

VERGINITÀ E MATERNITÀ: ORIGINALITÀ E RECIPROCIÀ DI VITA

Giulia Paola Di Nicola – Attilio Danese

«Nel ventre tuo si raccese l'amore
per lo cui caldo ne l'eterna pace
così è germinato questo fiore»

(DANTE, *Paradiso* XXXIII, 6-9)

Nonostante la diffusa accusa di antifemminismo rivolta al cristianesimo e in particolare alla Chiesa, non si potrebbe negare l'azione fortemente liberante svolta da essa proprio in rapporto ai due temi in oggetto – verginità e maternità – attraverso la difesa della libera scelta della verginità e del libero consenso al matrimonio (ciò è vero ancora oggi in molti Paesi del Terzo Mondo); il sostegno alla famiglia monogamica e alla fedeltà reciproca nel matrimonio, quando era punita solo quella di lei; il rispetto della maternità, della pari dignità dei coniugi, oltre all'assistenza concreta alle tante donne in stato di bisogno. Le opere di assistenza e promozione, nate dal desiderio di dare concretezza al cristianesimo, tutte le volte che uomini e donne di fede hanno inteso migliorare la qualità della vita della gente, costituiscono tracce ineliminabili da una corretta interpretazione storica. Nonostante le inevitabili cadute del comportamento dei singoli, le discussioni teoriche sull'anima, sul sesso degli angeli, sulla subordinazione delle donne nel matrimonio, nella vita pubblica e nella Chiesa, sta di fatto che proprio nei Paesi fecondati dal cristianesimo la coscienza femminile è divenuta capace di alzare la testa e manifestare il desiderio di liberazione. Ciò è stato possibile soprattutto grazie ai due capisaldi della difesa della libertà e della dignità della persona e in particolare di quella più debole – la donna –, attraverso il carattere sacramentale dell'unione matrimoniale e la valorizzazione della consacrazione verginale a Dio ¹.

¹ Ho già trattato della maternità nel libro: *Il linguaggio della madre. Aspetti sociologici e antropologici*, Città Nuova, Roma 1994.

1. QUALE MATRIMONIO

L'istituto matrimoniale dà carattere oggettivo alla promessa con la quale ciascuno dei due coniugi garantisce la fedeltà e l'assunzione degli impegni legati alla dichiarazione d'amore. In quanto istituzione, puntella il matrimonio, ma non può definirne l'essenza, che è pregiuridica e che la stessa Costituzione si limita a «riconoscere» l'atto di impegno personale viene prima ed è al di sopra delle dimensioni socio-istituzionali registrabili in forma oggettiva e universale.

L'intenzione personale dà al matrimonio un carattere sacro, con l'impegno dei due a mantenere la promessa, a rinnovarla liberamente ogni giorno, per garantire stabilità a quella solidarietà che libera l'amore dall'angoscia, dalla fragilità, dal fallimento, dagli eventuali abbandoni, portando il rapporto tra amanti a livello di socialità pienamente umana. La Grazia riversa il soprannaturale sulla promessa d'amore che due persone si fanno, innestandosi sugli affetti, sulla comunicazione estetica, sessuale, intellettuale e alimentando le risorse di quell'amore fedele che rende i due felici di generare e corresponsabili del peso della cura, reso «dolce», anche quando è di fatto particolarmente gravoso.

Dagli antichi il matrimonio è stato inteso come *munus matris*, in quanto legato alla maternità, al ruolo procreativo dei genitori, che si incentra soprattutto nella donna; compito, ma anche opera e dono della madre. La centralità della donna nel matrimonio è evidente in tutte le tradizioni popolari, nonostante i suoi assoggettamenti storici; diviene esplicita in quel versetto di *Genesi* che, a suggello della gioia di Adamo per la scoperta di un essere «ossa delle ossa» e «carne della carne», recita: «Perciò l'uomo abbandona il padre e la madre e si unisce alla sua donna e i due diventano una sola carne» (*Gn* 2, 24, ripreso poi da *Mt* 19, 5). È l'uomo dunque che va verso la donna, che aderisce al progetto di vita che nella donna si manifesta, anche se nella cultura popolare è stata piuttosto la donna a dover abbandonare la propria famiglia e assumere quella di lui, a cominciare dal cognome, partendo dal dovere di una rinuncia unilaterale agli affetti

più cari ². Di per sé il lasciare è un processo legato alla vocazione della persona, dunque all'uomo e alla donna che scelgono di andare verso un progetto nuovo di vita, di costruire una propria via, distaccandosi dalla dipendenza dei genitori, proprio in quanto ormai sufficientemente maturi per ricostruire in prima persona una linea di comportamento (inclusiva dell'esperienza migliore maturata nella famiglia ascritta).

Se si riconosce che il luogo consono alla procreazione è l'unione stabile dell'uomo e della donna, garanzia non solo per il bambino, ma per tutti i componenti del nucleo familiare, si comprende il disagio della maternità fuori del matrimonio, nella maggior parte dei casi esposta a difficoltà di carattere psicologico e sociale (anche considerando i casi di coppie non sposate, ma consolidate, che rifiutano il matrimonio solo per motivi ideologici) ³. Nei casi di gravidanze inattese e di ragazze madri, quando il matrimonio subentra a sanare situazioni critiche, come avviene purtroppo sovente per le giovani coppie, i coniugi si espongono al rischio di porre basi fragili all'unione, giacché è la riparazione di un evento inatteso e non la promessa che fonda le ragioni dell'unione. Non appena una qualche incrinatura subentra ad alterare la fase romantica dell'amore, il fatto che sia stata presa una decisione così importante, come quella di legare la propria vita ad un'altra persona, dietro la spinta della gravidanza in atto, tende a mettere in crisi le ragioni del matrimonio, o per mostrare che non ce ne sono di valide, o per spingere più in profondità la scelta fatta.

Nel matrimonio l'affettività supera il suo lato spontaneistico e vitalistico, la società il suo anonimato, la carità la sua dimensione filantropica, la sessualità la sua istintività. L'io e il tu sono qui uniti non in virtù del sangue, delle tradizioni familiari, del contratto matrimoniale, ma dell'amore, che spinge ciascuno a fare una scelta di vita precisa: vivere con/per que-

² Rimando a: Av.Vv., *Storia della famiglia*, Paoline, Milano 1994.

³ I nati fuori del matrimonio, secondo i dati ISTAT per il 1990 in Italia sono il 6,3%, percentuale superiore a quella relativamente più bassa per l'Europa della Grecia (2%), ma notevolmente più bassa delle percentuali del 55,2% per l'Islanda e del 47% della Svezia.

sto essere particolare, dedicando a lui/lei il meglio di sé. Si diventa con-sorti, in quanto portatori dello stesso destino, custodi l'uno dell'altro, viventi l'uno nell'altro, l'uno per l'altro («Il mio diletto è per me e io per lui» ⁴). Ciascuno è ospite costante nel cuore e nella mente dell'altro e nello stesso tempo lo accoglie nella sua casa, nei meandri più segreti della sua anima. Perciò, in un certo senso, il matrimonio rappresenta il segno fondamentale della ricomposizione della scissione tra gli uomini, lo stabilirsi di quella solidarietà in cui ciascuno si prende cura dell'altro, contrappeso all'antica colpa di Caino, che si scarica della responsabilità verso suo fratello e risponde a Dio: «Sono forse io il guardiano di mio fratello?» ⁵.

L'uomo e la donna che si sposano dichiarano pubblicamente di volersi prendere cura l'uno dell'altro fino alla morte, assicurando, ciascuno per la propria parte, di mettere la vita a servizio di un progetto di unità che partendo dai due si estende alla società circostante. Solo la solennità della scelta può arginare la moltiplicazione frivola e inconsistente dei rapporti, la solitudine, le cadute nell'incompatibilità di carattere, nel conflitto più o meno latente, in tutte quelle frustrazioni e insoddisfazioni che incrinano l'unità e bloccano la possibilità della persona di realizzarsi nello scambio interpersonale ⁶. Nella libertà della scelta, ciascuno vincola il corpo, l'intelligenza, le disposizioni dell'energia psichica e persino la propria anima all'altro (la sposa non santifica forse lo sposo e viceversa?), in una mutua assistenza che origina dall'amore e dalla volontà. Capograssi, facendo riferimento a S. Dionigi e alla sua definizione dell'amore come «virtù unitiva», così esalta l'unione tra due persone, nelle *Lettere a Giulia*:

⁴ Ct 2, 16; 6,3.

⁵ Gn 4, 9.

⁶ Per G. Zanghi: «Rivelato nella persona come atto, come trascendenza, l'essere si manifesta come dono: l'essere di Dio, infinito dono di sé a stesso e di sé a ciò che viene chiamato ad essere nell'assoluta libertà del dono; l'essere dell'uomo infinito dono (ricevuto) e infinito donarsi» (G. M. ZANGHI, *Poche riflessioni sulla persona*, in «Nuova Umanità», 7 [1980], 9-19, 17; Id., *Dio che è amore*, Roma 1990).

«La virtù che unisce, Giulia: hai mai sentito una parola più bella?... Nasce da quello che le anime hanno di comune, hanno di uno e va sempre più creando una maggiore unità, va, per così dire, sempre più gettando nella forma dell'unità quanti più elementi nell'anima ci siano, va gettando nel grande crogiuolo dell'amore quanti più sentimenti ci siano: così da costituire veramente una unità perfetta di due anime e due corpi... E ti amo assai e sono te, sempre»⁷.

Si è molto sottolineato in questi anni il disagio di un matrimonio istituzione senza amore, sino a diffondere la convinzione dell'inessenzialità di una istituzione superflua e in via di estinzione, di cui sarebbe bene liberarsi. La critica marxista e la rivolta femminista hanno avuto le loro ragioni nel denunciare i casi di matrimoni come prigione, sfruttamento e violenza ai danni del coniuge più debole e dei figli, ma la patologia è stata amplificata sino a mettere in dubbio la legittimità dell'istituzione stessa. Ciò ha fatto passare in sordina il compito etico primario del matrimonio come salvaguardia dell'amore umano a vantaggio dei coniugi stessi, dei figli e della società. Si è assistito nello stesso tempo all'eccesso di investimenti e al dispregio dell'istituzione, quando è stato denunciato il marcio della famiglia borghese. È anche vero però che il marxismo ha avuto il merito di aiutare a prendere coscienza dell'importanza della dimensione oggettiva dei rapporti, a denunciare le dinamiche di potere inscritte nelle istituzioni e quindi a risalire alla volontà di dominio sempre latente nelle relazioni interpersonali, anche quando si camuffa col nobile nome dell'amore. Mounier sottolinea il necessario disincanto nei confronti del familismo e il ruolo liberante di una legislazione che tuteli la dignità delle persone:

«È auspicabile certo che la comunità familiare sia tanto solida che non si curi di tutta la giurisdizione, ma la legge deve garantirsi sul massimo rischio, non sui felici risultati. E il suo ruolo è di provvedere ad un ordine là dove l'amo-

⁷ G. CAPOGRASSI, *Pensieri a Giulia*, I (22.IV.1919), Giuffrè, Varese 1978, p. 180.

re lo renderebbe inutile. A partire da queste garanzie minime, sancite dalla legislazione, la donna cesserà di avere un destino alla mercé del suo potere di acquisto e l'attaccamento al suo focolare cesserà di significare la rinuncia ad ogni forma di vita personale, il ripiegamento sul genio casalingo»⁸.

Ciò che è stato unilaterale nella cultura antifemminista è oggi tendenzialmente reciproco e la donna, che ha per prima vissuto le dimensioni del distacco, dell'obbedienza e del servizio, reclama la corresponsabilità nell'assumere quegli obblighi che il matrimonio esige perchè si realizzi una unità non penalizzante tra i due. Non sarebbe possibile l'unione vera tra persone pensate in un rapporto gerarchico, né tra due personalità irrigidite ciascuna nella propria identità, attaccate ai propri genitori, ai beni, alla libertà. La reciprocità mira tendenzialmente ad innalzare l'altro al proprio livello, rispettandone la differenza che lo trascende, ma anche sentendone profondamente l'uguaglianza, concetto che era ben chiaro all'Hegel giovane: «Unificazione vera, amore vero e proprio, ha luogo solo tra viventi che sono uguali in potere, e che quindi sono viventi l'uno per l'altro nel modo più completo»⁹. Infatti nell'amore l'uguaglianza non è la formalità astratta e contrattuale del diritto, ma la tensione etica a vivere e rispondere alle necessità dell'altro.

In questo senso il matrimonio può essere visto come una scuola di catarsi dell'io nel perfezionamento della vita d'amore, ma, a differenza di simili esercizi ascetici, realizza questa purificazione in un cammino a due, seguendo le linee della promessa d'amore reciproco, continuamente rinnovata e dunque in vista dell'unità. Ciò che nel monachesimo orientale e nei consigli evangelici per i religiosi si esprime nei

⁸ E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, *Oeuvres*, I, Paris 1961, p. 568 e A. DANESE (a cura di), *La questione personalista*, Città Nuova, Roma 1986, 150-167.

⁹ G. W. F. HEGEL, *Die Liebe*, in H. NOHL, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, 378-382, 379. Per l'interpretazione socio-politica di questo passo rinvio a A. DANESE - G. P. DI NICOLA, *Il ruolo sociopolitico della religione nel giovane Hegel (1793-1800)*, Bologna 1977, 201-202.

voti di povertà, obbedienza, castità che articolano nel concreto la scelta di Dio, nel matrimonio si esprime nella disponibilità ad anteporre il rapporto con lo sposo/la sposa ai propri beni, ai propri affetti, al proprio io, dunque in una forma di povertà, di obbedienza e di castità, che articola nel concreto il servizio a quel determinato tu¹⁰.

Oggi la dimensione spirituale e religiosa del matrimonio appare fortemente occultata. Ne viene indebolito l'amore stesso, che spalanca la promessa di reciprocità verso orizzonti infiniti. Perdendo la sua risorsa profonda, l'amore manca della sua dimensione integrale e fa difficoltà a mantenersi all'altezza del patto che evoca. Il cristianesimo l'ha sottolineato sin dai primi secoli, con progressivi approfondimenti, nonostante e oltre le diffidenze e le incomprensioni degli spiritualisti e degli asceti (specie nei secoli XI e XII), tentando di far convivere il meglio delle tradizioni del mondo ebraico, della Chiesa delle origini, dell'eredità romana e barbarica.

Appartiene a *Ugo di San Vittore* il seguente tratteggio del matrimonio:

«Da ora e per sempre, ognuno avrà per l'altro la considerazione che ha per se stesso, amore sincero, premurosa sollecitudine, gentilezza d'animo, compassione costante, consolazione instancabile e devota fedeltà. E questo in modo tale che ciascuno assisterà l'altro come se stesso, nella buona e nella cattiva sorte, sposo e compagno nel conforto, dimostrando così la loro unione nella sofferenza e nella tribolazione. Infine, ciascuno accudirà esteriormente i bisogni del corpo dell'altro, come se stesse avendo cura della propria carne, e interiormente darà amore al suo cuore, come se fosse la sua stessa anima da tenere in pace e quiete, senza preoccupazione alcuna. In questo modo essi vivranno nella pace di un sacro consorzio e nella comunione di una dolce armonia, sì che nessuno dei due vivrà per sé ma ormai, da ora e per sempre, solo per l'altro».

¹⁰ «Occorre che io diminuisca perché egli cresca» dice Giovanni in rapporto a Gesù (*Gv* 3,30).

Tertulliano, dal canto suo, esprime nel modo seguente i sentimenti di ammirazione per la coppia cristiana:

«Che bella coppia formano due credenti che condividono la stessa speranza, lo stesso ideale, lo stesso modo di vivere, lo stesso atteggiamento di servizio! Ambedue fratelli e servi dello stesso Signore, senza la minima divisione nella carne e nello spirito insieme pregano, insieme s'inginocchiano e insieme fanno digiuno. S'istruiscono l'un l'altro, si esortano l'un l'altro, si sostengono a vicenda... Non c'è pericolo che si nascondano qualcosa l'un all'altro, che si evitino l'un l'altro, che l'uno all'altro sia di peso... Vedendo e sentendo questo, Cristo gioisce e ai due sposi manda la sua pace. Là dove sono i due, ivi è anche Cristo»¹¹.

Raccogliere tale migliore Tradizione (con la maiuscola) sul matrimonio da tutte le culture è uno dei compiti che si impone per dare spessore storico-antropologico ad una urgenza di rivitalizzazione etica, altrimenti recepita come imposizione della Chiesa o dello Stato.

Opportunamente C. N. L. Brooke, poggiando su testimonianze laiche e letterarie, fa una ricostruzione del matrimonio medievale e in particolare pone in evidenza il senso del famoso quadro: *I coniugi Arnolfini* (esuli da Lucca nella Bruges degli anni Trenta del XV secolo) di Jan van Eyck, dipinto nel 1434 ed attualmente esposto nella *National Gallery* di Londra¹². Il quadro rappresenta la solennità quotidiana,

¹¹ TERTULLIANO, *Ad uxorem*, 2, 9.

¹² «Ma il quadro sta anche a significare che il matrimonio è solenne e impegnativo; che ogni suo aspetto è sotto gli occhi della provvidenza divina, che la benedizione divina è scesa sul letto nuziale così come sulla coppia in preghiera; che esso è costituito di oggetti comuni – le scarpe, la scoppetta, i grani e le mele – ma anche di croci e candelieri... La sola cosa di cui possiamo essere certi è che l'artista voleva renderci perplessi, spingerci a porci delle domande, a cercare, a pensare; e farci comprendere come nella stanza ci sia letizia ma anche preghiera. Il centro e l'essenza del quadro sono il dono reciproco di sé, certamente, ma anche il matrimonio come modo di vita, come processo e non come evento. È una vita in cui il consenso, la consumazione e la preghiera hanno la loro parte – e posso aggiungere, marito e moglie possono invecchiare tenendosi per mano. È questo il cammino del matrimonio cristiano» (CH. N. L. BROOKE, *Il matrimonio nel Medioevo*, Bologna 1991, p. 283).

in un certo senso eterna, del matrimonio, attraverso una scena di chiaroscuri, scandita dalla luce divina (la candela e il sole), dalla preghiera (le croci, il candeliere) e nello stesso tempo dagli oggetti comuni (scopetta, mele), dalle faccende apparentemente insignificanti, dai piedi nudi che contrastano con i vestiti solenni; carica della giusta dose di sofferenza (le scene della passione disegnate negli otto tondi dello specchio) e di serenità. Vi appare una certa distanza tra i coniugi, rispettosi della distinzione delle due persone, tuttavia vicini perché si danno la mano, condividono lo stesso ambiente, la camera da letto, e perché lei è forse incinta. Il modo in cui la mano destra dell'uomo sorregge quella della donna, è quasi promessa sacra di restare al suo fianco e aiutarla.

Nonostante il variare dei modelli e delle istituzioni, ogni matrimonio realizzato manifesta quella sacralità che l'arte intuisce e che appare legata al miracolo della reciprocità, garanzia di tensione a mantenere sempre vivo il rispetto dell'uguaglianza e nello stesso tempo la distanza che segna la differenza, evidente nel corpo, nei compiti differenti della maternità e della paternità, nella psiche, nel timbro della propria personalità, nell'etnia, nella cultura di appartenenza ed anche nella spiritualità di ciascuno.

Per quel che riguarda la sessualità, la preoccupazione della Chiesa va vista nell'ottica del rispetto dell'integrità della persona e dell'unità dei due (come appare evidente riguardo ai rapporti prematrimoniali); una sorta di richiamo a salvare la dimensione relazionale integrale, contro la banalizzazione, lo sfruttamento, la violenza. Molto spesso ha mirato a salvare la dignità di un rapporto per mantenerlo all'altezza dell'amore che vuole comunicare e a salvaguardare la donna dagli impulsi sfrenati di una sessualità anche violenta dell'uomo, protetto dal costume popolare permissivo e da un diritto discriminante. Le raccomandazioni sull'esercizio della sessualità matrimoniale possono essere lette come l'invito a frenare la durezza di cuore, come una ingiunzione di autocontrollo in virtù dell'amore, laddove non esiste una adeguata capacità. In ogni caso, il pensiero della Chiesa sulla sessualità e sul matrimonio non può essere estrapolato dal

riferimento antropologico e dai contesti storici, su cui una avveduta ricerca deve ancora indagare.

Nel campo della sessualità, è opportuno riconoscere la centralità delle donne. Esse in genere gestiscono il rapporto più di quanto sembra, intuendo le capacità di lui, i momenti in cui è necessario essergli vicino e quelli in cui occorre invece fissare dei limiti, cogliendo il gioco di intuizioni che l'amore suggerisce per rivitalizzare un rapporto, in una determinata situazione, quando si deve aiutare l'altro a superare un momento di gelosia o di abbattimento psichico. Esse inoltre svolgono non di rado un ruolo verginizzante, essendo dotate, in generale e per natura, di un maggiore distacco dall'espressione genitale dell'affettività.

Oggi si punta di più sul cammino di ottimizzazione che ciascuna coppia fa nell'approfondire il linguaggio dell'amore. Soprattutto, va risvegliato il rispetto della sacralità di sé e dell'altro, la stima della sessualità della persona, sostenendo il cammino più o meno lento di risposta concreta a quella promessa di fedeltà, di cura, di rispetto del corpo, «tempio dello Spirito Santo», fatta con la dichiarazione di amore. La regola d'oro («fare agli altri quello che si vorrebbe fatto a sé») è valida a suggerire il *leitmotiv* su cui ciascun coniuge misurerà il proprio comportamento nei riguardi dell'altro, tenendo presenti il suo temperamento e i suoi ritmi. Del resto Gesù spiega che «per la durezza del vostro cuore» fu legittimata persino la poligamia al tempo di Mosé, rivelando il metodo pedagogico di un Dio vicino, che sembra consentire il «peccato» (poligamia), se così si può dire, pur di mantenere il dialogo con il suo tu umano.

Ciò non riduce l'impegno a rafforzare tutto ciò che contribuisce a far crescere l'amore coniugale, sollevandone la qualità dei rapporti fin dove è possibile, ben oltre il *remedium concupiscentiae*. Occorrerebbe giungere a presentare ai fidanzati, i tre suggerimenti dati ai vergini come costitutivi dell'amore in sé (su questi aspetti si dovrebbero soffermare di più i corsi prematrimoniali): *obbedienza, castità, povertà*, ma dove la castità può significare il contrario di ciò che normalmente si intende (dunque necessità di corrispondere), come significa anche, all'occorrenza, astinenza, maturità affet-

tiva e scelta di fedeltà integrale; la povertà è la scelta di possedere solo ciò che in comune si è ritenuto opportuno; l'obbedienza è a sua volta la reciproca sottomissione.

Conoscere la ricchezza della differenza aiuta a vivere la reciprocità coniugale. Il corpo della donna è ancora oggetto misterioso, la cui simbologia ha insufficiente accoglienza nella cultura. Il parto, per esempio, è ancora interpretato come punizione, rottura, perdita, impurità (così pure si dica per le mestruazioni)¹³. Gli spunti che ho proposto altrove per caratterizzare la femminilità suggeriscono il capovolgimento di tali interpretazioni negative, in relazione ad una diversa interpretazione simbolica del corpo e del vissuto delle donne, su cui anche la cultura cattolica deve ancora lavorare, contribuendo così a rafforzare la conoscenza e il rispetto tra i coniugi.

Nella reciprocità nessuno può arrogarsi la pretesa di dire l'ultima parola, perché solo insieme i due si conoscono e riconoscono, solo insieme esprimono l'unità che risulta dal crogiolo delle voci. Se l'uno dice dell'altro ciò in cui questi non si riconosce, l'affermazione va ripensata e riproposta, fino a che ciascuno possa trovarsi a suo agio. La creatività dei coniugi sta nel fatto che essi non debbono adeguarsi a soluzioni teoriche uguali per tutti, che valgano come ricette universali, ma avvicinarsi al mistero della singola persona umana, con lo strumento più adatto a percepirne il senso e dunque attraverso l'amore, in quanto disposizione positiva all'accoglienza/intelligenza della diversità. Reciprocità significa, infatti, co-operazione e quindi prevalenza dell'andirivieni di scambi simbolici sulla fissità dogmatica, prevalenza della flessibilità dialogica sulle questioni delle identità e degli specifici.

La reciprocità è estranea al concetto di sintesi, perché vive della dinamica ricerca di unità e distinzioni, rese possibili

¹³ Non a caso è quasi scomparsa la devozione alla Madonna del parto. Il recente restauro della *Madonna del Parto* di Piero della Francesca testimonia un ritorno di interesse in tal senso (il tipo iconografico è solo nel mondo bizantino e si è diffuso in Italia verso la fine del XIII secolo per poi declinare nel XVI secolo).

entrambe senza facili compromessi. In essa la differenza non può definire l'identità una volta per tutte, tanto da farne condizione pregiudiziale al dialogo interpersonale. Proprio perché la differenza è relazionale e la relazione prevale sulle identità (o meglio l'una costruisce l'altra e viceversa), ciascuno dei coniugi saprà, quando la situazione lo richiede, far tacere i suoi progetti e le sue personali disposizioni caratteriali, per cercare di porre la sua attenzione al realizzarsi delle qualità, dei talenti, degli obiettivi dell'altro. Si comprende che quando il gioco è reciproco, nessuno dei due perde ed entrambi guadagnano.

Il matrimonio risulta il banco di prova della validità etica di una persona, del suo spessore morale, della sua capacità di mantenere fede alla parola, giacché è nei rapporti quotidiani, con i tu che si frequentano giornalmente, che si verifica la capacità di esercitare quel rispetto, quella serietà e quella fedeltà necessarie per ricostruire la fiducia nella società e nella politica. Viceversa, il distacco da questa eticità di base non garantisce affidabilità sul piano sociale e politico, tanto che dovrebbe costituire un criterio costante nella selezione della classe dirigente la verifica del comportamento del singolo nella vita privata («Chi è fedele nelle cose minime è fedele anche nelle grandi; e chi è iniquo nelle cose minime, è iniquo anche nelle grandi»¹⁴, espressione evangelica che stabilisce la correlazione tra comportamenti privati e pubblici).

Sembra impossibile oggi parlare di ricostruzione del tessuto sociale di base, di rigenerazione dei mondi vitali nei piccoli o grandi mondi, senza guardare alle famiglie e soprattutto alle coppie che, sposandosi, decidono di seguire quella scuola quotidiana di dialogo che è il matrimonio. In questa palestra si gioca la possibilità di costruire nuovi rapporti e superare, ed anzi prevenire nei fatti, ogni rigurgito di maschilismo e ogni pendolare reazione femminista. I coniugi, impegnandosi nel loro «piccolo mondo», sviluppano la creatività sociale e diventano generatori di socialità (la fa-

¹⁴ Lc 16, 10.

miglia non era per Cicerone *seminarium civitatis?*), capaci di iniettare fiducia e di ridare senso al vivere, anche dove non ne esiste più traccia, dove sembra prevalere il lato sclerotico, formalistico e burocratico della società¹⁵. Di qui la necessità di formare persone generatrici di socialità, capaci di trasformare il dato della struttura istituzionale in relazione significativa e vitale.

Infine (non in ordine d'importanza), la reciprocità esige la capacità di azione unilaterale, in cui ciascuno diviene motore capace di suscitare risposte prima ed anche indipendentemente (ma non indifferentemente) dall'atteggiamento dell'altro, perché è qui la condizione per riaccendere un matrimonio spento o per accendere un sociale inesistente, facendo ciò che viene disfatto, divenendo protagonisti per la propria parte di quel processo di personalizzazione, indispensabile a combattere l'anonimato dei sistemi anonimi di autoriproduzione.

Questa azione unilaterale, necessaria alla costruzione dell'unità dei coniugi e a vivere adeguatamente l'esperienza della maternità, reclama una dimensione verginale dell'amore, che non si appoggia all'altro per alimentarsi, ma mantiene una sua capacità donativa fondata in Dio.

2. QUALE VERGINITÀ

L'amore stesso dunque reclama la verginità, la quale a sua volta ha senso solo in una prospettiva sponsale. È infatti dell'amore sponsale la donazione totalitaria, la gelosia esclusiva, l'incontro con un qualcuno ritenuto inedito e nuovo. L'aspetto verginale della persona sottolinea la compattezza, la riserva intatta di energia creatrice, l'incondizionata promessa di intimità, l'irriducibilità ad ogni funzione materna o

¹⁵ Il concetto di *Lebenswelt* di Schutz è invece più attento agli aspetti epistemologici e diviene analisi dei problemi della comunicazione, a partire dalla situazione, dalla fisicità e dall'esperienza dell'io (cf A. SCHUTZ, *Saggi sociologici*, tr. it. Torino 1979, pp. 196-202). Sulla necessità di rivitalizzare i piccoli mondi cf T. SORGI, *Costruire il sociale*, Città Nuova, Roma 1991.

sponsale, l'integrità dell'amore¹⁶. La sua radicalità è profezia dell'*Escaton* (per S. Agostino è «aspirazione all'incorruttibilità eterna, attuata in una carne corruttibile»¹⁷), come bisogno profondo di realizzazione assoluta in rapporto con il Tu per eccellenza. Verginità è anche il silenzio dell'io teso a meglio cogliere il mistero della vita, senza distrazioni interne ed esterne («La verginità è un profondo silenzio di tutte le cose»)¹⁸.

Nei confronti dell'altro, la verginità esprime l'apertura universale, chiunque egli/ella sia, ad una giusta distanza dal sentimentalismo e dalla dipendenza carnale, nella disponibilità a sentire ciascuno come fratello/sorella, sposo/a, amico/a, evitando che lo spazio dell'affettività, assorbito da una persona sola o comunque dal circuito familiare, divenga sordo ai richiami delle altre. È vero però che come il rischio del matrimonio è quello di rinchiudersi in una splendida solitudine a due e della maternità di riversare un amore esclusivo e captativo sui figli, quello della verginità è di amare tutti e nessuno, di imparare a sorridere e stringere le mani a tante persone, senza averne mai conosciuta realmente una, di raccogliere gioie e dolori di tutti, senza venire a capo e giungere al fondo del problema di un singolo. Vi sono da considerare perciò i limiti delle due strade considerate a sé, scisse l'una dall'altra, quello di mancare di concretezza da parte della verginità e quello di mancare di spiritualità da parte del matrimonio, rispettivamente il rischio di angelismo e passionalità, di divinizzazione della propria anima bella e di divinizzazione del noi.

Quando si sottolineano i limiti della verginità, si fa riferimento anche ad una certa immaturità psichica e relazionale, alla paura e all'incapacità di amare e di essere amati¹⁹. Ciò si

¹⁶ «Senza distrazione» e con cuore non «diviso» (S. Paolo *I Cor 7*, 35).

¹⁷ AGOSTINO, *De virginitate*, 13, 12: PL 40, 402.

¹⁸ La frase di Pierina Morosini si trova in D. MONDRONE, *I santi ci sono ancora*, Pro Sanctitate, Roma 1977, 2, p. 83.

¹⁹ «Ci si deve preoccupare che le persone vergini vengano aiutate a progredire nella loro capacità di amare e che sia loro assicurato quell'amore umano che è indispensabile in ogni condizione di vita» (W. MOLINSKI, *Verginità*, in *Dizionario di teologia pastorale*, 1214).

verifica anche perché la verginità non può essere pensata a sé, indipendentemente dall'orizzonte sponsale. Non può significare rinuncia al grande progetto delle nozze, iscritto nella profondità del cuore umano. Il senso del simbolismo delle nozze è in questo senso ineliminabile, attestato dall'interpretazione dell'episodio di Cana come il primo annuncio/testimonianza di una reciprocità cielo e terra, natura umana e natura divina, attraverso le persone di Maria e Gesù, la donna divinizzata e l'uomo Dio. Possiamo considerare la verginità come l'officina, il laboratorio, la zona di coltura dell'amore unitivo e oblativo. Come i tempi inferti nel ciclo mestruale preparano quelli fecondi, come l'inverno prepara la nuova primavera, alternando desiderio e appagamento, intimità e socialità, astensione e sazietà, così la verginità garantisce la preparazione e la qualità della fecondità. È noto del resto che l'appagamento senza riserve annulla il desiderio e rende incapaci di godere (perciò si consiglia di alzarsi dalla tavola con un residuo di appetito).

Non si può pretendere che tutti capiscano il senso della verginità. Essa va vissuta più che spiegata, definita. Quando si parla di verginità, infatti, o si finisce in un'antropologia spiritualista e desessualizzata, incappando nella svalutazione del matrimonio, o si esalta solo la superiorità dello stato (esaminando il tutto da un punto di vista oggettivo). Bene ha fatto Gesù a lasciare le cose nell'indeterminato, affidandole a chi può capirle. Più che comprenderla, bisogna avvertirne il profumo, aver fatto esperienza dei suoi effetti, della sua bellezza e della sua fragilità. La povertà, la rinuncia a realizzarsi nella pienezza di sé («non coglierò mai fiore») non possono non richiamare a realtà trascendenti, a cui la verginità si lega.

«Come esistono per sé, oltre ogni umana finalità, il fiore solitario che cresce sulla montagna al limite di quelle nevi eterne che mai occhio umano percorse e l'inaccessibile bellezza dei poli e dei deserti, così la vergine annunzia che esiste una creatura la quale ha significato solo in quanto riflesso dell'eterno splendore divino. La vergine sta al limite del mistero di tutto ciò che par dissipato o incompiuto e, simile ai morti precoci che non riuscirono a sviluppare la

pienezza dei loro magnifici doni, sta pure al limite del mistero di tutto quanto è apparentemente fallito... Da ciò si spiega perché la liturgia ponga sempre la vergine accanto al martire il quale, riconoscendo il valore assoluto dell'anima, vi sacrificò la sua vita terrena»²⁰.

La verginità, rettamente vissuta, rappresenta la migliore padronanza delle forze e delle energie umane da investire in maniera ottimale nei vari campi dell'attività umana. Non può perciò essere identificata con una semplicità ingenua (*naïveté*), perché al contrario essa dovrebbe esprimere un discernimento sapiente e meno parziale sulla realtà, dovuto al distacco dalla presa immediata sulle cose, sulle persone, sulle istituzioni. Il discernimento è una virtù che la *Christifideles laici* chiede a tutti, in particolare, per questo tempo, alle donne:

«Operare un simile "discernimento" è un'urgenza storica indilazionabile e, nello stesso tempo, è una possibilità e un'esigenza che derivano dalla partecipazione all'ufficio profetico di Cristo e della sua Chiesa da parte dei cristiani. Il "discernimento" di cui parla più volte l'apostolo Paolo, non è solo valutazione delle realtà e degli avvenimenti alla luce della fede; è anche operativo, non solo nell'ambito della Chiesa, ma anche in quello della società umana. Si può dire che tutti i problemi del mondo contemporaneo, di cui già parlava la seconda parte della Costituzione conciliare *Gaudium et spes* e che il tempo non ha affatto né risolto né attutito, devono vedere le donne presenti e impegnate e precisamente con il loro contributo tipico e insostituibile. Il compito, anzitutto, di dare piena dignità alla vita matrimoniale e alla maternità... Il compito poi, di assicurare la dimensione morale della cultura, la dimensione cioè di una cultura degna dell'uomo, della sua vita personale e sociale»²¹.

La verginità è un segno di forte debolezza, che manifesta la contraddizione della potenza dell'impotenza. Tale impotenza non è un'umiltà intesa come debilitazione della perso-

²⁰ G. VON LE FORT, *La donna eterna*, IPL, Milano, s. d., pp. 47-48.

²¹ *Ch. L.*, n. 51.

na, una disposizione alla sottomissione che esprime rinuncia alla dignità, non visibilità e sotterramento dei propri talenti. Dovrebbe piuttosto esprimere la dignità e la regalità della persona, come nell'episodio di Gesù che guarisce la donna curva che «non poteva in nessun modo stare dritta» e che subito dopo «si raddrizzò e glorificava Dio»²², episodio che ha evocazioni più generali, come invito alla dignità dello stare in piedi, rispetto alla schiavitù della schiena curva, simbolo della persona soggiogata dal peccato e dall'oppressione. Rispetto della dignità è anche difendere la donna dall'invasione maschile: «Perché infastidite questa donna?» (a proposito della reazione dei discepoli per il profumo versatogli sulla testa²³). Testimonianza di regalità è rivolgere la parola liberante alla fanciulla morta: «Alzati!» (singolari le risonanze con la «Bella Addormentata nel bosco»)²⁴. In altri termini, l'elogio della verginità non può coincidere con quello della passività, anche se si sposa bene con una sapiente «coscienza del limite», tratto tipico della differenza di genere, ma che connota in generale la relazionalità della persona e in particolare la maternità²⁵. Anche Pietro sarà un giorno portato da altri e dovrà seguire e non guidare: essere amore è seguire il ritmo degli altri, è ritirarsi perché l'altro cresca e dunque *kenosi*, come obbedienza alla realtà, atteggiamento spirituale che accomuna verginità e maternità.

La verginità non è custode del passato, poiché sta proprio nel suo carisma la profezia del futuro. Ciò si renderà visibile se si potrà percepire la differenza tra la fedeltà alla grande Tradizione da quella alle *tradizioni*, con le loro concessioni alla mentalità dei popoli primitivi e pagani, le loro indulgenze a strutture di peccato, istituzionali e mentali. Un documento come *Sviluppi della pastorale delle vocazioni nelle Chiese particolari* riconosce apertamente:

²² Lc 13, 10-13.

²³ Cf Mt 26, 10; Mc 14, 6.

²⁴ *Talitakum*, cf Mc 5, 41; Lc 8, 54.

²⁵ Rimando ai quattro tratti della femminilità già presentati in *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo donna*, Città Nuova, Roma 1988.

«Per le giovani donne rimane aperta la questione femminile che non ha trovato ancora una soluzione vera, in modo particolare nei nostri ambienti di Chiesa; inoltre fa da remora una mancanza di elasticità che molte nostre strutture presentano, almeno alla prima impressione, e che contrasta nettamente con le aspirazioni che le giovani portano dentro, non solo di indipendenza, di realizzazione di sé, ma anche di semplicità e di fraternità nei rapporti, per cui solo poche riescono ad andare al di là della facciata esteriore per coglierne i valori. La questione circa la donna e la Chiesa taglia fuori una parte delle ragazze»²⁶.

L'inevitabile incontro della verginità con la sofferenza, del resto comune ad ogni scelta di vita, viene spesso coniugato con una concezione vittimistica e masochista del dolore. Se invece divenisse più evidente la trasparenza cristiana del dolore, la capacità di sperare oltre ogni speranza, la solidarietà comunitaria, si legherebbe alla verginità piuttosto una forza particolare nel portare dignitosamente la propria croce e rivestirla di dolcezza. L'accettazione «forte» del dolore, come è attestata per Maria (*Stabat*) contrasta con la tradizione iconografica dell'Addolorata o anche col pianto senza respiro della Maria di Zeffirelli. Sofferenza non può significare abbandono al piagnisteo, lamentazione egocentrata, né manifestazione plateale, alla maniera delle prefiche, né eroismo del singolo che si gestisce in maniera autarchica e rifiuta di aver bisogno della solidarietà altrui. La verginità dovrebbe testimoniare che il dolore non è mai così trionfante sulla persona da spegnere la sua capacità di sperare, di assaporare con intensità e semplicità le gioie della vita, di scherzare e ironizzare, demitizzando gli idoli, i personaggi, i tempi e i luoghi forti, che tendono ad occupare uno spazio non dovuto.

La verginità si radica nella tensione all'unità con tutti, nel desiderio di realizzare un rapporto di intimità con ciascuno, ma nello stesso tempo nella consapevolezza di una distanza incolmabile, nella necessità di dover differire e trasferire ogni desiderio ad un livello più alto («Non sapevate

²⁶ Cf. Rapporti delle Conferenze Sup. Maggiori di Svizzera e Italia («L'Osservatore Romano», 17 Gennaio 1992).

che mi devo occupare delle cose del Padre mio?»). Distanza è anche la reale constatazione del radicamento in Dio, di non invadenza, pudore, nascondimento del volto dell'altro e dell'Altro («Che c'è tra te e me o donna?»). È per rispettare la distanza che Mosé si copre il volto, dato che noi non potremo mai veramente sapere quale è il volto di Dio, se non attribuendogli a modo nostro caratteristiche antropomorfe. Il tutt'altro, per manifestarsi, deve nascondersi in qualcosa che è altro da sé e che lo lascia vedere solo in trasparenza e dietro i veli. Di qui l'esigenza di salvare una distanza che protegga l'inesprimibilità di Dio e nello stesso tempo gli resti fedele, come appunto il/la vergine. Per Simone Weil:

«Vi sono persone per le quali tutto ciò che avvicina Dio a loro stessi è cosa buona. Per me è tutto ciò che lo allontana»; «Occorre essere in un deserto. Perché colui che si deve amare è assente»; «Dio non può essere presente nella creazione che sotto la forma dell'assenza»; «L'assenza di Dio è la più meravigliosa testimonianza dell'amore perfetto»²⁷.

3. CIÒ CHE UNISCE MATERNITÀ E VERGINITÀ

I due pilastri della vita etica cristiana, l'amore a Dio e al prossimo, realizzano due espressioni esaltanti della natura umano-divina della persona, nella distinzione delle strade e nella sintonia delle disposizioni interiori. L'una, il matrimonio, dà concretezza e visibilità, attraverso il volto dell'altro, a quello stesso impegno di donazione di sé che nella spiritualità verginale accentua l'universalità e la verticalità rispetto all'Altro. Sicuramente il matrimonio, per tenersi all'altezza della sua missione, ha bisogno di verginità, la quale impedisce ai coniugi la tentazione del dominio («egli ti dominerà» non è solo tentazione maschile, ma di entrambi, nelle forme e nei modi propri) e la tentazione dell'attaccamento morbo-

²⁷ S. WEIL, *La pesanteur et la grâce*, Plon, Paris 1948, 123 e 126. Per il commento, rimando a: G. P. DI NICOLA - A. DANESE, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma 1991, 421-543.

so («verso tuo marito sarà il tuo istinto»²⁸, espressione valida per la tendenza captativa di entrambi). Anche il matrimonio e la maternità ricordano alla verginità la difficoltà della vita nelle piccole cose, la costanza dell'amore a quel tu non sempre amabile e comunque non intercambiabile, la concretezza di una donazione che tocca la profondità delle viscere e non può mai confondersi con la proclamazione e la predica.

Matrimonio e verginità si completano nella maternità, che dà all'uno e all'altra la dimensione della fecondità (a immagine di Dio che crea il mondo e che genera il Figlio). Ha scritto Giovanni Paolo II:

«Nel matrimonio, questa disponibilità, pur essendo aperta a tutti, consiste in particolare nell'amore che i genitori donano ai figli. Nella verginità questa disponibilità è aperta a tutti gli uomini, abbracciati dall'amore di Cristo sposo... Su questa base si verifica anche uno specifico avvicinamento tra la verginità della donna non sposata e la maternità della donna sposata. Un tale avvicinamento muove non solo dalla maternità verso la verginità, come è stato messo in rilievo sopra, esso muove anche dalla verginità verso il matrimonio... Il punto di partenza di questa seconda analogia è il significato delle nozze. La donna infatti, è "sposata" sia mediante il sacramento del matrimonio, sia spiritualmente mediante le nozze con Cristo. Nell'uno e nell'altro caso le nozze indicano il "dono sincero della persona" della sposa verso lo sposo. In questo modo - si può dire - il profilo del matrimonio si ritrova spiritualmente nella verginità. E se si tratta della maternità fisica, non deve forse anch'essa essere una maternità spirituale, per rispondere alla verità globale sull'uomo che è unità di corpo e di spirito? Esistono, quindi, molte ragioni per scorgere in queste due diverse vie - due diverse vocazioni di vita della donna - una profonda complementarità e, addirittura, una profonda unione all'interno dell'essere della persona»²⁹.

La maternità reclama la verginità anche nel senso di una certa consapevolezza che ogni figlio/a viene da Dio ed è a Lui destinato. «Ho acquistato un uomo dal Signore» è l'e-

²⁸ Gen 3, 16.

²⁹ *Mulieris Dignitatem*, n. 21.

spressione di Eva che indica la convinzione che ogni conoscenza matrimoniale non è di per sé ragione sufficiente per la maternità³⁰. Ogni donna intuisce che la sua maternità va oltre il rapporto a due, implica un terzo, appunto un intervento di Dio creatore che faccia di quel rapporto d'amore un atto creativo e che doni ad entrambi, ma particolarmente alla donna, un figlio.

Più in generale la maternità indica la fecondità come dimensione indispensabile al cristiano, tralcio di una vite sempre viva. Particolarmente tagliente è la parabola del fico sterile, alla quale tutti guardiamo con timore. È questo essere senza frutti la condanna dell'uomo e della donna che non amano, prefigurati nella «sterile» della Bibbia, così disprezzata dalla società ebraica, ma che oggi non potremmo leggere che nell'ottica di una sterilità di coloro che non riconoscono la salvezza del Cristo e non lavorano con Lui. La pazienza di Dio nel lasciare che il tempo porti a maturazione la capacità di portare frutto da parte delle anime è una attesa vigile e amorosa che si direbbe quasi materna. Il paragone del resto del fico con la donna sterile è di per sé una immagine di maternità e dunque di femminilità, simbolicamente collegata all'anima che, col Cristo, è materna-paterna, ossia generatrice di vita divina, al contrario dell'anima ripiegata su se stessa e perciò sterile. Il passo richiama la risposta di Gesù alle donne che lodano sua madre, quando la fecondità di Maria non viene collegata alla procreazione e all'allattamento, ma all'ascolto della Parola e al metterla in pratica («Beata la donna che ti ha generato e il seno che ti ha allattato». Ma Gesù rispose: «Beati piuttosto quelli che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica»³¹).

Ogni maternità è, in misura diversa, fisica, culturale, sociale e spirituale. Nella *Mulieris Dignitatem* il papa mette in evidenza tre caratteristiche distintive della femminilità archetipa, riprendendo ciò che la tradizione di molti popoli ci ha

³⁰ Gn 4,1. Ciò significa anche che Eva collega la maternità con la «struttura personale dell'essere donna e con la dimensione personale del dono» (MD., 18).

³¹ Lc 11, 27-28.

tramandato: sponsalità, maternità, verginità. Le considera elementi indispensabili a sviluppare un'ermeneutica personalista dell'essere umano al femminile. Infatti, a meno che non le si considerino sotto l'aspetto puramente fisiologico, queste caratteristiche qualificano la persona dell'uomo e della donna nella loro realtà più profonda e dialogica, in relazione all'Altro-Dio e agli altri esseri umani, qualunque stato di vita si trovino a vivere.

– La *Sponsalità*, e dunque il matrimonio, sta ad indicare ciò che caratterizza l'essere personale nel suo «essere per», nel suo essere in relazione con qualcuno (la persona chiama la persona). Perciò il papa scrive:

«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»³².

Donare la propria persona è amare. Ciascuna persona non diviene matura senza aver fatto crescere le dimensioni della sponsalità in sé, in quanto atteggiamento fondamentale dell'essere per l'altro, che si esprima nel matrimonio o nella verginità. *Amo ergo sum* è la formula con la quale Mounier tratteggia la realtà personale, in contrapposizione al vecchio *cogito* razionalista e individualista cartesiano:

«Un pensiero che pone l'amore nel cuore del mondo, lo pone nel cuore della filosofia, e la filosofia, orientata da due secoli sulla produzione delle idee, ne deve essere profondamente rinnovata... Che sia offerto alla riflessione sull'amore uno sforzo altrettanto considerevole quanto quello dedicato alla riflessione sulla conoscenza e, *a fortiori*, a quello dedicato all'invenzione tecnica»³³.

Parimenti qualunque persona non può sviluppare completamente le sue potenzialità se non alimenta il suo dialogo

³² MD., n. 25.

³³ E. MOUNIER, *Feu la chrétienté*, in *Oeuvres, cit.*, III, 593-594; cf anche ID., *Le personnalisme*, in *Oeuvres, cit.*, III, 455.

interiore con Dio e dunque non sviluppa la sua dimensione verginale:

«Anche l'amore coniugale, l'amore materno, filiale, amicale se non rimandano all'Assoluto e, conseguentemente, all'assolutezza della persona, non sono autentici, ma strumentalizzanti»³⁴.

– *Verginità*. Per rappresentare sul piano simbolico la verginità, si suole ricorrere all'immagine della fanciulla, simbolo di natura intatta e pura, trasparente e pronta all'offerta di sé, come l'agnello sacrificale. Intesa come dono totale della persona a Dio e ai fratelli anche la verginità esprime un aspetto della dimensione sponsale, in quanto in risposta d'amore al dono d'amore di Dio. Anch'essa dunque è dimensione della persona, comune a uomini e donne, a sposati e vergini.

«Non si può comprendere rettamente la verginità, la consacrazione della donna alla verginità, senza far ricorso all'amore sponsale: è infatti in un simile amore che la persona diventa un dono per l'altro... Ciò non può esser paragonato al semplice rimanere nubili o celibi, perchè la verginità non si restringe al solo "no", ma contiene un profondo "sì" nell'ordine sponsale: il donarsi per amore in modo totale e indiviso»³⁵.

Fuori da questa donazione a qualcuno e per qualcuno, la verginità ha il sapore di un prometeismo eroico o di una deficienza di potenzialità umane, in ogni caso richiama alla non fecondità del fico sterile.

– *Maternità*. Anche la maternità è il dono di sé per la crescita di un altro essere umano. In quanto tale caratterizza la persona, uomo e donna, anche se, sul piano della procreazione, i compiti sono differenziati tra i sessi.

«L'umano generare è comune all'uomo e alla donna... Eppure, anche se tutti e due insieme sono genitori del loro

³⁴ Cf M. FARINA, *Maternità verginità: la logica dell'alleanza*, in RSE, 27 (1989), pp. 313-337, p. 318.

³⁵ *MD.*, n. 20.

bambino, la maternità della donna costituisce una "parte" speciale di questo comune essere genitori, nonché la parte più impegnativa».

Dal momento che la donna paga di persona la genitorialità, il Papa 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»³⁶.

Il femminile, simbolo del dar vita, è in Neumann il senso religioso dell'esistenza presso tutti i popoli primitivi, che vedono nella maternità una religiosità quasi naturale. Qualità dell'amore materno è il far essere l'altro quello che è, se stesso, e dunque di essere, analogicamente, immagine di un Dio amante della vita: «Dio è il Dio dei vivi e non dei morti, perchè tutti da lui ricevono la vita»³⁷; «Perchè cercate tra i morti colui che è vivo?»³⁸. La maternità, come dono di sé per la generazione e rigenerazione degli altri (affettiva, culturale, spirituale), è ideale di perfezione che convoca tutti all'imitazione di Dio Padre e Madre.

Si esplicita così il senso della maternità come processo di apprendimento del proprio dover essere, alla sequela di Gesù, ben oltre gli aspetti bio-fisiologici del generare umano, 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 spieghi pienamente in base alla verità sulla perso-

³⁶ *MD.*, n. 18.

³⁷ *Lc* 20, 38.

³⁸ *Lc* 24, 5.

na. La maternità è legata con la struttura personale dell'essere donna e con la dimensione personale del dono»³⁹.

Sul piano spirituale e 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.

Sia la verginità che il matrimonio concorrono a delineare una vita di unità. La prima sottolinea il «tutti» (quale amore, se si chiudesse ad una sola persona, dimenticando le altre?); la seconda sottolinea l'intensità unitiva nei confronti di una persona. L'una e l'altra concorrono a generare la relazione unitiva interpersonale e dunque quel desiderio di unità che Gesù esprime come suo testamento. Sempre nella linea evangelica, la fecondità di queste due strade è legata al radunare i figli, opera che Gesù stesso ha iniziato e che Giovanni applica al tema del raduno dei dispersi alla morte del Cristo, quando commenta la dichiarazione di Caifa al Sinedrio, al momento della condanna di Gesù, e scrive: «Profetizzò che Gesù stava per morire per la nazione..., ma anche per radunare nell'unità i figli di Dio dispersi»⁴⁰. Gesù stesso dice di sé: «Quando sarò innalzato attirerò *tutti* a me»⁴¹, legando così il tema dell'unità a quello della croce. Ancora una volta descrive la sua missione unitiva paragonandola a quella della chiocchia che tiene uniti i pulcini e piange per aver desiderato la realizzazione di tale compito e non esservi riuscito⁴².

Ciascuna delle due strade è imitazione di Gesù, il Vergine, lo Sposo e la Madre. S. Anselmo d'Aosta scriveva:

«E tu, Gesù, buon Signore, non sei anche mia madre? O non sarà madre colui, che come una gallina riunisce i suoi pulcini sotto le ali? Davvero, Signore, tu sei mia madre»⁴³.

³⁹ *MD*, n. 18.

⁴⁰ *Gv* 11, 52.

⁴¹ *Gv* 12, 32.

⁴² *Mt* 23, 37.

⁴³ Cit. in L. BOFF, *Il volto materno di Dio*, Queriniana, Brescia 1981, p. 86, con riferimento a *Lc* 13,34; cf. anche: V. R. MOLLENKOTT, *The divine feminine*, New York 1986.

Quando Gesù parla, per esempio, del timore e della gioia che costituiscono le due facce della maternità, giunta al momento generativo del parto⁴⁴, non fa solo una descrizione psicologica commovente del parto della mamma, ma allude in termini analogici all'avventura di ogni vita ed anche della sua vita, con particolare riferimento al momento sacrificale, laddove l'angoscia (sudare sangue) e la sofferenza sono preludio di morte ma anche di risurrezione («Voi vi rattristerete, ma poi la vostra tristezza diventerà gioia. Una donna che deve partorire, quando viene il suo momento soffre molto. Ma quando il bambino è nato, dimentica le sue sofferenze per la gioia che è venuta al mondo una creatura»⁴⁵). Il parto rappresenta bene questa dinamica da cui Gesù non è esente, ma che al contrario è immagine della gioia che segue il dolore per l'avvenuta nascita e perciò di perenne rinascita-Redenzione. La gioia della madre per aver dato al mondo un figlio è immagine dell'amore con cui Gesù genera la Chiesa⁴⁶. Gesù a Nicodemo fa intendere che egli deve nascere avendo Dio come madre: «Può forse un uomo entrare di nuovo nel grembo di sua madre e rinascere?»⁴⁷. Egli è anche «il Figlio unigenito che è nel grembo del Padre»⁴⁸.

Ecco una riflessione Hindu (Keshav Chandra Sen, Calcutta, Hindu Brahmin, 1834-1884):

«Chi è Cristo, se non unione per eccellenza delle qualità maschili e femminili? Alle virtù forti di un uomo egli ha unito la tenerezza e la grazia di una donna... Come sono commoventi quelle parole: "O Gerusalemme, come avrei desiderato raccogliere i tuoi figli come la chiocchia raccoglie i suoi pulcini sotto le sue ali!" Ciò mostra la tenerezza materna di Cristo. Questo Cristo dal cuore tenero è l'immagine più vera del figlio di Maria. Davvero il bambino va capito guardando la madre. Con il latte di Maria Cristo ha assimilato le qualità femminili».

⁴⁴ *Gv* 16, 21.

⁴⁵ *Gv* 16, 20-22.

⁴⁶ *Gal* 4,19.

⁴⁷ *Gv* 3, 1-7.

⁴⁸ *Gv* 1, 18.

Matrimonio e verginità sono accomunati dallo spirito di servizio. Entrambe esprimono la dignità del servizio, quando non scade nel servilismo, ma è una dimensione essenziale dell'amore agapico: «Il figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire»⁴⁹; e Maria dice il suo sì: «Ecco l'ancella del Signore, mi accada secondo la tua parola»⁵⁰.

Il servo è da considerare paradigma del cristiano, come ha ben intuito Simone Weil, perché rappresenta l'imitazione di Dio stesso visto come mendicante per amore. Perciò quando S. Weil loda il servo, parla di attenzione come un completo esser rivolto verso qualcuno a cui dare se stessi:

«L'attenzione consiste nel sospendere il proprio pensiero. Nel lasciarlo... disponibile, vuoto... tutto in attesa e... pronto a ricevere il padrone come fa il servo. Il padrone era alle nozze e torna. Il servo veglia presso la porta in attesa che lui bussi. Il padrone arriva, trova il servo vigile, allora lo fa sedere e lui, il padrone, gli serve da mangiare. È solamente questa attesa, questa attenzione che può costringere il padrone ad un tale eccesso di tenerezza. Quando lo schiavo torna sfinito dal lavoro dei campi il padrone gli dice: «Preparami da mangiare! Servimi!». Lo tratta da servo. Inutile. Un servo che fa solamente quanto gli viene comandato. Certo... bisogna fare ogni cosa... perché chi non obbedisce non ama... Ma non basta! Non basta! Quello che costringe il padrone a farsi servo del servo non è fare, è la veglia, l'attesa, l'attenzione»⁵¹.

L'evidenza dei punti in comune tra verginità, matrimonio e maternità ci apre al discorso sulle virtù imposte o autoimposte («anima bella», Kant) e le virtù frutto dell'amore nella libertà. Infatti tutto ciò che si lega al dovere (di obbedire, di soffrire, di rispettare), che sia nel matrimonio o nella verginità, assume un aspetto stantio e sembra frutto di una strumentalizzazione mirata, ben diversamente dalle

⁴⁹ Mt 20,28; Mc 10,15.

⁵⁰ Lc 1, 30-38.

⁵¹ Rielaborazione scenica di M. MAGHENZANI, *Attenzione, Simone Weil. Proposta per più voci recitanti*, in *Il tempo dell'utopia* (a cura di G. P. Di Nicola), Dehoniane, Roma 1992, pp. 138-139.

virtù alimentate dall'amore. È attraverso l'amore che sia la verginità che il matrimonio giustificano la loro unità e il senso delle differenti vocazioni nella logica della comunione, preferibile rispetto a quella della separatezza. È solo in ragione dell'amore che esse sono capaci di rigenerare il tessuto sociale e spirituale: generare umanità, generare socialità, generare Gesù tra gli esseri umani.

Nel *Cantico dei cantici* si assiste al superamento della distinzione verginità-matrimonio, nell'ottica del matrimonio mistico, quando la contrapposizione uomo attivo e donna passiva, matrimonio carnale e verginità spirituale sembrano dileguarsi. Gesù stesso è insieme colui che chiama⁵² e risponde alla chiamata⁵³, lo Sposo e la Sposa, il vergine e lo sposato. Parimenti nel Vangelo si annuncia un futuro in cui «essi non si sposano, né esse sono sposate»⁵⁴, lasciandoci orizzonti aperti verso il mistero della coesistenza dell'unità perfetta con i tu e della intimità perfetta con Dio (*solus ad solam*), i due aspetti fondamentali in cui Gesù riassume la legge.

4. LA FIGURA TIPO DELLA VERGINE-MADRE

Giovanni Paolo II si interroga sul particolare significato del fatto che in Maria verginità e maternità sono congiunte e ritiene che si tratti di qualcosa che ha a che fare con la struttura personale della donna: «due dimensioni particolari nella realizzazione della personalità femminile»⁵⁵. Egli aggiunge:

«La verginità e la maternità coesistono in lei: non si escludono reciprocamente e non si pongono dei limiti. Anzi la persona della Madre di Dio aiuta tutti – specialmente le

⁵² «Vieni», Gv 1, 39.

⁵³ «Vengo», Lc 18, 5.

⁵⁴ Lc 20, 35. La traduzione di Matteo (22, 30) è anche: «Non prenderanno né moglie né marito», dove entrambi sono attivi.

⁵⁵ MD., n. 17.

donne – a scorgere in quale modo queste due dimensioni e queste due strade della vocazione della donna, come persona, si spieghino e si completino reciprocamente»⁵⁶.

È una ambizione che si ritrova nel cristianesimo contemporaneo, che va alla ricerca di indicazioni valide per la prassi, dopo aver individuato quelle del legame intrinseco dal punto di vista antropologico e spirituale, per far sì che le due strade, pur restando distinte, non siano separate.

Le unifica il rapporto con lo Spirito Santo. Troppo poco sinora la tradizione ha valorizzato quanto la Bibbia a più riprese testimonia circa il rapporto privilegiato tra lo Spirito Santo e la donna incinta, tra il processo della natura e quello parallelo di Dio. L'occultamento di questa dimensione sacra della donna-madre ha lasciato che prevalesse la potenza maschile del generare, di contro alla passività e quasi alla peccaminosità della donna, per la quale i riti di purificazione hanno contrassegnato il negativo della gravidanza e del parto, da cui solo un intervento purificatore da parte di un ministro di Dio poteva liberarla, restituendole la possibilità di entrare nel tempio. Il processo generativo invece fa della madre il tempio dell'attività dello Spirito e della potenza di Dio, evidenziando l'unità tra la procreazione umana e l'attività donativa e creativa dello Spirito Santo nella donna. La Scrittura lo attesta in molte occasioni. L'Angelo dice così a Zaccaria: «Tua moglie Elisabetta partorirà un figlio e tu gli darai il nome di Giovanni... Egli infatti sarà grande al cospetto del Signore... e sarà riempito di Spirito Santo fin dal seno di sua madre»⁵⁷; è sempre l'Angelo che, collegando l'intima unione di Dio con Maria alla santità del figlio, le annuncia: «Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti adombrerà, perciò anche il bambino che nascerà sarà santo e sarà chiamato figlio di Dio»⁵⁸. Alla gravidanza di Maria fa riferimento l'*Ave Maria* quando dice:

⁵⁶ *MD*, n. 17.

⁵⁷ *Lc* 1, 15.

⁵⁸ *Lc* 1, 35.

«*Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui, Jesus*», dove *ventre* ha una accezione molto più concreta di *seno* e sta ad indicare che quel ventre è «*Vas electionis*», «*Foederis arca*», Tabernacolo della Nuova alleanza⁵⁹. Sono caratteristiche che segnano un particolare periodo di Grazia che non si limita solo alla verginità-maternità straordinaria di Maria, ma anche, con le debite proporzioni, alla gravidanza ordinaria delle donne.

Eppure, nonostante Maria rappresenti la donna libera dalla dipendenza maschile, proprio per la maternità vissuta come risposta a Dio, senza intervento d'uomo, ella è spesso ridotta ad una donna vergine in una prospettiva fisiologica e funzionale⁶⁰. Il problema della verginità fisica di Maria ha ossessionato i teologi, che lo hanno ritenuto centrale per delineare l'integrità della sua persona, finendo spesso col rafforzare quella concezione manichea che vede qualcosa di peccaminoso in tutto ciò che attiene al corpo e alla sessualità⁶¹.

⁵⁹ Cf F. DI MONTE, *Nel ventre tuo si riaccese l'amore*, in «Madre di Dio», 12 (1993), pp. 20-21.

⁶⁰ Markale sottolinea che la nascita di Gesù è espressione di una società gineocratica in cui il padre non ha che un ruolo di affettività e nutrimento (cf. J. MARKALE, *La Femme Celte*, Paris 1972, p.167). Egli riconosce che il culto della Vergine è stato rivoluzionario: «Se la società paternalista ha soppresso la Dea-Madre, rimpiazzandola, a volte con la forza, mediante un Dio-Padre, guerriero e geloso della sua superiorità, la mentalità popolare l'ha ricreata con i tratti della Madre di Dio e degli uomini, costantemente invocata, costantemente presente, sempre trionfante» (p. 158).

⁶¹ Il libro della Heinemann sugli *Eunuchi per il Regno*, che ha avuto una straordinaria diffusione in Germania ed in Italia, esprime le critiche serrate al pensiero cristiano e cattolico sulla sessualità (cf. U. RANKE HEINEMANN, *Eunuchi per il regno dei cieli. La chiesa cattolica e la sessualità*, Rizzoli, Milano 1990). La Heinemann si sofferma, però, solo sulla repressione, quasi col gusto di evidenziare i segni di una verginità frustrata e sadica nei confronti di coniugi dominati dal piacere (è vero che vi sono frasi che vorremmo non fossero mai state scritte), occultando ogni eventuale contributo positivo della tradizione cristiana. Sessualità repressa, verginità forzata, disuguaglianza uomo donna, vengono denunciate attraverso i testi che giungono al '700, sui quali i tempi sono oggi più maturi per ricostruire ambientazioni storiche credibili, senza difese aprioristiche né pregiudiziali chiusure. L'intervento sul libro della Heinemann di E. Cappellini su «L'Osservatore Romano» (26.IV.90) esprime la difesa della verginità (cf. anche L. Lorenzetti su «Famiglia cristiana», n. 15, 1990).

Questa prospettiva finisce col provocare, per reazione, una riabilitazione della sessualità a scapito della verginità, quasi le due realtà non fossero compatibili. La verginità, presa come fine a se stessa, non appare come una via per meglio amare, né tanto meno caratterizzata dalla gioia⁶². Rispetto a simili impostazioni è necessario che vi siano testimonianze del valore umano della castità, come si rileva in quanti non si sono sposati per aderire totalitariamente ad ideali scientifici, filantropici, altruistici e che sarebbe impossibile giudicare come una schiera di devianti o di folli. Anzi, la novità di oggi è che all'interno della stessa vita coniugale si può fare esperienza del desiderio di verginità, come bisogno e rivendicazione di momenti di astensione, in cui sia possibile mettere a fuoco la propria vita e recuperare una dimensione essenziale di interiorità e di esclusività, anche indipendentemente dalla fede, per il semplice fatto che la persona lo esige⁶³. Sull'altro versante, la cultura contemporanea rivela anche non poche sorprese riguardo al valore della verginità. Per esempio, la Irigaray sottolinea la necessità di un diritto sessuato come difesa della verginità della donna (inviolabilità, non vendibilità, libertà del consenso)⁶⁴.

Allo stesso modo però la verginità non può essere presentata come uno stato superiore rispetto a chi si sposa, senza offendere la sensibilità di quanti vivono a fatica le virtù necessarie all'unità e avvertono invece che gran parte della morale si restringe all'uso o meno, se e quando, degli organi genitali. Si può essere vergini e arroganti, superbi, aridi, co-

⁶² Sulla verginità di Maria, seguendo la Heinemann, si fa difficoltà a seguire le discussioni sull'imene (vedi il suo saggio in: M. C. BARTOLOMEI-R. GIBELLINI, *Le scomode figlie di Eva*, CNT, Roma 1989).

⁶³ Cf G. BROWN, *Elogio della castità*, Mondadori, Milano 1981.

⁶⁴ La Irigaray reclama la «iscrizione giuridica della verginità, della inviolabilità del corpo, quale componente dell'identità femminile non riconducibile al denaro, non monetizzabile in alcuna forma dalla famiglia e dallo Stato. Questa componente permette di dare alla ragazza uno statuto civile e un diritto a conservare la sua verginità quanto vorrà e il diritto a sporgere denuncia contro chi la viola dentro e fuori la famiglia» (cf l'intervista alla Irigaray di C.M. LASAGNI, *Il sesso della legge*, in «Il diritto delle donne», n. 1, 1988).

me si può essere sposati e non sapere cos'è il rispetto di una donna, amanti e non conoscere la profondità dell'amore.

Certo, la verginità di Maria è stata presentata in modo manchevole: troppo spiritualismo (una sorta di esaltazione della frigidità), troppa sessuofobia, troppa distanza dalle altre donne. Ma, sul fronte opposto, il rifiuto aprioristico della verginità manifesta una antropologia del rapporto uomo donna classicamente legato alle mezze mele, incapaci di sussistere indipendentemente l'una dall'altra. Nella fattispecie, c'è un dogma che non può essere ristretto al vissuto fisiologico, ma al miracolo dell'unione diretta tra natura umana e divina in Maria. Più utile è forse sottolineare la sacralità del corpo di Maria in quanto tempio vivo del Cristo, il cui corpo è, per eccellenza, il corpo di Maria, cui ella ha concorso senza contributo d'uomo⁶⁵.

Anche in questo caso, è bene lasciare alla fede l'ultima parola, per non svilire il mistero d'amore che avvolge Maria, i cui privilegi sono una anticipazione dei nostri. In ogni caso, non si può pensare alla verginità come ad una fuga dal matrimonio, ma solo ad una esperienza di adesione amorosa a quanto Dio viene manifestando nel corso della vita di una persona, anche quando si tratta di qualcosa di non conforme ai suoi *desiderata*.

La verginità di Maria, oltre i problemi che provoca all'intelletto, sembra essere una garanzia di sodalizio tra cielo e terra. Il ruolo di Maria è stato inteso infatti come quello di raccogliere in unità gli esseri umani tra loro e con Dio (per S. Agostino «Madre dell'unità»⁶⁶), non solo in rapporto alle varie confessioni e quindi all'ecumenismo, ma anche in rapporto alla Chiesa, alle diverse religioni e al genere umano.

⁶⁵ Significativa al riguardo la Madonna incinta seduta tra le sibille Persica e Libica della scuola nordica del tardo secolo XVI (Firenze, Galleria Palatina), in cui il ventre di Maria è carico di Eucarestia, che appare in trasparenza. A sinistra la Sibilla Persica tiene un libro aperto sul grembo e su un cartiglio davanti a lei si legge: «*Sibilla Persica. Gremius Virginis erit populorum*». Sul cartiglio davanti alla Sibilla Libica si legge: «*Sibilla Libica. Videt regem et tenet illum in gremio Virgo domina gentium*».

⁶⁶ S. AGOSTINO, *Sermo 192*, 2: PL 38, 1012-1013.

Si tratta di un ruolo che è l'antitesi di quello del serpente (artefice di disunione dalla divisione iniziale tra uomo e donna alla dispersione dell'esilio a Babilonia, alla divisione delle lingue che segue la costruzione della torre di Babele ⁶⁷, cui fa da contraltare la comprensibilità delle lingue nella Pentecoste ⁶⁸).

L'unità è come il luogo in cui Dio può nascere («dove due o più sono riuniti nel mio nome, io sono in mezzo ad essi» ⁶⁹). In questo senso essa è indispensabile sia alla vita di una famiglia che a quella di ogni comunità cristiana. Anche per questo Giuseppe e Maria hanno reso accogliente il loro nido d'amore matrimoniale, amandosi reciprocamente, di amore verginale e sponsale. La loro unione non può essere intesa riduttivisticamente soltanto come un contratto funzionale, una copertura della maternità di Maria, o un indispensabile strumento per il sostentamento della famiglia. È soprattutto un'imitazione della vita trinitaria che rende possibile a Colui che viene dalla Trinità di non sentirsi troppo estraneo a questo mondo.

La missione unitiva di Gesù è la stessa di Maria:

«Egli ne vedrà la realizzazione alla croce nella persona di Maria, nella "Donna", che impersona la Figlia di Sion attorno a cui vengono radunati tutti i suoi figli. La maternità spirituale di Maria è la realizzazione escatologica della maternità di Sion; ella diventa così l'immagine concreta, l'archetipo, della Chiesa-Madre» ⁷⁰.

Maria continua nella storia quest'opera di generazione di figli, dell'uomo nuovo e della donna nuova. Sono i figli che ella dona a Gesù e che Gesù dona a sua volta a Maria, quasi a compenso della perdita del Figlio, come nell'episodio della risurrezione del figlio della vedova di Naim, che Gesù restituisce alla madre inconsolabile.

⁶⁷ Gn 11, 1-9.

⁶⁸ At 2, 11.

⁶⁹ Mt 18,20.

⁷⁰ DE LA POTTERIE, *La figlia di Sion. Lo sfondo biblico della mariologia dopo il Concilio*, in «La Civiltà Cattolica», n. 3306 (1988), pp. 535-549, p. 541.