problemi di sociologia, (Dehoniane; Roma 1993).

Ha tenuto seminari specialistici all'Università di Lovanio (Belgio), all'Università di Würzburg (Germania), all'Università di Barcellona (sul tema *Prosociale e complessità della democrazia*), all'Università di Mac Gill di Montreal, all'Università di Rimouski (Canada), all'Università di Stato e a quella federale di Rio de Janeiro. Ha svolto diversi periodi di ricerca in Francia (Parigi - Centri di ricerca "E. Mounier" e "Simone Weil"), in Germania, in Belgio, in Svizzera (Università di Neuchâtel).

* Relazione tenuta al Centro Italiano Femminile, a Roma, l'11 Maggio 1993, presso l'Istituto Sturzo.

Viene scossa l'oggettività del sapere. Il dato non è più visto come di per sé autosignificante: in qualunque forma si esprima, è sempre la persona che lo definisce su uno sfondo di senso a cui rinvia, come alla sua chiave di spiegazione. Nel momento in cui si esprime un giudizio e si esplicita una definizione dell'essere, che si tratti dell'essere umano maschile e femminile oppure di Dio, non si può parlare che negativamente, per determinazioni che velano e spesso limitano la relazione con lo sfondo. Viene in luce perciò, mediante la negazione, il rimando ad una sorgente con cui si è in relazione. Il definire qui non appare solo un limite, ma anche un appello all'ulteriorità d'essere, ad una relazione che è negazione della negazione. Tale reciprocità tra il dato e il senso a cui esso rimanda, tra finito ed infinito, non è in concatenazione consecutiva, deduttiva o induttiva, giacché comporta trasgressioni di piani e rimandi al mistero che è all'origine della capacità dell'uomo di determinare il finito.

Il pensiero contemporaneo, avendo acquisito la convinzione della simbolicità dell'esperienza umana (per Cassirer l'uomo è un "animale simbolico"¹), valorizza pienamente i linguaggi dell'immaginario nelle diverse forme, sempre passibili di nuove interpretazioni da parte del soggetto, singolo e collettivo. Il fatto che, per esempio, oggi si ristudi Platone, nei suoi miti e nelle dottrine non scritte, va collegato alla predilezione per un pensare che si esprima in forme non definite, nella convinzione che l'ordine della concettualità e della chiarezza sia posteriore all'orizzonte più comprensivo dell'intuizione, che ci consente di coglierne il senso.² L'ordine della finitezza infatti, sia teorico che sensibile, non può rendere ragione della coscienza d'infinito che è nella persona.³

Laddove il linguaggio concettuale resta fermo alla contrapposizione,

1. Cf. E. CASSIRER, *La filosofia delle forme simboliche*, (La Nuova Italia; Firenze 1961).
2. Si noti la consonanza l'interpretazione weiliana di Platone (cf. S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, (La Colombe; Paris 1951) [tr. it. *Intuizioni precristiane della Grecia antica*, (Borla; Torino 1967) 109-267; (Rusconi; Milano 1974) 119-296] e quelle innovative della scuola di Tubinga (cf. H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta di documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia* (Introduzione e traduzione di G. Reale), (Vita e Pensiero; Milano 1982), nonché del Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università cattolica di Milano [cf. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «dottrine non scritte»*, (CUSL; Milano 1984)].
3. Nei termini dell'approfondita riflessione che V. Melchiorre fa su questi temi: «La simbolicità non è mai adeguazione: è la presenza di ciò che non può essere ancora svelato, è l'indicazione partecipativa dell'altro, ma mai la sua identificazione, è già una manifestazione di senso, ma insieme solo via al senso e tanto più via, tanto più solo indicazione, tanto più assenza, quando l'Altro è l'Infinito che nella sua dimora finita è anche e sempre trascendenza» [V. MELCHIORRE, "Uomo e donna: per una ontologia della differenza", in AA.VV., *La donna nella chiesa oggi*, (a cura di A. Caprioli e L. Vaccaro), (LDC; Torino 1981) 40-56, p.56].

all'identità, all'esclusione del diverso, quello simbolico-intuitivo stabilisce molteplici relazioni di *et-*et**, uguaglianza e differenza, unità e molteplicità. Tali coabitazioni sono maggiormente esprimibili in similitudini, analogie, parabole, metafore, che lasciano sempre aperta la possibilità di cogliere in trasparenza un ulteriore senso. Il ricorso ai linguaggi più esplicitamente simbolici (fiabe, miti, proverbi, metafore) esprime dunque il bisogno di cogliere l'esperienza umana attraverso una via che eviti l'alternativa tra l'assolutizzazione idolatra del concetto definito e la pura confutazione degli idoli. Per questo i linguaggi metaforici, con il loro dire e non dire, affermare e trascendere ogni affermazione, appaiono meno inadeguati: ciò che i simboli più esplicitamente sottolineano è che il linguaggio che solitamente usiamo traduce solo in parte la realtà, anzi non di rado la tradisce, sé non è integrato da altre forme dell'immaginario che esprimono l'esperienza umana in modi differenti e polivalenti, secondo gli ambienti e i soggetti. Nel pensiero di S. Weil, occorre sfuggire alla illusione che il linguaggio sia adeguato alla verità, mentre ad essa si può accedere solo andando oltre il linguaggio, che di per sé può essere considerato piuttosto una prigione. In effetti, il passaggio dalla intelligenza alla sapienza implica una dimensione dello spirito «capace di cogliere pensieri inesprimibili a causa della molteplicità dei rapporti che vi si congiunono, sebbene più rigorosi e più luminosi di quanto il linguaggio più preciso è in grado di esprimere.»⁴ Per S. Weil infatti: «L'intero universo non è altro che una grande metafora» e: «Il fondamento della mitologia è che l'universo è una metafora delle verità divine.»⁵

Il significato che viene attribuito ai simboli, in differenti contesti storici, scaturisce dalla reciprocità dei rapporti interpersonali entro cui diviene intuibile il senso di un discorso. L'etnometodologia è in questo maestra, quando studia le regole di base che governano i rapporti quotidiani tra gli individui, ricostruendo una etnografia delle metodologie che la gente utilizza nelle interazioni sociali. Queste vengono viste come rappresentazione, con proprie regole di condotta, secondo un modello teatrale, sia espressivo che pratico. Viene sviluppata l'idea della coscienza collettiva di Durkheim e applicata alle microrealità sociali di uomini e donne che si incontrano, il cui comportamento è studiato come effetto di tale coscienza collettiva, nelle sue diverse costruzioni simboliche, continuamente rappresentate nel teatro della vita sociale, con le sue ceremonie e i suoi riti.⁶ Il mondo

4. Cf S. Weil, "La personne et le sacré," in *Écrits de Londre et dernières lettres*, (Paris 1957) 33 e 34.
5. Cf S. Weil, *Quaderni*, IV, (Adelphi; Milano 1993) rispettivamente pp. 119 e 77.
6. Cf E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, (Bologna 1969) 268 ss. Egli considera le ceremonie della via sociale necessarie al mantenimento dell'ordine.

sociale perde la sua solidità in sé, perché vive nelle diverse interpretazioni e nelle diverse forme di comunicazione, ricche di «espressioni indessciali», ossia non definibili, ma tacitamente comprese da tutti nelle situazioni concrete.⁷ Ciò che generalmente non viene messo in discussione, perché considerato stabile, è in realtà un fragile mondo sociale, un gioco simbolico, in balia della interpretazione dei soggetti.

La etnometodologia ha dunque in sé tutte le potenzialità rivoluzionarie di contro-definizione, di rinegoziazione della realtà sociale e politica, se c'è chi dubita della legittimazione del sociale e lo decostruisce, come nel caso in cui una banca crolla, se tutti ritirano i loro depositi e revocano la fiducia. Si vede perciò che il soggetto da un lato è colui/colei che è depositario del bene maggiore: la fiducia che regge il mondo sociale, dall'altro è talmente condizionato dalla coscienza collettiva, da limitarsi a rappresentare il gioco dei riti e del teatro della convivenza.

Al di là delle questioni epistemologiche e filosofiche connesse, il senso del linguaggio viene rimandato al tessuto delle relazioni e delle conversazioni quotidiane che riproducono, rafforzano o modificano un'interpretazione data. La presenza e l'assenza di uno stimolo dell'immaginario, con i relativi risvolti consci ed inconsci, influiscono fortemente sull'io, che produce elaborazioni diverse (per esempio del senso della differenza tra i generi maschile e femminile) in rapporto a tipi di stimolo differenti. Infatti i simboli, frutto dell'immaginazione creatrice, sono a loro volta stimolatori, trasformatori dell'energia psichica, arricchiscono il mondo psichico, canalizzando e modificando il vissuto personale, in rapporto al significato che viene loro attribuito.⁸

Il linguaggio immaginario in quest'ottica non si annulla in quello razionale e scientifico, secondo una concezione illuministica evolutiva dei percorsi logici, ma lo accompagna e lo sorpassa, all'interno della stessa interpretazione simbolica.⁹

7. Cf H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, (Prentice-Hall 1967) 42ss.

8. Cf L. PERESSON, *L'immagine mentale in psicoterapia*, (Roma 1983).

9. Oggi si parla con più libertà di una diversa razionalità femminile, senza cadere nel pregiudizio di irrazionalità o a-razionalità che ha caratterizzato la dominanza maschile. «Mentre la cosiddetta scienza (che preferisco denominare scienza analitica) è fondata sulla distinguibilità e cioè in definitiva, sul numero o sul *bit*,... un altro insieme di funzioni della conoscenza è fondato sulla indistinguibilità che si estrinseca nel raggiungimento di stati di coscienza che pongono l'essere pensante in una sorta di unione mentale con il resto del creato... Mentre la percezione del mondo fisico materiale ci appare fondata sul principio del due (cioè sulla informazione binaria), il più profondo mondo psichico interno ci appare fondato sul principio dell'uno... Si ritiene oggi che... l'emisfero sinistro sia analitico e temporale (nel senso sequenziale) e l'emisfero destro sintetico e spaziale (nel senso di operare con immagine anziché per parole e numeri)», B. CATANIA, *Conoscenza ed indeterminazione*, (Centro di comparazione e sintesi; Roma) 33-34.

Esso sta ad esprimere la non assoluzetza del linguaggio razionale, non ne nega la validità. L'uso univoco di metafore e simbologie di vario genere correrebbe il rischio di ridurre il linguaggio alla sola espressività poetica, mentre la realtà deve continuare ad essere detta in varie forme, nessuna delle quali è esaustiva. I linguaggi mitico, artistico, fantastico restano indispensabili strumenti d'espressione della meraviglia dell'uomo di fronte al mistero nel quale vive immerso. Essi accompagnano e sorpassano i rigorosi percorsi della ragione, tentando di attingere per via più diretta alla ricchezza dell'esperienza umana, ben sapendo che essa resta indicibile.

Per i mistici, non solo il linguaggio razionale, ma anche quello metaforico è inadeguato, nella misura in cui si ferma alle descrizioni esterne di ciò che sostanzia l'esperienza ineffabile del rapporto con Dio. Essi confessano di non riuscire a superare il muro del linguaggio. M. Buber, per esempio, riporta il dialogo di una fanciulla col confessore dal trattato *Sorella Katrei*, attribuito a Meister Eckhart: «Ella disse: "Dovete sapere che chi si contenta di ciò che si può mettere in parole — Dio è una parola, e "regno dei cieli" è altresì una parola — chi con le forze dell'anima, con la conoscenza e con l'amore non vuole andare al di là di ciò che è stato reso parola, costui a buon diritto dev'essere chiamato miscredente. Tutto ciò che si mette in parola lo capiscono i sensi inferiori o forze dell'anima; ma non se ne contentano le potenze superiori dell'anima, le quali si spingono sempre più lontano, fino a pervenire al cospetto dell'origine donde l'anima è scaturita."»¹⁰ R. Musil commenta così una frase di Teresa di Gesù nelle *Grenzerlebnisse*: «Ma questo non si può spiegare se non per allegorie... "esse riescono rozze."»¹¹

Miti, fiabe, dramm, metafore di vario tipo consentono di risalire meno inadeguatamente all'origine dell'immaginario, anche per quel che riguarda l'interpretazione del proprio esperirsi sessuati, del senso della maschilità e della femminilità.¹² La tradizione ci ha consegnato una molteplicità di tali interpretazioni, nelle quali oggi il pensiero femminista raramente si riconosce, ritenendole, non a torto, inficate di antifemminismo. Oggi il simbolico elaborato attorno alle donne

10. Cf M. BUBER, *Confessioni estatiche*, (Adelphi; Milano 1987) 236.

11. Si tratta di un dattiloscritto contenente una raccolta di centodieci citazioni mistiche, scelte da Musil nel 1921. Il numero di catalogo delle *Grenzerlebnisse* è II, 1,1-4. Musil si è nutrito delle *Confessioni estatiche* di Buber, come si vede in *L'uomo senza qualità*, (Torino 1962) dove si trovano numerose frasi riprese dall'antologia di Buber. Cf anche R. MUSIL, *Anni senza sintesi*, (Cosenza 1980).

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

è messo a dura prova. Resta aperto il problema di una non facilmente individuabile differenza, nelle ambivalenze semantiche del termine (che già sembra indicare il derivare da un modello originario) e nella problematicità di ciò che da essa prende il nome di "cultura della differenza." Si finisce così col pensare che il passato non abbia nulla di valido da consegnarci e che la differenza sessuale, allo stato attuale, sia ancora «una presenza che si offre sulla soglia della parola... Un primo passo soltanto, l'indicazione di un progredire che non sia un vagare...»¹³

È diffusa ormai la consapevolezza che ciascun essere umano è duplex a se stesso e agli altri, e dunque contiene le caratteristiche biologiche della femminilità e della maschilità, in proporzioni diverse. Tale convinzione ha sradicato la tesi del naturalismo nella rigidità del suo discorso sulla differenza della donna in termini di subordinazione di fatto e di diritto.¹⁴ D'altro canto però, nessuno sembra voler auspicare una società asessuata, priva della gioiosa ricchezza della differenza tra i sessi. Poco spazio trova altresì l'ipotesi dell'androgino come modello delle aspirazioni degli uomini e delle donne di oggi.¹⁵ Si costata la difficoltà di dover delineare le caratteristiche e i significati di una differenza di genere, senza ledere la conquistata uguaglianza ed anzi finendo col favorire un regresso con le proprie mani o anche col proporre una distanza infinita tra l'uomo e la donna, quasi due nature separate da una "differenza abissale."¹⁶

Nei confronti delle possibili contraddizioni, viene in evidenza la debolezza di un metodo puramente teorico nell'affrontare il difficile problema del rapporto tra i sessi. La resa della ragione strumentale e totalitaria comincia quando i problemi dell'uomo giungono alla contraddizione e si avverte il bisogno di far convivere le antinomie senza appiattire l'una nell'altra, come già sottolineava il pensiero greco con Platone e come è evidente nel pensiero contemporaneo di Simone Weil.¹⁷

13. A. CAVARERO, "Per una teoria della differenza sessuale," in AA.VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, (La Tartaruga; Milano 1987) 43-79, p.72-73.
14. Sull'identità relazionale cf. A. BOSI, "Lettura e scrittura dell'identità," in AA.VV., *Figure d'identità*, (Angeli; Milano 1988) 103-140.
15. Cf E. BADINTER, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, (Jacob; Paris 1986) J. Money così conclude: «Le uniche differenze di sesso irriducibili sono che le donne hanno le mestruazioni, possono avere gravidanze e allattano, mentre gli uomini fecondano», Cf. J. MONEY et alii, *Man and woman, Boy and Girl*, (Baltimore 1972). Evidentemente si tratta di ricerche che non intaccano tanto il principio della differenza e della reciprocità, quanto quello del legame inscindibile tra sesso biologico e sessualità psichica e culturale.
16. Cf L. IRIGARAY, *Etica della differenza sessuale*, (Milano 1985).
17. La sapienza greca, trasmessa da Platone, accenna ad una rivelazione primitiva (*Filebo*): «Le realtà dette eterne procedono dall'uno e dal molteplice e hanno innate in esse il limite o l'illimitato... Poiché queste cose sono così ordinate, noi dobbiamo in ogni ricerca porre ogni volta un'idea. La

Meglio di ogni altro, questa pensatrice evidenzia che è proprio la contraddizione che spinge la ragione oltre se stessa, onde evitare di appiattire orizzontalmente le antinomie e di ridurle ad unità forzata, come invece accade sia nella sintesi idealista hegeliana, che nell'analisi materialista e conflittuale della storia in Marx.¹⁸

Nell'*empasse* in cui si trovano le scienze umane, il discorso simbolico interpretativo chiama in causa le interazioni umane entro le quali si rende necessario il ricorso al simbolo, al mito, alla teologia, al modello analogico. È infatti entro questo quadro che si supera la contrapposizione tra ragione e fede e dunque si rende possibile anche al pensiero femminista, laico e cristiano, intrecciare temi filosofici, pedagogici, teologici, oltre le ristrettezze delle barriere disciplinari. In effetti la cultura delle donne instaura un rapporto critico con le tradizioni religiose e con le fonti bibliche.¹⁹ Per fare un esempio relativo all'ermeneutica del tanto criticato passo della *Genesi* (2, 21-22), esso è stato letto nel senso di una derivazione della donna dall'uomo, ma anche in quello rovesciato di un miglioramento progressivo evolutivo del creato, di cui la donna sarebbe il prodotto più perfetto.²⁰ Parzialità per parzialità, viene comunque evidenziato il vantaggio della polivalenza del dato narrativo, da cui possono trarsi «cose vecchie e nuove». In questa luce, il problema dell'identità femminile trova il suo nodo principale nell'analogia, per la quale non è tanto il procedimento della ragione a dettare legge, quanto quello della relazionalità, che ha nel ricorso alla persona il suo snodo principale. Il principio dell'analogia, a cui qui si fa riferimento, se è carico di rischi di antropomorfismo,

troveremo perché è implicata nella ricerca. Se la troviamo, dopo questa unità, occorre esaminare la dualità, se vi si trovi, oppure la triade, o qualsiasi altro numero; ed anche l'unità di ciascuna di queste; sino a che la prima unità non solo si veda che è unità e numero e pure molteplicità infinita, ma anche quel numero... Alla fine ciò che all'origine era uno non solo appare come uno e molteplice e illimitato insieme, ma anche come un numero» (PLATONE, *Filebo*, 16 d). Per S. Weil cf S. WEIL, *La source grecque*, (Gallimard; Paris 1953) 99; G.P. DI NICOLA-A. DANESE, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, (Dehoniane; Roma 1991).

18. Cf A. DANESE, "I fondamenti del pluralismo cristiano," in AA.VV., *Volti d'Europa: l'unità nella diversità*, (a cura di V. Zani), (La Scuola; Brescia 1990) 29-47.
19. Per una presentazione sintetica del rapporto conflittuale delle donne con la Bibbia e per una considerazione del patriarcalismo come conseguenza del peccato, cf E. GUTTING, *Offensive gegen den Patriarcalismus. Für eine menschliche Welt*, (Frauenforum, Herder; Freiburg-Basel-Wien 1987); per il rapporto con la chiesa cf G. HEIZELMANN, *Donna nella chiesa. Problemi del femminismo cattolico*, (Xenia; Milano 1990). Per il rapporto con la teologia M.-T. van LUNEN-CHENU-R. GIBELLINI, *Donna e teologia*, (Queriniana; Brescia 1988). Per il carattere interdisciplinare degli studi femministi si vedano i lavori del gruppo di ricerca Diotima, i cui testi non temono di passare dal campo delle scienze umane alla teologia. Cf AA.VV., *Diotima. Mettere al mondo il mondo*, (La Tartaruga; Milano 1990); AA.VV., *Simone Weil. La provocazione della verità*, (Liguori; Napoli 1990).
20. Cf R. MARITAIN, "Histoire d'Abraham," in *Nova et Vetera*, 3 (1935) 401, che scrive: «Se vogliamo a tutti i costi perseguire l'allegoria, è un pò meno volgare e pur anco verisimile.»

e però anche garanzia di superamento della scissione tra Dio (assoluto) e uomo (relativo), nel pieno riconoscimento della distanza, ma anche di un'uguaglianza mediata.²¹

Gli studi sempre più incalzanti in questo campo, pur nella loro parzialità, tendente a leggere la differenza in termini di superiorità-inferiorità, spingono la scienza teologica occidentale a ripensare il patrimonio dato, allargandolo al contributo delle religioni precristiane, evidenziando nelle diverse esegezi allegoriche la prevalenza dell'aspetto culturale su quello letterale.

2. *L'arco e il cesto*

I simboli classici del maschile e del femminile sono stati ben espressi nel Convegno del CIS di Bologna dal titolo «*L'arco e il cesto*» (Maggio 1992). L'arco, simbolo del maschile, rappresenta la velocità, la capacità di scegliere e puntare diritto, di raggiungere l'obiettivo, di penetrare (razionalità dei fini e dei mezzi). Il cesto, nella sua simbologia negativa, indica la femminilità come ricettività. Su questo modello si è forgiata l'educazione delle fanciulle, di cui la Sofia di Rousseau è l'espressione più nota, ma che ha una grande varietà di documenti comprovanti un'ideale di femminilità acquiescente.²²

Nella Teramo di fine 800, ad esempio, così la descrive un anonimo estensore del resoconto di un processo, intenerito dalla condanna di una ragazza quindicenne. Viene riportata l'arringa di un avvocato che, attraverso il caso singolo di una moglie uxoricida e di sua figlia accusata di complicità, mostra lo spaccato crudele e realistico di una famiglia distrutta dalla violenza quotidiana che si annida al suo interno e fa considerazioni sulla condizione femminile in generale, in cui persino il delitto appare un gesto sublime, adatto solo all'animo virile:

«Voi sapete la *condizione ingrata di una fanciulla*, schiava come

21. Sul significato e sull'uso dell'analogia cf P. CODA, "Creazione, Croce, Trinità: una premessa sull'analogia," in *Nuova Umanità*, 24-25 (1982) 25-68; ID., *Evento pasquale. Trinità e storia*, (Roma 1984) 83-151 (sull'*analogia caritatis* come via al mistero); W. KASPER, "Spirito-Cristo-Chiesa," in AA.VV., *L'esperienza dello Spirito* («Giornale di Teologia» Brescia 1974); M. FLICK-Z. ALSZEGHÝ, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, (Firenze 1973); AA.VV., *Analogie et dialectique. Essais de Théologie fondamentale*, (Genève 1982).
22. «Tutta l'educazione delle donne deve essere in funzione degli uomini, piacere e rendersi utili a loro, farsene amare e onorare, allevarli da piccoli, averne cura da grandi, consigliarli, consolarli, rendere loro la vita piacevole e dolce: ecco i doveri delle donne in ogni età della vita e questo si deve loro insegnare fin dall'infanzia» J.J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, (Roma 1969) 550. Per gli aspetti pedagogici rimando al mio "Coeducazione e cultura della reciprocità," in *Orientamenti pedagogici* 6 (1990) 1202-1242.

ella è dell'avuta educazione e delle stolte pretese sociali. Con le virtù che si esigono da una fanciulla, quanti uomini farebbero una bella figura nella condizione di ragazze da marito? Alla fanciulla si riempie il capo di belle cose, le s'insegna il pianoforte, la letteratura, le s'insegna la modestia, le s'insegna di essere affettuosa e pia ed a portare con grazia i falsi ricci; ma bisogna che ella indovini che tutto ciò non ha valore se non per raggiungere uno scopo: quello di trovare marito; che per *fas* o per *nefas* deve a ciò riuscire e che tutte le sue virtù non la faranno apprezzare da anima viva se ella fallisce a questo scopo. Bisogna che attacchi un amo ad ogni piega della sua sottana, bisogna che unga di vischio le sue occhiate, i suoi saluti, la sua conversazione, bisogna che si faccia un'opinione su tutto, ma la nasconda nei più reconditi segreti della coscienza. Bisogna che apprenda a conoscere il cuore umano quanto Balzac; ma la sua intelligenza al dovere non vada al di là di un lavoro all'uncinetto; bisogna che copra tutto di roseo la dissimulazione più volpina, e che dia il sorriso dell'innocenza all'astuzia più loiolesca. Bisogna che si tenga perpetuamente accartocciata, che si raggomitoli, che diventi qualche cosa d'esanime e d'immobile, come la tigre accovacciata nella macchia in attesa di una preda; e la preda desiderata è l'uomo... Mettete in conto che il bisogno d'amare nel cuore della donna è irresistibile; mettete in conto quella tenera soggezione che ha diritto di aspettarne questa specie di edera in gonnella; e voi avrete il ritratto generico di questi gracili fiori di serra, di queste timide e clorotiche creature, facili al pianto e al deliquio, che parlano col sordino nelle corde vocali e che al menomo tocco fremono e si stringono in se stesse come sensitive. Esseri come questi, in cui l'amore è una prepotente ed imperiosa necessità; esseri come questi, il cui cuore è una piccola polveriera, e guai ad accostarvi uno zolfanello; esseri il cui cuore si accende alla vista del primo paio di baffi. . . non sembrano fatti per mostrare fortezza d'animo e virile coraggio e molto meno la più piccola attitudine al delitto.»²³

La dimensione passiva della femminilità viene qui in evidenza come interiore incapacità di autonomia, fragilità affettiva e psicologica che fa della fanciulla un «edera», sempre bisognosa di parassitare su qualcun altro. Non è data a lei dalla natura la capacità di mirare, volare alto, trascendere, come fa l'arco, ma la quieta tranquillità di un cesto appoggiato alla terra.

23. ANONIMO, "Processo Fedelangelo D'Alessio dibattutosi alle Assise di Teramo," *La riforma*, (1881), anno XV, riportato in Giulia P. Di Nicola, *Donne in chiaroscuro*, (Demian; Teramo 1992) 88.

Dal punto di vista culturale, tale recettività è espressa in maniera particolare dal mito di Eco, colei che ripete all'infinito ciò che altri dicono. Tornano infinite volte nella storia le tentazioni di definire e dare il nome all'alterità della donna, come un riproporsi dell'atteggiamento di Adamo: «Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa! La si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta.»²⁴ Adamo è colui che ha imposto i nomi differenziandosi dal resto del creato e affermando se stesso come soggetto. Dando un nome anche alla donna, egli è legittimato ad avocare a se il compito umano di dire il senso dell'esserci dell'altro. La donna, in quell'essere detta, perde la sua originaria autonomia per divenire "immagine" dell'uomo. Quando l'uomo "conosce" la donna, egli diventa marito e la donna moglie, chiamata Eva «perchè essa fu madre di tutti i viventi.»²⁵ Una dimensione, la maternità, viene a definire la persona della donna, ben diversamente da quanto accade per la paternità dell'uomo.²⁶ Commenta opportunamente P. Vanzan: «Dopo il peccato, l'uomo e la donna non li vediamo più "insieme" a lavorare e a procreare, ma con un'innaturale — rispetto al piano di Dio (ma naturalissima per il maschilismo successivo) — divisione dei ruoli, solo Adamo diventa il lavoratore, e solo Eva la madre: ed entrambi non per vocazione e amore, ma per castigo e come condanna.»²⁷ Questa riduzione unilaterale della soggettualità umana all'uomo-maschio viene riaffermata ogni qualvolta la cultura è il frutto del pensiero maschile recepito e ripetuto dalle donne. Espressione di una ritrovata armonia tra l'uomo e la donna e la comune possibilità di «dare il nome» (vedi l'impegno in tal senso della cultura della differenza, soprattutto nell'America del Nord), ossia *padroneggiare la lingua*, perchè divenga espressione dei mutamenti effettivamente realizzati nella storia di una nazione. Si mette in evidenza infatti che la lingua è prodotto delle classi, della cultura e del genere dominanti. Cambiando

24. Gen 2,23.

25. Gen 3,20.

26. «In ambienti laici ed ecclesiastici nessuno, pena la derisione, oserebbe affermare che la missione principale dell'uomo è essere padre, mentre ancora milioni di persone affermano senza essere sfiorate da alcun dubbio che la missione principale della donna è quella di essere madre,» R. FOSSATI, *E Dio creò la donna*, cit., 105).

27. Il pensiero complessivo dell'autore risale ad un'interpretazione di *Gen* 1,2 in cui si rivela il progetto originario di Dio sull'uomo e sulla donna, a sua immagine, e la successiva caduta, dopo il peccato, che soppianta la totalità relazionale col dominio dell'uomo (*Gen* 3): «Cadute che il racconto genesiaco esprime col *midrash* d'Adamo che, da padrone, impone il nome alla donna (come aveva fatto con gli animali) e, col nome, Eva assume un ruolo che, come lamenta un certo femminismo, finisce per esaurirne la dignità in sé e la libera vocazione dell'essere per gli altri. La "maternità come castigo" consuma allora la donna non solo fisicamente ma, soprattutto, eideticamente e nella sua consistenza originale: quella stabilità dall'alterità dell'*ezer Kenegdō*» P. VANZAN, "La donna nella Chiesa: problemi e prospettive," in AA.VV., *La donna nella Chiesa e nella società*, (Roma 1987) 111-182, p.123.

i modelli, alcuni significati sono desueti, così i posti delle parole nel discorso. Ne scaturisce l'impegno a riscoprire antiche definizioni, diffondere alcune espressioni ritenute valide, esprimere nuove esperienze con linguaggi inediti. Questa è una azione di *self-determination*, ossia una delle pratiche legate ai movimenti liberatori dei gruppi oppressi, anche dei gruppi etnici, di cui i movimenti femministi vogliono sostenere la cultura originaria

Non sarebbe corretto però fermarsi alla denuncia di maschilismo del simbolismo della tradizione.

Vi è un significato più positivo del cesto, a cui non pensiamo abbastanza, che rappresenta la capacità di raccogliere le cose a cui teniamo, di tenerle in unità e poterle all'occorrenza ridistribuire (si pensi al ruolo familiare della donna). Significativo notare che la parola italiana *fisco* viene dal latino *fiscus* (*i*), che significa cesto di vimini, dove si conservava il denaro, scrigno, cassa, tesoro pubblico, cassa dell'imperatore. Al di là dell'antipatia che può provocare in noi l'imposta, il suo significato originario è legato al bene pubblico, all'insieme delle risorse utilizzabili a vantaggio di tutti (tesoro imperiale), raccolto e ridistribuito ai cittadini. Perciò il cesto è anche legato al concetto di equità, ovvero di giustizia ridistributiva (il paneire definisce il necessario per vivere per ciascun membro di una società). È evidente il collegamento con la madre, come colei che spartisce tra i figli, in proporzioni non uguali, ma giuste, le risorse. Il cesto è anche simbolo di ambiente, di vita e dunque di accoglienza, protezione, *habitat*. La madre è il primo cesto-utero.

Era costume nel mondo contadino, che non poteva usufruire della balie, affidare i bimbi piccoli al rassicurante canestro, sistemato all'ombra di una pianta, mentre le donne lavoravano i campi, e andavano di tanto in tanto ad allattare. Un più famoso esempio di questo ruolo simbolico, protettivo e salvifico del cesto, si trova nell'episodio di Mosé, salvato appunto grazie ad un cesto affidato alle acque che lo trasportano sul Nilo da dove viene ripescato e affidato alla corte egizia.

In tempi recenti, il cesto rappresenta l'ambiente ed evoca, per contrasto, l'inquinamento del pianeta terra, con i suoi rischi maggiori soprattutto per le categorie più deboli, come malati, donne, bambini. La qualità dell'ambiente richiama a sua volta una **ecologia umana e sociale**.²⁸ In quest'ottica, il

28. «Oltre all'irrazionale distruzione dell'ambiente naturale è qui da ricordare quella, ancor più grave, dell'ambiente umano, a cui peraltro si è lontani dal prestare la necessaria attenzione. Mentre ci si preoccupa giustamente, anche se molto meno del necessario, di preservare gli «habitat» naturali delle diverse specie animali minacciate di estinzione, perché ci si rende conto che ciascuna di esse apporta un particolare contributo all'equilibrio generale della terra, ci si impegna troppo poco per salvaguardare le condizioni morali di un'autentica «ecologia umana»... Le decisioni, grazie alle

femminismo affronta la questione del potere in tutte le strutture e nelle relazioni interpersonali in cui prevalgono condizioni di disuguaglianza. Concepito come proprietà, il potere consente la dominazione e l'asservimento dell'altro, in particolare della donna nella concezione patriarcale. La storia del pensiero e della società riflette la dialettica diseguale di potere e asservimento, sfruttamento e ricatto, sia da parte di coloro che detengono il potere, sia da parte di coloro che non ne hanno (si pensi all'uso strumentale della seduzione e della maternità per le donne). Creare un ambiente più vivibile per tutti implica un impegno umano, sociale e politico di trasformazione delle relazioni da autoritarie, competitive e gerarchiche, a collaborative, circolari, paritarie, pur nella distinzione dei ruoli. Sull'onda di una ecologia delle relazioni umane, il femminismo presenta il potere come energia diffusa, influsso, forza a cui corrisponde una responsabilità, capace di suscitare l'azione piuttosto che bloccarla; diretto ad aiutare l'altro piuttosto che inibirlo. Vengono perciò combattute tutte le ideologie dell'oppressione, come il razzismo e le varie forme di emarginazione dei diversi. Si tentano modi nuovi di strutturare la convivenza, evitando l'irrigidimento delle strutture di potere, anche nel mondo del lavoro, organizzando in maniera flessibile gli orari, le relazioni tra datori di lavoro e dipendenti, le condizioni della cooperazione in un'azienda.

Sempre al fine di migliorare la qualità delle relazioni interpersonali in tutti gli ambienti di vita, si chiede di valutare i processi come gli effetti, ossia di non puntare tutto sull'efficienza delle azioni e dei suoi effetti oggettivi, ma sugli obiettivi proposti, sui modi e i percorsi con cui sono perseguiti. I mezzi utilizzati divengono importanti quanto gli scopi prefissati, poiché obiettivi buoni raggiunti con la violenza ottengono effetti *boomerang*. Ciò implica anche accettare che scopi simili possono essere perseguiti in modi differenti, in maniera che tale pluralismo rispetti le diverse prospettive e a ciascuno sia concesso di percorrere piste inedite. Implica soprattutto accettare eventuali scacchi dell'azione, come momenti di un processo in cui ciascun contributo, fallimentare o vincente, venga preso in considerazione con pari attenzione.

Gli stessi obiettivi di ecologia umana suggeriscono *prospettive olistiche*, integrate. Viene respinto dunque tutto ciò che contribuisce ad accentuare le separazioni e tagliare i legami tra le persone e le loro specifiche esperienze, indebolendo i processi di integrazione. Se questa esigenza fosse intesa in maniera fondamentalista, essa costituirebbe un anacronistico ritorno all'indietro, senza speranze di successo, in una società in cui la competenza specifica è ragione di

quali si costituisce un ambiente umano, possono creare specifiche strutture di peccato, impedendo la piena realizzazione di coloro che da esse sono variamente oppressi. Demolire tali strutture e sostituirle con più autentiche forme di convivenza è un compito che esige coraggio e pazienza» (Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus*. n.38).

arricchimento, in termini economici ed umani. Ma qui non si vuole eliminare la specializzazione e le competenze specifiche, ma mirare a non perdere di vista l'integralità della persona, il rapporto tra le sue competenze e l'insieme dei problemi sociali.

Versare nel cesto frutti, beni, risorse conferma il simbolo di passiva **ricettività**. Ma, proprio una nuova ecologia sociale impone di riscoprire il senso positivo di questo valore, troppo contrapposto all'intraprendenza del soggetto forte, come nel modello del Superuomo nietzsiano o dell'io di Stirner. Dal punto di vista intellettuale, ne risulta una certa impotenza creativa della donna, come la descrive Nietzsche, mettendo in bocca a Nausica queste parole:

«M'è venuto un pensiero, ieri. Un pensiero? È ridicolo! Vi è venuto mai fanciulle un pensiero? Piuttosto un sentimento piccolo! Raro che di pensare osi la donna, giacché l'antica sentenza dice: "seguir dovrà la donna, non guidare", se pensa, ecco, non segue. . . "Raro è che femmina pensi, ma se pensa, è al tutto inutile."»²⁹

Colui che pensa, il superuomo, si eleva al di sopra della natura e della opinione della media, rifiutando la legge e i vincoli che limitano la sua espansione. Trasgressione e trasvalutazione dei valori gli sono indispensabili per accettare la vita. Così i valori femminili vengono ricondotti alla compassione, alla debolezza, alla religione, a tutto ciò che frena l'ideale assoluto del superuomo. Tuttavia l'antifemminista Nietzsche lascia spiragli ad un femminile interpretato come valore universale, quando accenna alle "madri maschili":

«La gravidanza ha reso le femmine più miti, più caute, più timorose, più contente di soggiacere: allo stesso modo la gravidanza dello spirito genera il carattere del contemplativo, che è affine a quello femminile: sono le madri maschili.»³⁰

Si intuisce qui il valore di una intelligenza materna, intesa come creativa, ma non nel senso manipolativo quanto piuttosto in quello generativo. Ogni opera umana, arte, scienza, letteratura, filosofia, è frutto di mente e cuore tesi all'attenzione verso qualcosa che ancora non c'è, ma che dovrà nascere. In questo senso è la maschilità che «invidia» (si pensi al rovesciamento della *invidia poenis*) la maternità, come Zeus che partorisce dalla testa Minerva.

29. F. NIETZSCHE, "Canzoni di Nausicaa," in *Idilli di Messina*, (Milano 1979) 394. Per un'analisi della cultura della soggettività letta in un'ottica al femminile, rimando al precedente lavoro: *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, (Città Nuova; Roma 1998) 116ss.

30. ID., *La gaia scienza*, (Milano 1979) 85.

Il cesto è simbolo di un diverso approccio alla conoscenza dell'ambiente è dunque di una diversa epistemologia. Evelyn Fox Keller, docente di fisica e scienziata, è considerata una autrice fondamentale nel campo dell'epistemologia femminista, per la sua analisi critica della scienza, dal punto di vista delle donne e da quello della soggettività. L'autrice ha studiato i modi diversi con cui il genere maschile e femminile si rapportano alla scienza, smascherando l'identificazione tra soggettività-femminilità e oggettività-maschilità. Viene criticato alla scienza il suo approccio di dominio e di violenza sulla natura e favorito invece un approccio empatico (alla maniera di Barbara McClintox, premio Nobel 1983). Empatia significa in questo caso sintonia con la natura come mondo vivente e dunque rapporto conoscitivo che supera la contrapposizione soggetto-oggetto, per assumere piuttosto la segreta intesa tra gli esseri di cui è paradigma il rapporto madre-figlio. Dal punto di vista etico, l'attenzione alla natura si qualifica come cura (*mothering*), di cui la maternità è metafora principale. Il cesto, simbolo di femminilità, lo è in modo preminente della maternità, che riassume tutti i significati sinora descritti in quanto accoglie, genera, nutre e ridona i frutti della vita. Intesa nel suo valore antropologico, la maternità è piuttosto genitorialità (*parenting*) e dunque disposizione etica che accomuna uomini e donne, oltre il contesto biologico e culturale.

3. La maschilità

La cultura post-moderna si domanda: come sta mutando l'identità maschile in relazione all'emergere della coscienza femminile della differenza; come evitare che l'identità dell'uomo e della donna si definiscano in modo gerarchico; se l'identità maschile debba modellarsi su una femminilità definita come paradigma ideale dell'essere persona; se, al contrario, la maschilità sia il modello umano per eccellenza (ad immagine di Dio); quale il rapporto analogico tra differenza uomo donna e rimando al divino; fino a che punto è possibile sfuggire ai rischi pendolari di una maschilità universalizzata e di una maschilità definibile in rapporto alla natura umana femminile.

Sono domande ancora in gran parte senza risposta.

Di crisi dell'identità femminile si è molto parlato: crisi della madre, della lavoratrice, schizofrenia della "doppia presenza", coscienza del limite, visibilità e invisibilità. Ancora poco invece si è parlato di crisi d'identità maschile che pure, data la reciprocità di prospettive, non può essere rimasta immutata, dopo il terremoto del femminismo e le conseguenti trasformazioni del mondo familiare e di quello pubblico.

Anche se qualcosa comincia a muoversi nel campo dell'analisi psicologica e

della simbologia maschile, il problema non viene affrontato apertamente, forse per pudore nei confronti di un passato da riscattare o per quella sorta di sbandamento e di silenzioso sconcerto cui ha dato luogo il femminismo, con le sue rapide e magmatiche trasformazioni.³¹ Si temono le ricadute nella mentalità sessista e maschilista, tanto più deplorevole dopo l'avvento del femminismo. Si teme altresì di non avere riferimenti accettabili, dopo la crisi destabilizzante della cultura androcentrica.

Tuttavia, possiamo trovare ricerche indirette, condotte soprattutto sui giovani, che dimostrano il mutamento dei valori, la caduta degli ideali politici e delle appartenenze ideologiche, nonché la saldezza dei valori familiari ed amicali.³² Per il resto, non sappiamo molto di più dell'osservazione giornalistica: maggiore corresponsabilità nella gestione della famiglia, dalla cura dei figli ai lavori domestici;³³ indagini statistiche sulle crisi matrimoniali il più delle volte portate ad esplosione dalle donne; recupero del valore umano e affettivo della procreazione (dal padre padrone al padre amico), testimoniato dalle produzioni letterarie,³⁴ cinematografiche e dagli *spots* pubblicitari; esigenza di un lavoro soddisfacente, al di là del carrierismo e dell'assorbimento totale del tempo umano nel tema lavoro.³⁵ Le indagini dimostrano che non solo per le ragazze, ma anche per i ragazzi la famiglia è un valore primario, da conquistare, difendere e privilegiare rispetto al partito e al lavoro.³⁶

Non si sono fatti molti passi dall'ipotesi di Freud sull'identità maschile. Essa oscilla tra ipervalutazione e svuotamento del senso della maschilità. La teoria freudiana, infatti, delinea le esperienze relative all'identità di genere, in un rapporto tra consciente ed inconscio, descritto per lo più in termini di genitalità. L'organo sessuale maschile domina lo sviluppo della coscienza interattiva, dopo la beata indifferenza della prima infanzia: i maschietti svilupperebbero un senso di angoscia

31. Cf C. CREPAULT, *Dal seme di Eva. Saggio sulla differenziazione dello sviluppo psicosessuale*, (Milano 1989); E. MONICK, *Phallos. Il maschile nel mito, nella storia, nella coscienza d'oggi*, (Como 1989).

32. Cf F. GARELLI, *La generazione della vita quotidiana*, (Bologna 1984).

33. Nel Rapporto a Nairobi (1985), l'Italia è citata per due record negativi, di cui l'uno riguarda la scarsa presenza nel mondo del giornalismo e l'altro il fatto che l'85% delle donne che lavorano sono sposate a uomini che non si occupano affatto del lavoro domestico (Cf. G.P. DI NICOLA, "Sfide e possibilità del femminismo socioculturale," in AA.VV., *La donna nella chiesa e nella società*, (Roma 1987).

34. Cf F. GIANFRANCESCHI, *L'amore paterno*, (Milano 1982).

35. Cf AA.VV., *Giovani e lavoro*, (a cura di D. De Masi), (Milano 1983).

36. Cf C. SARACENO, "Giovani e famiglia," in AA.VV., *Il mondo giovanile*, (Torino 1979) 35ss

per la paura di essere castrati e le femminucce coverebbero la ben nota *invidia poenis*. La differenza uomo-donna è vista in termini di sofferenza e inconciliabilità, anzi, in *Analisi terminabile e analisi interminabile*, Freud parla del «rifugo della femminilità», che si manifesterebbe in entrambi i sessi come ripugnanza per gli atteggiamenti femminili nell'uomo e come aspirazione alla virilità nella donna.³⁷ La bisessualità propria dello stadio pregenitale è inserita nell'originaria pulsione transessuale unica, nella quale l'alterità (quindi la femminilità) è vista in termini patologici e mira a risolversi, grazie al conflitto edipico, in un'identità che reprime la bisessualità.

La teoria freudiana è stata vista giustamente come il culmine della giustificazione scientifica dell'antifemminismo, una cultura incapace di dar conto della differenza di genere in termini soddisfacenti e che perciò crea disagio per le donne e per gli uomini, giacché il pensiero che fugge dal femminile ha effetti mutilanti anche ai fini della formazione di un'identità maschile soddisfacente.

Ciò che oggi ci induce a riflettere è quell'insistenza freudiana sull'unica radice della *libido*. L'esperienza dell'infanzia (che ha valore eziologico) è ricostruita all'interno di un'unica pulsione decisiva delle relazioni sociali, considerando la *libido* qualcosa che la natura muove a vantaggio dell'uomo, dato che «la realizzazione della meta biologica è stata affidata all'aggressività dell'uomo e resta, entro certi limiti, indipendente dal consenso della donna.»³⁸ L'*invidia poenis*, puntualmente rigettata dalle donne e tuttavia riproposta dalla cultura androcentrica, è in questa chiave solo una conseguenza della concezione unitaria della natura umana indifferenziata (=maschile) che vede la donna come maschio mancato e il maschio, a sua volta, definito dalla paura della femminilità e dal complesso di castrazione.³⁹ La maschilità, al confronto con la femminilità, teme la destabilizzazione della propria identità e una *diminutio* di sé. La paura della donna

37. Cf I.D., *Analisi terminabile e interminabile* (1937), in *Opere di Sigmund Freud*, vol XI, (a cura di C.L. Musatti), (Torino 1966ss).
38. Tuttavia Freud non di rado fa riferimento anche alla bisessualità inconscia, cadendo in ambiguità e contraddizioni. Cf S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., 530. Scrive per esempio nella *Lettera a Fliess*: «Ha adottato immediatamente la tua concezione della bisessualità e la considero come la più importante», ma aggiunge che ciò lo rende un pò nervoso (*Lettre à Fliess*, in S. FREUD, *Correspondance*, [1873-1939], n.81, 4 gen. 1898, (Paris 1966). Nella lettera n.145-146, Freud stesso pensa che la repressione si diriga contro l'idea della bisessualità.
39. «La bambina è un ometto» [S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, (tr. it. Torino 1969) 530]. Rispetto agli eccessi di Freud, c'è chi denuncia — non senza esagerazioni — che l'uomo «non è mai riuscito a capire la donna e non immagina neppure che non senta un reale interesse per il sesso, anzi ne abbia spesso una vera ripugnanza come la causa prima della propria sottomissione. L'organo maschile provoca nella sensibilità femminile spesso istintivo ribrezzo», E. ULIANA, *Talita kum. Il risveglio spirituale delle donne*, (Verona 1988) 15.

sarebbe da collegare al suo legame misterioso con la natura (fata e strega), al suo potere di vita e di morte, capace di annullare il senso della maschilità (castrazione).⁴⁰ Di qui quel rapporto ambivalente verso la femminilità che si manifesta come repulsione e attrazione, odio e amore, dal momento che l'uomo coverebbe sensi di disagio e paura nei confronti del potere materno, in una sorta di invidia per un rapporto che lo esclude dalla centralità affettiva e per una maternità che gli appare gratificante e potente, rispetto alla quale egli, per sopravvivere come sé, andrebbe in cerca di compensazioni sociali.⁴¹ Viene collegato al magma di questi sentimenti il fenomeno primitivo della *couvade*, quando l'uomo giunge a fingere le doglie del parto, identificandosi nel ruolo della compagna.⁴² Ma vi sarebbero collegati altresì i processi di esclusione e di sottomissione femminile (sempre che l'ambivalenza non degeneri nei processi di sado-masochismo).

La teoria freudiana (con tutti i suoi risvolti post-freudiani) si rivela ancora una volta carica di possibilità nel destabilizzare le certezze, ma troppo debole nel ricostruire punti di riferimento soddisfacenti. Essa ha tra l'altro il merito di smascherare i meccanismi proiettivi dell'inconscio e quindi la pretesa validità universale del *logos*, su cui si è formulato l'ideale della maschilità.⁴³ L'attenzione all'inconscio, infatti, non è valida solo in campo terapeutico, ma soprattutto per ripensare i problemi teorici alla luce del soggetto che li ha formulati, la sua storia, la sua esperienza vissuta. Viene detronizzata così la sede maschile della ragione, per evidenziarne la dipendenza dai primi rapporti interattivi e il radicamento nel biologico, radicamento considerato prima prevalente nella "natura femminile", dato che l'essere umano per eccellenza era definibile come razionale.⁴⁴ La maschilità, mentre viene esaltata, è anche messa in crisi, giacchè, dopo Freud, non è più possibile definire la realtà a partire dal *logos*, dal soggetto che pensa, senza dubitare della artificiosità delle costruzioni mentali e rimettere perciò in ballo tutti i prodotti della cultura.

40. «La donna sarebbe spesso vissuta come pozzo senza fondo, il riempimento del quale, benché disperatamente impossibile, diventa l'impegno di tutta la vita per l'uomo» A. IMBASCIATI, *Freud o Klein? La femminilità nella letteratura psicoanalitica postfreudiana*, (Roma 1983).
41. M. KLEIN, *Invidia e gratitudine*, (Firenze 1968).
42. Cf G. ZILBOORG, "Il maschile e il femminile: alcuni aspetti biologici e culturali," in J. Baker Miller, *Le donne e la psicoanalisi*, (Torino 1976) 116ss.
43. Cf P. RICOEUR, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, (Milano 1967).
44. L'attenzione all'inconscio — sottolinea la Fedeli — aiuta a relativizzare i procedimenti della logica formale, perché non può tenere conto del principio dell'identità, della netta distinzione tra positivo e negativo, tra presente, passato e futuro. Apre le porte perciò a logiche diverse e plurime. Cf L. PEDELI, *Mondo 3 femminile*, (Roma 1982) 62-77.



Al di là dei meriti e dei limiti di Freud, certamente, a livello di processi di formazione dell'io, sono importanti le prime esperienze dell'infanzia. Un ruolo decisivo spetta alla figura dei genitori, sia per il rapporto che essi hanno tra di loro, sia per l'immagine professionale paterna, sia per il particolare atteggiamento che il padre ha verso la madre (fiducia, stima, denigrazione, sfruttamento) e la madre verso il padre (stima, insofferenza, dedizione, fiducia incondizionata, servilismo), sia per il peso che ha il ruolo del padre all'interno e all'esterno della famiglia.⁴⁵ Il rapporto identificatorio dei ragazzi col padre può provocare accettazione, rifiuto, soddisfazione, disagio. Sta di fatto che i ragazzi avvertono i vantaggi dell'essere maschi e vivono meno traumaticamente il trapasso adolescenziale, con tutto il peso che ha la sessualità in quel periodo. Nello stesso tempo non è facile il rapporto con le ragazze, tra svalutazione e attrazione, emarginazione, attuata per via indiretta e in modo quasi impercettibile (indizi, accenni, allusioni, paragoni), e bisogno di vivere insieme; affermazioni di superiorità e paura; tentazione di aggressività e romanticismo.

Anche per i ragazzi cresce la difficoltà di sviluppare un'identità soddisfacente, specie nella fase adolescenziale, a causa della pesantezza degli stereotipi di egemonia della maschilità che influenzano il processo di socializzazione e che non trovano riscontro poi nella vita effettiva di relazione, creando, al contrario, non pochi ostacoli nei rapporti con le ragazze. La vita sociale li chiama oggi a sviluppare anche le dimensioni femminili del sé. Ciò comporta la possibilità di trovarsi di fronte a personalità trasgressive: donne "virili" (uso del potere, partecipazione agli sport e alle arti marziali, autonomia lavorativa, scelta di vita singola) e uomini "femminili".⁴⁶ L'immagine della terrorista con pistola e rosa in pugno ha suscitato notevoli ripensamenti in proposito e d'altro canto il concetto di maschilità del tipo padre-padrone, se non scompare dall'immaginario di base, almeno si associa anche ad immagini di tenerezza (paternità affettuosa, adozione di bambini da parte di uomini, partecipazione affettiva alla maternità), con conseguenti mutamenti del comportamento dei giudici nell'affidare i bambini in casi di divorzio.⁴⁷

45. È più difficile per una ragazza identificarsi con il ruolo della madre, se questa è in posizione subordinata ed è svalutata dal padre [cf R. MOULTON "Verifica e rivalutazione del concetto di invidia del pene," in J. BAKER MILLER, *Le donne e la psicoanalisi*, (Torino 1976) 188]. In effetti l'accettazione della propria identità sessuale passa anche per il riconoscimento che ne fa l'altro sesso (importanza del padre).
46. Si riscontra una maggiore attenzione a vivere la fase di pre-papa, come la madre quella di pre-maman: a toccare il ventre della moglie-madre sentendo reagire il bambino, a vederlo tramite ecografia e ascoltarne il battito cardiaco, ad essere presente al parto, a parlargli. Cf G. DELAISI DE PARSEVAL-S. LALLEMAND, *L'Art d'accueillir les bébés*, (Paris 1980) 53-54. La ricerca sui mutamenti della paternità è divenuta perciò in tutti i Paesi un tema molto studiato.
47. Si parla di un 50% di donne, per lo più di famiglia agiata, che milita nei gruppi armati, anche se

Gli uomini vivrebbero tale necessità più problematicamente e non senza reazioni di rigetto. Per loro si tratta di una conversione che, a livello comportamentale, richiede la rinuncia ad essere serviti dalla donna e la condivisione delle fatiche domestiche da cui un tempo erano esonerati. A livello culturale, essi devono capovolgere i valori: considerare prepotenza alcuni aspetti esaltati come "virili" e riabilitare quelle dimensioni femminili reppresse come il lato debole e oscuro dell'umano. Infatti, si diffondono anche nel mondo pubblico, prima ufficialmente impermeabile ai valori privati, le ragioni della femminilità, dell'espressività e della relazionalità.

La pressione sociale e il timore di fallire il rapporto di coppia contribuiscono a rendere urgente per gli uomini tale reintegrazione del femminile, sia all'interno del proprio mondo interpretativo che nei rapporti con gli altri. Si parla di una identità maschile disturbata dall'emergere della figura femminile (atteggiamenti di difesa, aggressività, impotenza, falsa indifferenza). Al contrario, sembra che le donne vivano con più soddisfazione la loro bisessualità: nonostante il dichiarato disagio nel mondo del lavoro, esse considerano un'irrinunciabile conquista quella di poter sviluppare, insieme alle dimensioni femminili, anche le dimensioni virili, come dimostra il tema della "doppia presenza". Resta problematico il fatto che, mentre le ragazze riabilitano i valori femminili ed anzi, nell'entrare nel mondo maschile, tendono a riproporli, per i ragazzi, l'acquisizione dei valori della femminilità può significare disorientamento, per la perdita di riferimenti che legittimano il senso positivo della maschilità.

La cultura della differenza, nel delineare il senso originario della femminilità, tocca la questione dell'identità maschile per trarre la contrariezza in contruleuce, troppo spesso in termini manichei: violenza, aggressività, dominio maschile in contrapposizione al "bene" dell'emergere femminile nella storia. Altre volte la differenza è più ponderata e la maschilità studiata in correlazione con l'etica con voce di donna. C. Gilligan (allieva e collaboratrice di Kohlberg e quindi sulla linea degli studi di Piaget) analizza la formazione del giudizio morale nei bambini mettendo in luce la diversità tra uomo e donna nell'intendere i rapporti umani.⁴⁸ Si tratta di una diversità che vuole contrastare l'appiattimento *unisex* e rivalutare piuttosto la mutualità polifonica delle voci maschili e femminili. Viene rilevato, d'accordo con Piaget, che nei giochi infantili i maschi sono più interessati alle regole, le bambine ai rapporti: gli uni — dovendo scegliere — abbandonerebbero

non è facile in questo campo fornire cifre esatte [cf M. MIT SCHERLICH, "Réflexion sur la question de la violence de femmes," in *La Fin des modèles*, (Paris 1983) 63ss].

48. Cf C. Gilligan, *Etica con voce di donna. Eтика e formazione della personalità*, tr. it (Milano 1987).

i rapporti per le regole, le altre, al contrario, cercherebbero di cambiare le regole, pur di salvare i rapporti. L'identità femminile sarebbe orientata a definirsi all'interno dei rapporti umani, quella maschile all'azione e all'avventura. Vi sarebbe collegata un'etica della responsabilità allargata, più attenta all'insieme delle dinamiche interattive per le ragazze ed un'etica più curante della moralità normativa per i ragazzi.

Tuttavia studi come questo ritagliano l'identità maschile sullo sfondo di quella femminile, oggetto primario di interesse. Si apre la strada ad una ipervalutazione della femminilità: nel campo della ricerca biologica, l'interpretazione femminista capovolge la differenza-inferiorità in differenza-superiorità. Per Alpert: «tutto porta alla convinzione che la biologia femminile è la base dei poteri delle donne. Biologia dunque come risorsa e non come nemica della rivoluzione femminista.»⁴⁹ In pratica, si sostiene una superiorità femminile, biologicamente accreditata, che sarebbe ragione di una sua sudditanza strategica, come nel titolo del paragrafo di Glennon: *Females are inferior because they are superior: the womb-envy thesis*.⁵⁰ Il secondo sesso diviene il primo, facendo riferimento al fatto biologico che il sesso femminile è all'inizio dei due generi.⁵¹ Per M. J. Sherfey: «In breve, non possiamo più a lungo parlare di fase iniziale di esistenza embrionale indifferenziata o bisessuale. Il primo embrione non è indifferenziato: esso è femmina. All'inizio siamo stati creati femmine e, se non fosse così, non esisteremmo affatto.»⁵² Perciò la conclusione: «Per tutti i mammiferi, la moderna embriologia reclama un mito di Adamo da Eva.»⁵³ «Dalla costola di Eva» potremmo dire, riormulando il tema del Convegno di «Progetto donna» (Novembre 1988). Per questi eccessi, vale la critica di un biologismo che è la nuova veste del naturalismo, in funzione di una gerarchia rovesciata tra uomo e donna. La tesi della maschilità come secondo sesso non può non provocare, per reazione pendolare,

49. J. ALPERT, "Mother Rights. A New Feminist Theory," *Ms Magazine*, n.2 (August 1973) 90-91.
50. M. GLENNON, *Women and Dualism. A sociology of Knowledge Analysis*, (New York and London 1979) 129. Si riprende in pratica la tesi della Horney su Freud, così come le teorie della Mead e di J. Bernard circa una superiorità maschile compensatoria della inferiorità. Cf J. BERNARD, *The Sex Game*, (New York 1972).
51. Come evidenzia il libro di E. GOULD DAVIS, *The first Sex*, (Baltimore 1971) 329.
52. M. J. SHERFEY, *The nature and evolution of Female Sexuality*, (New York 1973) 38.
53. E. GOULD DAVIS, *The First Sex*, 46. Di cattivo gusto le conclusioni di Solanas, che restituisce il dispregio del *mas occasionatum*: «Il maschio è un accidente biologico: il gene Y (M) è un gene X (F) incompleto, cioè ha un set incompleto di cromosomi. In altre parole, il maschio è una femmina incompleta, un aborto ambulante, aborto allo stadio del gene. Essere maschi è mancare di qualcosa (*deficient*), limitati emotionalmente,» *Society For Cutting Up Men: (SCUM), Manifesto*, (New York 1968) 31-32.

rigetto, o difesa o infine aggressività.

Sul piano psicanalitico, non mancano appoggi a tale supposta superiorità femminile: gli studi della Mead mettono in luce il vantaggio che ha la bambina nel rapporto con l'allattamento materno. Succhiare latte dalla madre sarebbe, nel primo rapporto interpersonale conosciuto, fonte di diversa possibilità di identificazione della bambina e del bambino. Il bambino dovrebbe lottare molto per poter costruire una sua identità maschile, distaccandosi dalla simbiosi originaria con la madre, in un processo di disidentificazione che, se non attuata, può portare al transessuale e alle varie forme di devianza psico-sessuale. Torna l'ipotesi che gli uomini debbano sviluppare la loro capacità di affermazione nei vari campi di applicazione dell'opera umana per potersi costruire una identità soddisfacente nei confronti della madre e della femminilità in generale, a compenso di quella iniziale sofferenza.⁵⁴ In una situazione di superiorità naturale della donna, infatti, l'uguaglianza sociale apparirebbe uno scompenso, a tutto svantaggio dell'uomo. La sua rivincita sociale e culturale peraltro sarebbe connotata da una ritornante, incancellabile nostalgia del rapporto originario sperimentato nel seno materno, in quell'oasi di non distinzione archetipa, memoria edenica di protezione e totale affidamento. Sarebbe dunque il rapporto originario con la madre a rendere possibile lo sviluppo dell'identità dei sessi in relazione a quell'evento centrale.

Questa ipotesi farebbe del sesso femminile non solo quello più avvantaggiato, ma anche — contrariamente alla tesi di Freud — il riferimento unitario per uomini e donne. La femminilità sarebbe la natura umana per eccellenza, quell'universale comune da cui origina la differenza (questa volta degli uomini nei confronti delle donne), quella realtà che è paga di sé e non ha bisogno di affermarsi socialmente per essere.

Sembra dunque che la riflessione culturale sul maschile rimandi, per potersi definire, ad un'ideale perfezione della natura umana, pensata al femminile. A livello di ermeneutica dell'umano, sta qui la maggiore debolezza oggi della maschilità, pur nel suo apparente dominio. Su questa debolezza si apre conseguentemente la falla che intacca la stima di sé, aprendo le porte ad un'impostazione diseguale del rapporto uomo donna, di rivincita, compensazione, se non — nei casi estremi — di perversione sadica. Si sta facendo strada perciò la necessità di studiare i mutamenti dell'identità maschile con maggiore obiettività, sia per comprenderne i processi in sé sia per evitare la parzialità dei *Women's Studies*.⁵⁵ Non resta che

54. Cf R. STOLLER, "Faits et hypothèses: un examen du concept freudien de bisexualité," *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 7 (1973) 150. I suoi studi sono importanti per comprendere i processi degli ermafroditi, transessuali, trasversali.

55. È soprattutto in America che si sviluppa l'interesse per studi (e cattedre) che contemplino la

attendere il tempo indispensabile di silenzio e di ricerca, in attesa di poter riformulare il senso della maschilità, senza rischiare i biasimati regressi, né accontentarsi del modello femminile come archetipo della natura umana.

4. *La femminilità*

Relativamente alla femminilità, i principali miti originari ruotano attorno alla Sposa, alla vergine e alla Grande Madre.

Nel mito della *vergine*, la fanciulla è l'espressione di ciò che di intatto e quasi di religioso si trova nella natura umana. Essa è collegata ad un potere misterioso, generalmente positivo, quasi esprima una energia nascosta e fontale a cui l'agire umano fa riferimento per acquistare senso e orientamento; uno stare al di sopra, pur restando dentro, i limiti del mondano. La vergine sta ad esprimere la dimensione umana che sembra poter fare a meno di azioni, perché è la sua sola presenza che spinge e orienta l'azione altrui; sembra poter fare a meno di potere, perché la sua autorità è naturale; sembra poter fare a meno di sentirsi realizzata attraverso le opere sulla natura, perché la sua opera principale è diretta ad altri esseri umani; di parole, perché l'espressione vivente di sé è trasmessa dal suo stesso apparire. A fronte del luogo comune della femminilità come chiacchiera, è vero, infatti, che essa simboleggia anche le vertigini del silenzio, laddove si raggiunge il culmine della parola come dono. Il silenzio in tal caso non è ciò che precede il linguaggio, una sorta di incapacità ad esprimersi, né è una rinuncia nichilista all'espressione, ma è pienezza d'essere. Secondo A. Weiner, il potere maschile si collocherebbe nella dimensione spaziale e temporale (proprietà, spazi di azione socio-politica) mentre il potere femminile si collocherebbe in un *continuum* spazio-temporale al di sopra della storia, legato ad una forma di immortalità.⁵⁶

Attraverso la figura dell'eroe, la maschilità che si afferma è quasi sempre esaltata dalla capacità di superare delle prove, di dare il suo sangue e affrontare la morte pur di sconfiggere il drago, liberando la fanciulla che sta per essere sacrificata. L'amore per lei è la forza che spinge all'azione vittoriosa e insieme la

reciprocità uomo donna, polarità maschile e femminile. In Italia si riscontra solo qualche avvisaglia. [«Potremmo ipotizzare che, in favore di una ricerca sessualizzata, si debba percorrere la fatica di parlare di uomini: facendo uscire dalla sua neutralità un soggetto che di per sé non sembra aver bisogno di essere parlato al singolare», F. BIMBI, "Differenza, reciprocità, somiglianza," *Memoria*, 22(1988)].

56. Cf A. WEINER, *La richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes*, (Paris 1983) 37-38 (che collega la convinzione all'esperienza delle isole trobriandesi). Ai lavori di Weiner viene riconosciuto il merito di rompere i pregiudizi di una identificazione donna-natura, uomo-cultura o anche delle donne come solo oggetto di scambio.

ricompensa di tale azione. Interessante l'ipotesi di H. Delporte: «La rappresentazione dell'animale sarebbe quella del mondo vivente esteriore all'uomo. Al contrario e per opposizione l'uomo, il gruppo umano, l'umanità sarebbero espressi attraverso la figura femminile, essendo la forma femminile perfettamente legittima, poiché assicura il rinnovamento e la persistenza della specie. Questa opposizione tra il principio "umano-donna" e il principio "animale-mondo vivente" spiegherebbe le differenze fondamentali che sono state rintracciate tra figurazione della donna (i tratti del viso percepibili solo per metà che sta a dire preoccupazione di proteggerla) e quella dell'animale (realismo e esattezza morfologica), nello stesso tempo che la relativa mediocrità nella rappresentazione maschile nell'arte paleolitica.»⁵⁷

Nelle fiabe e nei miti, la fanciulla rappresenta la vergine che ciascuno vorrebbe sposare, esprime la bellezza ancora intatta (con tutto ciò che di indicibile e profondo tale termine evoca) rispetto a cui la maschilità sta a protezione e servizio, nei modi propri della forza e in particolare nella lotta contro il nemico.

Il mito della *sposa* è legato a quello della *sessualità* che rappresenta la forza sacra dell'*Eros* che attrae l'uomo e la donna e permette la continuità della specie. Nelle diverse culture è esaltata l'importanza e la fecondità della congiunzione, accompagnata da lotta e sofferenza, come nei riti di iniziazione. La femminilità vi è rappresentata in vari modi come fonte di piacere (l'Eden dell'appagamento) e di paura (la caverna in cui l'uomo si smarrisce⁵⁸). La sposa è dunque la polarità agognata, l'altro da sé, "costola" di sé, verso cui l'uomo tende e che desidera raggiungere anche a prezzo della sua vita. Più in generale, l'unione dei due è all'origine della vita, come nel mito indù, secondo cui il mondo sarebbe nato dall'amplesso del principio maschile (*Shiva*) e del principio femminile (*Shakti*). L'attrazione tra le differenze in movimento genera e mantiene in vita l'essere del mondo.

Il mito della *Grande Madre* è il simbolo della terra che nutre e che accoglie, predominante agli inizi delle civiltà e raffigurato in tutti i reperti archeologici del bacino mediterraneo, come anche in Oriente e nelle zone nordiche. Tale mito ha insieme una concretezza figurativa ed un significato religioso di potenza e divinità, a causa della capacità procreativa che colpiva fortemente l'immaginario collettivo primitivo. Viene ipotizzato infatti che il potere magico-sacrale della maternità sia stato messo in relazione ad una sorta di partenogenesi, visto che la comunanza di uomini e donne non consentiva all'uomo primitivo la definizione della paternità.

57. H. DELPORTE, *L'Image de la femme dans l'art préhistorique*, (Paris 1979) 307.

58. Cf J. CAMPBELL, *Le maschere di Dio*, (Milano 1962).

Anche le rappresentazioni grafiche di cui si dispone fanno pensare che originariamente non si fosse in grado di far risalire la maternità all'atto sessuale. La madre appare l'unica certezza della vita.

Scrive Neumann: «Nella storia delle religioni la divinità maschile subentra solo in un secondo momento e il rango di divinità-figlio è stato conferito ad essa solo secondariamente dalla divinità madre... L'eterna esperienza dell'uomo che si trova disarmato e senza protezione dinanzi alla vita e alla natura, come il lattante con la madre, è una delle fonti più profonde da cui trae ispirazione la forma sempre nuova delle figure madre-figlio. Esse non rappresentano una regressione all'infanzia, in cui l'adulto diviene infantile o sente con commozione l'amore materno verso il bambino. Al contrario l'uomo, attraverso la pura identificazione col bambino, esperisce la madre e il femminile come il simbolo di vita, da cui egli stesso, anche "come adulto", dipende.»⁵⁹ Di qui il potere della madre — che può essere interpretato anche come potere malefico — estensibile simbolicamente alla natura e a tutto il cosmo e che fa della maternità una realtà religiosa: «La sua autorità magica si basa sull'essere in armonia e comunione con i misteri dell'universo, con una spiritualità che trascende l'intelletto e la coscienza.»⁶⁰

Vi è collegato il mito della *nascita*, con il passaggio dal grembo materno alla luce e con la seduzione del possibile ritorno nelle acque profonde e oscure della pre-coscienza. La nascita richiama anche i tanti passaggi che si compiono nell'arco della vita, come il passaggio dall'infanzia alla giovinezza nei riti di iniziazione, visti appunto come una nuova nascita. In questo senso nascere è avventurarsi, scoprire l'autonomia, il desiderio, prima completamente appagato dalla madre. Ma il distacco dalla madre è stato troppo letto in termini di liberazione dalla dipendenza materna, quasi una vittoria della maschilità sul mammismo, e poco come la maturazione di un figlio che, avendo assimilato ormai la sostanza della persona da cui origina, è capace di ri-essere in sé quella persona e se stesso, sviluppando la continuità e insieme la novità del suo essere figlio/a e persona unica. D'altro canto la madre è capace di ri-essere nei figli, quasi essi fossero ciascuno una nuova parola che essa dice al mondo.

A livello di coscienza, la nascità è un venire a consapevolezza dell'io; a livello

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

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

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

Il mito della nascita, per il richiamo che esso evoca della presenza materna, ricorda che non c'è possibilità di passare ad una nuova realtà, se non per il tramite di qualcuno che compie in noi e per noi un'opera maieutica. La maternità in questo senso, supera la naturalità del partorire fisiologico e diviene simbolo di un atteggiamento, prevalentemente femminile ma di per sé universale, in cui prevale l'amore per la vita, la cura dell'altro, l'aiuto a farlo essere se stesso.

Quanto alla gerarchia tra i sessi e alla separazione netta dei compiti e dei ruoli (spazi geografici, simboli, rappresentazioni delle tombe, delle grotte⁶¹), essa appare in alcuni miti come una conseguenza negativa di una colpa che deve essere stata commessa principalmente dalla donna, viste le conseguenze. Nella leggenda dei Maasai, in Kenia, si fa riferimento ad una origine in cui i due sessi erano organizzati in gruppi separati. Si suppone un'autonomia originaria, con la possibilità di fare a meno l'uno dell'altro, in ordine alla sopravvivenza. I Maasai raccontano, infatti, che all'origine uomini e donne formavano due tribù separate e autonome che si incontravano solo casualmente nelle foreste, assicurando così la procreazione di figli, che poi restavano con la madre sino a che i piccoli maschi, crescendo, cambiavano la residenza e andavano presso la tribù maschile. È poi per una qualche colpa attribuita alle donne che esse infine persero la libertà e furono costrette a riunirsi agli uomini e a dipendere da loro.⁶² Nell'Africa dell'Ovest sembra che leggende come questa, circa la separazione iniziale radicale (geografica ed economica), siano frequenti.⁶³ Vi troviamo la convinzione: a) di una differenza originaria paritaria; b) di una colpa successiva che ha comportato la disuguaglianza; c) di una maggiore colpevolezza della donna, a spiegazione e giustificazione della sua condizione di inferiorità sociale, ma anche quasi a sottolineare una sua più alta responsabilità etica nei confronti di tutto il genere umano.

Nel linguaggio mitico, se è acclarato che non c'è gruppo umano conosciuto

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

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

63. Cf. E. BADINTER, *L'Un est l'Autre*, 19-61.

che non contempli le differenze tra i sessi, è anche vero che si conservano tracce della sempre possibile rottura di tale rigidità in avvenimenti e personaggi d'eccezione, quasi un bisogno di salvare alla persona la possibilità di superare gli schemi della separatezza. P. Vidal-Naquet riferisce che nei riti di passaggio, ad Atene (e in modi diversi anche a Sparta), i ragazzi e le ragazze dovevano incarnare anche l'altro sesso. Ciò sembra voler sottolineare la dualità bisessuale della natura umana, oltre la distinzione cui immette il rito di iniziazione.⁶⁴ Il ricorso ad una possibile interscambiabilità dei ruoli si ritrova anche nei miti e nelle tragedie greche. Per N. Loraux: «Nessun popolo meglio dei greci ha saputo intuire che la distribuzione del maschile e del femminile era raramente acquisita una volta per tutte: da Esiodo a Ippocrate.»⁶⁵ L'interpretazione di J. P. Vernant lo conferma attraverso il racconto mitico delle relazioni tra Ermes (messaggero degli dei) e Estia (protettrice del focolare domestico), che rappresentano due divinità complementari: il viaggiare e lo stare presso il focolare, l'esteriore e l'interiore.⁶⁶ L'autore dimostra come il simbolismo bipolare non riesce a cancellare la comunanza dei tratti, poiché ciascuna caratteristica può essere ritrovata anche nell'altro: Ermes può rappresentare anche la permanenza e Estia anche la mobilità. Ne risulterebbe che negli dei la reciprocità non ha lo stesso senso che presso gli uomini, giacché la divinità conferirebbe loro una superiore integralità personale; viceversa la disuguaglianza sarebbe segno di una scissione da ricomporre. Siamo di fronte alla stessa esigenza espressa dal mito di Aristofane, secondo cui la divisione uomo-donna sarebbe un limite negativo, frutto di una punizione degli dei.⁶⁷ Tra gli

64. Cf. P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir*, (Paris 1983) 191.

65. N. LORAUX, "Le lit et la guerre," *L'Homme* (gennaio-marzo 1981) 45ss.

66. Cf. J.P. VERNANT, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, (Paris 1971).

67. Cf. PLATONE, *Simposio*, XIV, 189 c-190 c. [in *Opere complete*, vol.3, (Bari 1971)]: «In primo luogo l'umanità comprendeva tre sessi, non due come ora, maschio e femmina, ma se ne aggiungeva un terzo partecipe di entrambi e di cui ora è rimasto il nome, mentre la cosa si è perduta. Era allora l'androgino, un sesso a sé, la cui forma e nome partecipavano del maschio e della femmina; ora non è rimasto che il nome che suona vergogna. In secondo luogo la forma degli umani era un tutto pieno: la schiena e i fianchi a cerchio, quattro braccia e quattro gambe, due volti del tutto uguali sul collo cilindrico, e una sola testa sui due volti... Dunque i sessi erano tre e così fatti perché il genere maschile discendeva in origine dal sole, il femminile dalla terra, mentre l'altro, partecipe di entrambi, dalla luna, perché anche la luna partecipa del sole e della terra... Possedevano forza e vigore terribili, e straordinaria superbia; e attentavano agli dèi. Quel che Omero racconta di Efialte e di Oto che tentarono cioè la scalata del cielo per attaccare gli dèi, è detto di loro: "Giove dal canto suo decide [XV]: Se non ero ce l'ho l'espeditivo perché gli uomini, pur continuando ad esistere, ma divenuti più deboli, smettano questa tracotanza. Ora li taglierò in due e così saranno più deboli, e nello stesso tempo più utili a noi per via che saranno aumentati di numero"». Il prosieguo del racconto ci mostra come l'un sesso cerchi disperatamente l'altro, fino a che Giove, impietositosi, traspone i genitali sul davanti e consente così l'incontro e la riproduzione.

dei la dimensione della sessualità perde infatti quella rigida interdipendenza che caratterizza le relazioni uomo-donna, per le quali viene invocato il concetto negativo di caduta.

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

Variazione infinita dei contenuti, costanza della differenza, eccezioni alla regola, sono presenti ovunque. Tutto ciò sembra indicare che la differenza tra i sessi è stata sempre letta nei termini di due polarità interagenti, e la cui reciprocità da senso e vita alle differenze: se i contenuti di queste polarità variano nelle diverse culture sino a contraddirsi, è segno che nel rapporto tra i sessi l'importanza della reciprocità prevale sulla questione della differenza, e questa è in funzione di quella.

Il femminismo corrode una cultura che veicola del falso neutro l'identità maschile, assumono valori parziali e considerandoli superiori e universali. Il lavoro culturale passa per l'elaborazione di valori positivi caratterizzanti la femminilità in senso simbolico, legati all'esperienza corporea, al vissuto, all'approccio conoscitivo delle donne per costruire un'ermeneutica dell'umano a due voci. Approfondire il senso positivo di questa diversità significa avere gli strumenti per accettare — e non subire — il ritmo non sempre facile del proprio corpo e il modulo etico cui rimanda la soggettività di genere.

5. La simbologia del femminile in G.P. II

Le caratteristiche messe in evidenza da Giovanni Paolo II nella *Mulieris Dignitatem* non rappresentano solo un aspetto del suo Magistero, ma, più in generale, una analisi simbolica del femminile entro l'ottica del cristianesimo, in continuità/discontinuità con le culture che nei secoli l'hanno variamente espressa. Le caratteristiche della femminilità che vengono delineate corrispondono a quelle che la tradizione di molti popoli ci ha tramandato: sponsalità, maternità, verginità, lette in chiave personalista dialogica e analogica. A meno che non le si riducano all'aspetto puramente fisiologico, esse sono caratteristiche che qualificano la persona nella sua realtà più profonda e relazionale col cosmo, con l'Altro-Dio e

con gli altri. Tali caratteristiche esprimono perciò ciò che è proprio della persona ad *imagine* di Dio, quale essa dovrebbe essere — uomini e donne — per rispecchiare l'analogia con le Persone della Trinità. Nella categoria della femminilità viene tratteggiata quindi l'esemplarità simbolica dell'umanità tutta. Ma esaminiamo più da vicino le tre principali caratteristiche:

-Sponsalità. Questo tratto sta ad indicare in maniera precipua ciò che caratterizza la femminilità nel suo “essere per”, nel suo essere in relazione con qualcuno, dunque in quanto persona (la persona chiama la persona). Il termine “persona” infatti — precisa il papa — significa che l’essere umano si realizza mediante il dono di se, facendo riferimento a quanto è stato sviluppato dalla tradizione del pensiero dopo l’avvento del cristianesimo e in particolare dalla corrente filosofica del personalismo. Egli scrive che persona significa: «tendere alla realizzazione di sé, che non può compiersi se non mediante un *dono sincero di sé*... Dire che l’uomo è creato ad immagine e somiglianza di Dio vuol dire anche che l’uomo è chiamato ad esistere “per” gli altri, a diventare un dono» (M.D. 7). Donare la propria persona è amare, dunque pensare l’*ethos* umano come relazionale, ben diversamente dal vecchio *cogito* razionalista e individualista cartesiano. È conseguente che: «Tutti gli esseri umani — sia donne che uomini — sono chiamati ad essere la “Sposa” di Cristo, redentore del mondo. Nella Chiesa ogni essere umano — maschio e femmina — è la Sposa, in quanto accoglie in dono l’amore di Cristo redentore, come pure in quanto cerca di rispondervi col dono della propria persona» (M.D. 25).

-Verginità. Anche la verginità è intesa come dono totale della persona a Dio e ai fratelli, in risposta al dono d’amore di Dio, dunque entro un quadro interpretativo dell’essere personale, comune a uomini e donne, che si qualifica come dialogia di donazione che la verginità evidenzia in modo particolare nella sua purezza: «il Vangelo propone l’ideale della consacrazione della persona, che significa la sua dedizione esclusiva a Dio in virtù dei consigli evangelici... Sin dagli inizi del cristianesimo su questa via s’incamminano uomini e donne, dal momento che l’ideale evangelico viene rivolto all’essere umano senza alcuna differenza di sesso» (M.D. 20). Per rappresentare sul piano simbolico la verginità, come abbiamo visto, si vuole ricorrere all’immagine della fanciulla, simbolo, di natura intatta e pura, trasparente e pronta all’offerta di se, come agnello sacrificale. Non per questo tuttavia si può concludere dunque che la verginità è una dimensione esclusiva della femminilità o comunque che gli uomini siano meno adeguati a viverla, benché meno adatti a rappresentarla.

-Maternità. Anche la maternità viene tratteggiata in un’ottica personalista, come dono di sé per la crescita di un altro essere umano. In quanto tale, è caratteristica universale della persona, uomo e donna, anche se, sul piano della

procreazione, i compiti sono differenti. La lettera mette in guardia dalla riduzione bio-fisiologica, giacchè: «Una simile immagine “ridotta” andrebbe di pari passo con la concezione materialistica dell'uomo e del mondo. In tal caso, andrebbe purtroppo smarrito ciò che è veramente essenziale: la maternità come fatto e fenomeno umano si spega pienamente in base alla verità sulla persona. La maternità è legata con la struttura personale dell'essere donna e con la dimensione personale del dono» (*M.D. 18*). Siamo dunque ben lontani dal pensare ad una mistica della maternità, tanto combattuta, specie dal primo femminismo.

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

Vi è dunque sottolineata: la maternità biologica e psichica della donna, la maternità come dimensione donativa universale, la consapevolezza di una particolare pregnanza della donna ad esprimere questa universalità del dover essere “materni”, incarnandolo nel suo procreare e divenendo quasi modello del modo di essere della persona. Oltre la sfera della maternità bio-fisiologica, che è appannaggio della donna, con i suoi oneri ed onori, il significato spirituale della maternità ci solleva ai significati interattivi della generazione e rigenerazione di sé e degli altri (affettiva, culturale, spirituale), indicando un ideale di perfezione che convoca tutti all'imitazione di Dio, Padre e Madre. In effetti, sul piano spirituale, con riferimento alle fatiche della generazione delle anime, la maternità risulta la dimensione tipica della Chiesa, comune a uomini e donne che cooperano alla paternità-maternità di Dio.

Le tre caratteristiche che abbiamo ripercorso evidenziano aspetti universali e paradigmatici dell'essere persona in quanto tale, più fortemente visibili nella donna, quasi fosse impresso in lei un segno più forte del dover essere dell'umanità tutta, in particolare attraverso il significato personalistico della maternità, nella quale le altre due caratteristiche (verginità e sposalità) si trovano comprese. La relazionalità della persona, uno e due, maschio e femmina, è analogicamente immagine del Dio Uno e Trino.

Tale interpretazione della femminilità mette in crisi la concezione individualistica e razionalistica moderna del soggetto inteso in senso prometeico, indipendente e sovrano. La ricerca culturale delle donne vi trova sintonie preziose e la concezione cristiana della persona viene a radicarsi nell'*ethos* profondo dell'essere umano. Secondo la *Mulieris*: «La Bibbia ci convince che non si può avere una ermeneutica dell'uomo, ossia di ciò che è umano, senza un adeguato ricorso a ciò che è femminile» (M.D. 22). Ancor più decisamente vi si dice: «Da questo punto di vista [l'elevazione spirituale come finalità dell'esistenza di ogni uomo], la "donna" è la rappresentante e l'archetipo di tutto il genere umano: rappresenta l'umanità che appartiene a tutti gli esseri umani, sia uomini che donne» (M.D. 4).

Dalla donna come natura, cesto, terra che riceve e nutre, si passa così alla femminilità come simbolo di umanità realizzata, a cui uomini e donne devono rifarsi per poter realizzare in maniera ottimale il loro essere. Resta aperto dunque il problema di una maschilità definita in controluce, quasi ancilla della femminilità, con compiti di custodia, servizio e apprendimento, nonostante e oltre il ruolo di superiorità realizzato nella contingenza storica.

6. Analogia e nostalgia della dea

Donne e religione sono intimamente legate, grazie ad un misterioso rapporto col sacro che già nell'antichità le faceva sacerdotesse e profetesse e che non ha smesso lungo i secoli di confermare una religiosità fortemente sentita, soprattutto nelle dimensioni dell'intimità e della spontaneità della fede. Ma la religione in quanto sistema, come tutta la cultura accreditata, viene trasmessa nei processi di incultrazione informale e formale, soprattutto per il tramite del controllo maschile, benché essa, a livello informale, trovi il suo primo canale nella trasmissione materna. Troviamo anche in questo caso conferma di una separazione tra religiosità del mondo vitale, familiare e privato, e religiosità come sistema d'interpretazione e gestione del sacro. In questo senso, il problema del rapporto donne religione non differisce dalla più ampia questione della difficoltà di armonizzare i due mondi simbolici femminile/maschile e in particolare di rielaborare il patrimonio di fede ereditato, alla luce di una mediazione culturale accettabile oggi.

Volente o nolente, credente o atea, soprattutto la donna occidentale è inevitabilmente condotta a fare i conti con tale patrimonio di elaborazione del cristianesimo, con la sua ricchezza di simboli interpretativi della fede che al femminismo appaiono, talvolta, come la conferma "divina" del dominio maschile. La letteratura femminista, di conseguenza, si interessa sempre più di questo difficile campo, tra ricerca di Dio e rifiuto delle sue configurazioni, comunque convinta che non è possibile progredire nella questione femminile, se non andando alle radici

simbolico-religiose del riconoscimento delle donne.

In questa luce, il problema dell'identità femminile trova il suo nodo principale nell'analogia, per la quale non è tanto il procedimento della ragione a dettare legge, quanto quello della relazionalità. Il principio dell'analogia, se è carico di rischi di antropomorfismo, è però anche garanzia di superamento della scissione tra Dio (assoluto) e uomo (relativo), nel pieno riconoscimento della distanza, ma anche di un'uguaglianza mediata.⁶⁸ Di qui l'importanza di pensare la trascendenza in modo tale che la donna possa riconoscersi pienamente in Dio, non come immagine dell'immagine di Dio, bisognosa di avere come referente e mediatore l'uomo per pensarsi adeguatamente (giacché è l'uomo che sta a Dio come il figlio al Padre), ma come immagine diretta, pensabile in una relazione altrettanto vera come figlia a madre. La storia delle religioni ha comunque trasmesso numerosi esempi della dimensione materna di Dio, sia nelle cosiddette religioni "matriarcali", sia all'interno delle religioni a prevalenza androcentrica (in particolare nell'Antico Testamento).⁶⁹ Si ricercano tuttavia simboli di questo essere della donna immagine di Dio in maniera originale e originaria, in quanto persona e non mediante il suo *essere in funzione* dell'uomo o comunque subordinatamente a lui. In questo caso, infatti, sarebbe indispensabile la mediazione maschile per poter accedere a Dio. Perciò la questione dell'analogia è quella della reciprocità proiettata dal livello antropologico al livello teologico.

Non pochi studi femministi, che denunciano l'androcentrismo dell'immagine di Dio, mettono in rilievo il trapasso storico del potere dalle dee agli dei, in concomitanza con l'avvento del patriarcato. Si cerca la Madre come archetipo di una divinità non subalterna, perché sia possibile identificarsi senza frustrazioni in un «Dio delle donne».⁷⁰

68. Sul significato e sull'uso dell'analogia cf. P. CODA, "Creazione, Croce, Trinità: una premessa sull'analogia," *Nuova Umanità*, 24-25 (1982) 25-68; ID., *Evento pasquale. Trinità e storia*, (Roma 1984) 83-151 (sull'*analogia caritatis* come via al mistero); W. KASPER, "Spirito-Cristo-Chiesa," in AA.VV., *L'esperienza dello Spirito* («Giomale di Teologia»; Brescia 1974); M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, (Firenze 1973); AA.VV., *Analogie et dialectique. Essais de Théologie fondamentale*, (Genève 1982).
69. Da una parte la letteratura femminista sottolinea la veemenza contro pagani, stranieri e donne soprattutto nell'Antico Testamento, dall'altra essa recupera il filone delle testimonianze che attestano una tradizione di religiosità fortemente intrisa di simbologie materne e femminili. Queste simbologie sono espressione di un modo di pensare Dio, nella cui natura, al di là della sua figurazione maschile, viene proiettata la dimensione d'essere della femminilità e della maschilità. La femminilità esprime l'atteggiamento paradigmatico del credente, nel quale viene in evidenza l'esemplarità della relazione della persona umana con Dio mediante la triplice connotazione: verginità, sponsalità, maternità.
70. Per un quadro sintetico e completo dei problemi relativi cf. il numero unico di *Concilium*, 6 (1989) su: *Maternità: esperienza, istituzione, teologia*.

In Medio Oriente, nell'età del bronzo, si sarebbe operata la sostituzione del Dio Padre omnipotente con le dee. Non ci sarebbe stato più equilibrio di potere in una coppia, ma un Dio maschile che si imponeva sul femminile.⁷¹ Brahamâ, Yawhé, Zeus o Juppiter avrebbero rappresentato la supremazia del Dio-Padre sulla madre. Di qui la ricerca etnologica, lo studio dell'archeologia e dei resti degli insediamenti umani, l'analisi delle civiltà più antiche, orientali e dell'area mediterranea, per recuperare le tracce esigue di un passato che ha espresso la forza del divino al femminile, come principio unico o superiore di religiosità. Vi sarebbe stato un primo stadio solo femminile (La Madre), un secondo in cui la madre è affiancata da un eroe nella persona del figlio, dell'amante, quindi la fase di subordinazione al potere maschile. Tali religioni sarebbero state caratterizzate dall'idea della rinascita come potere femminile (l'eroe muore, ma la dea gli ridona la vita) e della saggezza, come sintonia con l'ordinamento del cosmo.

Un'esemplificazione simbolico-mitologica del problema della disuguaglianza uomo-donna sarebbe il conflitto che oppone Demetra, la Terra-Madre, al suo sposo Ade, dio degli Inferi, a causa della figlia comune Persefone.⁷² Secondo l'interpretazione di P. Chesler, Demetra è la Donna-Madre che fa del tutto per trattenere sua figlia nella libertà della casa, piuttosto che, col matrimonio, cederla al potere dell'uomo.⁷³ La tradizione racconta che il giorno stesso in cui Persefone diventa donna, il padre Ade la rapisce. Demetra soffre e rifiuta ogni cibo e ogni conforto, in segno di ribellione al Dio-uomo che vuole scardinare il suo potere materno. La ribellione fa perno sul potere della fecondità, con divieto alla terra di produrre frutti, e finisce con l'ottenere la restituzione della figlia sei mesi ogni anno, grazie alla mediazione di Zeus, come una sorta di compromesso tra dea e dio, in lotta tra loro. Tale conflitto viene considerato parallelo a quello tra uomo e donna per la gestione della terra, in un'epoca che può definirsi di semi-patriarcato. In seguito però il culto della dea madre sarà progressivamente rimpiazzato, in concomitanza col predominio sociale maschile, col passaggio dalle prime civiltà

71. Per quel che riguarda gli ebrei, questo tipo di studi si rivolge alla figura di Eva, come derivata dall'uomo (immagine dell'immagine di Dio) e alla figura dimenticata di Lilith, condannata all'inferno per aver rifiutato di obbedire ad Adamo. Per quanto riguarda Lilith, cf J. MARKALE, *La Femme Celte*, (Paris 1972) 218 e per il paragone tra Lilith e Pandora, cf. J. BRIL, *Lilith ou la mère obscure*, (Paris 1981) 174ss.

72. Sull'interpretazione di questo mito cf G. DEVEREUX, *Femme et Mythe*, (Paris 1982); ID. *Baubo, la vulve mythique*, (Paris 1983).

73. Cf P. CHESLER, *Les Femmes et la Folie*, (Paris 1975). Questo mito simbolizzerebbe il rigetto della comunità del nascente potere maschile e sancirebbe la ribellione di Demetra che grida: «Se questo deve essere il destino naturale delle ragazze, che perisca tutta l'umanità. Non ci sia più raccolto, né uva, né grano se questa ragazza non mi viene restituita». [F. D'EAUBONNE, *Les femmes avant le patriarcat*, (Paris 1976) 107].

neolitiche all'età del bronzo.⁷⁴ Le tombe testimonierebbero il prevalere della guerra, in cui l'uomo-guerriero è protagonista e capo, la forza fisica è esaltata, il pugnale e la spada sostituiscono l'arco del cacciatore, gli eroi subentrano alle madri, ormai in stato di subordinazione.⁷⁵ Non di rado l'Antico Testamento viene considerato un documento della lotta dell'unico Dio maschile contro le divinità femminili, per esempio in H. Gottner-Abendroth, che ipotizza la derivazione di Jahvè da una grande dea dell'oriente. Le stirpi semitiche patriarcali avrebbero invaso la Palestina e usurpato il nome e la figura di colomba trasferiti dalla dea sumerica Jahu, di incerta esistenza, al biblico Jahvè.⁷⁶

L'eco di questi contrasti riappare nelle tragedie greche, come per esempio nell'*Antigone*. Nelle *Eumenidi*, Oreste uccide la madre Clitennestra, per vendicare il padre Agamennone. Apollo, che difende Oreste, afferma la preminenza del padre sulla madre e quindi la giustezza della morte di Clitennestra. Le *Eumenidi*, invece, vogliono difendere Clitennestra, in nome del primato materno. Oreste è colpevole, perché ha violato la legge del sangue che invece Clitennestra non ha violato uccidendo Agamennone. Atena farà trionfare la legge del padre, ma sì stabilirà in compenso tra le *Eumenidi*.

Nella nostalgia del «ritorno della dea» e nelle liturgie relative, si esprime la ricerca di un passato alternativo o/e di un futuro utopico.⁷⁷ Tale nostalgia è comprensibile alla luce della centralità del discorso analogico nei confronti della trascendenza, ma non manca di suscitare rifiuti e perplessità specie da parte delle teologie più accreditate. Per esempio, è dubbio che le ricostruzioni del passato siano attendibili, perché non vi sono appigli sufficienti a confermare le ipotesi avanzate, che pertanto non sono verificabili. Le interpretazioni delle tracce del passato restano

74. Nella storia dell'Egitto la dea Isis scomparirà nella persona di Osiris che regnerà da solo. Secondo Markale, il sole presso i Celti rappresentava un potere generatore femminile, sino a che diverrà maschile e la luna, astro freddo e lucente di luce non propria, rappresenterà il femminile (Cf. J. MARKALE, *Femme Céle*, 93ss). Per quanto riguarda Isthtar, dea babilonese o assira, ella diverrà Ashtar, deità maschile. Agira, che ha scoperto il fuoco secondo Rig-Véda, diviene il Dio maschile Agni in India, progenitore della stirpe ariana. Per quanto riguarda il mondo arabo, Maometto sostituisce il Pantheon arabo, in cui coesistevano déi e dee. Tra esse la terra Madre Al-Uzza regolava la fecondità ed era rispettata in Arabia e Mesopotania [Per questi aspetti cf. FATNA AIT SABBAH, *La Femme dans l'inconscient musulman*, (Paris 1982)]. Ciò pare abbia rappresentato un problema spinoso per Maometto, che dovette pian piano sostituire le figure femminili con Allah e Maometto, svuotandole di potere, riducendole a Figlie di Allah e eliminandole poi via via del tutto, insieme ai loro santuari.
75. Cf J. GUILLAINE, *La France d'avant la France, du néolithique à l'âge du fer*, (Paris 1983).
76. Cf H. GOTINER-ABENDROTH, *Die Göttin und ihr Eros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung*, (München 1980, 1984) 82ss.
77. Cf M. T. WACKER, *Der Gott der Männer und die Frauen*, (Patmos; Düsseldorf 1987).

problematiche, perchè lette nell'ottica dei problemi che la cultura contemporanea suscita. Ne risulta una integrazione teorica e storica tra passato e presente che sfuma i contorni della realtà e mette in luce più le esigenze di una simbologia adeguata che il dato storico. Il ritorno al passato è più spesso uno slancio verso l'avvenire, una anticipazione di un nuovo modo di concepire l'identità femminile, liberi dai nomi di Adamo e nell'orizzonte del criterio dell'autodeterminazione (per la Wacker «regresso» e anticipazione, in quanto recupero creativo del senso pre-patriarcale della femminilità). Vi sono connessi gli eccessi delle contrapposizioni tra il rifiuto della civiltà maschile, semplificata nelle categorie di conflittualità, tecnocrazia, razionalità (tutti valori proiettati in un Dio andromorfo) e il sogno di una civiltà femminile riconciliata e pacifica. Si accentua la contrapposizione tra un'irenica cultura della vita, caratterizzante l'epoca della dea, ed una violenta cultura della morte, caratterizzante quella del «Dio degli eserciti». La differenza è così pensata in funzione della superiorità umana e spirituale del genere femminile, oppresso storicamente, forse proprio perchè vincente dal punto di vista della qualità.

È evidente la reazione pendolare: le donne cercano una simbologia che esprima la dignità e il potere femminile nella Dea; che dia significato positivo al corpo di donna nella differenza dei suoi cicli, del suo modo di esprimere la sponsalità e la maternità; che fondi un rapporto con la natura non come oggetto di dominio ma di complicità rispettosa (critica della società tecnologica e di una scienza non ecologica). Il ritorno alla dea costituirebbe un recupero del valore della natura, del contatto con la terra e i ritmi delle stagioni, con i relativi ceremoniali; valorizzerebbe l'energia consociativa piuttosto che quella affermativa; sarebbe comunitaria piuttosto che gerarchica; consentirebbe il riconoscimento delle donne nella loro sororità; valorizzerebbe la saggezza come sintonia con l'ordinamento del cosmo.

Se da un lato in questa ricerca di simbologie alternative si esprime tutta la nostalgia del dio/dea della tenerezza, non può sfuggire il limite di ricerche se si riducono a concepire abiti di donna (la dea) per un insieme di valori sostanzialmente intatti, forse poco evidenziati, ma già presenti nella tradizione del dio maschile. Peggio sarebbe se, pur di dare figura femminile alla divinità, si accettassero valori di violenza e di sopraffazione (impulsi aggressivi pare che abbiano caratterizzato non poche dee, dal carattere distruttivo e crudele), non lontani da quelli respinti in quanto tipicamente "maschili". Sarebbe riduttivo limitare la religione alla funzione liberatoria della condizione femminile. L'intuizione femminista non dovrebbe dar luogo ad un criterio di gestione del divino da parte delle donne che ripeta e capovolga, al femminile, la rappresentazione univoca del binomio divinità-maschilità.

È tuttavia inevitabile la tendenza delle donne a costituirsi come soggetto privilegiato per leggere il passato alla luce di quel residuo sommerso di dignità

matriarcale che non cessa di riemergere dalla memoria. Una sempre più accorta capacità scientifica, una sana sospensione del giudizio che consente di non assumere dogmaticamente le diverse ipotesi storiche, una maggiore attenzione ai contenuti che caratterizzano i valori della divinità, più che alla sua raffigurazione di genere, gioverebbero ad anteporre la questione dei contenuti a quella della raffigurazione. Più che i dati storici, del resto non accertabili, l'opera delle femministe che lavorano in questa direzione va raccolta soprattutto perché esprime il gusto di un "ritorno al futuro", in cui la donna e l'uomo possano essere entrambi sacerdoti dell'umanità, mediatori validi tra il creato e il suo dio/dea, perché a pari titolo Sua immagine.

La questione sbocca perciò nella necessità di far convivere uguaglianza e differenza nella reciprocità interpersonale, come questione centrale dell'analogia tra relazionalità uomo-donna e relazionalità divina. È evidente che simili interrogativi ci collocano all'interno della teologia trinitaria.

7. Archetipi e persone

Dal momento che le elaborazioni simboliche e mitiche delle diverse aree culturali presentano notevoli consonanze, pur nella diversità dei racconti, si è pensato ad un apriori comune, a testimonianza che l'uomo non è *tabula rasa*, ma è dotato sin dalla nascita di contenuti di valore universale, "archetipi", considerati esplicativi dei significati originari ed ultimi della maschilità e della femminilità.⁷⁸

Per Jung, gli archetipi non sono invenzioni arbitrarie del singolo o del gruppo sociale, ma elementi autonomi dell'inconscio, preesistenti ad ogni realtà culturale, immagini primordiali immutabili che esercitano influenza sulla coscienza dell'individuo: «Il bambino — egli scrive — viene al mondo con un cervello differenziato, ereditariamente predeterminato e quindi anche individualizzato...

78. Volendo precisare il significato della parola archetipo ci riferiamo al Trattato: *Grundzüge der Literatur und Sprachwissenschaft*, vol.I, (München⁴ 1976) 462: «Immagini e motivi arcaici, che secondo Jung formano il contenuto dell'inconscio collettivo comune a tutti gli uomini; essi presentano dei simboli, che in tutti i tempi e presso tutti i popoli rendono vivo in maniera immaginosa ciò che per l'umanità è decisivo quanto a idee, rappresentazioni e istinti». Secondo l'accezione di Jung, quindi, gli archetipi sono degli apriori della mente che guidano la percezione delle relazioni e che si riempiono di contenuto grazie all'esperienza. Così è anche per le relazioni uomo-donna: l'archetipo si riempie di contenuti in base all'esperienza ed è all'origine di quanto la fantasia creatrice elabora in immagini: dall'*Urbild* ai *Bilder* [cf C.G. JUNG, "Gli aspetti psicologici dell'archetipo della madre," *Opere*, vol.9, tomo 1 (Torino 1980); "Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus," in *Eranos*, 6 (1938) 405-409; "Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di anima," *Opere*, vol.9, cit.]. L'archetipo maschio-femmina guiderebbe anche l'ermeneutica della Scrittura e della Tradizione nell' interpretare il significato della corporeità e della sessualità umana.

Sono possibilità ereditate di rappresentazioni, non si tratta di eredità individuali, ma generali, come si può dedurre dall'universale esistenza degli archetipi.»⁷⁹ Nell'inconscio risultano così contenuti l'archetipo del femminile e quello del maschile. Per le donne tali archetipi si esprimerebbero nella maternità (il principale) e nella verginità e sponsalità ad essa collegate.

La teoria degli archetipi consente di pensare ad una differenza originaria in cui la femminilità si emancipa dalla dipendenza dall'unica *libido* freudiana e, in termini jungiani, dall'*animus* maschile. La donna acquisirebbe la propria identità rivalutando la vita dei sentimenti che caratterizzano lo spirito materno (ancora una volta dunque la relazionalità) e sottovalutati dalla cultura patriarcale che privilegia il principio maschile (esaltazione del *logos* sull'*Eros*).⁸⁰ Si rivaluterebbe il principio femminile rispetto ad un discorso sugli archetipi che non manca di definirlo in controluce rispetto a quello maschile, che coinciderebbe con le categorie di paternità, iniziativa, trascendenza, santità incarnata, «sacerdozio del temporale»: «Amare il proprio tempo, la propria civiltà, la propria generazione, la sua scienza, la sua tecnica, l'arte, i divertimenti e gli sport, il proprio mondo in una parola, tale ci sembra il segreto della mascolinità». ⁸¹

Si sottolinea che l'origine dell'archetipo è psichica e non culturale, ma ancora una volta l'identità maschile né risulta avvantaggiata. Ciò induce a dubitare dell'interpretazione pregiudiziale della psiche, specie se si tiene conto del ruolo dell'inconscio nei fenomeni di proiezione. L'esistenza di un vasto patrimonio comune, riguardo ai principi maschile e femminile, può divenire pretesto per la definizione di archetipi considerati a priori solo in quanto relativamente costanti nella storia. Perchè essi non siano dogmaticamente assunti, occorre la cautela di una cultura ormai passata attraverso gli autori del sospetto (dove finisce l'archetipo originario e dove comincia l'inculturazione?).

La validità degli archetipi è legata al problema generale della oggettività della conoscenza e dunque alla circolarità di rimandi tra oggettività e soggettività,

79. C. G. JUNG, "Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di anima," in *Opere*, vol.9, 62-72. Il significato di anima andrebbe ricercato nell'archetipo corrispondente, cui resta vincolato l'immaginario che lo proietta inconsciamente su un oggetto.
80. Su questi presupposti si basa M.E. HARDING, *I misteri della donna*, (Milano 1973), per la quale le differenze tra uomo e donna sono ben più marcate del solo aspetto biologico. Esse attengono ad un originario e diverso principio femminile: «Se una donna non è in contatto con il principio femminile, che detta le leggi della relazione, non potrà padroneggiare quello che dopo tutto è il regno femminile, cioè i rapporti umani» (p. 27).
81. L.H. GIHOUL, *La donna vocazione dell'uomo. Saggio di una teologia della femminilità*, (Milano 1968) 261.

difficile da districare. Ci si chiede se e quanto la formazione dei simboli radicali o archetipi sia minata dalle proiezioni dell'io individuale e collettivo (tendenze istintive, ambiente geografico, bisogni sociali, cultura). La risposta non è senza conseguenze: se l'archetipo del femminile è oggettivamente vincolante al modello della madre, tutte le donne dovrebbero ritrovarsi sempre e comunque in quell'archetipo, senza che il concetto di persona subentri a spezzare il determinismo del circolo, il quale può divenire una catena (gli archetipi infatti sono *leggi* formali). La persona recalcitra quando viene subordinata alla statica universalità degli archetipi, decisivi dei modi di stare al mondo di ogni uomo e di ogni donna, in un passaggio automatico e non mediato tra archetipo e io. Non sarebbe fugato il dubbio di una ricaduta nel riduttivismo freudiano, con la subordinazione della persona alle sue radici inconscie, sia pur di più nobile origine rispetto alla *libido*.⁸²

Se il ricorso agli archetipi ha valore in sede simbolico-conoscitiva dei principali riferimenti per la femminilità e la maschilità, tuttavia l'uomo e la donna di oggi avvertono il rischio di restare soffocati dalla rigidità della loro definizione e applicazione rigida. Adeguare gli uomini e le donne a dei simboli considerati apriori significa fare dell'archetipo una categoria etico-antropologica dominante sulla persona della donna e dell'uomo, che risulterebbero vincolati a ciò che siamo sempre in dovere di dubitare che possa risultare, a successive analisi, solo una proiezione del sedimento dell'inconscio. La femminilità in particolare tornerebbe ad oscillare tra le tante ipovalutazioni e ipervalutazioni compensatrici (la donna come la "vocazione" dell'uomo⁸³). Le ipovalutazioni sarebbero solo l'altra faccia dell'avvenuta riduzione definitoria: grandezza e subordinazione, regalità e servitù sono coppie di contrari che si richiamano e, nella loro perentorietà, occultano le variegate sfumature del reale. Le donne sarebbero detentrici di una grandezza interiore materna librantesi al di sopra del concreto vivere (donna=regina) come modello nel quale tutte dovrebbero riconoscersi univocamente, anche se ad esso viene legata una corrispondente inferiorità naturale, giuridica, di fatto (donna=serva).

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

83. Cf. L. H. GIHOUL, *La donna vocazione dell'uomo*, 166; A. GENTILI, *Se non diventerete come donne*, (Ancora; Milano 1987).

Quando sopraggiunge la consapevolezza della dubitabilità degli archetipi, una maggiore flessibilità ermeneutica consente di liberarsi da eventuali vincoli che appaiono arbitrari, per questo continuo sbalzo dal piano ideale a quello reale. La conflittualità nasce dal contrasto tra il fascino degli archetipi e la difficile ermeneutica che ogni persona deve compiere — senza poter delegare — del patrimonio biologico, psichico e storico-culturale, inverandone le istanze nel concreto dei rapporti sociali. Se il conflitto giunge al punto in cui si constata che l'archetipo tradisce o addirittura opprime la realtà personale fino a limiti insopportabili, si ha la destrutturazione del simbolo per la formazione di nuovi elaborati. Infatti l'archetipo dovrebbe corrispondere, come è stato scritto, all'“epifania di una realtà presente”, se non lo è, rimane una sopravvivenza desueta del passato, relativa all'ambiente storico che l'ha formulata. Infatti, una sopravvivenza viene conservata solo a patto che una rinnovata ermeneutica rigeneri ciò che l'archetipo tramanda.

Si comprende bene quanto sia insieme affascinante e pericoloso il metodo degli archetipi, se giunge a conclusioni che ripropongono l'ambiguità dell'identificazione delle donne col femminile: «Pura ricettività e pura oblatività si richiamano e si esigono a vicenda e costituiscono il fondamento del femminile mariano.»⁸⁴ Viene così definito un modo d'essere maschile tutto proiettato al di fuori, alla ricerca di conferme di sé attraverso il rendimento (responsabilità, dovere, volontà, decisione) e un modo d'essere femminile tutto incentrato sulla ricettività intesa come: «uno stare sempre vicino all'essere» (accoglienza e sollecitudine materna).⁸⁵ Percorrendo questa strada, si tornerebbe al punto di partenza e il movimento femminista avrebbe agitato inutilmente le acque, giacché tutta la questione approderebbe ad una riscoperta della donna= madre= amore= sofferenza= altruismo= servizio= subordinazione. Tornerebbe, di conseguenza, il rischio di parlare de *La Donna*, dimenticando le donne nella loro concreta esistenza, di rifare teorie astratte, spiegando il particolare in funzione del generale o anche spiegando il reale in funzione del simbolo che lo imprigiona. Al di là dell'analisi dei contenuti, il rischio è nell'utilizzo del procedimento deduttivo: partire da principi immutabili, da miti, da archetipi, dalla accoglienza di un dato, sia esso elaborato che rivelato, per giungere immediatamente alla realtà; oppure, viceversa, incanalare la realtà nei principi, ossia raccogliere la documentazione del sociale per leggerlo attraverso la lente di quei principi dati per poi restituirne una più aggiornata veste.⁸⁶

84. A. GENTILI, *Se non diventerete come donne*, 164.

85. Cf. in proposito la caratterizzazione di *animus* e *anima* in H. WOLFF, *Gesù, la maschilità esemplare. La figura di Gesù secondo la psicologia del profondo*, (Brescia 1979) 170ss.

86. Scrive G. Blaquier a proposito del rapporto simboli-persone: «Non è della “donna” che si tratta

Oggi, quando non tutte le donne si riconoscono in un modello accorpante di femminilità (le donne più che “la Donna”), quando l’archetipo materno appare troppo legato ad un ruolo subalterno, ad una funzione, alla dipendenza dal corpo, la reazione più immediata è il rifiuto del simbolico femminile in quanto tale. Ciò provoca non poche difficoltà sia nella fase *destruens*, liberatoria del già detto (se l’uomo è attaccato ai suoi averi e affetti, lo è ancor più ai simboli che sono diventati patrimonio della sua stessa *forma mentis*), sia in quella *construens*, edificatoria di nuovi ed ignoti modi di elaborare il presente. Strutturazione e destrutturazione dei simboli sono attività tipicamente umane, che richiedono periodi lunghi, una sempre più flessibile disposizione mentale, capacità di adattamento e creatività.

Concludendo, l’archetipo femminile principe, quello della maternità, può e deve essere accolto, a patto di poter essere anche ripensato alla luce del mutamento della realtà presente ed in particolare dei nuovi bisogni qualitativi della dignità della persona, la cui centralità non può in alcun modo essere assoggettata a simboli e archetipi.

8. Sessualità e identità

L’arco e il cesto esprimono polarità simboliche di ciò che nella realtà, è molto più variegato.

I diversi mondi di appartenenza con i quali ciascuno è costretto a confrontarsi nella complessità sociale richiedono una adattabilità che sappia giocare su più fronti. Viceversa, il discorso sulla specificità uomo donna ha rivelato ambigui interessi alla conservazione del sistema sociale, in funzione della complementarietà, della riproduzione, dell’ordine sociale, della semplificazione della complessità. In altri termini, stabilire differenze risulta funzionale al sistema (tutta l’organizzazione della *polis* muta se le donne non si assumono più l’onere familiare), ma difficilmente lo è alla persona. Analizzare la logica delle differenze perciò è anche chiedersi: *cui prodest?* In famiglia la divisione dei compiti sancisce la scissione pubblico-privato, capo-non capo; in economia la divisione del lavoro moltiplica l’efficienza, ma ha effetti alienanti; in politica rafforza la compattezza del potere (*divide et impera*); tutte differenze che, in rapporto alla persona, non determinano automaticamente, ma certamente concorrono a provocare le diverse forme di alienazione donna-uomo, lavoratore-datore di lavoro, uomo-cittadino.

nel Vangelo, ma di donne concrete, viventi in tutto lo spessore della loro esistenza, perché Gesù non è un teorico né un farisceo- e neanche un teologo- che spiega il particolare in funzione del generale e il reale in funzione del simbolo (anche a costo di imprigionarlo)» G. BLAQUIERE, “La mission de la femme dans l’Eglise,” *Nouvelle Revue Théologique*, 3 (1987) 345-361.

Ne è prova la teoria di T. Parsons, che ha la necessità strutturale di conservare i rapporti uomo-donna nei termini tradizionali della divisione dei compiti, perché deve salvare, grazie all'acquiescenza della donna, un'oasi di rifugio e di riproduzione sociale che eviti all'interno della famiglia quel rapporto concorrenziale che domina nei rapporti professionali. La professione extrafamiliare della donna, che pone uomo e donna su pari livelli, verrebbe ad alterare questo indispensabile equilibrio sociale.⁸⁷ Nelle teorie dell'equilibrio struttural-funzionale viene riproposta in vario modo la differenza tra i ruoli espressivi-interni della donna e quelli strumentali-esterni dell'uomo, in vista della stabilità del sistema, di cui non si contempla la possibilità di reale mutamento.⁸⁸ I valori di una famiglia che fa perno sul ruolo di cura della donna sono aprioristicamente considerati inamovibili nella loro struttura gerarchica, in cui il femminile è subordinato al maschile, che non viene messo in causa.⁸⁹ Perché il sistema sociale regga e l'ordine non venga scosso, è necessario che in famiglia i ruoli restino affettivi, diffusi, particolaristici e attributivi, contrariamente a quelli che si sviluppano nell'azienda, più tipicamente maschili, universalistici, specifici, neutrali, realizzativi. In questo modo, i problemi della famiglia come «modo di vivere», come ostacolo alle vocazioni personali, luogo del conformismo e dello sfruttamento della donna, non vengono al pettine in quanto problemi sociali e culturali, ma solo come patologia dei rapporti interpersonali.⁹⁰

Ciò che sembra positivo oggi è la conquistata libertà di poter scegliere l'ambito di applicazione dei propri talenti, potendo svolgere gli stessi ruoli, ma in modo diverso, con sensibilità e stile personali, giacché «non c'è limite infrangibile entro il maschile e il femminile», se non per rapporto al materiale genetico ereditario.⁹¹

87. Cf. T. PARSONS, *Il sistema sociale*, (Milano 1965) 122ss.; ID., *La teoria dell'azione sociale*, (Bologna 1962); cf. ancora T. PARSON et alii, *Family: Socialization and Interaction Process*, (Glencoe/New York 1955); tr. it. *Famiglia e socializzazione*, (Milano 1974).

88. Per le critiche al modello di Parsons. cf. A. ARDIGO', "Sociologia della famiglia," in AA.VV., *Questioni di sociologia*, vol.1, (Brescia 1966) 663-667.

89. Diversamente accade se, sempre restando all'interno del funzionalismo strutturale, si interpreta la particolare struttura della famiglia come una conseguenza della disposizione strutturale delle diverse funzioni (fondamentali e derivate) e si mette in evidenza anche l'influsso esercitato dalla famiglia per una differente struttura societaria (cf. per esempio R.F. WINCH, "Formulazioni teoriche nelle ricerche sulla famiglia," in *Sociologia della famiglia* [a cura di S. Burgalassi], (Roma 1974) 45-58.

90. Cf. F. MAURIAC, *Le noeud de vipères*, (Paris 1932).

91. Cf. E. BAULIEU-F. HAOUR, "Les différences physiologiques et pathologiques entre l'homme et la femme," in E. SULLEROT, *Le fait Femminin*, (Fayard; Paris 1968) 133-161, p.146. Vi si possono trovare tabelle sulle differenze a livello biologico, sull'incidenza delle malattie, la mortalità, i record sportivi.

In altri termini, ciascuno, nella conquistata apertura delle frontiere di genere, può modellare le doti di natura, il carattere, le scelte ideali e personali, creando liberamente i tratti unici della sua personalità, di cui il sesso è una delle variabili.

Il fattore anatomico è ritenuto infatti secondario nell'orientamento dell'identità sessuale, avvalorando molte delle tesi culturaliste sull'importanza dell'ambiente. Scrive Odette Thibault: «A partire dai primati, questo determinismo ormonale è meno stretto, perché le strutture nervose conservano una certa plasticità negli stadi ulteriori dell'ontogenesi. L'orientamento è meno irreversibile. È evidente che se il fenotipo resta ormono-dipendente, il comportamento lo è molto meno. Come vedremo, lo studio del concetto di identità sessuale mostra che, nella specie umana, il sentimento che prova il bambino di appartenere all'uno o all'altro sesso dipende meno dal suo fenotipo che dalla maniera con la quale è stato riconosciuto ed educato dal suo ambiente. I determinismi ormonali cedono il passo ai determinismi socio-educativi, che entrano in gioco a partire dalla nascita.»⁹²

Il peso dell'ambiente è riconosciuto sin nei livelli dell'inconscio collettivo e singolo. C. David, che ha sviluppato una ricerca sulla bisessualità, scrive: «Tutto l'equilibrio dialettico del maschile e del femminile se ne trova compromesso. Ora, a dispetto della intemporalità dell'inconscio, questo, almeno per certi aspetti, non resta impermeabile alle modificazioni dell'ambiente e reagisce certamente alle sollecitazioni nuove del mondo esteriore.»⁹³

Nel campo psicanalitico, un'ulteriore conferma viene da R. Stoller. I suoi studi hanno dimostrato che l'influsso dell'ambiente riesce a generare una identità femminile anche in presenza di organi genitali maschili e quindi che i fattori relazionali ambientali riescono ad avere la meglio su quelli, pur incontestabili, di ordine biologico. Ciò favorirebbe la distinzione tra sesso biologico e genere, termine quest'ultimo che ha connotazioni psico-sociologiche. I due termini designerebbero la possibilità di disgiungere i due aspetti, biologico e psicologico, che possono seguire piste completamente indipendenti.⁹⁴

Non poche conferme vengono dagli studi sulla intersessualità, ossia

92. O. THIBAULT, "Conclusion," in E. SULLEROT (a cura di), *Le fait Feminin*, (Fayard; Paris 1968).
93. C. DAVID, "Rapport sur la bisexualité psychique," in *Revue Française de psychanalyse*, 5-6 (1975) 728.
94. Cf. R. STOLLER, *Recherches sur l'identité sexuelle*, (Paris 1978) 12. Egli parla di *Gender identity* (identità di genere); Money di *Gender role* (ruolo di genere); J. MONEY, J. G. HAMPSON, J. L. HAMPSON, "Imprinting and the establishment of gender rôle," *Arch. Neurol. Psych.*, 77 (1957).

l'indeterminazione del sesso in caso di organi genitali ambigui (distinta dalla transessualità, che è il sentimento psicologico di volere appartenere al sesso opposto, malgrado la normalità degli organi genitali). Money ed Ehrhardt hanno dimostrato l'importanza delle prime esperienze, facendo riferimento ad esperimenti condotti con un gruppo di ermafroditi genericamente maschi. I bambini erano stati divisi ed educati alcuni come maschietti ed altri come femminucce. Crescendo, ciascuno aveva assunto gli atteggiamenti culturali del sesso a cui era stato educato. Money così conclude: «Le uniche differenze di sesso irriducibili sono che le donne hanno le mestruazioni, possono avere gravidanze e allattano, mentre gli uomini fecondano.»⁹⁵ La pista del culturalismo sembra qui cadere in eccessi di svalutazione della differenza biologica, a vantaggio dell'ideale unisex, sociodipendente, androgino.⁹⁶ Ad ogni modo, si tratta di ricerche che rompono il legame di dipendenza della sessualità psichica e culturale da quella biologica.

Le critiche che vengono mosse a questo tipo di studi riguardano l'inestensibilità dei risultati della ricerca su bimbi "diversi" e, quanto al metodo, l'inscindibilità e la non misurabilità del peso dei fattori intervenienti. Tali critiche, tuttavia, non negano il sempre possibile predominio del culturale sul biologico: se non è opportuno giungere a convalidare la divaricazione tra aspetti fisiologici e aspetti psicologici, si deve però sottolineare la capacità di ogni uomo e donna di costruire la propria identità anche oltre il corpo biologico, proprio per la caratteristica della persona di poter trascendere il dato.

Del resto, le identità maschili e femminili sembrano essere oggi più soddisfatte e soddisfacenti se sviluppano entrambe le dimensioni; se sono dunque indipendenti e assertive ed anche tenere e sensibili, in un equilibrio precario di volta in volta ricreato, stabilendo relazioni positive con entrambe le modalità e superando un concetto di subordinazione-identificazione tra persona e sessualità.⁹⁷

95. Cf. J. MONEY et alii, *Man and woman, Boy and Girl*, (Baltimore 1972).

96. Per M. DALY: "Diventando persone intere, le donne possono generare una controforza allo stereotipo del *leader*, lanciando una sfida all'artificiale polarizzazione delle caratteristiche umane identificate in ruoli sessuali... Diventare persone androgine implica un radicale cambiamento nella coscienza umana e negli stili di comportamento," *Beyond God the Father*, (Boston 1973) 15. (Anche la Zarri, parlando dell'Adamo originario, ha recentemente sostenuto: "In questo uomo solo- e già da subito è scritto che non è bene che l'uomo sia solo, che la creatura umana è composta di due facce — i Padri vedevano, prima della nascita di Eva, una sorta di androgino primordiale, da cui si sarebbe dipanata in seguito la bisessualità. Per cui la donna non deriva dall'uomo: maschio e femmina derivano entrambi da questo androgino, secondo questa interpretazione," M.C. LASAGNI, "La Bibbia e il giornale. Intervista a A. Zarri," in *Il diritto delle donne*, 5 (1990).

97. Cf. a tal proposito B.H. BILLER, "La depravazione paterna," in *Il pensiero scientifico*, (Roma 1978) 155-179; E.H. ERIKSON, *Autobiografia in parallelo con Freud, Gandhi e la nuova generazione*, (Roma 1976) 242; cf. anche M. STEVANI "Identità sessuale e identità femminile,"

Una conferma viene dall'interpretazione del ruolo educativo del terapeuta. La sua analisi della cura terapeutica dei disturbi della persona in B. Giordani è valida per quanti, uomini e donne, sono capaci di sviluppare in loro dimensioni femminili e maschili.⁹⁸ Vi sono alcuni, infatti, che hanno interpretato la funzione del terapeuta come prevalentemente femminile, a causa dell'atteggiamento materno che viene richiesto a chi deve aiutare a guarire e in qualche modo a "rigenerare" il malato.⁹⁹ Vi sono però altri che hanno considerato unilaterale questa posizione, dissociando l'efficacia dell'atteggiamento umano di maternità dalla sessualità biologica del terapeuta.¹⁰⁰ Carkhuff conclude che è importante piuttosto valorizzare il ruolo positivo che il terapeuta svolge, ruolo che è insieme maschile e femminile, o che si può considerare anche femminile, a patto che esso possa essere indifferentemente svolto da un uomo e da una donna. «È evidente — egli scrive — che il consulente efficace è contemporaneamente una donna e un uomo, femminile e maschile; più precisamente, secondo quest'modalità, assolve un compito materno generalmente verso coloro che non sono stati sufficientemente nutriti a livello affettivo; fa invece da padre specialmente per coloro che non ebbero già dall'infanzia modelli adeguati per un'azione chiaramente orientata; sarà contemporaneamente madre e padre con quei clienti, esono molto numerosi, che risultano carenti sia dell'una che dell'altra esperienza.»¹⁰¹

Questa impostazione distingue bene tra la femminilità e la mascolinità, in quanto espressioni simboliche diverse, e l'effettivo svolgimento di un ruolo curativo che reclama la capacità di assumere l'una e l'altra dimensione, secondo le necessità. L'invito rivolto al terapeuta ad essere madre e padre prende le distanze dalla necessità che una donna incarni la Madre e un uomo il Padre. Si fa quindi riferimento alla superiorità della persona rispetto al ruolo e all'archetipo femminile o maschile cui la determinazione sessuale rimanda.

In questa luce va letto il fatto che i giovani, nell'epoca del disincanto postmoderno non accettano più identità eterodirette e precostituite, siano esse sulla base di ideologie totalizzanti che della discriminante sessuale o etnica. Si vuole

Rivista di scienze dell'educazione, 2 (1987) 213-233.

98. Cf. B. GIORDANI, *Psicoterapia umanistica da Rogers a Carkhuff. La terapia centrata sulla persona*, (Assisi 1988).
99. Cf. R.E. FARSON, "The Counselor is a Woman," in *Journal of Counseling psychology*, 1 (1954) 221-223.
100. Cf. E.W. MCCLAIN, "Is the Counselor a Woman?" in *Idem*.
101. R.R. CARKUFF-B.G. BERENSON, "The Counselor is a Man and a Woman," *Personnel and Guidance Journal*, 48 (1969) 24-28; cf. ID. et alii, *The Art of Helping*, (Massachusetts 1977).

lasciare aperta la possibilità di scegliere tra percorsi plurimi, tra appartenenze anche contrastanti tra loro, senza che ciò tolga qualcosa all'autenticità personale. Al confronto con le impellenze della pluralità sociale e ideologica, l'identità non può più essere precisa, ma "a tratti", in un contesto di crisi di certezze che richiede disponibilità, apertura verso gli imprevisti, piena accettazione della provvisorietà come stato di vita, molteplicità di sbocchi, con possibilità retroattive, sempre da ricostruire.¹⁰²

Perciò la ricerca delle caratteristiche dell'identità maschile e femminile non può puntare su una costruzione definita e pilotata del genere, in base a precomprensioni ideologiche o pseudoscientifiche, ma lasciare emergere piuttosto profili di identità flessibili, attraverso il riconoscimento reciproco, nel gioco della scomposizione e ricomposizione di sé, verso sempre nuove sintonie con l'altro. Di qui la diffidenza verso le identità preconfezionate *ad hoc*, siano esse delle donne che degli uomini, onde evitare il più possibile modelli totalizzanti che finiscono con l'essere antipersonalisti.¹⁰³ Sarebbe del resto difficile la comunicazione nelle relazioni interpersonali — e tanto più la comunione — tra identità definite rigidamente, tra due proprietari di sé, incapaci di aprirsi agli stimoli esterni e rimettersi in questione.

Unicità, flessibilità, relazionalità, dinamicità sono i tratti di un'identità capace di abitare la contraddizione dell'essere se stessa essendo l'altro, secondo una concezione personalista in cui la ricerca dell'identità non soffochi quella della reciprocità, costruita giornalmente nei rapporti io-tu, quando ciascuno, nella molteplicità di alternative offerte dalla società complessa, riesce a costruire piccoli mondi di comunicazione, raccogliendo le fila di un sempre rinnovato intento dialogale. Le identità flessibili si rivelano così capaci di lasciare spazi aperti all'imprevisto delle situazioni e dei tu, alla discontinuità, a quella parola in più che

102. Ciò si evidenzia soprattutto nei giovani, come risulta dagli studi: L. ALTIERI et alii, *Tempo di vivere*, (Milano 1983); P. MONTESPERELLI, *La maschera e il "puzzle". I giovani tra identità e differenza*, (Assisi 1984); A. CAVALLI et alii, *Giovani oggi* (indagine IARD), (Bologna 1984); L. RICOLFI, "Il paradigma della reversibilità," in A. TAROZZI et alii, *Le imperfette utopie*, (Milano 1984); G. MILANESI, *Giovani e città: percorsi giovanili a rischio*, (Brescia 1985). Il policentrismo dei gruppi sociali cui ciascuno appartiene esige una pluralità di ego, onde potersi fare parte di ciascun ambiente, evitando il duplice rischio di confondervi e di cadere nella schizofrenia dei conflitti di ruolo. L'immagine proposta da Gallino di una identità "pendolare" vale se la capacità di frantumazione non cancella la continuità dell'esperienza dell'io (Cf. L. GALLINO, "Effetti dissociativi dei processi associativi," in *Quaderni di sociologia*, 1 (1979). Espressiva è anche l'immagine di Laura Balbo che parla di *patchwork* come lavoro artistico-creativo di ricomposizione dell'io a partire da pezzi di stoffa differenti, cuciti insieme da un'intenzionalità fino a formare un nuovo oggetto (L. BALBO, "Patchwork: una prospettiva sulla società di capitalismo maturo," in AA.VV., *Ricomposizioni*, (Milano 1982).

103. Cf. C. GIORIO, "Donna e identità aperta," *Ricerca*, (luglio-agosto 1987) 6-7.

può sempre essere detta — senza essere stata prevista — da ogni donna e da ogni uomo.

L'essere uomo o donna è un dato biologico innegabile; non è concesso che di prenderne atto. Diverso è considerare tale radicamento come determinante per la persona, non solo ai fini del riconoscimento della dignità, ma anche a quelli della libera assunzione sociale dei ruoli. L'essere persona, dentro e oltre l'identità di genere, consente di far convivere radicamento sessuale e trascendenza, nella convinzione che l'identità è tanto più soddisfacente se si innesta su un'accettazione della propria determinazione sessuale ma non vi rimane impigliata se si apre all'accoglienza dell'altro tu e delle altre culture senza perdersi. È questo gioco di identità e contraddizione che delinea la reciprocità come processo comunicativo aperto.

9. Reciprocità: utopia ed ethos

Parlare di persona e evocare la relazione interpersonale (la persona chiama la persona), il cui paradigma ideale si esprime nella reciprocità uomo donna, attorno a cui ruota tutto il simbolismo, Occidentale e Orientale, delle polarità che si attirano e, nell'unione o nell'amplesso, si realizzano e divengono feconde. Il matrimonio è la metafora di questa unione che, attraverso l'uomo e la donna, esprime l'amore come energia di attrazione e unità tra gli esseri e tra cielo e terra.

Tale ideale reciprocità è legata all'*ethos* della persona in relazione; non dunque alla morale come insieme di prescrizioni normative, ma alle aspirazioni più profonde, realizzando le quali si ha la migliore garanzia di un esistere pienamente umano. La si può vedere come lo sfondo utopico-etico che costituisce la molla al superamento delle relazioni diseguali. P. Ricoeur, a Teramo (Gennaio 1990), ha così sintetizzato tale *ethos* della reciprocità: "La reciprocità, visibile nell'amicizia è la molla nascosta delle forme ineguali della sollecitudine. Essa corrisponde alla aspirazione ad una vita felice, con e per gli altri, in istituzioni giuste."¹⁰⁴ Si tratta di tre poli (stima di se, cura dell'altro, aspirazione a vivere in istituzioni giuste) indispensabili a delineare la vita sociale in generale e in particolare il rapporto uomo donna. Il giusto rapporto tra le tre dimensioni evita le cadute nella dialettica della disuguaglianza sado-masochistica, con tutti i suoi risvolti pratici.

104. P. RICOEUR, "Il tripode etico della persona," in A. DANESE, (ed.) *Persona e sviluppo verso il tempo del post-liberismo*, (Deboniane; Roma 1990) 65-86, p.69. Per un approfondimento del concetto di persona, con riferimento a Mounier, cf. A. DANESE, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, (Città Nuova; Roma 1984). Per gli aspetti pedagogici del personalismo italiano, cf. S.S. MACCHIETTI, *Pedagogia del personalismo italiano*, (Città nuova; Roma 1982).

Nella stima di sé ritorna il problema dell'identità. In una società complessa a rapide trasformazioni, al soggetto forte della tradizione metafisica e dell'individualismo, si sostituisce un soggetto debole, sociodiretto, incapace di gestire il mutamento. Ma "debole" ha significato negativo se indica la scomparsa del senso originale della propria presenza e quindi della responsabilità etica, dispersa nella complessità delle situazioni e di un sistema che si autoregola. Ma ha significato positivo se contrapposto al "forte" del soggetto della decisione, del controllo, del dominio sulla natura e sulla società. Il "forte" di un tempo sarebbe incapace di mettere in questione le identità, i valori e le ideologie al confronto con i mutamenti sociali, in campo culturale e tecnologico-scientifico; di dubitare di ogni intervento sulla natura e sugli altri, conoscendo le infinite variabili intervenienti a pervertire i fini dell'azione; di mettere in questione l'ottimismo ingenuo della storia, la sicurezza dei principi e delle ideologie, le frettolose manie classificatorie. Femminilità e maschilità — ma forse ancor più quest'ultima — sono oggi più fragili che deboli, e ciò può giocare a vantaggio dell'esaltazione della reciprocità, purchè la fragilità sia intesa in senso positivo come flessibilità relazionale.¹⁰⁵

Perché la costruzione dell'identità possa effettivamente valutare i referenti valoriali tra cui si muove, è necessario che alla ricchezza dei fermenti in atto sul piano sociale corrisponda una nuova comprensione della maschilità e della femminilità, nella loro dimensione simbolico culturale e nel rispetto della dignità concreta di ciascun essere umano. Quando il fondamentalismo di genere non conduce al separatismo, prevale la tensione ad elaborare una patrimonio culturale universale costruendo convergenze, sia tra diverse ideologie, che tra donne e uomini. Specie negli Stati Uniti, si va allargando l'area della collaborazione uomo-donna, verso un modello di reciprocità ideale.¹⁰⁶ Viene usato il termine "profeminist" (si tratta di "Profeminist Male Social Workers"), volendo comprendere chiunque sia orientato a sostenere i principi del femminismo, nella misura in cui li riconosce come principi di ecologia umana e sociale validi per tutti.

Dal punto di vista clinico-pedagogico, terapie specifiche vengono intraprese da donne e uomini per aiutare i pazienti ad uscire da valori sessisti e patriarcali e ad avviare processi di autonomia, di *self* promozione, di

105. "Fragile" è l'identità oggi per S. MANGHI, "Il soggetto ecosistemico. Identità e complessità biosociale," in *Figure d'identità*, (a cura di F. Andolfi) (Milano 1988) 173-238. Cf. su questi temi gli studi di G. BATESON, *Verso un'ecologia della mente*, (tr. it. Milano 1980) e ID., *Mente e natura*, (tr. it. Milano 1984).

106. Cf. Ricoeur: "Il tripode etico della persona," 69). Sulla regola d'oro nell'etico di Ricoeur cf. D. Iannotta, "La regola d'oro nella prospettiva etico morale di Paul Ricoeur," AA.VV. *L'io dell'altro confronto con Ricoeur*, (Genova 1993). Sul concetto di 'fragilità' dal punto di vista socio-antropologico ed etico cf. P. Ricoeur, "Le sfide e le speranze del nostro comune futuro," *Prospettiva Persona*, 4(1993) 6-16.

incoraggiamento allo sviluppo della propria personalità e identità, diequilibrio tra comportamenti strumentali ed espressivi, economici e di cura, di relazioni di sorellanza con altre donne, in modo da valorizzare le risorse femminili e superare l'antica valutazione dei valori femminili (*Social Work Practice*). Particolare attenzione viene dedicata alla riorganizzazione della personalità psichica e morale delle donne violentate e picchiate.

Nel concetto di reciprocità è iscritta l'aspirazione ad esser chiamati e chiamare l'altro/a al proprio livello, dunque la Regola d'oro: «fare agli altri ciò che si vorrebbe fatto a sé». Perciò l'iniziativa dell'attore sociale inteso come persona non può non tendere alla reciprocità e dunque al ritorno dello slancio verso l'altro, sia esso suscitato da empatia, solidarietà o amore. È la relazionalità stessa della persona che lo esige, più profondamente dei giudizi della morale, spesso bloccata nel tacciare di economicismo utilitaristico, in termini di costi-benefici, il bisogno di riscontro, l'attesa di risposta adeguata all'offerta. Ma un atto di donazione di sé attende la verifica della corrispondenza, immediata o differita, al progetto di intesa che vuole suscitare perché da un gesto altruistico, passionale, paternalistico nasca un rapporto di reciprocità.

La stessa stima di sé evoca la *fedeltà* alla parola rivolta all'altro. D'altro canto la fedeltà al progetto di amicizia, lungi dall'essere immobilismo, esige che la reciprocità sia frutto di reiterate azioni di fiducia, nella disponibilità alla *rifondazione*, costruendo la fedeltà alla promessa, ritessendo i fili di una intesa, riproponendo le condizioni della comunicazione.

La reciprocità non giustifica la contrapposizione tra il moralismo dell'oblazione incondizionata (la mistica della femminilità) e la logica perversa e machiavellica del rapporto strumentale, giacché il non ritorno dell'affetto dato e vissuto come un'ingiustizia che il diritto non punisce, ma che è comunque colpevole. Il concetto di reciprocità prende infatti le distanze da una moralità ferma all'esodo da sé (trascendenza), indipendentemente dall'incontro con il tu: aprirsi all'altro, senza ottenerne risposta, può costituire premessa di nichilismo, se la trascendenza dell'io va verso il vuoto, senza incontrare che il nulla. Intendere la relazionalità come reciprocità significa riconoscere che, almeno a livello di aspirazione, alla tensione dell'io verso il tu corrisponde la reciproca, alla trascendenza dell'io la trascendenza dell'altro, al dono il ricambio.¹⁰⁷

107. Solo in questi termini, per G.M. ZANGHÌ si può intendere l'umanesimo che ha fatto tesoro del cristianesimo: «Se... l'accento è posto sulla singolarità come tale — e non sulla comunionalità — della coscienza cristiana, avremo o la deriva verso l'immanentalismo (fino al nichilismo e all'individualismo radicale) o la fuga verso una trascendenza tentata dal richiamo di un oriente illusorio... fuga sempre verso un *nihil*, un nulla. È solo il fratello, verso il quale si compie l'esodo, che si pone fra me e il nulla e che trasforma il nihil (sia esistenziale sia di dicibilità) in parola

La persona non può restare in una donazione oblativa all'infinito, tensione forse eroica ma penalizzante e talvolta anche inutile, perché esaurirebbe la sua carica umana, che si nutre invece di reciprocità, in cui lo scambio compensa perdite e guadagni. La sua disposizione etica deve prima o poi suscitare risposte in un circolo di dare e ricevere, per soddisfare il bisogno di amare ed essere amati, di collaborare e convivere.¹⁰⁸ Essa dunque si inscrive in un processo che, senza escludere i fallimenti e gli scacchi della comunicazione, orienta la relazione interpersonale entro un *telos* che ne qualifica eticamente le variazioni.

Sappiamo perciò che la reciprocità è gioco di precari equilibri in cui il noi per non essere frutto di costrizione — e a sua volta fonte di oppressione — deve articolarsi liberamente, senza sovrapporsi all'io e al tu. Essa è esposta ai condizionamenti della psicologia di ciascuno, della cultura, delle variabili economiche e politiche, alle cadute nel dominio dell'io o del noi, al trionfo delle logiche del capo (in politica), del marito padrone (in famiglia), del Dio degli eserciti (in teologia). Essa tuttavia spinge a rimettere in moto lo statico meccanismo delle opposizioni.

L'unità originata da tale reciproca trascendenza di differenze non può essere raggiunta una volta per tutte, non può fissarsi in un universale astratto (benché ciò sia possibile ed indispensabile sul piano del diritto formale), al di fuori del fecondo e co-originario dialogo che significa continuo rimando dall'io al tu e viceversa. La tendenza alla reciprocità continuamente sollecita verso livelli di perfezione del rapporto interpersonale, laddove esso acquisisce le sfumature della comunione completa e la persona perde l'opacità che la nasconde all'altro per divenire capace di farsi "tu" e viceversa.¹⁰⁹ In tale dimensione comunionale la corrispondenza del gioco di unità e trascendenza delle persone è perfetta.

Entro il modello della reciprocità, maschile e femminile rappresentano la ricchezza della differenza che può essere tratteggiata solo a patto di essere ridiscussa, rinegoziata, tutte le volte che essa appare penalizzante per lui e lei. Perché la costruzione dell'identità possa effettivamente valutare i referenti valoriali tra cui si muove, è necessario che alla ricchezza dei fermenti in atto sul piano sociale corrisponda una nuova comprensione della maschilità e della femminilità, nella loro dimensione simbolico culturale e nel rispetto della dignità concreta di ciascun essere umano.

d'amore,» ("Umanesimo e mistica," *Nuova Umanità*, 57 (1988) 11-31, p.17).

108. Cf. L. von BERTHALANFFY, *Teoria generale dei sistemi*, (New York 1968; trad. it. Milano 1971).

109. Questo indicano i neologismi del bel distico dantesco: «Già non attendere io tua dimanda s'io m'intuassi come tu t'immisi» (DANTE, *Paradiso*, IX, 80-81).

In questa cornice riprendo qui il tentativo già fatto in *Ugualanza e differenza* di delineare le caratteristiche della femminilità.

1) La intrinseca *relazionalità* dell'essere umano che si manifesta più marcatamente nel corpo della donna. Il processo generativo femminile contiene infatti — come inscritti nella natura — significati paradigmatici della relazionalità della persona (da quella madre-figlio a tutte quelle della vita quotidiana) che superano di per sé i limiti naturali per divenire indicativi dell'esperienza costitutiva della vita umana in generale e dell'identità di ciascuno in particolare.¹¹⁰ Pensando ad una trasgressione simbolica del dato, possiamo dire che è possibile solo a lei di poter, al limite, dare la vita per mettere al mondo un figlio, segno e misura di una direzione etica di donazione di sè valida, nella sfera della libertà, per ciascuno.

Comunicazione e dialogo prevalgono sul cogito.

Sul piano del pensiero, quando il percorso è individuale, anche il *logos* oggettiva una interpretazione della realtà che è unilaterale. Parallelamente alla insignificanza dell'altro (rapporti di indifferenza e di dominio), anche il *logos* viene a coincidere con il possesso del mondo, come nota giustamente Heidegger. La denuncia di questa interpretazione individualistica e strumentale del mondo, sottolinea il bisogno di fare cultura in gruppo, per un pensiero che possa essere collettivo senza intaccare la creatività personale, che possa essere poetico senza essere irrazionale.

2) Una più accentuata *coscienza del limite*. Essendo il vissuto delle donne più condizionato dalla sintonia con la natura, dai ritmi fisiologici e quindi più soggetto ad imprevisti, occorre una dinamica veloce di accettazione dell'imprevisto (spostamenti del ciclo, gravidanze inattese) e, conseguentemente, una maggiore consapevolezza di non essere in grado di padroneggiare il proprio corpo, pilotare la propria vita. La coscienza del limite è anche consapevolezza dell'infranggersi di tutti i sistemi di pensiero, di tutte le costruzioni umane di fronte alla morte e quindi della sostanziale dipendenza umana.

L'importanza dell'educazione alla serena accettazione del limite nella vita quotidiana è elemento indispensabile alla vita di relazione, alla complessità e al policentrismo della vita sociale, ad una sana metodologia scientifica (si pensi a Popper), ad un rapporto uomo-donna più libero da assolutismi e prevaricazioni.

110. «Non di rado sentiamo affermare che tra gli uomini e le donne non esiste alcuna differenza essenziale, salvo quella biologica... questa forse è la principale causa dell'attuale infelicità e instabilità emotiva. Se una donna non è in contatto con il principio femminile, che detta le leggi della relazione, non potrà padroneggiare quello che dopotutto è il regno femminile, cioè i rapporti umani» M.E. HARDING, *I misteri della donna*, (Milano 1973) 27.

3) La testimonianza della *faccia positiva del dolore*. Se pensiamo alla sofferenza fisica dell'uomo come a un segno di decadenza e preannuncio di morte, la sofferenza fisica della donna ci appare come una risorsa strettamente legata alla generazione e quindi alla dimensione positiva della fecondità e della gioia. Nella donna è stampata nella carne l'altra faccia del negativo, a testimonianza del legame inscindibile tra dolore e amore, sofferenza e gioia, morte e risurrezione.

Ciò si comprende meglio a partire dalla esperienza della malattia e della morte, considerate come chiavi privilegiate di accesso alla trascendenza. Per lui e per lei, essere di fronte alla morte pone il problema del senso della vita e del suo rimandare a qualcun altro, che consenta di pensarsi vivi, oltre il disfacimento del corpo e lo svanire del mondo. Chi è malato osserva accadere in sé e attorno a sé cose non desiderate, che negano il concetto di soggettività, come è espresso da una certa filosofia idealistica e moderna, forte e indipendente. Non vale più l'esaltazione della razionalità, della volontà, della libertà e dunque la valorizzazione di quei principi attivi che finiscono col discriminare tutti coloro che non sono nelle condizioni di godere del pieno delle loro forze. Il malato è spinto a forza verso i valori della "debolezza" e dunque a riscoprire il significato positivo di una coscienza del limite che, bloccando le facoltà attive, consente lo sviluppo di altre dimensioni umane ed è terreno fertile per quella disponibilità che, da una parte svela la fondamentale dipendenza umana, e dall'altra apre orizzonti più ampi di profondità generalmente inesplorate.

Il passaggio alla trascendenza è agevolato durante la sofferenza, quando la capacità di realizzare opere si spegne nei condizionamenti del corpo. La dialettica del superamento, che passa per l'accettazione delle nuove condizioni di vita, libera spazi interiori inesplorati, generalmente schiacciati dalla pressione degli avvenimenti, delle responsabilità, dei mass media. Il malato non deve più affermarsi ed è invitato ad accedere al silenzio dell'io, spesso foriero di realtà superiori.

Ad un tale mutamento dell'io contribuisce ogni dolore, ma in modo particolare quello che affronta la morte e impone la trasformazione del proprio essere, perché va contro il naturale attaccamento alla vita. Reintegrale la morte nella vita è considerare l'intero arco dell'esistenza come una serie di passaggi vitali che l'uomo affronta giorno per giorno e nei quali il dolore, dapprima subito e poi forse accolto, ha una funzione misteriosa e positiva, generatrice di più profonde dimensioni. Emergono solo allora valori occultati o rifiutati dalla società consumista e chiassosa, che esalta il successo, la carriera, la produzione, sorvolando sui costi in termini di sofferenza che la vita non risparmia ad alcuno, dalla gestazione alla morte.

Questa realtà è pienamente evidente nel parto. Simbolicamente vi è collegato il mistero delle morti e risurrezioni di cui è intessuta la vita di ogni persona, ma con un particolare accento di fiducia nell'esito positivo del travaglio (simbologia del parto).

4) La capacità di trasgressione dell'umano. Se una certa mentalità maschilista ha attribuito all'uomo il carattere della trascendenza rispetto al dato (che sarebbe in contrasto con la maggiore dipendenza della donna dalla natura), noi vediamo invece nella femminilità una capacità di trascendenza e trasgressione rispetto al mondo umano della statuizione, della norma, di tutto ciò che è sistematizzato e sistematizzabile. Ciò va collegato alla felice intuizione hegeliana, collegata alla interpretazione di Antigone, della donna come "eterna ironia della comunità", come colei che obbediente ai ritmi della vita, alle tradizioni, alle ispirazioni divine, è in grado di prendersi gioco delle leggi positive, quando esse appaiono arbitrarie. Vi è collegata la più forte religiosità femminile, come pure la sua tendenza ad anteporre la tessitura dei rapporti alle regole (Filligan).¹¹¹

Sul piano pedagogico si appoggia qui la formazione della responsabilità in ordine alla vita di relazione, nella consapevolezza del valore primario della persona.

In tutte e quattro gli aspetti la femminilità si collega alla maternità non in senso biologico, ma personalista e comunitario (*essere per* più che *esserci*). La maternità resta tipica della donna, in quanto esperienza concreta e biopsichica della riproduzione del corpo che dona, genera, protegge e nutre, ma essa è anche il più alto simbolo che la natura ci offre da interpretare per comprendere il senso del rapportarsi agli altri. Il dato fisiologico materno rimanda per analogia al significato antropologico del superamento dell'individualismo e del prometeismo. La donna stessa, sul piano etico e spirituale, vive un processo di apprendimento della e dalla maternità, indipendentemente dal suo generare figli se impara a dare ascolto al muto linguaggio del suo corpo, che è linguaggio d'amore, ma ancor più l'uomo impara, vedendolo iscritto nel corpo della donna, che la persona è se stessa se si dona, se ama qualcuno sapendo soffrire, se sa tirarsi indietro per fargli spazio, se sta nel rapporto con l'altro in quell'atteggiamento generativo materno che è fecondo di nuove realtà intersoggettive.¹¹²

Centro Ricerche Personaliste
 Via N. Sauro, 50
 64100 Terano
 Italy

111. Per Antigone come figura tipo del femminile nel suo venire a contrasto con un maschile espresso da creonte nel politico, rimando a G.P. DI NICOLA, *Antigone, perennità di un mito*, (CIF; Siracusa 1990). Per l'espressione hegeliana Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, II, (Firenze 1970) 34.

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



THE HUMAN GENOME PROJECT AND HUMAN DIGNITY

Edgar Busuttil SJ

What is it that ultimately justifies scientific projects which cost millions of dollars? What ought to be done to ensure that the knowledge and power gained through scientific research be used for man's ultimate good? What precautions ought to be taken to make sure that this knowledge and the power which stems from it, is not abused to man's detriment? In this article I will attempt to examine these basic questions with regards to an area of research which will certainly revolutionize the whole of medicine: the Human Genome Project.

The aim of the Human Genome Project is to decipher the entire human genetic code. This is an immense task: Human DNA is calculated to be about two meters long and 1 nm¹ thick. It is made up of about three thousand million nucleotide bases.² To isolate a genetic sequence within the human DNA is a very difficult enterprise: one β chain of haemoglobin contains 146 Amino Acids. Each Amino Acid requires three bases. Therefore the β chain is coded by a chain of 438 nucleotide bases on the DNA. This is equivalent to finding a 1.5mm segment within two kilometers!

Fr Edgar Busuttil was born on 11 June 1958 to Louis and Jacqueline nee Caruana. He attended the St Joseph School in Sliema between 1962-1967, and St Aloysius' College, B'Kara between 1967-1976 (Prep and Sixth Form). Between 1978 and 1980 he read Chemistry and Biology at the University of Malta when he earned his BSc. He then attended a Post Graduate course in Education between 1980 and 1981 at the same University. He entered the Society of Jesus on the 4th October 1981. He studied for a Baccalaureate in Philosophy at the Pontifical Milltown Institute, Dublin, Ireland between 1984 and 1986. From 1986 till 1988 he taught at St Aloysius' College, B'Kara. He then studied for a Baccalaureate in Theology at the Pontifical Gregorian University, Rome between 1988 and 1991 and was ordained priest on 3 July 1992. He obtained a Licentiate in Moral Theology from the Accademia Alfonsiana, Rome after studying there from 1991-1993. At present he is carrying out a socio-pastoral ministry, he is a member of the Center for Faith and Justice and he teaches at St Aloysius' College, B'Kara.

As part of the Licentiate, he has presented a short thesis under the guidance of Professor Brian Johnstone C.Ss.R. The title of this dissertation is: The Human Genome Project in the Light of a Christian Anthropology (Rome 1993). The essay presented here could be considered to be a summary of this thesis.

1. 1nm=10⁻⁹ m

2. This sequence would fill one thousand five hundred volumes of one thousand pages each with two thousand characters in each page.

The Human Genome Project would necessarily require complex techniques for: the gradual identification of all the human genes, the mapping of their precise locus on the chromosomes, and sequencing all the DNA contained in all the chromosomes.³ Up to the year 1989 only four thousand five hundred genes of the circa one hundred thousand genes have been identified. One thousand five hundred of these have been localized in their respective chromosomes.⁴ Only six hundred of these have been cloned and sequenced.⁵

Pinpointing the precise location of a gene on a specific chromosome is called mapping.⁶ Two kinds of maps are made, which could then be superimposed: Genetic linkage maps, which locate DNA markers or signposts at closely spaced intervals along the chromosomes and Physical maps which indicate the exact distance between these markers.⁷

The tendency of some genes to be inherited together led to the discovery that these genes are linked. This means that they are found close together on the same chromosome.⁸ Until recently, only genes responsible for readily visible traits could be mapped by linkage. The recent discovery of markers, called RFLPs⁹ has made it possible to identify genes even when the symptoms of a disease which they cause are not present.

Linkage mapping relies on a biological process known as "crossing-over" or "recombination". When recombination takes place, genes that are far apart from each other are more likely to become separated from each other, while genes that

3. Cf Ennio Brovedani, "Progetto Genoma," *Aggiornamenti Sociali*, 40(1989) 487.
4. Cf *Ibid*, 493.
5. Cf Victor A. McKusick, "Mapping and Sequencing the Human Genome," *The New England Journal of Medicine* (April 6, 1989) 913.
6. Cf Stephen S. Hall, "Mapping the Genetic Wilderness," *The Paris Review* (1989) 60.
7. Cf Sharon F. Durfy/Amy E. Grotevant, "The Human Genome Project," *National Reference for Bioethics Literature Kennedy Institute of Ethics*, 17(December 1991) 2.
8. Linkage is the association of two or more non-allelomorphic genes, so that they tend to be passed from generation to generation as an inseparable unit and fail to show independent assortment (as held by Mendel's second law). This is due to the fact that they are on the same chromosome.
9. Restriction fragment length polymorphisms (RFLPs). These are due to variations in DNA nucleotide sequences which are apparently without phenotypic effects. These RFLPs occur very frequently — about once every two hundred base pairs, throughout the whole human genome. These changes in base sequence mean that the fragments produced by a particular restriction enzyme will be different lengths in different people.
Cf Alan E.H. Emery/Robert F. Mueller, *Elements of Medical Genetics*, (Churchill Livingstone; Edinburgh, London, Melbourne and New York, 1988) 41.

are closer together are more likely to travel together. Thus the linkage between genes or between genes and RFLPs can be described as distances between them.¹⁰

Physical maps give the actual distances in the numbers of nucleotide bases between genes on a chromosome. The map with the highest resolution will show the location of genes or markers on the chromosomes as measured by the number of nucleotide bases between them.¹¹

With all the information obtained from Genetic linkage maps and Physical Maps a "Genome library" may be compiled which can be used to identify and localize specific genes within the chromosomes.

Sequencing involves the decoding of the biochemical information down to the so-called "letters" of inheritance. This information is encoded in the sequence of the nitrogenous basis along the DNA. Several sequencing methods have been developed and others are being developed every day.¹² Sequencing DNA manually is very expensive, time consuming and tedious.¹³ Recently automatic DNA synthesizers and sequencers have been developed. Japan has taken the lead in developing this technology.¹⁴

The costs of the project depend on the way it would be programmed and the development of new technologies. With the technology available today the cost of sequencing the entire genome is estimated to be around six thousand million U.S. dollars, about one dollar for every base pair. This may be reduced to one thousand million dollars using the automated sequencers and synthesizers developed in Japan.

How ought the H.G.P. be evaluated?

The objective which scientists usually put forward to justify the HGP may be summed up in the following statement:

...to create an encyclopedia of the human genome — a complete map and

10. Cf Louis W. Sullivan, *The Human Genome Project: New tools for tomorrow's health research*, (Bethesda 1991) 7.
11. *Ibid.* 8.
12. Cf Jaroff Leon, "The Gene Hunt," *Time*, (March 20, 1989) 4.
13. The time required and the cost of the Human Genome Project, as well as the accuracy of the sequencing process, greatly depends on the development of these technologies.
14. Cf David Swindbanks, "Japan keeps its options open on the genome sequencing project," *Nature*, 334(7 July 1988) 5.

sequence...the sequence will be the ultimate map, a tool useful for all time and a source book for biology and medicine.¹⁵

Although this objective is praiseworthy it is insufficient to justify the project. I believe that the ultimate criterion on which the project ought to be evaluated and the knowledge from it applied is whether or not man's dignity is respected not only in the working out of the project itself but also in all its applications. So that those applications which do not help man or go against individual people are immoral, while those which respect the dignity of all the human beings involved are moral and laudable.

General criterial with which the HGP ought to be evaluated.

- A. Each human being ought to be treated as an end and never as a means. This implies that the benefit which can be obtained by one or any number of persons can never justify the killing or any other kind of harming of another or any other number of other human beings. Special concern must be given to protect the good of the weakest persons involved.
- B. Scientific and medical knowledge obtained through the Genome project must be used to promote and not inhibit the self-transcendence of the subjects (the scientists) and objects (the persons on whom experiments are carried out) of the research. The same holds for all the persons who would ultimately be affected by the results obtained through the research.
- C. The medical technology which results through the HGP can never be used to change essentially the reality of any human being. It may only be used to cure human beings or improve their humanity. Where "improve" means promote their self-transcendence.
- D. The human body of each person involved must be respected as an integral dimension of the person. This means that it may never be manipulated as a means towards an end but always for its own good which is the good of the person.
- E. Human beings are of equal value and dignity therefore the technologies derived from the HGP can never be used when their use leads to the creation of an elite class of human beings or causes essential division among men. These divisions would lead to further injustices and evil.

15. McKusick, "Mapping and sequencing the human genome," 913.

How the HGP could enhance human dignity

The HGP will greatly increase man's knowledge of the human body and therefore of human nature. This understanding may be used to enhance human dignity in two ways. It may lead to a greater appreciation of the greatness of the human mystery and therefore inspire people, especially those involved in health care, to respect each human being more by treating each person's body with the dignity it deserves. Secondly the knowledge reaped by the project promises to form the basis of great advances in medicine and thus enable cures to be found for diseases which oppress man. These diseases are the cause of suffering and therefore are a threat to his dignity.

The biological data on man obtained from the project could provide:

- a. Further evidence of the complex union of body and spirit of the human being.
- b. Man with a stronger awareness of what human freedom is.
- c. People with a greater awareness of man's intimate relationship with nature.

The analysis of the human genome may also bring into sharp focus the reality of man's uniqueness and his special place in nature. He has a genome which is different from the genome of any other species. Related to this is the fact that this analysis will probably provide more biological evidence of the special place which human beings have in nature.

Knowledge obtained through the HGP could help to remove racial prejudice and racial discrimination. Every human being of whatever race is shown to have the same basic genetic structure so that all share in the same basic common human nature. No human being can have grounds for dismissing another as non-human or essentially inferior.¹⁶

Another prejudice which the HGP may help to remove, albeit with far greater difficulty, is the view that the human zygote, is not a human individual. Present knowledge in human genetics and embryology is already indicative of the fact that the zygote and early embryo is a human individual and therefore must be treated with the respect worthy of human beings. The likelihood is that the vast amount of knowledge which is expected to be obtained through the HGP will further strengthen the evidence behind this view and therefore could help to generate respect for the early human embryo.¹⁷

16. Cf Brian Johnstone, "Genetics from now to 2020: The Human Genome Project: Catholic Theological perspective," *The Interaction of Catholic Bioethics and Secular Society: Workshop for Bishops*, (Dallas, Texas 1992) 6-8.
17. Unfortunately what is known through the HGP is often used for prenatal diagnosis with the express

The HGP and advances in Medicine

Some of the advances in medicine which the HGP has made possible or will make possible include:

1. Important mendelian disorders have been mapped, including Huntington's disease on chromosome 4, adenomatous polyposis of the colon on chromosome 5, cystic fibrosis on chromosome 7 ...
2. Several diseases are already understood at a gene (DNA) level. In these cases the nature of the genic lesion that produces the clinical disorder is identified. These include: sickle cell anemia, fragile X syndrome, cystic fibrosis, duchenne muscular dystrophy.
3. While gene discovery does not directly lead to treatment or cure, it always means better gene and disease understanding¹⁸ as well as more accurate diagnosis.¹⁹
4. Without a means to identify the defective gene responsible for a monogenetic disease a genetic counsellor would have to rely on imprecise methods in order to calculate the risks which other members of the family have of being carriers of the disease.
5. It is theorized that, in the future medicine will be molecular and genetically based. Preventive medicine is likely to expand greatly.
6. Mapping and sequencing studies have provided extensive support for Theodore Boveri's theory of cancer. It is probable that specific changes in the DNA of tumors will be the basis of tumor diagnosis, staging, prognosis and therapy.²⁰
7. Data obtained on genetic polymorphism could also be used to identify persons through the so called "DNA test". This would be useful, for example, in the course of criminal investigations.
8. Work on the genome project has already contributed to the invention of therapy

aim of selective abortion. Those embryos found to have a genetic defect are often aborted. This is far from taking HGP results as the basis for a greater respect for the human embryo.

18. How the genetic defect is transmitted from generation to generation and its clinical manifestation. Cf Vincenzo L. Pascali/Ernesto d'Ayoja, "Il Progetto genoma e le conseguenze sui geni normali e patologici dell'uomo: Problemi etici e deontologici," *Medicina e Morale*, 2(Marzo/Aprile 1992) 220.
19. Including prenatal diagnosis for embryos with a high risk of a genetic disease. A discussion of the moral value of this diagnosis is presented below.
20. McKusick, *ibid*, 914.

techniques for some somatic cell genetic diseases.²¹

9. At present there is clear evidence that genetic factor(s) are major components in the mechanism of the following: birth defects, aging and several complex diseases such as schizophrenia. The HGP could provide the necessary genetic information to test this evidence and possibly, in the longer term, to work out new cures.

These advances in Medicine and human dignity

It is interesting to note that most authors who write about the HGP discuss the medical advances of the project and hardly ever link these advances to man and the promotion of his dignity. This is not surprising since the methodology of modern medicine is restricted to the empirical observation of diseases, the scientific research of their causes, and the development of therapy to overcome or control these causes. However, the subject of the disease, the person who suffers the disease, is often not considered.²²

As has been pointed out above a human person has "absolute" (unconditional) value and therefore demands unconditional respect. This means that medicine, if it is to be human, must primarily seek to help the person who suffers the disease and only on account of this motivation strive to find the causes underlying the disease involved.

In this context it is clear that the advances in medicine, which the HGP promises, have far more value than that constituted by great advance in science or in the fight against disease as such. Their fundamental value is surely derived from the fact that through it many human beings now and in the future are offered the means to be freed from the oppression and dehumanization which genetically related diseases threaten them with.²³

How the HGP could endanger human dignity

Scientists involved in the project are often afraid of exposing the real dangers

21. Bruce F. Mackler, J.D. Partner, Bakers' Hostetler and general counsel association of biotechnology companies and Micha Barach, "The Human Genome Project in the United States: A perspective on the Commercial, Ethical, Legislative and Health Care Issues," *International Journal of Bioethics*, 2:3(1991) 153,154.
22. Cf S. Spinsanti, "Salute, malattia, morte," *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, (Edizione Paoline; Milano 1990) 1135.
23. Cf Pope John Paul II, *Origins*, (November 4, 1982). Cf Johnstone, *Introduction to Biomedical Ethics*, 36.

of the project and they attempt to play down the real grave dangers to individuals and to humanity if the knowledge obtained by the project were abused.²⁴ While it is true that unfounded apocalyptic fears may be propagated from various quarters, there is ample and objective evidence which points to real dangers to man's dignity if the findings of the HGP are abused. It would be most irresponsible to ignore these dangers.

A. The biological data derived from the HGP could be misused to enhance distorted views of man.²⁵

Genetic *reductionism* and genetic *determinism* are both views which go against human dignity because they present a distorted understanding of man. They do not take human transcendence into account. The first involves the assumption that the human person can be reduced fundamentally to sets of genetic structures and nothing more.²⁶ Genetic determinism implies the theory that the kind of person one is and everything one does is all determined by his or her genes.²⁷ man is a transcendent being and therefore much more than his genes. A basic dimension of his transcendence is his freedom, although this freedom is the freedom of a creature. If man did not have human genes he would not have the potential for human freedom at all and yet these same genes limit human freedom.

B. The danger of misuse of the knowledge gained through the HGP to the detriment of individual persons.

Patenting the human genome

Is it illicit to patent human nucleotide sequences? The HGP, and the information from it, must serve the well being of each individual human being and humanity. If it is used to satisfy the interests of a few individuals or nations it would contribute to the already very unjust distribution of wealth within a country and between countries. Furthermore, the knowledge that would be monopolized if patenting would be allowed, is very intimately human: the human genome, which constitutes a second human anatomic map. Surely it is by nature the property of the whole of humankind.²⁸ The practice of patenting the human genome is the first step

24. Cf B.F. Mackler, et al, *Ibid*, 154.

25. Cf Johnstone, "Genetics from now to 2020," 5-6.

26. Cf "Genetics, Ethics and Human Values. Human Gene Mapping, Gene Screening and Gene Therapy," *International Journal of Bioethics*, 2:2(1991) 97.

27. Cf E.O. Wilson, *On Human Nature*, (Harvard University Press; Cambridge 1978).

28. Cf Marga Vicedo, "The human genome project," *Biology and Philosophy*, 7(1992) 262.

to misusing this knowledge since it gives too much power to the few.

The problem of privacy

Through the HGP knowledge of an individual's genetic defects which are the direct cause of a genetic disease or at the base of a predisposition for a disease will be easily available. However respect of the dignity of the individual person involved implies that:

- a) Each individual has the right not to be compelled to know about his/her own genetic defects. The right of self-determination of the subject ought to come before economic considerations.
- b) The communication of such knowledge of these defects without the free and informed consent of the individual/s concerned amounts to the breaking of "a natural secret" since it touches the physical basis of one's personality, and, if possessed by others, could expose the individual to exploitation.
- c) Any genome analysis must be used for the well being of the patient and his/her family.
- d) Personal genetic identity cards ought not to be required by the State or private companies.²⁹

While the privacy of the individual ought to be respected, genetic information always has implications for other peoples' welfare, including spouses, children, and extended family members.³⁰ At times there may be legitimate cases in which the welfare of these persons may imply a certain obligation for the person with a serious gene defect to disclose his situation for the good of these persons.

Discrimination based on genetic risk may occur in two ways: i) The information may be used unfairly to deny otherwise eligible individuals opportunities for adequate health care coverage, life insurance³¹ or employment.³²

29. Cf Brovedani, "Progetto Genoma," 11. Johnstone, *Genetics from now to 2020*, 9.
30. William F. Raub, *The Ethical, Legal and Social Implications of Human Genome Research: Preparing for the responsible use of new genetic knowledge*, (Department of Health National Centre for Human Genome Research; Bethesda 1991) 4.
31. Insurance companies trample on the rights of their clients when they attempt to eliminate the risk involved when the clients concerned have the predisposition of a disease. Having a genetic disposition to a disease does not necessarily mean that one will get the disease. Insurance companies are morally bound to cover the risk a client may have of contracting a disease. They have no right to require information on his/her predisposition to a disease.
32. While employers have the duty to ensure that workers are not given a job which is directly

ii) It may stigmatize individuals socially. All forms of discrimination must be avoided at all cost. Persons who suffer from genetic diseases, indeed any person suffering from whatever disease, must be treated with unconditional respect. In fact the graver the disease the person suffers the more respect he/she is due as a person. Eliminating misinterpretation of genetic defects and diseases which often occurs by patients themselves, their families and the public in general undoubtedly would help reduce discrimination.³³ However, this is certainly insufficient. There is the more fundamental need that peoples' attitude change. And that laws be made which reduce the discrimination. Everybody must do his/her utmost to respect the persons who suffer from genetic defects and diseases. In the concrete, all must do what they can to ensure that society does not discriminate against them.

The HGP, Prenatal Diagnosis and Selective Abortion

Prenatal diagnosis in itself does not constitute a treat to the respect due to the embryo, except that a small risk of spontaneous abortion is always present.³⁴ When there is a real risk that the fetus is suffering or could suffer from a genetic disease and the diagnosis shows that this is not the case, it is certainly very helpful to tranquilize the parents', especially the mother's, anxiety. When, on the other hand, the disease is shown to be present it could help the parents to prepare themselves for the defective child in the best possible way. In certain cases it would probably be possible to commence therapy a little after birth thus preventing the baby's death or the deterioration of its health.³⁵

There is strong biological evidence to suggest that the human embryo from the moment of conception is a human individual and must be treated with the respect due to a human person. This attitude of reverence towards nascent human life is unfortunately lacking in contemporary western society. Prenatal diagnosis has

detrimental, they have no right to demand genetic screening which would individuate genetic traits in prospective workers who are prone to disease not correlated to the work in question. Cf Pascali/D'Aloja, "Il progetto genoma e le conoscenze sui geni normali e patologici dell'uomo," 231.

33. By promoting better understanding among the public about the true nature of human genetics and involving the public in deliberations over its use. Cf Ruab, *The Ethical, Legal and Social Implications of Human Genome research*, 8.
34. Cf Demmer, "Gene technologies and man: the ethical implications of a contemporary challenge," in *Human Life. Its beginnings and development: Reflections by Catholic Scholars* [International meetings organized by the international study groups on bioethics of the International Federation of Catholic Universities] Paris, L'Harmattan, Louvain-La-Neuve, Ciacò (1988): 323.
35. Cf *ibid*, 323,324.

already been extensively used with the specific end of terminating those pregnancies in which the fetus has some genetic disease.³⁶ The prevailing mentality exerts enormous pressure on women to have prenatal diagnosis in order to terminate the pregnancy when there is a sign of abnormality.³⁷

The HGP and Eugenics

The new possibilities of eugenic control offered through the great advances in genetics has already generated a great deal of fear among many people, including scientists working on the HGP. In the light of Nazi atrocities these fears are not surprising.³⁸ Daniel Callahan is convinced that researchers have a duty to "use moral imagination" to predict what might be the application of their findings.³⁹

The danger presented by racial discrimination

Some would dismiss Nazi science as merely mad science. However the involvement of so many a mainstream authorities and leaders in medicine, public health and science in a technologically and scientifically advanced nation such as Germany cannot be dismissed as merely 'fringe' or 'peripheral'.⁴⁰ The horrors of Nazi Germany were not enough to dissuade important figures in the scientific world from continuing to voice their recommendations for eugenic programmes.⁴¹ The civil war in Bosnia and other parts of the ex-Yugoslavia and the ex-Soviet Union, their horrendous crimes of genocide and the overt practice of a systematic policy of "ethnic cleansing" have blown up the myth which has up to recently been strong in the West: that racism is a thing of the past or at least that this form of inhumanity

36. Indeed in some countries prenatal diagnosis is used to show whether the fetus is male or female and the perfectly normal fetus with the unwanted sex (usually female) is selectively aborted.
37. Cf Angelo Serra, *La Consulenza Genetica. Lecture Note*, (Università Cattolica del Sacro Cuor, Roma) 4.
38. Cf section below on racial discrimination.
39. Daniel Callahan, "Ethical Responsibility in Science in the Face of Uncertain Consequences," *Annals of the New York Academy of Sciences*, 265(1976) 1-12, cited by Marc Lappe, "The Limits of Genetic Inquiry," *Hastings Center report*, 17(August 1987) 6 and by Johnstone, "Genetics from now to 2020," 10.
40. A.L. Caplan, "Race, Ethnicity and Heredity: a volatile moral mix," *The Interaction of Catholic Bioethics and Secular Society* (Workshop for Bishops, Dallas Texas 1992) 2.
41. Cf Angelo Serra, "Eugenica," 2 citing H.J. Muller, "What genetic course will man steer?" *Proceedings of the 3rd International Congress of Human Genetics*, (John Hopkins University Press; Baltimore 1967).

is on its way out. In line with Daniel Callahan's view⁴² it is relevant to ask: how could contemporary racists use the knowledge which the HGP would soon make available if they had the necessary technology?⁴³

Even if the international community were to find a solution or at least prevent the spreading of the nightmares of Bosnia many precautions would have to be taken so that the genetic knowledge, which would be available in "civilized" societies, would never be used for racial or ethnic discrimination.

Temptations for the abuse of the genetic knowledge obtained through the HGP for racial discrimination with the excuse of social community or public policy goals would get stronger as more knowledge of the genome becomes available to governments. To safeguard against such temptations Caplan⁴⁴ suggests the following practices:

1. Genetic screening and testing should be avoided except in so far as it is undertaken with the goal of benefiting the individual being tested or the group of which that person is a member at present or in the future.
2. Each person tested must do so freely, consenting to do so after being adequately informed on how the material would be used and on the risks involved that the information might be misused if it got into the wrong hands.
3. In line with the sole purpose of seeking the good of the group in question. The traits to be selected for identification and classification of a group must be those traits which are incapacitating, disabling or damaging to the members of the group rather than merely what is characteristic, distinctive or typical of the group in question.
4. The rights, interests and dignity of individuals must, at all costs, be protected against the desire of the community or the State to obtain information in order to create social policies which would be of benefit to the majority but at great cost to the few.⁴⁵

42. Cf section above.

43. Cf Caplan, "Race, Ethnicity and Heredity," 14.

44. *Ibid.* 12-14.

45. This is in line with criterion A, presented on page 7 above. Each human being ought to be treated as an end and never as a means.

The danger of destroying human nature

The dream of producing a super race carries with it the danger of manipulating human beings, transforming them into "objects" planned and controlled by others. This would go against man's dignity as a "subject" with a capacity for self-determination. man's personal identity is intrinsically linked with his biological nature. His biological nature is the indispensable foundation of his own personal individuality and singularity and an expression of his interior and external liberty. This means that if his psychosomatic identity is modified and manipulated man's personal identity is distorted or destroyed.⁴⁶

Would it be licit to modify characteristics found in man which are not part of his essential biological design?

Pope John Paul II has on several occasions, supported, in principle, strictly therapeutic interventions aimed at correcting a defect or at healing a malady if the risk taken is reasonable.

Pope John Paul II does not rule out in principle interventions aimed at improving the human biological condition.⁴⁷ However he affirms that the following conditions must be respected:

1. The biological nature of every human being as a single substance composed of two principles body and soul should be respected. For example it would be unacceptable to attempt to attach human brain to a totally synthetic body.⁴⁸
2. The developing human embryo may not be used experimentally. Any intervention on the human embryo is legitimate only if it is directed towards the therapeutic benefit of the embryo concerned.
3. Modifications carried out on the genome may not be directed at creating groups of different people⁴⁹ at the risk of provoking fresh emarginalizations in society.⁵⁰

46. Cf Demmer, "Gene technologies and Man," 324-326.

47. Cf *ibid*, citing John Paul II, "The Ethics of Genetic Manipulation," *Origins* 13(1983) 388.

48. The body-soul union is an essential part of man's identity. It would therefore be a grave violation against human dignity to manipulate this union in any way.

49. An essential change in man's psychosomatic nature would provoke such emarginalization (cf above).

50. Albert S. Moraczewski, "The Human Genome Project and the Catholic Church," *International Journal of Bioethics*, 2:4 (October/December 1991) 230,231.

Conclusion

The scientific knowledge derived from the HGP will give those who possess it great power. This power may be used to promote human dignity or it may be used to its detriment. Has man got the wisdom and the virtue necessary to apply this knowledge only for the promotion of human dignity of each human person and of humanity as a whole? I believe that while the dangers stemming from the abuse of the power gained by the project are very real, and cannot be overcome by wishful thinking or an unrealistic optimism, the HGP ought not to be abandoned for this reason. Instead the best way to ensure that this power is used for the integral good of man, is to create the right conditions for it to be channeled in the right direction. These conditions involve two main areas: the personal moral strength of the scientists working on the programme and the development of institutions which are capable of guiding practice and restricting abuse.⁵¹

In his book *Science, faith and Society*, the eminent scientist and philosopher Michael Polanyi points out that the ultimate safeguard of freedom (from totalitarianism) is conscience and faithfulness to tradition. Polanyi challenges scientists to form their consciences by aligning their transcendent beliefs to their rightful object: love, justice and truth.

Good institutions presuppose a broad basis of thrust; pursue the common good and promote justice as participation.⁵²

What kind of international institutions could be created in order to prevent the HGP from being dominated by the interests of single powerful nations? How could these institutions protect the interests of developing nations?

Dar P. Arrupe
7, Adeodato Lane
Zejtun ZTN 06

51. Cf Johnstone, "Genetics from now to 2020," 13-15.

52. *Ibid*, citing Robert N. Bellah, et al. *The Good Society*, (Knopf; New York 1991) 3,9, and Pope John Paul II, *Centesimus Annus*, #47.

Joseph A. FITZMYER, *Romans* (Anchor Bible 33, Doubleday; New York 1993) xxxiv, 793 pp.

A massive commentary on Paul's letter to the Romans in the Anchor Bible series. The preliminary pages carry a preface, six lists of abbreviations (principal, grammatical, writings of Ignatius of Antioch, writings of Philo of Alexandria, Dead Sea Scrolls, others), a continuous fresh translation of the whole letter, nine introductory discussions (Rome and Roman Christians, Authorship, The Text, Unity and Integrity, Occasion and Purpose, Date and Place of Composition, Language and Style, Structure and Outline, Pauline Teaching in Romans), and a general bibliographical list.

The commentary proceeds by literary units (sixty of them). Every unit has a translation of the pericope under discussion (brought over from the preliminary pages), a comment on the pericope as a whole (embodying the overall thrust of the text), notes on individual lemmata (containing a detailed treatment of problematic words and phrases which the general reader may pass over) and a special bibliographicallist (referring to the particular message of the pericope). The volume closes with a helpful index of 387 subjects and 2459 authors discussed or cited.

The author is well equipped to deal with the letter to the Romans. He already discussed this letter in the first edition of the *Jerome Biblical*

Commentary (JBC) where he wrote on Acts of the Apostles, Life of Paul, NT Epistles, Galatians, Philippians, Romans, Philemon, Pauline Theology. He discussed it again in the second edition (NJBC) where he wrote on NT Epistles, Galatians, Romans, Philemon, Paul, Pauline Theology. The present commentary is a revised and expanded edition of his former studies. In JBC (53:10) he endorsed the Ephesian destination of Rom 16,123. In NJBC (51:10) and in the present commentary (p.64) he opts for the Roman destination. In JBC (53:56) and NJBC (51:56 and 82:85) he understands the *eph' hō* of Rom 5,12 cd as a casual conjunction (since, because, inasmuch as) and feels that it does not contradict Paul's doctrine in Rom 5,12 a-b. In the present commentary (p.416) he feels that the casual meaning does contradict Paul's doctrine in Rom 5,12 a-b, and understands the phrase as a consecutive conjunction (with the result that, so that). Actually the difference is only syntactic. The fundamental meaning is the same. In both cases the author explains that Paul brackets together the sin of one man and the individual sins of all human beings as complementary causes of death.

The translation is custom made. In the commentary the term *doulos* is always translated by "slave" (Rom 1,1; 6,16.17.20; see also 6,19), and it is observed (p.231) that the usual translation "servant" is a heritage from English Bible versions

especially of American background. In the Anchor Bible commentary on Luke (by the same author) it is always translated as "servant" (Lk 2,29; 15,22; 17,7.9.10). The AV has "servant" in Lk and Rom. In NJBC (51:15) *doulos* is a "slave", while JBC (53:15) has "slave [servant]". *Hilasterion* is "atonement" in JBC (53:40), "expiation" in NJBC (51:41) and in the commentary (p.120). In Rom 4,3 JBC (53:44) and NJBC (51:45) have "put faith in God", while the commentary translates "put his faith in God" (p.373).

The commentary is a precious tool of study and research. It describes in great detail the Old Testament or Hellenistic background of every pauline phrase and concept. Whenever it discusses a debated topic (and this is usually the case) it lists, and gives extensive coverage to, every possible opinion (eleven alternative meanings are proposed for *eph' hō*, pp.413-417). And while the author shows his bias for a particular opinion (generally a well pondered opinion) he indicates all the good points of the other options thereby encouraging the reader to reach his own conclusions. Rarely does he preclude the acceptance of a particular opinion by labelling it "impossible" (p.87) or "without reason" (p.251).

The abundance of bibliographical information is simply staggering. The general bibliography covers 52 pages. It is divided into three sections: Introductory Surveys,

Commentaries and Monographs. The Commentaries are subdivided into four chronological periods (patristic, medieval, xv-xviii centuries, xix-xx centuries). The Monographs are listed in two categories, bearing on the pauline letter or on general pauline topics. The special bibliographies appended to each literary unit complexively cover 158 pages. It happens sometimes that a reference appears in a slightly different manner in different bibliographical lists (see Benoit, P., pp. 162 and 469; Beker, J.C., pp. 170 and 511).

The comment and notes on the single literary units strive not only to expose the genuine message of Paul, but also to dissipate the perplexity and resentment it may generate in present day readers as it certainly generated in the pristine addressees. Paul was polemical by temperament. A nonpolemical letter would not be pauline. And a polemical letter is bound to elicit mixed reactions among the readers.

The letter to the Romans tactfully poses as an expository treatise. The commentary, setting aside the usual classification of ancient correspondence as "letters" or "epistles" acknowledges the expository form of the letter by labelling it an "essayletter" (p.69), a "didactic and hortatory letter intended for discussion" (p.79), a "formal lecture" (p.92). But it senses that Paul is dealing with a problem which it understands as a division existing within the community of

Roman Christians, between strong and weak, between Jew and Greek (p.80). It also feels that Paul solves the problem by appealing to the mystery of divine election, expressed in somewhat startling language. So it goes out of its way to explain that Israel's fall does not imply God's infidelity (p.326), that hating only means loving less (p.563), that God's free choice is not arbitrary (p.572).

The author is less bent on allaying our scruples when he discusses the pauline teaching in the preliminary section (pp. 103-143). He says that Romans is a multipurpose letter (p.79), but admits that "the main theme of Romans deals with justification by faith without the need of observing the Mosaic law" (p.32) or that Rom 1-15 deals with "justification and salvation of Jew and Greek alike by grace through faith, apart from deeds of the law" (p.58). He does not offer an exhaustive exposition of this main theme, possibly because he is wary of reading modern problems and solutions into the text of the letter.

He actually mentions the protological thinking of Paul that does not allow him to arrive at the distinction between God's absolute and permissive will, introduced in the time of Augustine (p.108), to unpack the notion of "God" when it is attributed to Christ (p.114), or (possibly) develop a theory of natural law (p.306).

He divides his exposition of the pauline teaching into five sections

(Theology Proper, Christology, Pneumatology, Anthropology, Christian Conduct), and subdivides each section into several items, in the following way.

Theology Proper: God, The Love of God, The Uprightness [or Righteousness] of God, The Wrath of God, Divine Plan of Salvation, The Old Testament, God's Gospel. Christology: Jesus Christ [Names and Titles used of Jesus in Romans] Jesus, Christ, The Lord, The Son, Adam of the Eschaton, God, The Role Ascribed to Jesus in Romans, The Effects of the Christ-Event. Pneumatology: The Spirit, Grace. Anthropology: Body, Flesh, Soul, Spirit, Mind, Heart, Conscience, Humanity, Gentiles, Jews, The Law, Sin, Humanity in Christ, Faith, Love/Charity, Hope, Baptism, Body of Christ, Church. Christian Conduct: In Christ, Prayer, Christian Conduct, Attitude about Civil Authorities.

He says something on each item (always with special reference to Romans) in the manner of a biblical dictionary. He does not try to reduce these concepts to a pauline or post-pauline doctrinal system. He abstains from discussing at any length the problem of salvation by faith or by grace, the relation between faith and grace, law and works, Galatians and Romans (he does mention that Romans is less polemical than Galatians when it deals with the purpose of the law, p.131). It avoids the problem of predestination, human liberty and retribution. The reader is

kept wondering whether Romans is an organic writing, with a homogeneous message relevant to our times or a collection of doctrinal and polemic passages prompted by the temporary needs of an antique

community and the personal feelings of an ancient writer.

P.Zerafa OP
Dominican Frs
Birgu, Malta

Baruch A.LEVINE, *Numbers 1-20* (Anchor Bible 4, Doubleday; New York 1993) xvi, 528pp.

This is the first part of a two-volume commentary. In the original plan the commentary was to be divided between chapters 19 and 20. In actual fact it has been divided between chapters 20 and 21, for the author believes that the desert wanderings end with the arrival of the Israelites in the region of Kadesh and the death of Miriam and Aaron recorded in chapter 20. What happens afterwards (around 38 years east of Edom in J, a few months to run through, and partially subdue, Transjordan) properly belongs to the conquest of the promised land.

B.A.Levine is Skirball Professor of Bible and Ancient Near Eastern Studies at New York University. A well-known biblical scholar, he has published many studies dealing with the Pentateuch and related subjects. The Reference Bibliography lists 25 of them. One is co-authored with J.-M. de Tarragon. Six are in Hebrew, the rest in English.

The volume begins with a continuous translation of the whole text (Num 1-20; pp.1-43) in which each verse begins with a fresh line (sometimes a single verse is broken into 2-6 lines to emphasize its several elements), the tetragrammaton is represented by the consonantal transcription (YHWH; the author does not feel secure about the conventional pronunciation and transcription), many pronouns are explicated

by the corresponding noun or name in round brackets, and some explanatory words are added in round or square brackets to explete the primitive dictation of the MT.

The introduction discusses the contents (pp.45-88) and context (pp.88-109) of the Book of Numbers.

What is said about the contents refers to the whole book, and discusses the names (Hebrew, Greek, Latin, English), the interaction of the documentary sources, the literary character of the nonpriestly and priestly materials, the texts, versions, translations and commentaries. The Leningrad Codex is acknowledged as the best witness to the original text, while the Qumran fragments and the Samaritan Pentateuch are to be used with caution because of their sectarian tendencies. The ICC (by G.B. Gray) is singled out as a lasting and outstanding contribution to the exegetical interpretation.

What is said about the context deals only with chapters 1-20 (a separate contextual introduction to chapters 21-36 will appear at the beginning of the second volume). It discusses the principles of the Jahwistic and Elohistic history writing (test cases: Kadesh, Edom, Kenites, Midianites, Canaanites, Amalekites) and the rationale of the Priestly legislation (test cases: levites and priests, laws of purity).

The introduction ends with the reference bibliography (pp.111-121) where full bibliographic information is included together with an abbrevi-

ated reference (author plus date, and a serial letter, in the case of multiple publications in the same year). All through the volume the abbreviated reference is incorporated with the text, so as to avoid cumbersome footnotes.

The commentary itself (pp.125-495) proceeds by literary units. Each unit has an introduction (an overview of the contents), a translation (brought forward from the beginning of the volume), notes (detailed explanation of words, texts, objects and institutions) and comments (collateral information about the biblical phenomenon). Sometimes there are several comments to one unit, or no comment at all.

The volume closes with two diagrams (itinerary of P and JE; pp.496-497), subject index (pp.499-501), modern authors index (pp.502-503), and sources index (Scripture, Mishnah, Tosephtha', Jerusalem and Babylonian Talmud, Mekhilta', Sifre, medieval authors, Ugaritic, Aramaic, regional Canaanite, Phoenician, Akkadian, Moabite, Hebrew, Dead Sea Scrolls, classical; pp.504-528).

This masterly work is a valid contribution to biblical enlightenment and research. It brings the reader abreast with modern scholarship, and adds valuable insights especially when it indicates the historical situations that conditioned the biblical narratives.

The author is a staunch upholder of the documentary theory and its conventional chronological order

(JEDP). He does not feel obliged to endorse J. Wellhausen's reconstruction of Israel's religion (p.103), but considers Wellhausen's seminal insight on the Priestly source as particularly apt to explain the Priestly materials in the Book of Numbers (p.104).

Quoting G.B. Gray, he presents J as a Judean source and E as a northern Israelite source, both dating from the ninth to eighth centuries B.C. or earlier, and conflated by the JE writers around the seventh century B.C. (p.48). He takes the cue from H.L. Ginsberg and places D as a northern Israelite source of the mid-eighth century B.C., later transmitted to Juda (p.102). Countering the arguments of Y. Kaufmann and his followers who advocate the priority of P over D, he explains P as a response to D and a product of the renewed priestly activity that started at the return from the Babylonian exile (late sixth century B.C.), and continued long afterwards.

He accepts the documentary theory not only as a literary factor, but also as an exegetical tool, thereby reacting against J. Milgrom (p.49) who embraces the rabbinic dogma of the unity of the Torah, and turns to source-criticism only as a last resort. Incidentally, the reaction to the esteemed colleague surfaces in other contexts: "Milgrom (1970: 21) may also have erred in his understanding of *qes̄ep* 'rage'" (p.142).

The rabbis look for the overall meaning of the finished Pentateuchal product. But there is no overall mean-

ing, for there is no finished Pentateuchal product. There is the overall meaning of J, E, JE, D and P. The overall meaning of P (or any other source) may not be assumed as the overall meaning of the Pentateuch, for the priestly writers made use of the foregoing traditions for their own purpose, without extensively modifying them. J, E, JD, and D have retained their individual identity, and have to be explained according to this identity.

The commentary acknowledges the mutual independence of J and E. It even separates from E the Elohistic poetic selections of chapters 21-24 that stem from the literary creativity of the Israelites in Gilead, and are represented by T (for Transjordan). So that we actually have J, E+T, JE (p.73). But the analysis of the narrative texts melds all these elements into a compound JE source, thereby creating a logistic problem for Moses.

According to the author, JE doubles the journey of Moses to get the tablets of the law. He went up and brought down the tablets in Ex 19-20 (1st description). He was still on top in Ex 24,1-11; and came down later in Ex 32-34 (a reflex of the preceding event). A judicious separation of J, E and JE would produce a less objectionable order of events. The texts of Ex 19-20; 24,1-11; 32,15-24 belong together. They form a single account of Moses going up and coming down with the tablets. Both J and E featured this account, but recorded a different wording on the tablets. The JE writers

kept the Elohistic record in its natural place, and presented the Jahwistic record as a renewal of the covenant, broken by the event of the golden calf.

The biblical narrative is an etiology, although it does tend to coincide with technical history as the centuries roll by. The author makes full use of the etiological factor to reconstruct the exodus event. Sometimes he presents it as time warping (p.483) or etiology (pp.96, 97, 99), but generally he calls it historiographic refraction (p.90) when it recounts events, and ethnographic juxtaposition (p.92) when it discusses people.

The Kadesh event (Num 13,26; 20,1.14.16.22) is an example of historiographic refraction (pp.90-91). The archaeological excavations at 'Ain Qudeirat (probably the biblical Kadesh or Kadesh Barnea) have uncovered settlements that flourished in the reigns of Solomon and Josiah, with some construction activity in between, but hardly any construction before Solomon. The settlements were intended as military outposts for the protection of the southern reaches of the kingdom of Judah. The Jahwist knew about Kadesh from personal experience (if he wrote under Solomon) or from the records of the united monarchy (if he wrote after Solomon). He retrojected the situation of the time of Solomon to the period of the desert wanderings, and construed Kadesh as a starting point for the attempt of the advancing Israelites to penetrate into the promised land from the south. The other Pentateuchal sources also indi-

cate Kadesh as the starting point and finishing line of the episode of the spies. So that by some geographical fudging (p.54) Kadesh can be simultaneously found in the Wilderness of Paran (Num 13,26) and in the Wilderness of Zin (Num 20,1).

We are left in the dark as to the real whereabouts of the Israelites in southern Negeb or northern Sinai. It seems that, apart from the historiographic refraction and geographical fudging, the Israelites may well have been in Kadesh for some time. As its present name implies, Kadesh was a region of water sources and consequently a natural resting place for the roaming tribes. Moreover it could be reached both by the nomadic route that started from the Bitter Lakes and pointed northeast towards Beersheba, and by the semi-nomadic route that started from the same Bitter Lakes, skirted the Sinai massif, and pointed towards Beersheba from the south (in Roman times the western route from Beersheba to the Red Sea passed through Kadesh). The lack of ancient construction activity at 'Ain Qudeirat does not necessarily exclude the presence of the Israelites, for the roaming semi-nomadic tribes do not leave much archaeological evidence. If the Israelites did attempt to penetrate into Canaan from the south, they probably passed through Kadesh.

The mission to Edom (Num 20,14-29) is another example of historiographic refraction. From Kadesh Moses informs the king of Edom that the Israelites are near his borders, and

requests permission to pass through his territory. The king refuses, and mounts a military opposition. The Israelites skirt his territory. The author observes that it was in the eighth century B.C. that Edom rebelled against Judah and started its expansion towards the west reaching the vicinity of Kadesh (pp.91-92). The Elohist retrojected the eighth century situation to the time of Moses (pp.101.491-494).

The etiological nature of the Edom narrative is evident. At the time of Moses there was neither king nor kingdom of Edom. There is also an etiological reference to David's conquests attributed to Balaam in Num 24,18. But the geographic and social (friendly or hostile) contacts between Israel and Edom are not the product of etiology. They stem from reliable patriarchal traditions that connect Israel and Edom through their reputed forefathers, Jacob and Esau. This genealogical connection could not have been excogitated after the formation of the twelve tribe system, which separated each Israelite fraction from its erstwhile neighbours and allies.

Much less is the skirting of Edom a result of etiology. At that period there were two Transjordanian routes connecting Damascus with the Red Sea. The sedentary route (king's highway) connected the principal settlements of Aram, Ammon, Moab and Edom (later on, the Romans constructed their Transjordanian road along these lines). The semi-nomadic route skirted the territories of these

peoples. The semi-nomadic Israelites followed the semi-nomadic route. An Elohistic retrojection of an eighth century situation would create a chronological problem, since the Elo-

hist could have flourished earlier than the ninth to eighth centuries (p.48).

P.Zerafa OP
Dominican Frs
Birgu - MALTA

Piero CODA, *Dio tra gli uomini. Breve cristologia*, (Edizioni Piemme; Casale Monferrato 1991) 250pp.

Piero Coda is a young priest of the Focolarini movement. He is also a theologian who teaches at the Lateran University in Rome. Both these qualities are reflected in the present book. The book is based on a lecture course given to undergraduates. It is also written with the talent of a gifted communicator in the joyful spirit of the Focolarini.

The author takes the narrative approach to his subject. Practically he limits himself to the biblical data, and includes a critical reading of the gospels; he tries to reach to the historical Jesus and his message, and he analyzes the main events of Jesus' earthly life up to his death on the cross. He then examines the testimony of Jesus' disciples to his resurrection. Finally he shows how the faith of the disciples developed into an explicit awareness of Jesus as the incarnate Son of God.

Unfortunately Coda stops short of elaborating a systematic Christology. Indeed, except for a brief mention of the Councils of Nicaea, Ephesus and Chalcedon, he leaves the great riches of patristic theology untouched.

Nevertheless, notwithstanding that omission, Coda has written a useful book. While deliberately avoiding to display his learning, he is clearly well informed on contemporary scholarship. He keeps clear of all controversy and provides solid doctrine. He also shows a sure and balanced judgement in the stand he adopts.

The positive approach and captivating style of this "brief Christology" make it a welcome handbook for prospective students of theology.

Carmel Cassar
Department of Dogma
Faculty of Theology
University of Malta