

Cinquecento anni con Teresa

Quante madri, quanti genitori hanno scelto il suo nome per le loro figlie. Quante religiose (molte divenute a loro volta beate e sante) lo hanno voluto per il loro battesimo spirituale. Quante persone, credenti e non, hanno attinto dal suo esempio e dalle sue pagine forza e nuovo coraggio per affrontare la vita. In cinquecento anni – tanti ne sono passati dal 28 marzo 1515 – Teresa ha lasciato segni profondi. Per questo abbiamo deciso di dedicarle questo numero di «donne chiesa mondo», ripercorrendo la sua eredità: nel dialogo tra una carmelitana scalza e una studiosa atea (eccezione alla nostra regola che vuole sempre intervistata in prima pagina una donna cattolica); nel racconto di una scrittrice francese che le ha appena dedicato il suo ultimo romanzo; nell'inchiesta di una storica cattolica che indaga le innumerevoli metamorfosi a cui la santa è stata sottoposta nei secoli; nella narrazione di una storica ebrea che di Teresa ci racconta le origini non cristiane. Meditare su di lei è compiere, però, anche un viaggio nella storia dell'arte. A partire dall'unico ritratto eseguito quando Teresa era ancora viva, a sessantuno anni: il dipinto di fra Juan de la Miseria (oggi l'immagine più riprodotta nei tantissimi souvenir in vendita ad Ávila), restituiscici i tratti di una donna intelligente, forte e sicura («Dio ti perdoni! Mi hai fatta cisposa e vecchia!» disse all'artista). E se nel Settecento importanti pittori la ritrassero in piena estasi mistica – Zurbarán, Velázquez, Ribera e Rubens tra gli altri – chi fece di lei il simbolo stesso della mistica fu però Bernini, nel capolavoro ora nella chiesa di Santa Maria della Vittoria a Roma. Una galleria di immagini capace di far uscire Teresa dal modello riduttivo di monaca obbediente. Un'uscita ribadita nei secoli, fino ad arrivare al Novecento, quando Teresa divenne icona, tra le altre, di artiste molto diverse tra loro, come la polacca Tamara de Lempicka e la belga Ade Bethune, i cui santi in bianco e nero hanno illustrato per decenni le pagine del «Catholic Worker». Ma è Teresa stessa che ci proietta nel futuro: «Vedo – scrisse nel *Cammino di perfezione* – il profilarsi dei tempi in cui non c'è più ragione di sottovalutare alcuni virtuosismi e forti per il solo fatto che appartengono alle donne». (g.g.)



Modernità di una mistica

Intervista con l'intellettuale atea Julia Kristeva, che ha studiato a lungo la santa di Ávila

di CRISTIANA DOBNER

«Ho incontrato Teresa – ci racconta Julia Kristeva – su sollecitazione di un editore: ho passato una decina d'anni con la stravagante monaca spagnola, di cui avevo appena sentito parlare, divenuta per me una figura imprescindibile della cultura europea. Sono lieta di aver trovato, grazie a lei, quello slancio barocco che ha trasfigurato il cattolicesimo medievale e ha aperto le porte all'umanesimo dell'illuminismo».

Come ha affrontato la fede di Teresa?

Mi sono proiettata nella scrittura di questa donna, che ha vissuto e descritto una fede che viene chiamata mistica, dove celebra così la sua unione con Gesù: «L'Anima si consuma di desiderio e non sa tuttavia chiedere, perché sente chiaramente che il suo Dio è con lei» (*Castello interiore*). «Il dolore della ferita era così vivo che mi faceva emettere quei gemiti di cui ho parlato, era così grande la dolcezza che mi infondeva questo enorme dolore, che non c'era da desiderarne la fine, né l'anima poteva appagarsi d'altro che di Dio. Non è un dolore fisico, ma spirituale, anche se il corpo non trasalza di parteciparvi un po', anzi molto» (*Vita*). «Non siamo angeli ma abbiamo un corpo» e «il Signore come uomo». E così via. L'ho accompagnata anche nell'arte barocca che l'avvicina ancora di più a noi moderni, a cominciare dall'estasi di Bernini, che fa vibrare quell'estasi nel marmo: si liquefa sotto i miei occhi nella chiesa di Santa Maria della Vittoria a Roma. Ma anche la messa che le ha dedicato Haydn o il quadro del Tiepolo a Venezia. Poiché non sono credente, ho cercato di familiarizzarmi con il suo modo di sentire e di pensare, ossia di interpretarla. Teresa invita il mondo secolarizzato a rivalutare, instancabilmente e senza pregiudizi, il bisogno di credere che sottende il desiderio di sapere.

E la sua straordinaria scrittura?

In effetti, attraverso il raccoglimento delle letture e il fervore delle preghiere, ma anche lasciandosi pervadere da musica, pittura e scultura, la scrittura di questa donna senza frontiere ci offre il suo corpo fisico, erotico, buongustato e annessito, isterico, epilettico, che si fa verbo e si fa carne, che si fa e si disfa in sé fuori di sé, fiotti di immagini senza cornici, costantemente alla ricerca dell'Altro e della parola giusta. Matrice aperta che palpita per l'amato sempre presente senza essere mai lì. Le estasi di Teresa sono d'un tratto e senza distinzione, parole, immagini e sensazioni fisiche, spirito e carne, o forse proprio carne e spirito: «Il corpo non tra-



L'intellettuale atea Julia Kristeva, di origine bulgara naturalizzata francese, è studiosa che opera tra linguistica, psicanalisi, filosofia e narrativa. Insegna Semiotologia alla State University of New York e all'Université Paris 7 Denis Diderot. Tra i suoi libri, *Thérèse mon amour* (2008). Presidente onoraria del Consiglio nazionale *Handicap: sensibiliser, informer, former*, dal 2015 è Commandeur della Legion d'onore.

«visioni» si possono ottenere dapprima ed essenzialmente al tatto, al gusto e all'udito, per poi raggiungere la vista. Se l'acqua è l'emblema del rapporto fra Teresa e l'Ideale, si capisce perché il suo *Castello interiore* non s'innalza come una fortezza, ma si lascia sistemare come un puzzle di dimore, *moradas*, dimore dai muri permeabili che il divino non domina ma abita. Vuol solo dire che la trascendenza secondo Teresa si rivela anche immanente: il Signore non è al di là, ma in lei! Il che la procura prevedibili noie con l'Inquisizione. In definitiva, più che in quei rapimenti, l'enigma di Teresa sta nel racconto che lei stessa ne fa: le sue estasi esistono al di fuori di quei racconti? Lei ne è pienamente consapevole: «Che io mi serva di tale immagine (*haec esta fictio*), scrive nel *Cammino di perfezione* (28, 10). Nega di essere una teologa, e rivendica solo – con modestia o con coraggiosa modernità? – di essere l'autrice di una finzione («La finzione, quell'elemento vitale delle scienze dello spirito», dirà in seguito Husserl). Una scrittrice.

Qual è il ruolo testimoniale di Teresa nell'umanesimo di oggi?

La narratrice del mio libro *Thérèse mon amour*, la psicanalista Sylvia Leclercq, che mi rassomiglia, conclude la sua coabitazione con Teresa indirizzando una lettera a Denis Diderot che, al suo tempo, fustigava gli abusi della religione nel suo celebre romanzo incompiuto *La religiosa*. Ma Diderot, ex canonico e scrittore-filosofo dell'illuminismo, piange riconoscendosi incapace di finire la sua storia: poiché, liberata dagli abusi della vita monastica, la sua religiosa è gettata in una vita priva di senso. Sono convinta che la psicanalisi freudiana, che interroga i miti e la storia delle religioni, aprendo al contempo le porte della vita interiore degli esseri moderni, sia la via maestra per trasvalutare, giustamente, questa tradizione che ci precede e con la quale abbiamo tagliato i ponti. Noi, i non credenti. Ma anche noi, i credenti molto spesso ridotti a «elementi di religione». La ritruttura che le dobbiamo non deve essere solo astratta, una visione dall'alto. Lei coinvolge la memoria affettiva particolare, l'intimità di ognuno. Il seminario di Lacan fa di lei una scopritrice del «godimento femminile», dal titolo suggestivo: *Ancora*. Il godimento femminile sarebbe dunque insaziabile? Ancora e ancora... Perché non si limita agli organi sessuali, ma infiamma tutti i sensi e trasporta il corpo nell'infinito del senso, mentre fa precipitare il senso stesso nel non senso, simili e folle. Un godimento di cui Te-

resa è la migliore esploratrice, e che la esilia da se stessa: perpetuo trasporto verso l'Impossibile, l'Innomminabile. Che non smette tuttavia d'invitarla a parlare, a pensare, corpo e anima, passione della scrittura. Una testimonianza straordinaria, se ce ne fosse bisogno, del fatto che esiste un umanesimo cristiano intenso e ancora incompreso, e che la cultura europea si deve reinterpretare continuamente, se vuole sopravvivere al pensiero-calcolo e rifondarsi costantemente.

Perché ha affrontato una donna del XVI secolo, che ha continuato a conoscere e a studiare?

Spero di averla convinta della modernità di questa mistica, così come appare nella mia lettura. Ma posso precisarle forse meglio la seduzione che Teresa esercita su di me, ricordando due caratteristiche della sua opera che prediligo. La prima sarebbe quella santa ionica che rasenta l'ateismo. In un passo poco ricordato del *Cammino di perfezione*, Teresa consiglia alle sue sorelle di giocare a scacchi nei monasteri, sebbene il gioco non fosse consentito dal regolamento, per fare «scacco matto a questo Re divino». Un'impertinenza che riecheggia la celebre formula del Maestro Eckhart: «Chiedo a Dio di lasciarmi li-

bero da Dio». La seconda è formulata da Leibniz, che in una lettera a Morell del 10 dicembre 1696 scrive: «Quanto a santa Teresa, lei ha ragione a stimarne le opere; vi ho trovato quel bel pensiero secondo il quale l'anima deve concepire le cose come se non ci fossero che Dio e lei al mondo. Il che porta persino a un'importante riflessione in filosofia, che ho impiegato utilmente in una delle mie ipotesi». Teresa ispiratrice delle monadi leibniziane che contengono l'infinito? Teresa precursore del calcolo infinitesimale? Qualunque sia la modestia dello scrivere, questo atto del linguaggio amoroso è ancora oggi – e lo sarà sempre – un'esperienza che non ignora questi rapimenti, queste estasi. La carmelitana non ha inventato la psicanalisi, e neppure la scrittura moderna ma, cinque secoli prima di noi, ha chiarito quella strana esperienza che è il pensiero ai confini del senso e del sensibile, corpo e anima insieme: i segreti della scrittura. Teresa è nostra contemporanea.

La sua femminilità oggi ci dice qualcosa?

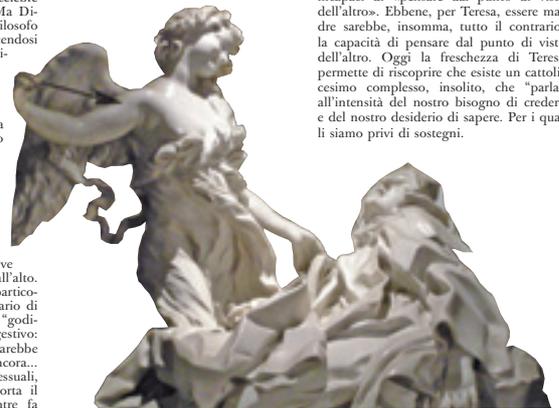
E se la femminilità di Teresa fosse post-moderna? Questa santa barocca è di una sensualità iperbolica ma anche sublimata, senza precedenti e unica fra le stesse mistiche, portate (donne e uomini) più alla sofferenza e al puro abbandono, che alla pienezza dei sensi. Ma Teresa è anche «la più virile delle monache» (Huysmans): ossia di una bisessualità psichica – per riprendere la terminologia freudiana – quasi rivendicata, esigente.

Qual è il senso di maternità di questa santa che scrive da secoli?

La secolarizzazione è la sola civiltà priva di un discorso sulla maternità. Mentre Teresa, nelle sue preghiere, ma anche nella sua opera di rifondatrice del Carmelo descritta dettagliatamente nelle sue *Fondazioni*, fa apparire una visione e una pratica della sua maternità simbolica come «madre superiore». Per quanto sorprendente ciò possa apparire, alcune delle sue riflessioni a tale proposito possono illuminare – ancora oggi! – le genitrici (le donne che portano i bambini nel loro utero) quando diventano madri: quando vivono la passione e lo spassionamento da questo primo legame all'altro, che è il legame con il bambino, e diventano capaci di trasmettere la tenerezza, il linguaggio e il pensiero. Teresa comincia glorificando la sofferenza come via verso Dio, e anche come cammino obbligato della maternità. Ma ha anche il genio di distaccarsi dall'affetto materno, sia esso dolore o gioia. E raccomanda di «non godere di più» (che si tratti di godere di dolore o di piacere di piacere), ma di «fare la volontà di Dio», che consi-

La sua freschezza permette di riscoprire che esiste un cattolicesimo complesso e insolito del nostro bisogno di credere E del nostro desiderio di sapere

ste nel «considerare gli altri senza legarsi le mani». Straordinaria, questa indefettibile dedizione agli altri, sostenuta dall'alterità dell'Altro! Sarebbe dunque questo a essere chiamato dipendenza materna: non accontentarsi di godere in sé e per sé, ma considerare l'esistenza di un Terzo, per accedere alla volontà di rispettare e sostenere gli altri, e non venire mai meno! Hannah Arendt aveva diagnosticato, dopo la Shoah, che il «male radicale» comincia dal momento in cui gli umani diventano incapaci di «pensare dal punto di vista dell'altro». Ebbene, per Teresa, essere madre sarebbe, insomma, tutto il contrario: la capacità di pensare dal punto di vista dell'altro. Oggi la freschezza di Teresa permette di riscoprire che esiste un cattolicesimo complesso, insolito, che «parla» all'intensità del nostro bisogno di credere e del nostro desiderio di sapere. Per i quali siamo privi di sostegni.



Gian Lorenzo Bernini, «Transverberazione di santa Teresa d'Ávila» (1647-1652)



«Conversos» con lo scapolare indossato dai penitenti in una stampa cinquecentesca

Juan Sánchez e la macchia del sangue

Il nonno marrano di Teresa

di ANNA FOA

Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada nacque ad Ávila nel 1515. La sua famiglia paterna veniva da Toledo, e suo nonno, Juan Sánchez, era un ricco mercante di lane e sete di famiglia *conversa* (cioè convertita dall'ebraismo alla fede cattolica) trasferitosi da Toledo ad Ávila all'inizio del Cinquecento. Ad Ávila la ricchezza della casa natale di Teresa dimostra come la famiglia avesse mantenuto appieno il suo precedente status economico e sociale. Nel 1485 Juan Sánchez era stato processato dall'Inquisizione toledana sotto l'accusa di giudaizzare e condannato a vestire in processione per sei settimane il sanbenito, la veste gialla dei condannati dall'Inquisizione. Il sanbenito era poi stato, come d'uso, appeso nella cattedrale, a segno perpetuo di infamia.

Juan Sánchez aveva però cercato di togliersi di dosso questa macchia, che segnava indelebilmente il suo lignaggio, comprando un certificato di *limpieza de sangre* e trasferendosi ad Ávila per far dimenticare l'episodio. E c'era riuscito, dal momento che nessuno della famiglia era più stato sottoposto a processo dall'Inquisizione, un'istituzione, quella spagnola, che non lasciava facilmente cadere la presa su quanti erano passati sotto la sua giurisdizione e sui loro discendenti.

Sia Toledo che Ávila fino al 1492, la data dell'espulsione degli ebrei dalla Spagna, erano caratterizzate da una forte presenza tanto ebraica che *conversa*. Ad Ávila, nel corso del Trecento la percentuale di popolazione ebraica si avvicinava al trenta per cento della popolazione complessiva. Le violenze e l'ondata di conversioni della fine del Trecento e del primo Quattrocento avevano disgregato il tessuto comunitario ebraico in gran parte del territorio spagnolo, tanto in Aragona che in Castiglia, e favorito un gran numero di conversioni, più o meno forzate. L'integrazione dei convertiti nella società spagnola, molto ampia, era stata bloccata però a metà del Quattrocento dalle leggi di *limpieza de sangre*, norme che furono introdotte per la prima volta proprio a Toledo nel 1449 e che impedivano ai "nuovi cristiani", cioè ai *conversos* e ai loro discendenti, l'accesso a università, ordini religiosi e militari, confraternite. Una vera e propria chiusura rispetto all'integrazione dei *conversos*, che divide la società spagnola tra "vecchi" e "nuovi cristiani" sottoponendo questi ultimi al costante controllo inquisitoriale della loro ortodossia.

Juan Sánchez, il nonno di Teresa, non era infatti solo un *converso*, cioè un discendente di ebrei convertiti. Era anche un marrano, cioè un *converso* condannato per essere ritornato alla fede

Solo nel 1946 documenti scoperti a Valladolid e poi scomparsi misteriosamente fino agli anni Ottanta hanno restituito prove irrefutabili della sua origine ebraica

dei padri. Un'accusa, questa, verosimilmente falsa, come molte altre del genere, come prova il percorso successivo di Juan Sánchez, tutto volto a recuperare credibilità come "vecchio cristiano", ma che bastava a coprire d'infamia l'uomo e i suoi discendenti. Ecco quindi il trasferimento ad Ávila, l'acquisto dei falsi certificati di purezza di sangue, il tentativo riuscito di far dimenticare i suoi trascorsi. Suo figlio Alonso, il padre di Teresa, sposò in seconde nozze Beatrice de Ahumada, di nobile stirpe di "vecchi cristiani". I numerosi fratelli di Teresa andarono nelle Americhe, come era abituale tra i discendenti di *conversos*. Suo fratello Rodrigo vi morì combattendo, tanto che Teresa lo considerava un martire della fede, mentre suo fratello Lorenzo divenne tesoriere reale a Quito, in Perù, e tornato in patria finanziò il convento fondato da Teresa a Siviglia.

La macchia del sangue fu davvero sepolta dall'oblio, se solo nel 1946 dei documenti scoperti nell'Archivio di Valladolid, poi scomparsi misteriosamente fino agli anni Ottanta, hanno restituito le prove irrefutabili dell'origine ebraica della santa. Rimane aperta la questione di quanto la discendenza ebraica fosse nota in famiglia e conosciuta dalla stessa Teresa, anche se gli studi sulle sue opere tendono a mettere in luce, dietro il velo del silenzio che rigido su questa questione, assenze e presenze tanto tematiche che linguistiche tali da farne presupporre la consapevolezza da parte della santa. Molti studi recenti hanno sottolineato il ruolo dell'appartenenza ebraica nel suo percorso intellettuale e religioso: dal bel libro di Rosa Rossi, agli studi di Teofanes Egido López, a quelli di Cristiana Dobner. Il tema è ormai molto presente nella storiografia su Teresa.

Vorrei però far menzione di un'interpretazione più generale della forte presenza di *conversos* nel rinnovamento religioso del Cinquecento spagnolo avanzata da Josef Hayim Yerushalmi, secondo cui l'afflusso di *conversos* nel più ampio filone del cattolicesimo spagnolo avrebbe avuto un ruolo determinante sul rinnovamento teologico e mistico, quasi i figli degli ebrei convertiti avessero voluto, divenendo interpreti di primo piano della trasformazione religiosa, introdurre nel mondo in cui entravano inusitati spessori culturali e novità rilevanti, pur entro i confini dell'ortodossia.

Una moglie sterile

Santa Cunegonda raccontata da Sylvie Barnay

di SYLVIE BARNAY

Una coppia reale dell'anno Mille: Cunegonda ed Enrico II. Il loro incontro è forse dovuto agli slanci del cuore e dell'amore. Ma è prima di tutto il risultato delle strategie matrimoniali dei grandi casati aristocratici di Germania. Il giovane, promesso ad alti incarichi, non è però destinato a regnare. È di fatto l'erede di un ramo cadetto e indocile della casa di Sassonia, figlio di Enrico l'Uccellatore e di sua moglie, santa Matilde. Il suo matrimonio con Cunegonda, figlia di Sigfrido di Lussemburgo, membro della famiglia d'Ardenne tra il 996 e il 1000 non ha l'aria di un matrimonio importante. Ma la morte improvvisa del giovane Ottone III nel gennaio 1002 cambia il destino degli sposi. In assenza di eredi diretti, la scelta del nuovo sovrano spetta ai principi del regno. Con l'appoggio dell'episcopato, Enrico viene eletto il 7 giugno 1002 e consacrato. Si ritrova a "capo della Chiesa" - *caput ecclesiae* - "governatore delle Chiese di Dio" - *rex ecclesiarum Dei*, secondo la teologia della sovranità carolingia. Enrico II è a capo della cristianità, incaricato di guidare il popolo verso la salvezza. Il 14 gennaio 1014, a Roma, viene incoronato imperatore dal Papa. Al suo fianco, Cunegonda, consacrata regina il 10 agosto 1002 a Paderborn, viene incoronata imperatrice. Tutti e due hanno saputo condurre una politica ecclesiastica decisiva che testimonia la volontà di accompagnare la Chiesa nel suo desiderio di riforma e di rinnovamento.

Secondo le fonti medievali, gli sposi si amavano ma la loro unione restava infelice: situazione che implicava, nel medioevo, il ripudio della donna sventurata e infelice. Enrico si rifiutò di ripudiarla per prendere un'altra moglie. Non avendo figli, fece solennemente di Cristo il suo erede diretto in occasione dell'erezione della diocesi di Bamberg nel 1007. In contrasto con gli atteggiamenti più comuni, il suo comportamento, conforme da ogni punto di vista alle prescrizioni ecclesiastiche, gli valse l'ammirazione del mondo cristiano. Enrico II morì nel 1024 e Cunegonda, che si era ritirata nel monastero femminile di Kaufungen vicino Kassel, nel 1033.

La santificazione della coppia imperiale fu poi opera della Chiesa di Bamberg per la quale Enrico II in vita aveva fondato collegiate e abbazie. La creazione della loro immagine agiografica, destinata a divenire un modello di vita da imitare, interviene nel momento in cui la riforma - detta gregoriana - rifiuta la nozione di monarchia sacra e contesta l'intervento reale nelle nomine episcopali o nell'amministrazione dei benefici ecclesiastici. Pertanto la questione diviene puramente politica: i promotori della causa di canonizzazione e i loro avversari si battono a colpi di pettegolezzi. La leggenda nera, sostenuta per esempio dal cardinale Umberto di Silva Candida, non esita ad accusare Enrico II di furto di beni della Chiesa e a vedere nei suoi peccati la ragione della sterilità della coppia imperiale. La leggenda bianca al contrario difende la legittimità della santificazione: «Vive non come un imperatore ma come un essere spirituale». Il XIX secolo definirà l'unione spirituale "matrimonio di san Giuseppe", riprendendo la tradizione della castità degli sposi nata alla fine dell'XI secolo. I monaci dell'abbazia di Montecassino, ambiente pro-imperiale, sono all'origine del racconto che sarà ripreso a Bamberg per testimoniare la castità degli sposi nel matrimonio così come lo trasmette il cronista Frutolf di Michelsberg poco dopo il 1100. Il processo di canonizzazione ratifica la leggenda bianca riportata dalla *Vita sancti Henrici*: «Non ebbe né attese figli secondo la carne, poiché si sa con ogni certezza che non conobbe mai Cunegonda, che pareva avere per sposa ma che amò come una sorella». Un miracolo presto ne diede prova, secondo il principio dell'ordalia che regola la giustizia nell'XI secolo: accusata di adulterio, la regina Cunegonda, costretta al supplizio di camminare sui vomeri infuocati di un aratro, li attraversò senza bruciarsi. La *Vita sanctae Cunegondis* fa della castità uno dei fondamenti principali della sua elezione alla santità. Nel XVII secolo l'erudizione critica farà presto a trasformare il paradossale letterario che ha la propria origine nel testo biblico del rovescio ardente che brucia senza bruciare per indicare la santità divina in uno stupore che lo taglia da ogni significato spirituale. Nel 1786, il filosofo e matematico Leibniz scriverà: «Sono stato sorpreso di notare queste parole "per la salvezza della regina e della stirpe reale": il che mi è parso molto contrario all'opinione volgare, la quale ci fa credere che abbia conservato la verginità con sua moglie santa Cunegonda».

Docente presso l'università di Lorena, Sylvie Barnay è autrice di diverse monografie. Tra le altre, *Le Ciel sur la Terre. Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge* (Cerf, 1999), *La Vierge, femme au visage divin* (Gallimard, 2000), *Les saints, des êtres de chair et de ciel* (Gallimard, 2004), *La parole habitée. Les grandes voix du prophétisme* (Points Sagesses, 2012). Per noi ha già scritto santa Giovanna d'Arco (immagine 2012).



Cunegonda, particolare della tomba di Enrico II di Tilmann Riemenschneider (1460-1531) nel duomo di Bamberg

La canonizzazione dell'imperatore Enrico II e di sua moglie Cunegonda fa così infine parte del cambiamento delle mentalità che emergono all'indomani della Riforma gregoriana. Sicuramente era proprio di un imperatore dell'anno Mille perpetuare la stirpe. Più che l'idea di un matrimonio non consumato, l'ipotesi più verosimile è quella della sterilità di Cunegonda. Ma Enrico II colpì i suoi contemporanei per il suo incredibile rifiuto di ripudiare una sposa sterile e di far di Cristo il suo unico erede. Fondava così un atteggiamento dinastico di rispetto delle norme matrimoniali ecclesiastiche. Mentre

la teoria della monarchia cristiana cambiava radicalmente natura, riducendo in particolare la funzione del monarca a quella di un servitore della sfera spirituale - avendo la Sede romana riconquistato la sua indipendenza dopo il 1050 - il modello coniugale di Enrico II e di sua moglie favorirà il completamento della causa.

Di fronte a una monarchia laica accusata dai chierici gregoriani di essere nel peccato, diventava al contrario un modello di re virtuoso in grado di continuare a proclamare una forma di santità più forte di ogni teoria.

"GRANI DI SENAPE"

semi per lo spirito

JOHN W. O'MALLEY
Gesuiti
Un'indagine sul papato e il potere

ENZO BIANCHI
La violenza e Dio

PABLO D'ORS
Biografia del silenzio

LUCETTA SCARAFFIA
Donne, chiesa, teologia

da aprile in libreria

VITA E PENSIERO

www.vitaepensiero.it

Roy Lichtenstein,
«The Ring» (1962)



di HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ

Nel 1932, *Brave New World*, l'utopia negativa di Aldous Huxley, mostrò l'immagine terrificante di un'umanità concepita in maniera puramente biologistica e manipolata, in cui gli uomini erano prodotti in modo industriale ed educati collettivamente. In quel mondo c'era una parola assolutamente vietata: la

parola "madre". Una volta riuscito il lavaggio del cervello, essa scatenava sentimenti di avversione. L'uomo nuovo non doveva intendersi come generato e partorito, bensì come fabbricato, un mero *factum, né genitum né natum*. Doveva credere di essere dovuto soltanto alla società tecnicizzata e a null'altro, a nessun Dio. Tra l'altro, la parola padre non c'era nemmeno più; evidentemente era ancor più facile da eliminare della madre. In base a *Il secondo sesso* (1949), classico di Simone de Beauvoir, ormai potevano essere ammesse solo domande strutturali: «Come si diventa una donna?», ma non le domande essenziali: «Che cos'è una donna?». Di fatto, secondo de Beauvoir essere donna è un'invenzione dell'astuzia maschile per liberarsi di compiti spiacevoli. Perciò la categoria "femminile" andrebbe bandita in partenza in quanto repressiva, e di ciò diventa vittima anche la maternità. Esisterebbero infatti due "trappole" dell'essere donna: il bambino e l'uomo; entrambi portano alla volontà di legarsi e quindi a doveri permanenti. Soprattutto il bambino, a causa della sua dipendenza psicofisica, costituirebbe la naturale "catena della donna". Il corpo femminile deve essere "trascorso" e neutralizzato: attraverso il livellamento chimico del bioritmo o, nel caso più estremo, attraverso l'aborto. L'essere donna continua così a essere determinato solo dall'astratta autonomia del proprio essere. Questo femminismo egualitario («la donna deve diventare uomo») ancora oggi prevale nel dibattito. Naturalmente nell'ambito della Chiesa cattolica la difesa della maternità c'era sempre stata, tuttavia rimbalsava in larga misura contro questo discorso. Inoltre, con la teoria del *gender* si è imposta un'altra dimenticanza del corpo, che parla di sé e di uomini, ma che ha sostituito le costanti biologiche con costrutti sociali. Così il corpo viene ridotto a un organismo neurale e la maternità viene trattata in prevalenza nell'ambito della fertilità tecnicamente fattibile. Sorprendentemente, però, esistono nuovi spunti intellettuali che vanno in direzione della maternità, specialmente nell'ambito di una comprensione psicoanalitica e fenomenologica del corpo. Julia Kristeva, filosofa e psicanalista bulgara che vive a Parigi, si è fatta notare quando, con un saggio dal titolo audace, *Stabat mater* (1976), ha sollecitato la riflessione mancante e addirittura vietata sulla maternità. Le pagine

dell'edizione tedesca del libro sono divise a metà: la colonna di destra contiene riflessioni teoriche sulla maternità. A sorpresa appare anche la figura della Vergine madre; allo stesso tempo viene reso omaggio all'effetto culturale di questa "costruzione immaginaria". Nella colonna di sinistra, con linguaggio chiaramente ispirato dai sentimenti, Kristeva annota le proprie sensazioni durante la gravidanza e la nascita di suo figlio. Già lo stesso cambiamento vissuto dal corpo materno indicherebbe, secondo lei, una realtà che, durante la nascita e l'allattamento del bambino, libera esperienze incomparabili. Kristeva ha sviluppato «Dieci principi per un nuovo umanesimo», dove domanda chiaramente che la corporeità venga inserita nella comprensione dell'essere umano. Esistere significa essere corpo, con conseguenze rispettivamente diverse per la donna e per l'uomo. Si scopre così quello che finora è stato l'angolo cieco del movimento femminile, e contro la paura di un pensiero interno cattolico "premoderno" sulla maternità. «La lotta per la parificazione economica, giuridica e politica esige una nuova riflessione sulla scelta e sulla responsabilità della maternità. La secolarizzazione ha prodotto una civiltà nella quale solo il discorso sul ruolo della madre è ormai carente. Il vincolo d'amore tra madre e figlio, questo primo altro, che rappresenta l'aurora dell'amore e del diventare uomo, questo legame, attraverso il quale la continuità biologica diventa senso, alterità e parola, è un doppio legame. Il doppio legame con la madre si distingue sia dalla religiosità sia dalla funzione paterna, che completa entrambe, diventando in tal modo parte intera all'interno dell'etica umanistica». Infine, Kristeva chiede la riformulazione di un'etica dell'epoca moderna; anche la soggettività femminile nell'etica finora continua a rimanere in silenzio. Secondo la sua tesi, le donne, «con il loro desiderio di riproduzione (stabilità)», caratterizzano un'etica politica e culturale diversa. Pertanto, Kristeva dà spunto a un «nuovo discorso di maternità». Occorre «individuare la straordinaria costruzione del materno», compiuta con la Vergine Maria, «e analizzarla attentamente nella sua complessità e

Nuovo umanesimo

molteplicità». L'equilibrio tra «aspetti di uguaglianza e di differenza» dell'uomo e della donna oggi è alterato e deve essere riottenuto con urgenza. Sibylle Lewitscharoff, proveniente da un'area protestante, con il suo «discorso di Dresda» del marzo 2014, sulla possibilità della medicina di disporre della vita e della morte, ha toccato un tema altrettanto scottante. In particolare ha attaccato la fecondazione artificiale (fecondazione in vitro), nonché, in maniera implicita, i sussistenti metodi di screening e, in modo esplicito, anche l'utero in affitto, i cataloghi dei semi e la «fecondazione» su ordine da parte di «concubini». Ha formulato le sue tesi in modo molto esasperato, sbagliando però in parte quando ha parlato di un bambino generato in provetta come di un «mezzo essere»: cioè «creature dubbie, metà



l'autrice

Docente di filosofia presso l'Istituto superiore pedagogico di Wölgarten dal 1989 al 1992, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz ha ricevuto la laurea honoris causa dall'Istituto Superiore teologico-filosofico di Vallendar (1996). Dal 1993 al 2011 ha retto la cattedra, appena istituita, di filosofia della religione e scienza religiosa comparata all'Università tecnica di Dresda. Dal 2011 presiede l'Istituto Europeo di filosofia e di religione (anch'esso non-istituito) presso l'Istituto superiore filosofico-teologico Benedetto XVI a Heiligenkreuz (Vienna).

essere umano e metà con qualcosa di artificiale» (espressione in seguito ritirata). Anche dopo aver ricevuto aspre critiche, fondamentalmente ha continuato a rifiutare la procreazione tecnicamente manipolata, in particolare in considerazione delle madri, che devono sopportare procedure umilianti, per non dire dei padri, che con l'aiuto di immagini pornografiche devono procurare lo sperma attraverso l'onanismo. Lewitscharoff è disgustata dagli «cessi del delirio di fattibilità e (...) dalla strumentalizzazione dei bambini perché aiutino a realizzare le proiezioni dei loro genitori». Quindi «merita rispetto la sua arringa (...) a non voler eliminare, nell'ambito della nascita e della morte, tutto ciò che è destino. Qui il discorso di Lewitscharoff può essere inteso come risposta consapevole, come obiezione alle fantasie di onnipotenza sostenute dalla medicina e come messa in guardia da una eccessiva pretesa verso se stesso da parte dell'uomo moderno». Ciò che però è stato trascurato nella critica al «discorso di Dresda» è la mancanza d'intenzionalità con cui dovrebbe avvenire la procreazione umana, alla quale si riferisce Lewitscharoff. Sostanzialmente questa corrisponde al rispetto della libertà di chi deve essere creato, poiché attraverso di essa egli viene sottratto in partenza al modo di pensare utilitaristico dei suoi "produttori". Laddove i bambini vengono generati in modo mirato (fecondazione in vitro, diagnostica prenatale, magari cloni), se non piacciono o in caso di "tentativo fallito" essi possono essere uccisi in modo altrettanto mirato, poiché secondo la mentalità sono diventati prodotto dei loro produttori. L'utilitarizzazione dell'uomo è il metodo di lavoro dell'*homo faber* dell'età moderna, e la società che abortisce, selezione o non è disposta a generare, è la sua fucina. L'uomo non è mai mera natura, ma sempre persona, quindi natura coltivata. Tuttavia, in teoria la base naturale dell'essere uomo, il suo genere corporeo, non può essere soppresso come portatore di personalità. A ciò ha dato un contributo illuminante la fenomenologia del corpo. Così Edith Stein parte sostanzialmente dalle costanti naturali della corporeità che determinano chiaramente l'essere donna: disponibilità all'accoglienza e

maternità. Entrambe queste qualità portano a un "dentro" psicologico: «La missione primaria della donna è procreare ed educare la prole (...). Nella donna, [si manifestano] l'attitudine a proteggere, custodire e far sviluppare l'essere in formazione e in crescita; perciò il dono, di carattere più corporeo, di saper vivere strettamente unita a un altro, di raccogliere in calma le forze, e di sopportare il dolore e la privazione, e adattarsi; il dono, di carattere più spirituale, di essere interiormente orientata verso il concreto, l'individuale, il personale; di saperli cogliere nella loro caratteristica e di adattarvisi; il desiderio di cooperare al loro sviluppo». Psicologicamente, la disponibilità all'accoglienza si trasforma in specifiche "empathie": nel rapporto di coppia con l'uomo, ma anche artistiche e scientifiche; la maternità si trasforma in immedesimazione con ciò che è più debole o attraentamente più grande, e da qui passa alla capacità di impegnarsi in molteplici forme, all'aiuto nello sviluppo della vita estranea, alla conservazione dell'umano proprio nel campo a rischio della tecnologia. Secondo Stein sta proprio nella capacità di tale "indole" la forza fondamentale femminile di appassionarsi a tutto ciò che è umano, in particolare a ciò che è bello, ma anche alla verità, ovvero a tutto ciò «che da un mondo dell'aldilà agisce con misteriosa potenza e forza d'attrazione in questa vita». Il tentativo di rappresentare la forma specificamente femminile di spirito risulta straordinariamente difficile. Stein vede in esso soprattutto il «desiderio di ricevere amore in cambio d'amore, e in ciò un anelito a venire innalzata dall'angustia della sua esistenza presente concreta a un essere e un agire più alti». Il processo attivo-passivo di questa spiritualità consiste tanto nella maturazione propria quanto nello «stimolare e favorire negli altri la maturazione fino alla sua completezza (...), anelito femminile più profondo, che può manifestarsi con i travestimenti più diversi, e anche come travisamenti e depravazioni». La fenomenologia, in ultima analisi, ha difficoltà a dividere le *species* uomo e donna per caratteristiche spirituali «secondo il genere». Ciò che nel corpo emerge con facilità è già meno facile da cogliere nella forma psicologica, mentre è addirittura difficile da comprendere nella determinazione dello spirito. Ogni persona, infatti, deve realizzare, nella propria particolarità, forme che le corrispondono di ciò che è prescritto, addirittura l'arte (e il rischio di fallimento) è proprio di imparare ciò. Così, le parole più forti di Stein sulla particolarità della donna sono quando pospone l'essere donna al personale. Sulla *Nona* di Ibsen dice: «Sa di dover diventare anzitutto un essere umano prima di poter di nuovo tentare di essere sposa e madre. (...) Nessuna donna, di fatto, è solo donna». Tuttavia, per determinare la donna, la corporeità, intesa sempre come «corpo animato», resta fondamentale: «Che l'animo umano sia immerso in un corpo corporeo (...) non è un fatto indifferente (...). Tutto ciò che è corporeo ha un lato interno, dove c'è corpo c'è anche vita interiore. Non è solo una massa, che percepisce, bensì come

maternità. Entrambe queste qualità portano a un "dentro" psicologico: «La missione primaria della donna è procreare ed educare la prole (...). Nella donna, [si manifestano] l'attitudine a proteggere, custodire e far sviluppare l'essere in formazione e in crescita; perciò il dono, di carattere più corporeo, di saper vivere strettamente unita a un altro, di raccogliere in calma le forze, e di sopportare il dolore e la privazione, e adattarsi; il dono, di carattere più spirituale, di essere interiormente orientata verso il concreto, l'individuale, il personale; di saperli cogliere nella loro caratteristica e di adattarvisi; il desiderio di cooperare al loro sviluppo». Psicologicamente, la disponibilità all'accoglienza si trasforma in specifiche "empathie": nel rapporto di coppia con l'uomo, ma anche artistiche e scientifiche; la maternità si trasforma in immedesimazione con ciò che è più debole o attraentamente più grande, e da qui passa alla capacità di impegnarsi in molteplici forme, all'aiuto nello sviluppo della vita estranea, alla conservazione dell'umano proprio nel campo a rischio della tecnologia. Secondo Stein sta proprio nella capacità di tale "indole" la forza fondamentale femminile di appassionarsi a tutto ciò che è umano, in particolare a ciò che è bello, ma anche alla verità, ovvero a tutto ciò «che da un mondo dell'aldilà agisce con misteriosa potenza e forza d'attrazione in questa vita». Il tentativo di rappresentare la forma specificamente femminile di spirito risulta straordinariamente difficile. Stein vede in esso soprattutto il «desiderio di ricevere amore in cambio d'amore, e in ciò un anelito a venire innalzata dall'angustia della sua esistenza presente concreta a un essere e un agire più alti». Il processo attivo-passivo di questa spiritualità consiste tanto nella maturazione propria quanto nello «stimolare e favorire negli altri la maturazione fino alla sua completezza (...), anelito femminile più profondo, che può manifestarsi con i travestimenti più diversi, e anche come travisamenti e depravazioni». La fenomenologia, in ultima analisi, ha difficoltà a dividere le *species* uomo e donna per caratteristiche spirituali «secondo il genere». Ciò che nel corpo emerge con facilità è già meno facile da cogliere nella forma psicologica, mentre è addirittura difficile da comprendere nella determinazione dello spirito. Ogni persona, infatti, deve realizzare, nella propria particolarità, forme che le corrispondono di ciò che è prescritto, addirittura l'arte (e il rischio di fallimento) è proprio di imparare ciò. Così, le parole più forti di Stein sulla particolarità della donna sono quando pospone l'essere donna al personale. Sulla *Nona* di Ibsen dice: «Sa di dover diventare anzitutto un essere umano prima di poter di nuovo tentare di essere sposa e madre. (...) Nessuna donna, di fatto, è solo donna». Tuttavia, per determinare la donna, la corporeità, intesa sempre come «corpo animato», resta fondamentale: «Che l'animo umano sia immerso in un corpo corporeo (...) non è un fatto indifferente (...). Tutto ciò che è corporeo ha un lato interno, dove c'è corpo c'è anche vita interiore. Non è solo una massa, che percepisce, bensì come



Felice Casanovi, «Tre sorelle» (1930)

i progetti sociali dell'essere donna («cultura»). Tuttavia, la natura e la cultura vengono determinate da un terzo elemento: la provenienza e la destinazione dell'esistenza. La domanda esclusa dal discorso femminista sul creatore del proprio essere in Edith Stein diventa espresa. I testi biblici, di fatto, pongono nell'umano-redento, personale, solo l'essere donna naturale e determinato dalla cultura. «Più in alto si sale nella somiglianza con Cristo, più l'uomo e la donna diventano uguali (...). Così il dominio da parte del genere viene cancellato a partire dallo spirituale». In Edith Stein, dunque, il polo della "natura" viene vissuto storicamente e personalmente: la natura stessa, infatti, non è semplicemente "intera", bensì ha bisogno della "soluzione" divina, della guarigione trascendente in armonia con la propria formazione. Rimangono tre elementi delle tensioni di vita femminile: la «natura» come indicazione corporea-spirituale; la «cultura» come modellamento personale di sé e la «grazia» come guida divina. Questi elementi contrastano l'attuale sottovalutazione dell'essere donna, poiché apportano un correttivo metodico e contenutistico al progetto di sé "senza corpo" di Mark Twain. Per concludere con le parole di Dale Thwin: «Che cosa sarebbe l'umanità senza la donna? Sarebbe scarsa, terribilmente scarsa».

Seguici su



SUPERATO IL TEST PIÙ DURO. 500.000 NUOVE POSTEPAY EVOLUTION ATTIVATE.



**GRAZIE A TUTTI I CLIENTI CHE HANNO GIÀ SCELTO
LA NUOVA POSTEPAY EVOLUTION.**

Bonifici e accredito stipendio, mini-ricariche gratuite da App, pagamento bollettini e domiciliazione bollette: grazie alle sue funzioni innovative, la nuova Postepay Evolution si conferma come la carta testata per la vita di tutti i giorni.

postepay.it

Posteitaliane

Message pubblicitaria con finalità promozionale. Per i limiti, le condizioni economiche e contrattuali, la lista dei bolleteri, i pagamenti disponibili presso gli Uffici Postali e sui siti post.it e postepay.it. Sono previsti limitazioni per particolari tipologie di bolleteri per il dettaglio e necessario consultare il foglio informativo. Poste Italiane S.p.A. - Società con Socio Unico - Patrimonio Bancario.