

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

2019 | XXXV | 2



PONTIFICIO ISTITUTO TEOLOGICO
GIOVANNI PAOLO II
PER LE SCIENZE
DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA
PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

Direttore Scientifico:

Prof. PIERANGELO SEQUERI

Comitato dei Consulenti:

CARL A. ANDERSON (Washington, D.C.); DOMINGO BASSO (Buenos Aires); MARIO BINASCO (Roma); S. E. Mons. JEAN-LOUIS BRUGUÈS (Roma); ROBERTO COLOMBO (Roma); ALEXANDRA DIRIART (Roma); JOHN FINNIS (Oxford); LUKE GORMALLY (London); JOSÉ GRANADOS (Roma); STANISLAW GRYGIEL (Roma); STEPHAN KAMPOWSKI (Roma); S. E. Mons. JEAN LAFFITTE (Roma); ANTONIO LÓPEZ (Washington, D.C.); NIKOLAUS LOBKOWICZ (Eichstätt); GILFREDO MARENGO (Roma); PEDRO MORANDÉ COURT (Santiago de Chile); GERHARD L. Cardinal MÜLLER (Roma); BRUNO OGNIBENI (Roma); MARC Cardinal OUELLET (Roma); JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Roma); S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLA (Alcalá de Henares); DAVID SCHINDLER (Washington, D.C.); ANGELO Cardinal SCOLA (Milano); PIERANGELO SEQUERI (Roma); ANDREJ SZOSTEK (Lublino); PEDRO JUAN VILADRICH (Pamplona).

Direttore Editoriale

Prof. GILFREDO MARENGO

Segreteria di Redazione:

Dott.ssa ELEONORA STEFANYAN

Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel.: +39 06698 95 542 – Fax: +39 06698 86 103

E-mail: anthropotes@istitutogp2.itInternet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes>*Abbonamenti:*

EDIZIONI CANTAGALLI SRL

Via Massetana Romana, 12 – C.P. 155 – 53100 SIENA

TEL. +39 0577/42102 – FAX +39 0577 45363

E-mail: anthropotes@edizionicantagalli.comPagina web: www.edizionicantagalli.com/anthropotes

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

*Payment can be done by:**Le paiement du tarif peut être effectué avec les moyens suivants:**El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:*

– tramite bonifico bancario

Banca CRAS – Credito Cooperativo di Sovicille – Siena

Codice IBAN: IT21 1088 8514 20200000 0021 350 – Codice SWIFT (=BIC): ICRAIT3FOL0

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

– tramite versamento su c.c.p.

Conto Corrente n. 59313122

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

Quote:	Abbonamento annuo (2 numeri)	40,00 €	(Esteri	60,00 €)
	Un fascicolo	22,00 €	(Esteri	41,00 €)
	Annata arretrata	60,00 €	(Esteri	90,00 €)

La rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Cambi: Dott.ssa MARINELLA FEDERICI, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II

Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel.: +39 06698 95 698 – Fax: +39 06698 86 103

E-mail: biblioteca@istitutogp2.it

SOMMARIO

Maternità

G. MARENGO, <i>Editoriale</i>	519
-------------------------------	-----

Saggi

A. ALES BELLO, <i>Corpo proprio, corpo di madre, corpo di figlio/a</i>	529
D.C. SCHINDLER, <i>God and the Gift of Motherhood</i>	543
M.P. ALLEN, <i>Feminine Genius and the Road Map of the Humanum. Philosophical Perspective</i>	565
D. SCAIOLA, <i>Eva: "la madre dei viventi"</i>	595
M. HARPER MCCARTHY, <i>Motherhood</i>	611
P. SEQUERI, <i>La generazione materna. Nodi critici e nuovi orizzonti epocali</i>	623
L. GRANADOS GARCÍA, <i>Pregnancy: The Molding of the Heart of a Mother</i>	637

Bibliografia

M. RECALCATI, <i>Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno</i> (L. GRANADOS GARCÍA)	665
S. ZUCAL, <i>Filosofia della nascita</i> (S. GALLARDO GONZÁLEZ)	675
E.F. KITTAY, <i>Love's labor: essays on women, equality, and dependency</i> (M. MADGIC BELCL)	685

I. MALAGRINÒ, Alterità e relazione nell'esperienza della gravidanza. Dall'ermeneutica all'etica (M. RODRÍGUEZ DIAZ)	695
M.T. RUSSO, Differenze che contano. Corpo e maternità nelle filosofie femministe (L. LODEVOLE)	703
J. RATZINGER, La Figlia di Sion (P. BLANCO SARTO)	713
<i>Quelques dimensions de l'Église-Mère chez Henri de Lubac</i> (D. DUPONT-FAUVILLE)	723
S. L. TALBOTT, Biology Worthy of Life (L. RICE)	735
M. BYDŁOWSKI, La dette de vie ; Itinéraire psychanalytique de la maternité <i>and</i> Je rêve un enfant : L'expérience intérieure de la maternité (E. RODERICK)	747
Vita dell'Istituto	757
Indice annata 2019	793

In seguito al Motu Proprio *Summa familiae cura* di Papa Francesco, in data 11 luglio 2019 la Congregazione per l'Educazione Cattolica ha approvato gli Statuti del nuovo Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia presso la Pontificia Università Lateranense, nonché l'Ordinamento degli Studi.

Editoriale

GILFREDO MARENGO*

La “crisi” del padre, variamente interpretata come latitanza e morte del medesimo, è fenomeno indicato dai più come peculiare dell’epoca presente.

Sorte analoga sembra essere toccata anche alla madre. Sebbene sia improbabile dichiararla “latitante”, proprio per il ruolo tutto speciale che gioca nell’alimentare il ciclo delle generazioni, resta altrettanto vero quanto il rilievo della maternità per dire il *proprium* del femminile – per secoli donna e madre sono stati quasi sinonimi – sia stato radicalmente messo in discussione.

La maternità è stata considerata lo scenario principe in cui le donne dovevano mettere in atto la loro lotta di liberazione dal “potere” del maschio: qui va collocata la nascita stessa della questione femminile e i movimenti di emancipazione ad essa collegati.

Ne è venuta una considerazione della differenza uomo-donna percepita secondo una prospettiva conflittuale, salvo poi produrre – nell’epoca presente – il suo contrario nella fluidità indifferente di un soggetto che pretende di essere “il suo proprio esperimento” anche nel campo dell’identità sessuale.

* Direttore Editoriale e Vice Preside del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma.

Nei fatti la ricerca dell'identità del femminile, intesa come liberazione dallo stereotipo della maternità, per come è stata perseguita non ha favorito una soddisfacente messa a fuoco della differenza sessuale.

Di fronte a ciò è lecito domandarsi se non si debba prestare maggiore attenzione alle ragioni per le quali risulta impossibile dire adeguatamente il maschile e il femminile, prescindendo dall'orizzonte della generatività.

Appare così quanto mai opportuno l'appello a riprendere in esame la «centralità della nascita nella costituzione dell'umano: sia come singolarità/alterità personale, sia come storia/destino plurale» (Sequeri).

Invocando il peculiare compito dei genitori di collaborazione all'agire creante di Dio e assegnando loro il ruolo di "pro-creatori", l'insegnamento ecclesiale sul matrimonio e la famiglia ha ritenuto necessario investire soprattutto sul paradigma della "finalità".

Per secoli l'enfasi sulla procreazione come "fine primario" del matrimonio e come discriminine assoluto per la liceità o meno degli atti della sessualità non ha aiutato a mettere a fuoco il *proprium* della relazione sponsale uomo-donna, ma è stata piuttosto il mezzo per disciplinare le dinamiche della sessualità medesima.

Quando quella finalità procreativa è stata messa in discussione, soprattutto per il diffondersi di pratiche di controllo della natalità, la risposta ecclesiale a questi mutamenti si è mantenuta in quel paradigma in due direzioni: il rispetto della finalità "naturale" degli atti della sessualità (contro le pratiche contraccettive) e il recupero dell'amore come cifra sintetica del fine perseguito dalla coppia nella relazione sponsale.

Ci si può domandare se questo approccio alla questione sia stato, e sia ancora, in grado di propiziare un "sapere" della nascita in cui un'adeguata comprensione della figura del maschile e del femminile collabori a superare la polarizzazione tra donna e madre.

Certamente un passo in avanti è stato fatto dal poderoso investimento del magistero ecclesiale, *in primis* quello di Giovanni Paolo II, a proposito sull'antropologia dell'uomo-donna.

Il rilievo assegnato alla differenza sessuale – nella prospettiva dell'*i-mago Dei* – ha permesso di offrire una convincente fondazione antropologica alla centralità dell'amore sponsale e di andare oltre la rigidità del paradigma classico dei "due fini del matrimonio". Allo stesso tempo avere mantenuto il registro della "finalità" per leggere l'atto del procreare,

sebbene spostando l'accento sull'amore sponsale, non ha favorito uno sguardo a quel singolare evento che è la nascita, per cavare da esso qualche elemento utile per illuminare il *proprium* della medesima differenza sessuale, favorendo così una migliore comprensione del femminile e del materno.

Mantenersi, infatti, sul piano della finalità non ha consentito di congedarsi dal rischio di leggere ancora la maternità come giustapposta al femminile, anche quando, superando la logica del conflitto col maschio, la donna ha rivendicato la decisione di essere madre nella direzione del “figlio del desiderio”. Pure in questo caso non si esce dai confini di una rivendicazione dell'identità della donna che, in vario modo, prescinde dalla differenza.

Per favorire il superamento di queste difficoltà, conviene mettere a fuoco il nesso originario tra generazione e relazione; ampiamente frequentato in ambito trinitario e cristologico, esso non è stato adeguatamente tenuto in considerazione in prospettiva antropologica.

Muoversi in questa direzione invita ad approfondire quanto l'atto del generare non sia solamente il momento finale di una relazione di cui sancire la “verità” o in riferimento all'oggettività della legge naturale o all'amore reciproco dei coniugi.

La generazione, piuttosto, manifesta l'impossibilità della riduzione della relazione uomo-donna alla reciprocità del loro rapporto. Il figlio si pone di fronte ai suoi genitori come quell'elemento che attesta la definitività della decisione con la quale si sono reciprocamente consegnati nel volersi amare per sempre. Nella misura in cui il figlio si pone di fronte ad essi come “terzo”, essi sono convocati a prendere atto, in un radicale approfondimento del gesto della libertà con cui si sono scelti, che il loro amore è “per sempre”: il frutto libero di tale amore sfugge ormai a qualunque loro atto libero. Nello stesso tempo il suo carattere di evento lo caratterizza come esito del loro amore, ma insieme come testimone insuperabile di una definitività che gli amanti medesimi più che realizzare sono chiamati a riconoscere.

Questo accadere del “terzo” suggerisce di guardare al figlio come luogo in cui si manifesta qualcosa del *proprium* dell'uomo e delle donna.

L'esperienza della presenza del figlio nel suo grembo attesta alla madre – in tutta la sua fisicità – l'evidenza del legame con colui che è

insieme il suo amato e il padre della nuova vita concepita. Nello stesso tempo l'alterità del figlio, percepita in tutto l'arco della gestazione, permette di mantenere un profilo in cui il singolare legame di appartenenza alla madre non può mai scadere nella pretesa di un possesso.

Nell'orizzonte della generatività è impossibile considerare il concepimento di una nuova vita come una funzione impersonale: è stato così quando, come nel passato, si è ridotto il corpo della donna a "recettore" e custode di una nuova vita che veniva tutta dal maschio. Altrettanto inaccettabile appare l'insistenza sul desiderio del figlio come realizzazione di un "diritto a essere madre", in cui il maschio viene chiamato a svolgere un mero ruolo strumentale.

Il singolare rapporto tra madre e figlio nel tempo della gestazione attesta che la "relazione" non solo presiede al principio di ogni nuova vita, ma ne segna tutto il percorso: in esso si anticipa quanto la singolarità irripetibile di ogni umana esistenza non possa mai essere detta e riconosciuta senza mettere in conto il suo essere-in-relazione.

La totale dipendenza/appartenenza sperimentata dal figlio nel grembo della madre è la condizione di possibilità affinché egli "sia se stesso", fin dal primo istante del suo concepimento. Il "nascere da donna" si presenta allora come anticipazione simbolica della relazione creaturale che Dio stabilisce con colui che ha voluto creare a "Sua immagine".

Qui si apprezza tutto lo spessore della nozione di procreazione: il concepimento di un figlio appare il luogo ove si manifesta, in maniera specifica, l'iniziativa amorosa dell'agire creante di Dio e il suo permanere nel tempo attraverso la relazione sponsale tra l'uomo e la donna.

Tenere presenti questi fattori, nella prospettiva del riconoscimento che ogni uomo è "nato da donna", apre la via a mettere a fuoco quanto le ragioni della singolare irripetibilità di ciascuna umana esistenza siano tutte custodite da un denso tessuto di relazioni. Di conseguenza l'essere-personale di ogni uomo può essere "concepito" solamente a partire dal suo "essere-in-relazione".

Per questi motivi il nesso relazione-generazione è in grado di mostrarsi fecondo per una riflessione sulla maternità e di collaborare a illuminare meglio l'identità del femminile.

Traguardare la maternità da questa prospettiva impedisce di considerarla in modo contrapposto o separato dai profili costitutivi

dell'essere-donna. Non c'è infatti soluzione di continuità tra il gesto con cui la donna si dona all'uomo amato e quello con cui risponde alla chiamata a consegnare se stessa al figlio, accolto e custodito nel suo grembo. In tutti e due i casi non viene meno la differenza tra l'amante e l'amato, sia esso il coniuge o il figlio.

Ci si deve augurare che la riflessione sulla maternità, di cui questo numero della nostra rivista presenta una prima e ricca documentazione, abbia cura e gusto per impegnarsi ad approfondire i temi qui appena evocati, nell'orizzonte tratteggiato dagli interessanti contributi offerti dagli Autori.

Nel primo documento magisteriale interamente dedicato alla donna (*Mulieris dignitatem*), Giovanni Paolo II affermava: «In questo senso, soprattutto i nostri giorni attendono la manifestazione di quel "genio" della donna che assicuri la sensibilità per l'uomo in ogni circostanza: per il fatto che è uomo! E perché "più grande è la carità"» (n° 30). Quel giudizio è ancora del tutto attuale: guadagnare un'immagine più vivida della donna, riconciliata con la sua vocazione a essere madre è di sicuro un obiettivo non secondario per alimentare la speranza che gli uomini e le donne del nostro tempo non smarriscano il senso della loro dignità nell'ordine dell'amore.

MATERNITÀ

SAGGI

Corpo proprio, corpo di madre, corpo di figlio/a

ANGELA ALES BELLO*

SUMMARY: Following the indications of the phenomenological method proposed by Edmund Husserl, and as used by his disciple Edith Stein, we examine how the human being knows that he/she possesses a body, alongside the psyche and the spirit, and how this is expressed in the feminine and the masculine. We will focus on the feminine, the generative aspect of the mother's body and the relationship with her child during intrauterine life and early childhood. We will pay particular attention to the encounter through entropathy with the other human being after birth.

Preliminarmente vorrei sottolineare che nella storia della filosofia occidentale, si trovano molte interpretazioni concernenti il corpo e, inoltre, che la nozione di corpo rimanda sempre in positivo o in negativo alla nozione di anima, quindi, la questione del corpo deve essere trattata all'interno di una visione antropologica globale. Specifico: storia della filosofia "occidentale", perché non in tutte le culture è presente la teorizzazione della duplicità anima corpo. In ogni caso, bisogna ammettere che si trova in parecchie visioni religiose e culturali e ci si può chiedere quale sia l'origine di tale distinzione. A mio avviso, essa nasce dall'esperienza del cadavere e dalla constatazione del venir meno di un principio

* Professore Emerito di Storia della filosofia contemporanea presso la Pontificia Università Lateranense. Fondatrice e direttrice del Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche, Roma.

vitale che lascia un corpo inerte e abbandonato. Allora che cosa è questo principio vitale? In quale rapporto è con il corpo? Poiché tendiamo a definire il corpo come materiale, ci si può domandare se il soffio vitale che lo anima sia materiale o immateriale.

Secondo il filosofo Carlo Mazzantini, in Occidente la distinzione fra anima e corpo sembra emergere in Eraclito; tale distinzione è sostenuta da Platone fino a considerare le due componenti come provenienti da “mondi” diversi, teorizzando, quindi, un netto dualismo, questo si attenua nel suo discepolo Aristotele, il quale riflette sul principio vitale, distinguendone i gradi, legati, appunto, alla capacità di avere sensazioni e reazione agli stimoli e, infine, alle possibilità conoscitive intellettive. Leggendo Aristotele riguardo all’esperienza del cadavere, si osserva che esso non può più toccare, vedere, avere impulsi, ragionare, parlare. Ma che cosa, in effetti, manca? Manca la possibilità di compiere una serie di operazioni, che dobbiamo analizzare più da vicino, domandandoci se il corpo così abbandonato, sia ancora corpo.

1. IL CORPO SI SENTE DAL DI DENTRO

Rimaniamo sul piano della nostra esperienza. Se osserviamo un’altra persona, le operazioni alle quali mi riferivo prima sono colte dall’esterno, ma ognuno di noi le sente anche come proprie. Ma perché diciamo “un’altra persona”? Che cosa vuol dire “persona” e che cosa vuol dire “altra”? Che cosa scopriamo di diverso fra l’esperienza che abbiamo di un’altra persona e l’esperienza di un oggetto fisico?

Queste sono alcune delle domande intorno alle quali si affatica l’indagine filosofico-fenomenologica. Potrebbero essere considerate come domande banali, perché ci sembra di sapere che cosa vuol dire “altra persona”. È vero che lo sappiamo, ma anche comprendiamo che dobbiamo andare più a fondo, che non possiamo accontentarci di usare parole che hanno una lunga storia senza cogliere il senso che esse indicano. È bene, pertanto, mettere fra parentesi le nozioni già acquisite e cercare di nuovo; ciò che è messo fra parentesi sussiste, non è negato, ma non lo facciamo agire, perché vogliamo soltanto indagare ulteriormente, per saggiarne la validità. Facendo ciò, siamo entrati già nel metodo fenomenologico. Abbiamo esercitato l’*epoché*, o sospensione del giudizio, per scavare, ad

esempio, sulla genesi dell'espressione "un'altra persona". Possiamo dire, in prima battuta, che essa si fonda, appunto, su una serie di operazioni che sono da noi vissute, di cui abbiamo coscienza.

Abbiamo già individuato due parole-chiave in questo cammino regressivo: *operazioni vissute* e *coscienza*. Ognuno di noi può centrare la propria attenzione su se stesso e constatare che vive le sue esperienze in prima persona, ma scopre che sono vissute anche da altri, quindi, sono caratterizzate da una struttura comune, universale. Se sto percependo, la percezione è vissuta come qualcosa che mi appartiene, eppure non è solo mia, anche altri possono viverla in quanto percezione; inoltre, essa non può essere confusa con esperienze vissute diverse, ha una sua caratteristica essenziale, è percezione e non è ricordo, non è immaginazione e così via. Quindi, ha un suo senso ed è contemporaneamente particolare, in quanto mia, e universale, in quanto presente anche in altri.

Proseguiamo nell'analisi della percezione. Percepisco qualcosa di "esterno", un tavolo. Che cosa mi fa dire: percepisco? Ciò che è esterno e correlato con ciò che è interno. Quando percepisco il tavolo, vuol dire che lo vedo e lo tocco, la mia mano ha una sensazione tattile, sento che essa mi appartiene, i messaggi che mi manda sono da me recepiti, ad esempio, la durezza del tavolo; fino ad un certo punto ci sono io che sento il tavolo e, poi, sento qualcosa che non sono più io, qualcosa che non mi appartiene più, è, appunto, esterno. Ma non è solo la mia mano che mi manda messaggi, incontro come estranea la sedia sulla quale sono seduto, il pavimento sul quale cammino. Queste cose, che sono per me anche ostacoli, mi consentono di stabilire "confini", i miei confini. Sono aiutato in ciò anche dalla vista che mi fa vedere questi ostacoli, ma il tatto nel processo che abbiamo descritto è privilegiato nel delineare il mio limite, ma il limite di che cosa? Io dico del mio corpo. Il corpo, allora, si coglie attraverso le mie sensazioni che lo costituiscono e attraverso una serie di percezioni: il corpo si coglie da dentro.

Questo è un primo importante risultato; lo sento attraverso il tatto e vedo di esso solo alcune parti anteriori, ma so che c'è una parte posteriore, che posso toccare, ha, quindi, un suo "volume" e da esso non posso uscire percettivamente, ma solo immaginativamente. Esso rappresenta un punto zero di orientamento in quello che si presenta fuori di me come uno spazio.

Nella costituzione del mio corpo, cioè nel modo in cui esso mi si dà, ho seguito le indicazioni di Edmund Husserl, in particolare quelle contenute nel secondo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*¹, trascritte da Edith Stein che poi le riutilizza nelle sue ricerche, soprattutto in *La struttura della persona umana*².

L'indagine sulla corporeità, della quale ho dato solo brevi indicazioni, è un punto di partenza di un complesso cammino di ricerca, ma rappresenta un avvio indispensabile: in primo luogo, perché in esso è implicata la percezione, cioè la chiave d'accesso a tutto il processo conoscitivo, in secondo luogo, perché una volta entrati nella corporeità, subito si scopre che essa vive, manda segnali, ai quali si risponde attraverso gli stati psichici, le emozioni, i sentimenti e così via. Siamo in quella sfera che Husserl definisce, largamente, *hyletica*, usando la parola greca nel tentativo di indicare una dimensione che non è stata esaminata in tutta la sua potenzialità e che è la base per formazioni di grado superiore come, appunto, la costituzione di oggetti fisici. Inoltre, tale sfera non riguarda solo il rapporto del corpo proprio con ciò che è esterno, ma comprende anche altri gruppi di sensazioni che sono definiti "sentimenti sensoriali", come il piacere, il dolore, la tensione e il rilassamento, il benessere e il malessere che sono alla base della vita dei sentimenti e delle valutazioni e costituiscono il materiale (*hyle*) con il quale si formano i sentimenti superiori come l'amore e l'odio e le valutazioni delle situazioni prima di prendere decisioni con la volontà.

Entriamo, in tal modo, nella dimensione psichica strettamente connessa con il corpo e successivamente nella dimensione spirituale, cioè intellettuale e volontaria, propriamente umana. Il corpo che abbiamo sentito vivere è, pertanto, un corpo vivente senziente, non un semplice *Körper*, ma un *Leib*. *Körper*, in realtà, è più che un cadavere (*Leichnam*), perché usando questo termine s'intende la fisicità in quanto astratta da quel complesso vivente senziente, psicofisico che è il *Leib*. Quest'ultimo è un organismo che ha il suo movimento da dentro, movimento che è

1 E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, tr. it. a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.

2 E. STEIN, *La struttura della persona umana. Corso di antropologia filosofica*, a cura di A. Ales Bello – M. Paolinelli, tr. it. di M. D'Ambra, Revisione di A. M. Pezzella – M. Paolinelli, Città Nuova – Edizioni OCD, Roma 2013.

sentito e vissuto da un soggetto umano con consapevolezza cioè attraverso la coscienza e per tale ragione è un soggetto umano.

2. IL MIO CORPO E IL CORPO DELL'ALTRO

Abbiamo iniziato dall'indagine dell'altra persona, ma siamo tornati a noi stessi per avviare la chiarificazione del processo conoscitivo e ci siamo imbattuti nella percezione, percezione del mio corpo in rapporto agli oggetti fisici, inerti non senzienti. Nella realtà che ci circonda, però, non tutto è inerte, riconosciamo la presenza di una vita, di altri corpi viventi. Husserl si ferma sull'analisi di tale riconoscimento non solo nel secondo volume delle *Idee*, ma soprattutto nelle *Meditazioni cartesiane*³.

Egli rintraccia la genesi di quel processo che conduce a cogliere il corpo dell'altro. Come nella genesi della conoscenza degli oggetti fisici, s'individuano alcune operazioni compiute passivamente rintracciabili attraverso un'analisi regressiva, allo stesso modo attraverso la sintesi associativa è possibile scoprire come si possa conoscere il corpo dell'altro.

La caratteristica dell'associazione appaiante consiste nel fatto che due elementi sono dati alla coscienza intuitivamente, ma in pura passività e fondano un'unità di somiglianza; perciò si costituiscono come "un paio". Per compiere quest'operazione ho bisogno che l'altro entri nel mio campo di percezione, in tal modo è possibile che si realizzi l'associazione e l'appresentazione come appercezione analogica. Il mio campo di percezione primordiale – che ci faccia attenzione oppure no –, che costituisce ciò che mi appartiene, coglie dapprima il mio corpo e secondariamente il corpo dell'altro. A questo punto Husserl pone un'obiezione importantissima: che cosa è che rende quel corpo "estraneo" e non un secondo corpo mio?

È necessario approfondire il significato dell'appercezione: mentre riesco a cogliere ciò che mi appartiene, la mia sfera primordiale, in modo originale, mi trovo davanti ad una corporeità umana specifica che mi è data in modo non originario. È essenziale al fenomeno dell'appaiamento un "afferramento intenzionale" che ha luogo geneticamente, per cui

3 E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, tr. it. di A. Canzonieri, Introduzione di V. Costa, La Scuola, Brescia 2017.

i dati che si appaiono sono consaputi, eppure distinti. Il mio corpo è sensibilmente distinto dall'altro e l'altro assume il suo senso attraverso un trasferimento di senso. Si dà, pertanto, una presentazione originaria, quella del corpo dell'altro "frammista" alla vita psichica dell'altro che non può essere colta in modo originario, perché non è mia, eppure si tratta di un'esperienza unitaria trascendente che riguarda "... il corpus fisico vivo e l'io estraneo che esercita un dominio su di esso"⁴. In altri termini, colgo la corporeità dell'altro, ma non è possibile il riempimento dell'aspetto psichico dell'altro, non posso entrare nella sua vita psichica. Quindi, l'estraneità "... si fonda su questo tipo di accessibilità attraverso cui può trovare conferma ciò che è inaccessibile in modo originario"⁵. Si tratta di un analogo dell'appartentività, ossia di ciò che mi appartiene, quindi, di una sorta di modificazione di me stesso che si costituisce, però, come un'altra singolarità, che Husserl con linguaggio leibniziano denomina monade, rispetto alla mia monade, un qui che è simile a ciò che è là.

La caratteristica dell'appercezione rappresentativa risiede nel fatto che non ammette un riempimento ultimo mediante presentazione. L'appresentazione "è una presentificazione connessa per associazione con quella presentazione che è fusa insieme alla percezione vera e propria e che svolge la funzione di 'far percepire qualcosa insieme a qualcos'altro'"⁶ ciò vuol dire che la stessa percezione presenta e rappresenta. La distinzione io-altro nasce da un'identità che precede la distinzione: il corpo naturale, che è là, è simile corpus fisico che è qui. Questa natura è l'elemento identico dei modi di apparizione nei due sensi o versi "qui" e "là". Tuttavia, quando mi rappresento l'alterità, i modi di datità "... non sono gli stessi, ma sono quelli che possono essere percepiti essendo lì, e sono così come sono "a partire dall'essere lì"⁷.

Quello che io vedo non è, però, un semplice *analogon*, ma l'altro come effettivamente esistente, visto da un certo lato e dalla mia posizione. Posso affermare ciò esaminando, com'è stato fatto, l'essenza intenzionale della percezione dell'altro. Husserl lega la conoscenza dell'altro alla conoscenza delle cose in senso oggettivo; si tratta del grande tema

4 *Ibid.*, 192-193.

5 *Ibid.*, 193.

6 *Ibid.*, 201.

7 *Ibid.*, 203.

della conoscenza del mondo oggettivo. Individua, pertanto, una prima falda in cui si coglie il corpus estraneo come un oggetto e una seconda in cui tale oggetto assume la sua caratteristica specifica di corpus estraneo attraverso l'identificazione sintetica, cioè la somiglianza con il mio corpo. Su questa base si coglie la normalità e anormalità all'interno del mondo umano e anche l'animalità, come variazione anomala della mia umanità, animalità che a sua volta si configura in modo normale e anormale.

La conoscenza dell'altro è costituita da due passaggi: in primo luogo, avviene l'intellezione della corporeità umana che si comprende come corrispondente in modo costante ai processi a me noti in virtù del mio proprio dominio corporeo; in secondo luogo, si manifesta l'entropatia (*Einfühlung*) "... rispetto a determinati contenuti che appartengono alla sfera psichica superiore"⁸. È interessante notare come l'indagine fenomenologica si sia mossa dal piano psichico, quello dell'entropatia e, poi, sia penetrata nella genesi passiva del processo di conoscenza dell'altro; in altri termini, dal risultato del processo, quello di cui siamo coscienti, per risalire alla genesi del processo stesso. Questo perché ciò che colpisce nell'alterità come *alter ego* è, non è in primo luogo la corporeità, ma la vita psichica e si dà per scontata la dimensione corporea, conosciuta come le cose fisiche, rispetto alla quale non si è consapevoli del processo di formazione del riconoscimento della corporeità altrui, che avviene al livello passivo, quello, appunto, delle sintesi passive: si è consapevoli solo del risultato al livello della vivenza percettiva, *Erlebnis*⁹, di cui si ha coscienza.

Si può osservare, quindi, che la conoscenza del corpo proprio si perfeziona attraverso la conoscenza del corpo dell'altro, una sorta di doppio che conferma e avvalora ciò che sono riuscito a cogliere di me stesso. Il soggetto umano ha una sua indipendenza e la conoscenza parte da soggetto stesso, ma esso dimostra un'apertura a ciò che lo circonda che serve a superare il solipsismo.

La prima dualità che si manifesta nell'umano è quella differenza sessuale, ogni essere umano ha caratteristiche sessuali che rimandano al maschile e femminile, questo tema è trattato con grande finezza da Edith

8 *Ibid.*, 199.

9 Traduco il termine *Erlebnis* con un neologismo, vivenza, coniato in assonanza con il termine spagnolo *vivencia* e portoghese *vivência*.

Stein¹⁰. Lo introduco qui perché il nostro argomento riguarda in particolare il rapporto del corpo materno con il figlio o la figlia. È vero che nelle indagini filosofiche ci si ferma all'universalità dell'essere umano, usando spesso solo il maschile, ma sarebbe opportuno specificare che incontriamo sempre singoli esseri umani sessuati e non l'essere umano in astratto. Ciò appare in tutta evidenza nel caso della maternità caratteristica specifica del femminile.

3. CORPO DI MADRE

L'essere umano, esaminando se stesso, costata che “il suo corpo” è un *corpo materiale*; però, non *solo* questo, giacché è, nello stesso tempo, anche un *organismo* che prende forma e agisce dall'intimo, e ancora: non è solo organismo, ma è un *essere vivente animato*, che in modo particolare – percettivamente – è aperto a sé e al mondo che lo circonda, e finalmente un essere *spirituale*, che è aperto conoscitivamente a se stesso e al resto, e può liberamente plasmare sé e il resto e, in quanto tale, è “persona”. Si può notare che il termine “persona” si riferisce alle caratteristiche essenziali dell'essere umano soprattutto riguardo alla sua componente spirituale.

Tutto ciò che è stato finora indicato, non è dato come un presupposto, ma, si è visto, può essere posto in evidenza attraverso l'analisi dei nostri stati interiori ed anche il semplice incontro con un'altra persona e le relazioni che stringiamo con lei o con lui ci fa scorgere la presenza degli atti indicati, atti che ci rendiamo conto di vivere anche nella nostra interiorità.

Le dimensioni, del corpo, della psiche e dello spirito, pur apparendo strutturate univocamente nell'essere umano, assumono connotazioni specifiche nel caso in cui tale essere umano sia donna o uomo. Possiamo citare un pensiero di Edith Stein che è il risultato di un procedimento di ricerca molto lungo e complesso, quindi non è un'affermazione affrettata o un presupposto, ella scrive confrontando la donna e l'uomo: “Non solo il corpo è strutturato in modo diverso, non sono differenti solo alcune funzioni fisiologiche particolari, ma tutta la vita del corpo è diversa,

10 Cfr. E. STEIN, *La donna. Questioni e riflessioni*, a cura di A. Ales Bello – M. Paolinelli, tr. it. di O. Nobile, revisione di A. M. Pezzella – L. M. Zanet – G. Gubert – M. Paolinelli, Città Nuova-Edizioni OCD, Roma, 2010.

il rapporto di anima e corpo è differente e all'interno dello psichico è diverso il rapporto tra spirito e sensibilità, così com'è diverso il rapporto delle forze spirituali tra di loro"¹¹.

È presente, allora, una differenza, che si rivela nell'interiorità dell'essere umano e che, quindi, dà un'impronta specifica all'uomo e alla donna. Continuando con le affermazioni della Stein, possiamo dire che: "Alla specie femminile corrispondono unità e compiutezza dell'intera personalità psico-fisica, e sviluppo armonico delle potenze; la specie virile dice alto sviluppo di singole forze in ordine a prestazioni molto elevate"¹².

Unità, delimitazione e sviluppo armonico vogliono indicare capacità di accoglienza della donna che possiede una struttura unitaria, le cui parti sono armonicamente connesse: l'armonia è la caratteristica della femminilità.

Al contrario, nell'essere umano maschile la unidirezionalità consente, spesso, una concentrazione in un ambito specifico con grande successo a causa della mancanza del dispendio delle energie, ma a prezzo dell'eliminazione di altre dimensioni dell'esistenza; tutto ciò si può risolvere nell'assolutizzazione della capacità intellettuale o pratica a discapito della vita affettiva o emozionale.

Da queste costatazioni si possono ricavare diverse conseguenze, in primo luogo, relative alla sfera generativa, quindi la maternità o la paternità e, in secondo luogo, riguardanti il comportamento da assumere nei rapporti umani e, in particolare, nel campo educativo.

Mentre il tema del materno è spesso trattato, quello del paterno è poco analizzato, solo recentemente si è iniziato ad affrontarlo.

Tuttavia, anche quello della maternità è discusso nella nostra epoca rimanendo, però, sul piano emotivo e psichico oppure riguardo a questioni giuridiche. Non escludo che tutti questi aspetti siano importanti e non meritino attenzione, ma ritengo che sia necessario esaminare preliminarmente la questione dell'essere madre da un punto di vista più ampio e comprensivo, utilizzando le analisi che sopra ho proposto e che mi sembrano molto convincenti. Sulla base di esse la maternità coinvolge tutto il femminile, anzi lo caratterizza. Dico il femminile come punto

¹¹ *Ibid.*, 227-228.

¹² *Ibid.*

di riferimento delle donne, perché accetto la tesi, espressa dalla Stein, secondo la quale ogni singolo essere umano, nella sua concretezza esistenziale contiene sia l'elemento femminile, sia quello maschile secondo dosaggi diversi e di volta in volta prevalenti. Quindi, è opportuno dapprima analizzare il femminile in rapporto alla maternità.

Se il femminile è unità e armonico sviluppo di tutte le potenzialità, il suo movimento fondamentale è quello di accogliere e chiudere a sé con un abbraccio, questo è, appunto, un movimento materno; perciò la maternità caratterizza profondamente il femminile, si può dire che ne è la caratteristica fondamentale. Che cosa accade con le singole donne? Certamente anche per loro la maternità rappresenta la loro struttura più profonda, che sia accettata o no, che sia realizzata o respinta e, poiché l'unità della donna si articola nella corporeità, nelle tendenze psichiche e nelle attività spirituali, è chiaro che ci può essere una maternità fisica che è accompagnata da un'attitudine psichica di accoglienza e di cura e da un'attuazione consapevole basata sulla valutazione della situazione sulla volontà di scegliere ciò che bene per la prole. Questo, si potrebbe dire, è il caso ideale, non sempre ciò avviene, ma qui entriamo nel campo delle difficoltà psichiche e delle scelte morali.

Attenendoci al nostro tema che riguarda la corporeità, esaminiamo la situazione in cui ella passa dalla potenza all'atto, per usare il linguaggio aristotelico, quando diventa madre generando fisicamente. Ciò accade non quando mette alla luce il figlio, ma nel momento del concepimento; altrettanto si può dire dell'infante, "entra nel mondo" quando viene "alla luce", ma nasce quando è concepito, perché si tratta di un nuovo essere presente nel grembo materno, di un'alterità interna, con la quale si stabilisce un rapporto simbiotico peculiare: è altro e non è altro, non è ancora un'alterità esterna, alla quale si faceva riferimento sopra, eppure si sta configurando con una sua autonomia fisica. Ecco perché, a mio avviso, l'attenzione di Husserl è stata attirata dalla condizione intrauterina del bambino e dal suo venire alla luce.

In un testo scritto tre anni prima della sua morte, all'età di settantacinque anni, intitolato appunto *Il bambino*¹³, egli affronta in modo

13 E. HUSSERL, *Il Bambino. La genesi del sentire e del conoscere l'altro*, Testo a fronte. Traduzione, prefazione, analisi del testo e commento di A. Ales Bello, Fattore Umano Edizioni, Roma 2019.

sorprendente il tema della nascita come distacco dal corpo materno e, quindi, ci parla della madre, la quale dapprima custodisce in sé il nuovo nato, poi lo fa venire al mondo e lo accudisce. Parlare della madre in questo caso non si può se non correlativamente al figlio o alla figlia, ma soffermiamoci ad integrare la descrizione della madre nel momento dello sviluppo della vita dell'infante in lei.

È interessante che Husserl rilevi che nella vita intrauterina si abbia una simbiosi tra madre e figlio nel senso che, pur essendoci progressivamente una distinzione fra i due esseri, non c'è ancora una conoscenza reciproca, quindi, un vero rapporto intersoggettivo; infatti, la madre può soltanto “immaginare” come sarà il figlio o la figlia, anche se ora con gli strumenti ecografici è possibile in un certo senso “vedere” il nascituro e sapere qual è il suo sesso.

Tale simbiosi consente lo sviluppo corporeo del feto, ma già il suo è un *Leib*, un “corpo vivente” cioè ha anche una psiche che si sta manifestando. Il nascituro ha già potenzialmente in sé tutte le capacità fisiche, psichiche e spirituali che lentamente si svilupperanno dopo la sua nascita. Husserl ci suggerisce che ha in sé già potenzialmente le possibilità di costituirsi un mondo, quando sarà in contatto con gli altri e di vivere l'entropatia, cioè il riconoscimento dell'alterità. Per tale ragione il testo che egli scrive ha di mira proprio la configurazione da parte del neonato del mondo delle cose e del mondo umano e il filo conduttore è costituito dall'entropatia, che sopra è stata descritta come già sviluppata e presente nell'adulto.

4. CORPO DI FIGLIO/A

Husserl scrive a proposito del neonato che, pur essendo senza ricordi, ha già un'eredità: “È un io che ha esperienze in grado abbastanza elevato, che ha già acquisizioni esperienziali dall'esistenza nel corpo materno, ha già le sue percezioni con orizzonti di percezioni”¹⁴ ma non ha capacità riflessive, né un senso delle cose del mondo fisico e degli altri esseri umani, che vivono ormai pienamente come adulti, quindi, sono “desti”, cioè, hanno coscienza. Il neonato, che è infante perché ancora non

14 *Ibid.*, 33.

può parlare, deve essere “svegliato” dagli altri, che lo conducono, in un primo momento, verso l’attualizzazione delle sue potenzialità, fisiche e psichiche.

La madre è colta attraverso la vista e il tatto, ma l’infante non è capace ancora di immagazzinare tali esperienze e di ricordarle. Tuttavia, per quanto riguarda la sua corporeità e i movimenti ad essa connessi, il neonato sta sviluppando quella dimensione psico-fisica definita da Husserl *hyletica*, ciò si vede anche attraverso la sua capacità di piangere: non solo piange, ma sa anche che il pianto funziona; infatti, quando piange perché ha fame, per lo più riceve il cibo; certamente si tratta di un livello che si può avvicinare a quello animale e non c’è ancora consapevolezza in senso pieno e umano.

Uno strumento importante per raggiungere la coscienza di sé in rapporto all’altro è rappresentato dall’articolazione del linguaggio. Dapprima il neonato emette suoni che sono lallazioni corrispondenti ai movimenti corporei. Da solo non riuscirebbe a parlare, qualche volta sembra che faccia discorsi ampi e incomprensibili perché imita i suoni degli adulti senza intenderli. In una prima fase la madre emette suoni simili ai suoi per assecondarlo, ma ancora egli/ella non coglie che giungono da un altro essere umano. Tuttavia, la lallazione è importante perché è preparatoria alla formazione dei nomi e alla comprensione di un mondo che sta fuori e che diventa oggettivo grazie anche denominazione.

Quando impara a nominare, osserva Husserl, le prime parole sono “madre” e “padre”, perché essi si denominano così e si chiamano reciprocamente così, – si può aggiungere: probabilmente usando diminutivi, come mamma e papà, che variano secondo le lingue – in ogni caso è interessante che chi lo accudisce non dice “io”, si riferisce, piuttosto, al ruolo che svolge nei confronti del bambino. Quest’ultimo coglie tale funzione soprattutto dal punto di vista affettivo, solo in seguito da quello cognitivo. L’entropatia si avvia quando il piccolo sa dire “io”, ciò non è frutto di un’imitazione, ma di una prima consapevolezza di sé. Insieme al pronome personale si sviluppa la capacità di orientamento nello spazio e nel tempo, si comincia a riconoscere ciò che è vicino o lontano e ciò che viene prima o dopo. Il corpo diventa un punto zero di orientamento rispetto al quale si delineano le cose e gli altri.

Seguendo le indicazioni contenute nel breve testo di Husserl, possiamo comprendere ciò che il bambino sta vivendo in relazione all'adulto, il quale ha già compiuto il cammino, ma che, ogni volta che incontra un altro, ripercorre in modo passivo, cioè senza rendersene conto, il cammino di riconoscimento della somiglianza movendo dalla corporeità dell'altro. Il corpo è, pertanto, per l'essere umano la caratteristica della sua esistenza che va dalla nascita alla morte.

Husserl in altri suoi scritti affronta queste situazioni di confine¹⁵ della vita umana, domandandosi se la corporeità sia, rispetto all'essere umano, solo una fase di assunzione di qualcosa che precedentemente non aveva e successivamente non avrà perché il corpo rimane privo di vita, divenendo un cadavere. A questo proposito egli pone la questione concernente la psiche e lo spirito, che costituiscono l'anima, quest'ultima sembra che preceda l'assunzione di un corpo e sopravviva dopo la morte. Si affrontano qui questioni metafisiche di grande spessore e la risposta che egli dà tende a mostrare che la vita con il corpo è transitoria ed è legata alla generazione attraverso i genitori, mentre l'anima precede la nascita e sopravvive dopo la morte: si tratta del tema dell'immortalità.

Questo potrebbe condurre a considerare il corpo come un episodio della vita umana in senso platonico, privo di valore, ma non è così, poiché egli ritiene che tutto è stato creato da Dio – come sostiene in vari punti dei suoi scritti¹⁶ –, anche la materia corporea. D'altra parte, lo studio minuzioso che Husserl dedica lungo tutto l'arco della sua indagine, seguito in questo anche dalla sua discepola Edith Stein, non indica un disprezzo della corporeità. Egli cita più volte la situazione dell'essere umano dopo la morte, ma afferma che non siamo capaci di conoscerla, infatti, come riguardo a ciò che precede la nascita siamo privi di "coscienza", altrettanto inconoscibile è l'eventuale vita dopo la morte. In realtà, non possiamo affermare alcunché. In ogni caso, esclude che tutto si concluda nel nulla!

Una soluzione interessante a proposito della situazione umana dopo la morte è proposta da un'altra discepola di Husserl, Hedwig

15 Cfr. E. HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie, Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, Texte aus dem Nachlass (1908-1937), hrgs. Von R. Sowa und Th. Vongher, *Husserliana*, vol. XII, Springer, Dordrecht 2017.

16 Cfr. A. ALES BELLO, *Edmund Husserl. Pensare Dio. Credere in Dio*, Edizioni del Messaggero di Padova, Padova 2005.

Conrad-Martius, la quale utilizzando una fonte extrafilosofica, ma, a suo avviso, altrettanto valida, quale quella della Rivelazione, sostiene che è ragionevole ritenere che dopo la morte si assumerà una corporeità diversa da quella che ora sperimentiamo¹⁷. Ciò è dimostrato dalla Resurrezione di Gesù, la cui presenza fra coloro che lo avevano conosciuto è testimoniata e descritta in modo tale che potessero vederlo e, probabilmente, toccarlo, infatti, egli mangiò con loro, ma, per altri versi, che avesse un corpo “diverso” da quello precedente si evince dal fatto che era capace di entrare con le porte chiuse in mezzo a loro e apparire e scomparire, com’è testimoniato dai discepoli che lo incontrarono a Emmaus.

L’osservazione della Conrad-Martius è molto acuta; ella era una biologa, oltre che una filosofa, e conosceva bene anche la scienza fisica, quindi, in modo consapevole propone la possibilità dell’esistenza di gradi di materia diversi rispetto a quella che conosciamo. Ciò non sarebbe a suo avviso contraddittorio. D’altronde, ella si pone una questione fondamentale riguardante il valore veritativo della Rivelazione che ci aiuta a comprendere com’è fatto l’essere umano.

Si può notare conclusivamente che la descrizione del corpo nelle sue manifestazioni, legate alla differenza sessuale, alla procreazione e alle diverse modalità in cui si configura lungo l’arco della vita umana, ci consente di considerarlo non solo strumento di qualcosa che è di qualità differente, cioè dell’anima nei suoi aspetti psichici e spirituali, ma anche componente essenziale dell’umano. Essendo fatto della materia che conosciamo o di un’altra che assumeremo, rimarrà elemento costitutivo della nostra esistenza terrena e ultra terrena.

17 Cfr. H. CONRAD-MARTIUS, *Naturwissenschaftlich-metaphysische Perspektiven*, F.H. Verlag, Heidelberg 1949.

God and the Gift of Motherhood

DAVID C. SCHINDLER*

SUMMARY: The present article continues an argument begun in another essay, which offered a metaphysical account of sex or gender as the difference in the essential mode of a living substance, relative to the enactment of existence. The current article takes two further steps beyond the original argument: 1) it explains, along the lines laid out, why sex or gender represents a mutual exclusivity even while human nature is shared; and then 2) argues that, if fatherhood belongs specifically to God, according to Scripture and Tradition, motherhood, paradoxically, is not so much a gift from God as it is a gift to God.

The present essay seeks to reflect on the distinctive meaning of motherhood by continuing an argument began in an another article entitled, “Perfect Difference: Gender and the Analogy of Being”¹, which proposes an interpretation of sexuality as a perfect difference in the essential mode of a living substance. In this follow-up essay, we will endeavor to develop that difference as a reciprocal exclusivity², in the sense of a kind of positive opposition between the male and the female, and then reflect

* Professor at the John Paul II Theological Institute for Marriage and Family Sciences, Washington D.C.

1 D.C. SCHINDLER, “Perfect Difference: Gender and the Analogy of Being”, in *Communio* (Summer 2016) 194-231.

2 I draw this phrase from a colleague, Margaret McCarthy, who is a principal source in the line of argument worked out in this essay.

on the special meaning of motherhood in light of this oppositionality. What is it, finally, that makes a man a man, and *not* a woman, and makes a woman a woman, and specifically *not* a man? And how is the reality of motherhood absolutely unique in the light of this exclusivity?

1. THE EXCLUSIVITY OF GENDER

We begin by attempting to clarify what the phrase “reciprocally exclusive” means. It is not uncommon to respond to the question “Are men and women different?” by looking at various “personality traits”: men tend to be more aggressive, women tend to be more nurturing, and so forth. The problem with this approach is that, however much it may resonate as a general truth, at least to an honest onlooker, it also fails to satisfy that same onlooker if he remains honest. It does not seem to touch bottom, so to speak, to get to the actual heart of the matter. The inadequacy comes to expression, not only in the somewhat tedious fact that one can always point to counterexamples, aggressive women and nurturing men, but, more profoundly, the fact that traits –i.e., “accidents” – of personality will always be possessed and shared to different degrees by different people. Every male will have “masculine” qualities to some degree, and *also* to some degree (perhaps less?) certain “feminine” qualities, and vice versa. But being male is not first a function of having more masculine qualities than feminine qualities. Even before the phenomenon of “gender fluidity”, birth certificates did not display a “degree” of gender, by analogy to the apgar rating, but stated simply “male” or “female”. What is meant, in short, by the phrase used above, namely, the “reciprocal exclusivity” of gender, is therefore the following: while all of the human traits are shared, albeit differently, by each gender and in some sense by all human beings, what makes one specifically male is *not* shared by females and what makes one specifically female is *not* shared by males. Each is defined by relative opposition to the other.

Having clarified what the phrase means, we must now propose what it refers to and make a case for the proposal. As it turns out, if it is true, as we argued in the previous essay, that gender is an essential mode of substance, then once the question is clarified it answers itself. Being male or

female is not in the first place a matter of possessing certain personality or character traits because these all remain within the accidental order, that is, they remain qualifications of substance, or more specifically qualities that inhere in a substance, no matter how deeply *in* the substance that inherence may be. If this is true, if character traits such as aggressiveness or the nurturing disposition are accidents inhering in human nature, then it would be natural for such things to be shared to some degree by all human beings. But if gender is a mode of substance, it is also natural for such traits to be possessed *differently* by men and women, as we suggested in the earlier article. What, then, is this “differently”, and what accounts for it?

Before we attempt to respond to this question, it is necessary to attend to a preliminary point, namely, to bring to light why the gender difference is not a matter of degree but a basic either-or, what the post-modern world calls – typically with a sneer – a “binary opposition”. If Aristotle affirms that, unlike many accidental qualities, substance itself *has no contrary*, it is because substance represents being in its absolute sense. Hot has an opposite, long has an opposite, thin has an opposite, but what is the opposite of *frog*? For a substance to have a contrary, according to Aristotle, it would have to lie in relative opposition to its contrary within some more basic kind of being, which is just to say it would have to cease to be a substance. The only opposite of substance, as absolute being, is its absence, non-being. A substance either is, or it is not: here is the ontological foundation for the law of the excluded middle. Now, we argued in the earlier essay, beyond Aristotle and even Aquinas, that the contrareity of gender is possible as a mode specifically *of substance*, by virtue of the fact that substance is relative to the act of being. But the act of being is precisely no substance itself – as Aquinas writes, it is “*completum et simplex sed non subsistens*”³ – which means that substance can be relative to it without ceasing to be substance, that is to say, without ceasing to be absolute. If gender is “equiprimordial” with substance in living beings, if it subsists at the very level of substance, then it displays the same absoluteness even in its relative opposition.

3 THOMAS AQUINAS, *De pot.*, 1.1. See Ferdinand Ulrich’s speculative elaboration of the implications of this principle in *Homo Abyssus: The Drama of the Question of Being*, Humanum Academic Press, Washington, D.C. 2018, 28–46.

(This is precisely why, in the earlier article, we referred to it as the *most perfect* difference in the natural world). In this respect, a living being is *either* male *or* female; there is no “generic” nature *deeper* than gender that would allow the difference to be relativized⁴.

Now, Aristotle goes on to draw a fundamental distinction between first act – the act that establishes a substance as the sort of being that it is – and second act, which is the realization of first act in operations, or in other words the organism’s self-enactment, its *doing* what it is. This distinction allows both an absolute and a relative answer to the question whether something is. Thus, in the absolute sense, according to first act, a frog either exists or it does not exist. There is no middle state. But there is also a relative answer to the question according to second act: one frog may be more fully a frog than another one, say one that is sickly, or has been mutilated through an altercation with a hawk. In this case, it is legitimate to speak of degrees of being. With respect to gender, we may analogously speak of an individual being an especially “manly” man or an especially “womanly” woman, without rendering maleness or femaleness a merely relative quality. As a mode of substance, it is a mode of *first act*, which means it remains most basically an absolute difference. We will come back to this point.

So far we have simply posited the fact of a difference between male and female that is absolute even in its relativity, but we have not yet said what that difference consists in, what the *content* of the difference is. What exactly makes a male a male or a female a female, if gender is a mode of substance? In a certain sense, this is a “trick question”, because the way it is put leads one to propose some basic quality or other – and thus to fall back into “personality traits” of some form, which we have already said cannot in the end constitute the properly essential difference between man and woman. Where does this, then, lead us? What other option is there? In what we might somewhat facetiously call the first feminist tract in Western thought, Plato’s *Republic*, Socrates argues for “equal rights”

4 One might raise two objections here, by pointing to certain (admittedly low-level) living organisms that play the role of both male and female, and by pointing to cases of human beings wherein the matter is simply not evident: when, for example, the phenotype contradicts the genotype. *Rispondeo*: A properly philosophical interpretation of nature acknowledges both an analogous diversity of expression in the hierarchy of being, and the possibility that contingent historical circumstances can occlude the proper realizations of nature.

for women in the ideal city by observing that no particular trait or skill belongs exclusively to one sex or the other (even if, on average, it is true that, for example, men are physically stronger than women). In the end, he identifies a single thing that divides the sexes: in the sexual act, the male mounts and the female brings forth⁵. If Plato highlights the performance of the sexual act, Aristotle looks more profoundly at the process of reproduction itself, though of course these are intimately connected if the sexual difference arises from the subsistence of species-being in individual organisms. According to Aristotle, *the* most basic difference between the male and the female is that the female generates in herself, while the male generates in another (namely, in the female)⁶.

There are three things to note here. It is important, first of all, to see that this is not a difference in “traits”; it is not a matter of accidental qualities. Instead, it is a *real* difference, a difference at the level of *being*, a differing mode of substance. Second, it is, appropriately, a difference in the “per-formance” of species-being, which is not to say it is simply a functional difference. While a merely functional difference can be overcome, so to speak, by *anything* capable of fulfilling the function, Aristotle instead intends to indicate the *sort*, the quiddity or “whatness,” of being that in one case generates in itself and in the other case generates in another. In other words, gender concerns the first act, the mode of being of the *substance*, rather than the actual enactment of the substance in the discrete operations, which may succeed or fail, which may encounter even fundamental obstruction that never allows its nature to come to actual historical expression. Nevertheless, as a *mode* of substance, it is exactly right that what *defines* gender is in fact reference to an activity which is of an utterly unique sort: the coming to be of a new member of the species beyond the individual male and female themselves. Third, it is quite evident that, unlike “personality traits”, however much the

5 PLATO, *The Republic*, 454 d-e.

6 ARISTOTLE, *On the Generation of Animals*, I, 2: “It is just because the semen is secreted from the two sexes, the secretion taking place in them and from them, that they are first principles of generation. For by a male we mean that which generates in another, and by a female that which generates in itself; wherefore men apply these terms to the macrocosmos also, naming Earth mother as being female, but addressing Heaven and the Sun and other like entities as fathers, as causing generation”. It is important to note that, contrary to common assumptions, Aristotle identifies *both* the male and the female here as first principles of generation.

activity of generation is an essentially co-operative one, the roles the sexes play in this activity are strictly non-exchangeable. The absoluteness of the difference *between* the male and the female reflects in a horizontal manner the absolute, vertical difference between being and non-being that distinguishes substance as such: there is no such “middle ground”, no real half-way point, between generating in oneself and generating in another.

Now, to specify the difference between genders in terms of the non-exchangeable roles played in sexual relations and reproduction would seem not only to “biologize” the difference, making it a mere matter of the genital organs, but thereby also to trivialize it as having significance only in the course of these two activities, which, however important they may be, occupy only a relatively small part of the activities of any given human being. In order to respond to the objection this represents, we need only recall, once again, what gender is, namely, a difference in the essential mode *of substance*. Thus, if it is *rooted in*, or we may alternatively say with equal justification, if it *culminates in*, the anatomical differences that allow sex and reproduction to be essentially *joint* activities, it is nevertheless the case that the difference pervades the *entirety* of the substance, the entirety of the body-soul composite that constitutes human nature. This is the inescapable implication of the difference’s being “equiprimordial” with the substance.

In this respect, as we already mentioned above, the body becomes revelatory of a more-than-merely physical meaning, a meaning that we may call essential, or even, as we will go on to show, a properly *meta-physical* meaning. Thus, the non-exchangeably different roles in sex and reproduction ought to be interpreted, not merely “empirically” as nothing more than physical occurrences, but genuinely as *forms*, as figures of meaning that extend from body, through soul, *to one’s being*: gender is, to say it again, a mode of substance, which is an absolutely distinct way of being. We may therefore say that, insofar as one’s living one’s species-being is, so to speak, a *natural* form of transcendence – Aristotle referred to it as the most direct manifestation of nature’s desire to imitate God⁷ – what it means most profoundly to be female is to transcend oneself by taking what is other *into* oneself in a fruitful way, and what it

7 ARISTOTLE, *De anima*, II, 4, 415a27 – 415 b 3. Cfr., also, PLATO, *Symposium*, 206c-207a.

means most profoundly to be male is to transcend oneself by extending out beyond oneself in such a way as to bring about fruitfulness in another. When we put the matter in these terms, we see that the meaning allows an analogous extension throughout the different dimensions of human personality. From this perspective, we can see what it would mean to possess all of the traits that belong to man as such, to human nature, but to possess them differently, that is, to have them subsist in a different way, in their depths (which means that the differences will be subtle, not the sort of thing that will tend to “show up” so obviously in the rather crude measuring instruments of sociology), according to one’s distinctive mode of substance. It also becomes evident why we would see certain traits as being more natural to one gender or another, without this implying any simplistic exclusivity. Nurturing is a more evidently feminine quality insofar as it suggests most directly a taking in and giving shelter, though this does not obviously exclude a man from being nurturing in his own, analogous way – perhaps *building* the shelter. Aggressiveness, similarly, is more typically male since it implies a kind of acting *out*, that is, acting on another outside the self, though this of course does not exclude an acting on another by taking the other in⁸. The capacity to appreciate sexual difference requires more than the brutal intelligence that simply makes list of qualities; it requires the subtle agility of analogous thought, able to see into the *depth* of qualities and so attending to unity and difference at once.

One of the most illuminating ways to understand this unity and difference in the light of faith is to consider the traditional language of “personal appropriation” used in Trinitarian theology: the basic attributes of God – power, wisdom, and love – belong to God as such, that is, to the divine nature, but this does not exclude the complementary affirmation that each attribute belongs in a “special”, that is, in a way that is *proper* or appropriate, to each in his “relative distinctness”: power belongs particularly to the Father, wisdom to the Son, and love to the Spirit⁹. This particular belonging, the “personal appropriation”, does not exclude the ascription of these attributes to God *as such*, because of the

8 The use of these examples does not imply that these are the most essential marks of gender; they are simply the first that come to mind for most people.

9 See THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 32, art.1, ad. 1, and q. 39, art. 8.

radical sharing, the coincidence of relation and perfect simplicity that lies at the heart of the mystery of the Trinity. If “power”, we might say, designates the Father in a special way, it is nevertheless also correct to say that God is power *by nature*, because the Father shares all that he has, so to speak, so completely with the Son and the Spirit that they *each* and also *together* are perfectly God, no less than the Father. And so they are equally powerful¹⁰.

But there is nevertheless one thing that the Father does *not* share with the Son and the Spirit, namely, his actually being *Father*, his being the unoriginate origin of the Godhead. According to traditional teaching regarding this unfathomable mystery, the perfect simplicity of God does not exclude the *real* difference between the Persons: the Father is *NOT* the Son, the Son is *NOT* the Spirit, the Spirit is *NOT* the Father, and so forth¹¹. This is why Richard of St. Victor famously highlighted the quality of *incommunicability* in his interpretation of the meaning of “person”¹². It is not our purpose, here, to reflect on the Trinity in itself, or even on the question of Trinity and the gender difference, except incidentally, though these are of course centrally important themes for all sorts of reasons. But we may nevertheless point out that, if the “not” that designates the personal difference in God is to avoid complexifying divinity and obfuscating God’s perfect simplicity, it can only be because that difference is not simply affirmed fideistically even in its apparent contradiction to unity, but because it is instead understood to be a *function* of, or an expression of, unity: the absolute and thus incommunicable difference between the Persons is precisely what makes the absolute simplicity possible¹³. Here we discover a remarkable light shed on the gender difference in human being: gender becomes a privileged expression of the incommunicability that constitutes personhood as such, but

10 The *mode* of possessing the attributes, however, remains absolutely unique, and characterizes that possession: thus the Son possesses the divine nature in the mode of receiving it from the Father, etc. Even if the Father does in some analogous way receive from the Son (which would be implied by the perfect “sharing” of divine simplicity), the Father does not receive from the Father, which is what defines the Son in his Sonship.

11 See THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 31, art. 2.

12 See THOMAS AQUINAS, *De Trinitate*, IV, q. 23.

13 See my essay, “What’s the Difference? On the Metaphysics of Participation in Plato, Plotinus, and Aquinas”, in *Nova et Vetera* (2007) 583–618.

without compromising the unity of human nature and indeed the full dignity of each gender. Male *is not* female, the husband *is not* the wife, the father *is not* the mother. This absolute exclusivity, which receives a kind of divine sanction as a reflection of Trinitarian difference, does not exclude either a special appropriation of particular character traits, nor a sharing of those traits such that the traits can be understood as disclosive of human nature as such.

One of the implications of this analogy is that it brings to light a special connection between *gender* and *personhood*, a connection that would not be so evident if we affirmed the Boethian / Thomistic understanding of the person to the exclusion of the Riccardian notion¹⁴. We all, no doubt, recognize that sexual matters, much more obviously than our most universal acts of intellect and will, are *personal*; we are more naturally and spontaneously inclined toward modesty regarding the genital organs than we are regarding abstract reasoning¹⁵. This makes sense if gender is a revelation specifically of the *incommunicability* of personhood. But it also shows why the incommunicability is not in opposition to unity, but in fact opens up the possibility of the most profound unity between the sexes. Indeed, the incommunicability of personhood, manifest in the exclusivity of gender, brings to light the fact that true unity is *not* homogeneity, monochromatic sameness, but – quite literally, if one plays with the etymology – heterogeneity; it is a unity in and through the different relations to *generation* or *fruitfulness*.

2. THE IMPORTANCE OF NOT BEING GOD

The reference to the mystery of the Trinity as illuminating the meaning of the gender difference raises what has become a classic question, namely, where, if at all, do we find male and female in the Trinity? If gender represents, not a deficiency, but a perfection of being, and if God

14 Boethius's definition – an individual substance of a rational nature – which Thomas adopts, associates personhood most basically with spiritual being, and thus with the activities of intellect and will, which are the proper operations of a rational nature.

15 See the presentation of shame and modesty in JOHN PAUL II, *The Theology of the Body*, 72-77.

“precontains in himself” all creaturely perfections in an eminent modality¹⁶, then in what sense do the persons of the Trinity display masculinity and femininity? The moment we raise this question, we come upon two difficulties. First, we argued (most extensively in the previous essay) that gender “comes to be” out of the relation between body and soul, specifically, out of the fruitful tension between a materially individuating body and a soul that both specifies the body and exceeds the body’s individual mode in its species-being. But – leaving aside the incarnation for a moment, which we will return to below – there is no “composition” of body and soul in God, and so there can be no gender. If one were to point to the analogous extension of the meaning of gender that we have elaborated above as allowing us – no doubt with further, more radically analogous qualifications – to speak of “something like” gender in God, we would have to answer that there is some truth here, but also a fundamental problem, and we can only fruitfully recover the truth after we have reckoned with the problem¹⁷. The analogy to gender would lie no doubt in the really and so radically different personal subsistences of the divine nature: in some sense, no one Person reveals the holy mystery of the Trinitarian God, even if each Person is the whole God in a complete and perfect way. The fundamental problem, however, is the fact that analogy is always founded on a proper principle, the “*analogatum principis*”, and the *proper principle* of gender, that in which we said it both has its roots and its culmination, is physical generation, motherhood and fatherhood, and the bodily structure that enables it. There is no “bodily structure” in the Persons of the Trinity.

This leads us to the second difficulty, which radically upsets the point we just made. We said that the “*analogatum principis*” for gender does not lie in God, but instead lies in the bodily existence of living creatures. But revelation says differently, at least in one respect. In his *Letter to the Ephesians*, St. Paul makes the startling claim that God *himself* is the *analogatum*

16 “Since therefore God is the first effective cause of things, the perfection of all things must pre-exist in God in a more eminent way. [...] It follows therefore that the perfection of no one thing is wanting to God”: THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 4, art. 2.

17 What we have in mind in the recovery of a truth after having denied it in a certain respect is something like Hillary’s affirmation regarding the Trinity: the Father is greater than the Son, but the Son is not less than the Father. We cannot affirm just the equality without seeing it as the fruit, so to speak, of a paradox.

principis of fatherhood: “For this reason, I bow my knees to the Father of our Lord, from whom all fatherhood (πάσα πατριὰ) in heaven and on earth receives its name” (*Eph* 3:14–15). In other words, it is God, and God alone, who is Father in the strict and proper sense; if we call human beings “father”, it is only metaphorically, or perhaps better, by analogy. On the other hand, there is nothing comparable said in scripture about motherhood. St. Paul never speaks of God as *the* Mother, from whom all mothers get their name. If there are some relatively rare (though not for all that insignificant) passages scattered throughout the Old Testament that compare God to a mother in order to highlight some particular attribute of divine providential care, for example, the passages do just that: they *compare* God’s kindness to that of a mother, which is to say that the language is metaphorical¹⁸. And so there is a basic asymmetry here: God is *properly* father, men are – or can be – so only by analogy, while women are – or can be – mothers in the proper sense, while God only is by analogy¹⁹. What are we to make of this? Does this observation threaten to undermine the interpretation of the relation between man and woman as an *imago trinitatis*, which is becoming increasingly popular,²⁰ and in any event seems to be directly suggested in Genesis 1: “Let us make man in our image . . . male and female he created them”?

Let us begin a response to this concern by observing that the conventional retort that this asymmetry is simply the reflection of a cultural bias, or more specifically, the sign of a “patriarchal society”, which was a standard feature of most pre-modern civilization, is inadequate. In the reading of scripture, and the interpretation of the tradition of the Church’s teaching, appeals to sociological conditions should be a last resort, only if no other explanation is possible and it is not a matter of authoritative pronouncement, and even then what concerns sociological

18 See, for example, *Hos* 13:8, *Dt* 32:11–12, *Is* 49:15, *Is* 66:13, *Ps* 131:2, *Mt* 23:37. In all of these cases, what we have is always some form of simile: “As a mother comforts her child, so I will comfort you”.

19 Louis Bouyer argues that man is a distant image of the Father, while the woman actually *is* truly creature; if the man “represents that which goes beyond him”, the woman represents what she in reality *is*: see L. BOUYER, *Woman in the Church*, Ignatius Press, San Francisco 1979, 47–70.

20 While this particular formulation of the *imago* was resisted in classical thought (see AUGUSTINE, *De Trinitate*, XII.5, THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 93, art. 6, ad. 2), it seems to have achieved a certain general acceptance: see, e.g., JOHN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, 6–7.

conditions has to be distinguished as accidental from the substance of the Church's teaching, which is always a supremely delicate matter. Fortunately, such an operation is not necessary in the present case, because there is in fact a substantial explanation available, one that, we hope to show, turns out to be worthy of acceptance not only because it is plausible but because it is beautiful – indeed, astonishingly so.

If the essence of motherhood is enabling another to come to be in oneself, the essence of fatherhood, we said above, consists in the capacity to generate outside of himself, to be fruitful in his other. Meditation on this point reveals why fatherhood would belong in a proper and paradigmatic way to God, and why man can be father only analogously. In the first place, St. Paul referred not just to God but specifically to the “Father of our Lord”; as the tradition subsequently unfolded, the “Father of our Lord” is the absolute source, the “unoriginate origin” of the Son, indeed, of the Godhead simply. He is Father in the most perfect sense because he is capable of generating an *other* to himself (the Son is *not* the Father), who so completely receives the nature communicated to him, and is thus so *like* the Father, as to be identical with him in nature: ὁμοούσιον. In a second sense, God is the Father of creation²¹. As Creator *ex nihilo*, he gives rise to something *wholly* other than himself: the created world is not a fashioning of what was already there, which would compromise the creativity, the generative power of God, nor is the world a mere extension of God's own being, which would be reducible back to him. Instead, it is the giving to be to something that, “prior” to this, *was* not, in any sense at all. It is the total causing of existence. When we described fatherhood, then, as “being fruitful in one's other,” we see now that this description falls short of absolute fatherhood, insofar as it presupposes another in – and indeed *with* – whom to be fruitful, which means that the creaturely father, who depends on the creaturely mother to generate, cannot be himself the total cause²². Let us hold off for a moment the question whether identifying fatherhood with being

21 This is strictly secondary: creation is not an act of begetting, which is the communication of one's *nature*. Thus, we would have to say that creation is a kind of analogous extension of Fatherhood rather than being an instance of it.

22 Ferdinand Ulrich offers a paradoxical interpretation of creation as a gift, which suggests that God's “presupposing” of the creature *to which* he gives being is part of the particular modality of his being *total cause*, understood precisely as radical generosity. On this, see S. OSTER, “Thinking Love at the Heart of Things: The Metaphysics of

the total cause threatens to undermine the relativity, the co-operational quality, that would seem to belong to fatherhood. The point to note at this stage is that, insofar as fatherhood designates *originating source*, then St. Paul is correct to say that God is the only *Father* in the strict sense, and it is *from* him that all other fathers analogously derive their name²³.

Here is where things get interesting. A mysterious paradox emerges right from the heart of this statement: to say that God is Father in the *absolute* sense is to say that absolutely all things, without exception²⁴, come from God as source. It is precisely for this reason, precisely because God is Creator *ex nihilo*, that God is in no way *mother* – insofar as motherhood presupposes the generative other that one first receives in a fruitful way. But this means that the only thing that does *not* come from God is . . . motherhood! *Because* God is the originative source of all things, motherhood represents a truly radical otherness with respect to God. This statement resonates in a clear way with the line of argument laid out above: if gender is essentially exclusive, in the sense of representing an absolute difference as substance but at the same time a relative difference as the perfection of contrariety, it means that the male's being *not* the female and the female's being *not* the male is a manifestation of the positive goodness of the gender difference and the reason it manifests *unity*. God as Father means that God is *positively not* mother, which leaves – in a manner that requires some explanation, to be sure – motherhood to his other.

It may seem presumptuous to deny something of God's creative power, and we will eventually see how and why even the denial has to be taken away, according to the discipline of analogy. But there is a simple evidence to this claim, which makes it compelling: God is omnipotent, he can do all things. But the one thing he cannot do (or so it

Being as Love in the Work of Ferdinand Ulrich", in *Communio* (Winter 2010) 660–700, here: 676–82.

23 Human fatherhood is not just an imitation of divine fatherhood at a distance, so to speak, but *derives* from it, so that man's creative contribution in the procreative act is a distant, secondary sharing in God's creative power (which is why Aquinas emphasizes the *immediacy* of God's causal presence in the procreative act, as distinct from all other natural events).

24 Excepting sin and evil, but that is why the classical tradition has recognized them as not positively real, but an absence of what *ought* to be real; to say that they are not positive realities in themselves is just to say that they are not caused by God.

initially seems) is *not to be God*, or to put it more positively, *to be not-God*. Insofar as motherhood means not *being* source, but receiving the source in oneself in a fruitful way, the very fact of being absolute source prevents God from being mother. Now, one might point out in response to this claim that the essential Christian mystery of the Trinity reveals that God is *not only* Father but also Son and Spirit, neither of whom is absolute source but is in some sense a recipient of Godhood. We thus have a divine exemplar of the receptivity we see in motherhood. This is true, and opens up a possibility of analogies to femininity and motherhood in God – which we will not explore here²⁵. But as we said above an analogy requires a paradigm, and here we make a bold claim: there is a sense in which a creature, *precisely as creature*, reveals more perfectly what it means to be “not God” than any Divine Person can. In this respect, a creature can give a more paradigmatic expression of motherhood, precisely as *not being* Father, than either the Son or the Spirit. If God is *really* to know what it means to be mother – we are of course speaking in a consciously hyperbolic mode now²⁶ – he has to learn it from his creatures.

It will not have escaped most readers that we have all along had the mystery of Mary’s motherhood in mind over the course of these reflections, and it is indeed helpful to look at the other great Christian mystery, the Incarnation, to illuminate the point being made. God is spirit, and not matter; he is the Creator, and not a creature. And yet he is – or indeed is ultimately meant to be – “all in all” (1 Cor 15:28)²⁷. Now, it is

25 Of course, if God precontains all creaturely perfections, then motherhood cannot be a perfection without being precontained in God. Clearly, the “not” between the Father and Son must be so perfect as to outstrip and so include within itself the creaturely “not” in relation to God, which we have been suggesting culminates in a paradigmatic way in motherhood. The receptivity of the Son, who is God as *from* the Father, would contain “in principle”, we might say, the perfection we discover in motherhood, but it is *motherly* first in creatures, and metaphorically in God (where as God is *really* Father).

26 We mean the word “hyperbole” here in the rather positive sense that Dionysius gives the term (see *Divine Names*, IV.10 and 13), and, more recently, William Desmond (see W. DESMOND, *The Intimate Strangeness of Being*, CUA Press, Washington, D.C. 2012, 251–59): not an exaggeration that turns out to be simply false, but an overabundance; it refers to a kind of excess of significance that requires a rethinking of terms in light of a nobler truth, which is inevitably in some sense paradoxical.

27 Note that this statement in St. Paul is not (simply) an eternal, ontological truth, such as we would have for example in Plotinus; instead, it is presented as a *task* to be carried out in history. He opens the historical register with the word “when”: ὅταν δὲ ὑποταῖ τὰ πάντα, and, significantly, the reference is not to God the Creator, but Christ the

of course true that all things are “precontained”, as it were, in God who is the supremely perfect source of all perfections²⁸. But what of the relative opposition between spirit and matter? Is this opposition in any sense a perfection? A standard traditional way of thinking might be tempted to say it is *not*, because matter, in its essential limitedness, its externality, and its inherent corruptibility, clearly falls short of the essential self-subsistence of spirit. It may be good that spirit is different from matter, but only because matter is not in itself, and thus precisely in its *difference* from spirit, something good. But to accept this line of thinking without qualification is to deny the goodness of creation. God saw what he had made – in the great array of color, sounds, and smells of its material existence, in relative opposition to spirit²⁹ – and said “it is good”. Not only that, but it would deny the super-abundant goodness of the incarnation, in which God himself takes upon himself the limited and vulnerable condition of existence in the flesh. As St. Paul says, through the suffering that only an embodied nature can undergo, he – *God* – “learned obedience” (*Heb* 5:8). We might also say, more generally, that he learned what it means to be a creature, and that this is something worth knowing.

But does this imply that there is something the omniscient God does not know, and has not known from all eternity? What God’s *eternity* means, how it differs from the temporal category of “from the beginning of time”, and how this distinction might bear on the present question, is a mystery too great to be explored in the present context. The only point we wish to make here is that it is supremely fitting that this (eternal) knowledge take the form of a “learning by suffering”, *mathein dia*

redeemer. On the other hand, the temporality indicated here does not exclude its being also an eternal truth: the Father, St. Paul says, *has put (already)* (ὑπέταξεν) all things under the Son: 1 *Cor* 15:27.

28 To cite another passage: “In God, as in the highest source of things, all things pre-exist supersubstantially in respect of His simple Being itself” (THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 57, art. 1).

29 Sensible forms can never simply be reduced to intelligible species, which is why a blind man can never know what green “looks like”, no matter how intelligent he may be. Is knowing what green looks like a perfection? If so, it is a perfection that belongs to a lower reality in its relative opposition to what is higher, and is not simply contained in the higher itself. (Aquinas says that the *essences* of material things are in the intellect of men and angels, but does not address the question of sensible accidents as such – though the final sentence in his response to the question opens up a mysterious possibility in this regard: THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 57, art. 1).

pathein, as the Greek saying has it. And this point bears immediately on the very mode of the Incarnation. While it is no doubt true that God could have redeemed the world in some way other than by entering *truly* into the fallen human condition, as Aquinas observes, and, by extension, that he could have perhaps simply given himself the limiting condition of a human nature wholly “from above”, it is nevertheless impossible for us to conceive a better way than the actual way he chose³⁰: namely, in the womb of Mary. If God simply “put on” flesh through his own divine power, not only would this threaten to make the incarnation literally a “put on”, as the phrase itself suggests, in contradiction to Christological doctrine, but, from another angle, it would make flesh appear to be a mere expression, at a lower level to be sure, of the perfection of spirit, a hidden divinity. But this would deprive flesh of precisely what makes it flesh, an essential aspect of which is its being *not* spirit, and a fortiori *not* God. Thus, it cannot be more fitting than for God to *receive* embodied human nature *from* his creature³¹.

Through his reception of human nature in the incarnation, then, God in some respect *becomes* (also) a creature. As the Church Fathers – and Charles Péguy³² – understood (though we are not able to elaborate the point here), the mission, so to speak, of the incarnation is meant to extend in and through the Church eventually to embrace the cosmos, at which point God in Christ will be “all in all”. But if, at the origin of this mission, Jesus takes on human nature from Mary, he does not take on her motherhood itself; Jesus is both God and man, but he is *not* his own mother. Mary is involved in the incarnation as the reciprocal other, as the one who is *not* God, but who turns to face God, first in giving her consent, and second in bearing, then raising, her child, passing on to him the tradition – including bringing him into the covenant between God and Israel – and eventually in letting him go in the paschal mystery, thereby receiving, herself, the motherhood of the Church (*Jn* 19:26). Notice how each of these events has the form of a personal exchange,

30 To say it again, this does not mean he could not have in fact devised a way even more perfectly fitting: see THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 25, art. 6.

31 See DIONYSIUS, *Divine Names* II, 10. The phrase Dionysius uses to describe this mystery is τὸ πάντων καινῶν καινότατον, “the most novel of all novelties” or “the most surprising of all surprises.”

32 This phrase was articulated by S. GREGORY NAZIANZEN, *Letter 101*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, vol. VII, Cosimo Classics, New York 2007, 440.

something that transpires between two persons who are *different* from one another, so that the exchange has the form ultimately of a *gift*. That Jesus did not assume Mary's motherhood itself does not mean that, according to the Patristic adage "whatever is not assumed is not saved"³³, womanhood as such lies outside of the scope of redemption. As we have argued, gender is not something *added* to human nature from the outside, but is a distinction *within* human nature, and so the redemption of human nature includes both genders³⁴. But the "not" of Mary's motherhood remains significant; it is not to be excused or overlooked, but foregrounded. We might say that motherhood is *not* "assumed" *in* the incarnation precisely because it is assumed *by* the incarnation, which is to say that it is not so much assumed as it is *received* (!).

Thus, Jesus takes into himself human nature, but he does not take *into* himself the person of his mother. She remains abidingly *other* than God, the eternal "not-God", as it were. More specifically, while human nature remains distinct from the divine nature in the Person of Christ, Mary hypostasizes the *difference*, which is to say that she raises it to the level of person and so reveals the difference to be a perfection of love. We recall that the personal-oppositional "not" is a positive perfection in the Trinitarian mystery of God. The existence of Mary, who was assumed *body and soul* into heaven at death, unique in this respect in relation to any other creature³⁵, may be taken as a supreme affirmation of the uniqueness of motherhood, not simply in relation to creation, but from the perspective of God himself: Mary, as mother, makes a contribution to God that even God could not give to himself, namely, she presents to God, to be sure through his own most perfect and total gift, *the mediation of one who is not God*.

33 Cfr. S. GREGORY NAZIANZEN, *Letter 101*, cit.

34 The "proof" of this point is the doctrine of the Immaculate Conception, which implies that Mary was "pre-redeemed" by her Son's sacrifice (her Son, who *became* her Son only by virtue of her *fiat*, which was possible only because she was already redeemed!). One might say that Mary is the very first person redeemed, even before she had a chance to sin (as Bernanos said, she is "younger than sin": see G. BERNANOS, *Diary of a Country Priest*, Boriswood, London 1937, 225). The utterly unique form of Mary's redemption would be a mystery worth reflecting on further in relation to the argument we are making here.

35 She was prefigured in this respect by Elijah and Enoch in the Old Testament, and in Greek mythology by Oedipus. There is also a certain tradition that affirms the bodily assumption of St. John the Evangelist.

There are many theological lines of reflection that would open up at this point, especially concerning the role of Mary in the life of Christ and his mission, and the relation between Mary and the Church, but our focus here is philosophical anthropology, and so we will conclude with a few reflections in this area. Our line of argument thus far suggests that there is a radical asymmetry in the reciprocity between the genders: if human fatherhood is in every case a gift *from* God, human motherhood is a gift *to* God (!)³⁶. What exactly is this gift? At the deepest level, we would have to say that the mother represents in her person the goodness of the otherness of creation. Without the woman, we might say that God could not *but* have been disappointed at creation: not “it is very good,” but “it is just okay,” insofar as creation would represent nothing but a dim, an infinitely dim, imitation of his own goodness. Understanding creation as *not God* in a generously positive sense, we can say that God’s delight in creation is something like the delight Adam takes in Eve, as distinct from the mere dominion of his relation to the animals. Dionysius fittingly presented God’s creation of the world as an expression of the ecstasis of eros³⁷.

If the deepest gift of motherhood is the positivity of not being God, there is nevertheless more to say about the content of the gift at a variety of levels. We have, first of all, at the level of human existence and in existence more generally, what John Paul II famously presented as the “feminine genius,” the particular features of womanhood and the talents that accompany these³⁸. If we recognize that gender concerns an intrinsic mode of substance, then inseparable from this human dimension is a bearing witness to a distinctive way of being, which is essential to the created order. Thus, we have the disclosure of the irreducible goodness of matter in its distinction from form³⁹; we have along the same lines a

36 Bouyer says nicely that, in relation to God’s Fatherhood, “masculinity is like a shadow and femininity like a reflection”: *Woman in the Church*, cit., 37.

37 DIONYSIUS, *Divine Names*, IV, 10 and 13. This ought not to be read in a simplistic fashion, as if the world exists before God’s act of creation. Rather, Dionysius is characterizing the *form* of God’s creation.

38 JOHN PAUL II, *Letter to Women*, nn. 10–12.

39 Here we come full circle with the first article: the reflection of the previous article, “Perfect Difference”, arose initially as the fruit of a reflection on the irreducible goodness of matter: “Analogia Naturae: What Does Inanimate Matter Contribute to the Meaning of Life?”, in *Communio* (Winter 2011) 657–80.

positive ground for *embodiment*, the recognition of the body as offering a positive good to the soul and beyond being a mere necessity for the human soul to carry out its proper function⁴⁰; we have a positive ground for a recognition of the interior depth of being⁴¹, the essential activity *from within*, in contrast to the mere collision of (external) forces assumed by a mechanistic view of the natural world; we have a positive way to recuperate the “dark ground” of nature that Schelling sought to affirm as the life- and substance-giving root of personality, an affirmation that would otherwise trail off into sterile irrationalism⁴²; we are able to deepen the positive goodness of relationality, and thus open up the genuinely ontological dimension of gift⁴³; more broadly, we can receive, but also fundamentally reorient, a good deal of the postmodern desire to privilege the radically *other*, to recognize the creative significance of the “indefinite dyad”, without relinquishing the order-bestowing primacy of “the one”; we can embrace, and be embraced by, the perfection of mediation, which is not simply a second-best to immediacy, but introduces a principle of reciprocity, and thus of fruitfulness, which is profoundly different from mere productivity; and we can come to recognize the positive value of patience, of giving space, and of yielding to what is other than oneself⁴⁴. This sense of being comes to dramatic expression in one of Nietzsche’s early aphorisms:

Is there a more holy condition than that of pregnancy? To do all we do in the unspoken belief that it somehow has to benefit that which is coming to be within us! – has to enhance its mysterious worth, the thought of which fills us with delight! In this condition we avoid many things

40 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 4, art. 5.

41 Kenneth Schmitz often reflected on this point. See, e.g., K. SCHMITZ, “World and Word in Theophany”, in *Faith and Philosophy* (January 1984) 50–70.

42 See F.W.J. VON SCHELLING, *Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom*, SUNY Press, Albany, NY 2006. Schelling sought, however adequately or inadequately, to integrate the negative and positive, the subjective and the objective, the ideal and real, the rational and the supra-rational, but those who follow Schelling have tended to be less conscientious about integration.

43 See D. L. SCHINDLER, “Being, Gift, Self-Gift”, in *The Generosity of Creation*, Humanum Academic Press, Washington, DC 2018, 123–320.

44 Even Aristotle, who makes self-love the cause and standard of friendship, recognizes in the best friendship a willingness to allow the noble deed to one’s friend, becoming the (passive) recipient of it rather than performing the deed oneself, as a supremely noble act: see ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, IX.8.1169a33–36.

without having to force ourselves very hard! We suppress our anger, we offer the hand of conciliation: our child shall grow out of all that is gentlest and best. We are horrified if we are sharp or abrupt: suppose it should pour a drop of evil into the dear unknown's cup of life! Everything is veiled, ominous, we know nothing of what is taking place, we wait and try to be ready. At the same time, a pure and purifying feeling of profound irresponsibility reigns in us almost like that of the auditor before the curtain has gone up – it is growing, it is coming to light: we have no right to determine either its value or the hour of its coming. All the influence we can exert lies in keeping it safe. 'What is growing here is something greater than we are' is our most secret hope: we prepare everything for it so that it may come happily into the world: not only everything that may prove useful to it but all of the joyfulness and the laurel-wreaths of our soul. – It is in this state of consecration that one should live! It is a state one can live in! And if what is expected is an idea, a deed – towards every bringing forth we have no other relationship than that of pregnancy and ought to blow to the winds all presumptuous talk of 'willing' and 'creating.' This is ideal selfishness: continually to watch over and care for and to keep our soul still, so that our fruitfulness shall come to a happy fulfillment!⁴⁵

In short, what has become clear is that the ordination to motherhood that defines the woman is not simply "one" of the two genders, but is, more profoundly, *a personal embodiment of the "not"*, the personal-oppositivity, that constitutes the reality of gender as such⁴⁶. Even more, the mother stands as the personal representative of the radical goodness, not just of created being, but the specifically material condition of the created world, as so "other" to God as to represent a genuine gift. The current cultural antipathy toward the gender difference may

45 But Nietzsche just as quickly denies the dimension of motherhood that we have sought to highlight here in his notorious "proof" of the non-existence of God: "But let me reveal my heart to you entirely, my friends: if there were gods, how could I endure not to be a god! Hence there are no gods": F. NIETZSCHE, *Thus Spoke Zarathustra*, part II, in *The Portable Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann, Penguin, New York 1968, 198.

46 To say this is not to deny at all that the *father* also has a special role to play in the developmental liberation of sexual identity in children, and even Lacan's (always eventually rather perverse) insight into "le non/nom du père" is significant here. This area has been explored not only in psychoanalytic thought but also in some way in the area of semiotics and cultural anthropology, but a genuine metaphysical exploration is yet to be done, which promises significant fruit. For an initial effort in this direction, see ULRICH, *Der Mensch als Anfang*, cit.

thus be seen as a fruit of the previous generation's attack on the dignity of motherhood as such. What is at stake in this antipathy is not only the integrity of the home and the psychological and social consequences of children growing up without a mother – a matter that itself has no doubt far more profound implications than are dreamt of in sociology. More broadly we may say that a loss of a sense of the gift of motherhood will entail a closing of the theological horizon of being, which radicalizes difference and so opens up the rich diversity of genuine hierarchy: without the “not” of the woman, in relation to the man, we lose the unity-in-difference and the difference-in-unity that constitutes the analogy of being. If in the ancient, pagan world, the integrity of the Christian faith required a direct defense of the dogmatic formulations of the central Christian mysteries in the face of heretical distortions, it just may be that in the modern, “post-Christian” world, the integrity of the faith requires the promotion and defense of certain natural, created realities, which are profoundly and inseparably, even if indirectly, bound up with these mysteries. As we have attempted to show, at the center of these created realities lies a reality as fundamental as nature herself: the gift of motherhood.

Feminine Genius and the Road Map of the *Humanum*. Philosophical Perspective

MARY PRUDENCE ALLEN*

SUMMARY: This paper summarizes the long history of claims about woman's identity, generation, and feminine genius. It describes the philosophical writings of three women geniuses: St. Hildegard of Bingen, Christine de Pizan, and St. Edith Stein/Teresa Benedicta of the Cross. Weaving through these descriptions are two other themes. How the science of generation reveals woman's maternity and man's paternity; and how Saint John Paul II's theory of integral gender complementarity fills Saint John Newman's seven tests for true development.

INTRODUCTION

The purpose of this article is to provide a road map into the historical and contemporary development of the theme of the genius of woman in the Catholic Church. Its methodological orientation is from the perspective of philosophy in complement with theology. Philosophy appeals to observation of the senses and the reason to defend its positions. Theology appeals to faith and revelation to defend its positions.

* Religious Sisters of Mercy of Alma, Michigan. Professor Emeritus, Concordia University, Montreal (1996) and Charles J. Chaput Chair of Philosophy, St. John Vianney Theological Seminary, Denver, Colorado (2014).

Together they provide the best evidence for the topic of the relation of generation to woman and to “The Feminine Genius”.

My own perspective is based on forty years of research and publication as a philosopher looking at the theme of philosophical anthropology in the history of western philosophy. In particular, I chose to approach this theme from the perspective of the concept of woman in relation to man. By drawing an analogy with a road map, it will provide a way of tracing discoveries, unexpected twists and turns, and collaborative work of men and women scholars who created pathways through the centuries. The beauty and depth of this intellectual landscape has astonished me and led to an even greater wonder about how the Holy Spirit has continually drawn human beings through love of truth, insight, and argument to the point when today a comprehensive position is possible. Basic outlines of essential elements in a comprehensive position will be summarized through charts indicating, where possible, where fuller explanations can be found.

1. FOUNDATION: ARISTOTLE, THOMAS, AND NEWMAN

The theological starting point for our study is the equal dignity of all human beings found in Genesis 1:26: “Let us make man [the human being] in our image, after our likeness”. The significant difference between a woman and a man is revealed in Genesis 1:27: “... in the image of God he created them; male and female he created them”. Their generative relation is revealed in Genesis 1:28: “And God blessed them, and said to them, be fruitful and multiply...” and in Genesis 2:24 “...they became one flesh”. The principle of intergenerational fruition is revealed in Genesis 5:1–32. “This is the book of generations”¹.

The *philosophical* starting point for our study is Aristotle’s metaphysics of *hylomorphism* which understands the human being as a form/matter composite being. At the same time Aristotle is dedicated to principles of empirical science, the first principle of which is that science is always

1 See M. P. ALLEN, “Four Principles of Complementarity”, in S. LOPES – H. ALVARE (eds.), *Not Just Good, but Beautiful: The Complementary Relationship Between Man and Woman*, Plough Publishing House, New York/England/Australia 2015, chapter 6: 49–60, here 51.

about what is always or *for the most part* the case². This allows for exceptions which do not destroy the rule. The importance of this qualification is obvious in today's arguments about gender identity which erroneously claim that even one exception destroys the rule that God created the human being as male and female³.

In Newman's sense, Aristotle is the source for the original philosophical type whose first essential elements of equal dignity are rooted in *hylomorphism*, i.e., the soul/body (or form/matter) composite unity of an individual woman and an individual man is stated in the *De anima* (412a28-29 and 412b6-9). Their significant difference is defined in the *Generation of Animals*: "By male animal is meant one who generates in another and by female animal is meant one who generates in itself. (714a5-23)"⁴. Their synergetic unity and intergenerational fruition flow from these first two elements. The root of the word generation, 'gen', means to reproduce or generate. Sex identity is the first reference point of each person's gender identity.

Aristotle also made two serious errors in his theory of generation. The first was to argue that the male provided only one seed in each act of intercourse. The second was to argue that the female provided no seed in the conception of a child. These two errors framed the devaluation of woman inherited from Aristotle for centuries.

Thomas Aquinas followed Aristotle's logical, metaphysical, anthropological, ethical, and political positions for the most part. This meant that he, along with his mentor Albert, argued that the female represents the passive principle in generation. This error led to the whole series of statements in the *Summa Theologica* about the female as a "misbegotten or deformed male"⁵. At the same time, however, in the *Summa Contra*

2 ARISTOTLE, *Metaphysics*, 1065a5.

3 See M. P. ALLEN, "Gender Reality vs. Gender Ideology", in J. P. HITTINGER – D. WAGNER, *Thomas Aquinas: Teacher of Humanity*. Proceedings from the First Conference of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas held in the United States of America, Scholars Publishing, Cambridge 2015, 294-345. Also available on line at, "ResearchOn Line@ND, *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics*: Vol. 4: Is. 1, Article 1. Available at: <http://researchonline.nd.edu.au/solidarity/vol4/iss1/1> .

4 See ARISTOTLE, *De Anima* and *Generation of Animals* in R. McKEON, *The Basic Works of Aristotle*, University Press/Random House, Oxford 1941.

5 See M. P. ALLEN, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution (750BC-1250 AD)*, Volume I, Chapter 2 and *The Concept of Woman: The Early Humanist Reformation (1250-1500)*, Volume II, Chapter 2, Eerdmans, Grand Rapids 1997, 2002.

*Gentiles*⁶ Thomas introduced another possibility, which drew upon his recognition that the human soul is not just the form of the body, but it is also at the same time a spirit capable of communication with other spirits. This enabled Thomas to suggest a different principle for the generation of females, namely that a human soul in cooperation with God is *commensurated* to a particular body. If the body has a female structure when this commensuration occurs, then that person becomes a female human being; if the body has a male structure when then this commensuration occurs, then that person becomes a male human being.

John Henry Newman's theory of the true development of an idea offers an important tool for us here. In his *Essay on the Development of Christian Doctrine*, Newman offers Seven notes or tests to use to verify whether something is a true development of a previous claim⁷.

1. Preserve Identity of Original Type through all its apparent changes and vicissitudes from first to last.

2. Continuity of Principles in the type remained entire from first to last, in spite of process of development. Changes do not destroy the type.

3. Assimilative Power (of Dogmatic Truth).

4. Logical Sequence (in fidelity in development).

5. Anticipation of its future (in favor of the fidelity of development, ethical or political).

6. Conservative action on its past (of its original) with corruption tending to its destruction

7. Chronic vigor of a true development of an idea in distinction from its corruptions, perversions, and decays.

Appealing to Newman's first and second tests, we can observe that Thomas's use of *hylomorphism* originally found in Aristotle's *metaphysics* preserves the form/matter or soul/body principle while it develops the essence of the soul to include spirit. As Rev. John Wippel attests: "... [T]here are not two forms in the human soul but only one, which is its essence. Hence it is through its essence that the human soul is a spirit

6 THOMAS AQUINAS, *Summa Contra Gentiles*, Image, Garden City, N.Y. 1956, II, 81, 8.

7 J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1989, Chapter 5, 159–206.

and through that same essence that it is the form of the body”⁸. This development in medieval philosophy does not destroy the type of *hylomorphism* in ancient Greek philosophy. The *hylomorphism* is the same, while the meaning of the ‘soul’ develops to include simultaneously form and spirit.

After this introduction of the beginnings of Scripture and of Aristotelian/Thomistic philosophy, my analysis will turn to consider three historical examples of Catholic women geniuses, who wrote about woman’s identity. Using Newman’s theory of development, my analysis will consider possible ways these women geniuses own theories exemplify developments.

2. THREE MEDIEVAL, RENAISSANCE, AND TWENTIETH-CENTURY WOMEN GENIUSES

Of the three women geniuses, *St. Hildegard of Bingen* (1098–1179), a Benedictine Nun, was the first to use categories of science to describe both the inorganic and organic dimensions of the world. She applied medieval categories of elements and humors in ways analogous to the contemporary sciences of biology, chemistry, and physics to demonstrate sexual differentiation of males and females⁹. The chart below summarizes her engendered associations:

*Hildegard’s Approach to Sex Differentiation*¹⁰

categories	male	human	female
“Physics”	more of elements fire and earth	four elements of fire, air, water, and earth	more of elements air and water

8 J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2000, 337.

9 See M. P. ALLEN, *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 B.C.–A.D. 1250*, Volume I, cit., 296–314 and 408–409.

10 The content of these charts were previously published in ALLEN, *The Concept of Woman*, I, cit., 296–304.

“Chemistry”	less humours	humours of phlegm, blood, choler, and black bile	more humours
“Biology”	deposits fertile seed	reproduces itself as living organism	warms and strengthens seed to termination

St. Hildegard’s rich observations about differences between kinds of women and kinds of men brought balance into Aristotle’s devaluation of the female as completely passive. She included not merely attitudes but also fertility and character. Hildegard avoided stereotypes that had haunted previous philosophical analyses. Her genius included several areas: gardening medicinal herbs, observing categories of human character, governing a Benedictine monastery, composing musical chants, and painting her mystical visions¹¹.

Hildegard elaborated sets of engendered categories describing women, men, their relationships, conception of children, illnesses, and health summarized in the two charts below:

Hildegard’s Four Types of Women

	Type I	Type II	Type III	Type IV
Muscular structure	very heavy	moderately heavy	delicate	meagre
Blood	clean, red	whiter	drier	slimy
Colour of skin	clear and white	sullen	pale	dark
Fertility	moderate	very	partial	rare
Menses	light	moderate	heavy	very heavy

11 Hildegard’s books on these topics related to woman and man’s identities and vocations are not yet translated into English from Latin or German. When I wrote Volume I of the *Concept of Woman*, the German passages in the section on Hildegard of Bingen (pp. 292–315) were translated by J. el Kordi-Schmitt from *Heilkunde: das Buch von den Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten (Causae et curae)*, O. Muller Verlag, Salzburg 1972, supported by a grant from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada.

Character	artistic, content	efficient, masculine, strict	intellectual, benevolent, loyal, chaste	unstable, ill-humoured
Possible diseases after early menopause	depression, melancholy, side pains, unhealthy glandular secretions	insanity, problems with spleen, dropsy, tumours	paralysis, unbalanced, liver problems, cancer	abdominal pains, spinal sprains, early death
Attitude towards men	charming and healthy when with men	driven by sexual desire for men	loyal but can not keep men's interest	happier without men

Hildegard's Four Types of Men

	Type I	Type II	Type III	Type IV
Blood	fiery	fiery and airy	airy and black bile	weak in all respects
Colour of skin	red hue	mixed red and white hue	sombre	unclean and pale
Fertility	very	moderate	partial	infertile
Character	hearty and hale	balanced	very dangerous, no moderation	weak, effeminate
Children	tend to be unrestrained, course-mannered	balanced, happy, well-mannered	mean or evil children	no children
Attitude towards women	treat women like sex objects	honourable and fruitful relations with women	physically abusive of and hateful towards women	indifferent towards women

As the Benedictine Abbess of a significant monastery in Germany, Hildegard protected and defended not only her sisters in difficult circumstances, but also a young man by burying him in sacred monastic ground. She moved her community of women and her secretary Volmar to another location to provide a more suitable place for them to live

away from the men's monastery that had been particularly troublesome to her.

Additionally, Hildegard of Bingen had very extensive correspondence with prominent theologians, to whom she voluntarily submitted her works for critique. She corresponded with well-known authors such as St. Bernard of Clairvaux. Hildegard also took four public journeys through different parts of Germany to preach and teach.

St. Hildegard was named a Doctor of the Church by Pope Benedict XVI on October 7, 2012¹². Her writings exemplify Newman's first four criteria for a true development from both *Genesis* and Aristotle's metaphysics of *hylomorphism*. Concerning the relations of woman and man and the mandate to generate. St. Hildegard 1. Preserves the Identity of Original Type through all its apparent changes and vicissitudes from first to last; 2. Makes the Continuity of Principles in the type remain entire from first to last, in spite of process of development. Changes do not destroy the type; 3. Respects the Assimilative Power (of Dogmatic Truth) of the Resurrection and the Communion of Saints, and 4. Manifests a Logical Sequence (in fidelity in development).

Christine de Pizan (ca. 1344–1430) is our second example of a woman genius. Italian by birth, she lived in early Renaissance France. Her father was physician and astronomer to King Charles V of France. Christine was happily married for ten years to the French humanist Etienne du Castel, who served as a secretary to the King. Rather suddenly, the King, her father, and her husband all died, leaving her to support three young children, her mother, and another relative.

Christine de Pisan accepted this difficult situation with strength and creativity to become the first person, woman or man, to earn her living by writing. Benefitting from the patronage of Jean Gerson, the Chancellor of the University of Paris, and Gilles Malet, the Royal Librarian at the Louvre, Christine de Pizan was given access to the Sorbonne library sources and given her own private study. She authored over forty-one books, which, taken together, reveal an extraordinarily mature feminine

12 BENEDICT XVI, Apostolic Letter *Lux sui populi suaeque aetatis*, Declaring St. Hildegard of Bingen a Doctor of the Church, October 7, 2012.

literary genius¹³. She also undertook many translations and even authored popular practical books such as one on military tactics. Her philosophical ability included translating Thomas Aquinas' *Commentary on the first book of Aristotle's Metaphysics* from Latin to French. She was also familiar with Augustine's *City of God* and Aristotle's *Ethics* and *Politics*.

Christine de Pisan had a welcoming intellect and personality ready to enter into discussions with others. She engaged with secular, religious, theological, and literary authors. She even entered into direct conversations with satirists, whose main goal was to ridicule women and marriage by repeating historical satires against women's identity. Christine de Pisan defended women against these critiques and satires by demonstrating the logical errors in their arguments. She drew extensively upon other historical evidence to support women's intelligence and virtue.

The two charts below compile multiple examples to demonstrate the breadth of knowledge and quality of Christine de Pisan's engagements with arguments against women. The first example contains arguments made directly by Christine in the first person. This critique of the *Roman de la Rose* shows her knowledge of satirical argument form, their sources, the kinds of arguments used, and ways to counter these satires.

*Structure of Christine De Pizan's Arguments about the Roman de la Rose*¹⁴

Kind of argument	Summary of Argument	Target of Argument	Source
Fallacy of generalization	1. It is a fallacy to go from the premise that some women are lustful to conclusion that all women are lustful.	Ovid	<i>Epistre au Dieu d'amours</i>

13 See M. P. ALLEN, *The Concept of Woman: The Early Humanist Reformation, 1250–1500*, Volume II, Grand Rapids/Michigan/ Cambridge, U.K., 2002. Chapter 7, 537–658 is completely about Christine de Pisan. It has specific references in her works and for all arguments attributed to her.

14 This chart is originally published in *Ibid.*, 606–609.

<i>Modus tollens</i> (negating the consequent)	2. If women are so weak, fickle, or unpredictable, then why do men describe such elaborate means to conquer them?	Jean de Meun	<i>Epistre au Dieu d'amours</i>
“	3. If women are perverse, then why do men pursue them and not avoid them?	Jean de Meun	Letter to Jean de Montreuil
Appeal to authority	4. Eve did not deceive Adam out of natural weakness or out of rational calculation, for she was created in the image of God out of more refined matter than man, and she acted sincerely and truthfully.	theologians	<i>Epistre au Dieu d'amours</i>
Use of counter example to a universal claim	5. For purposes of sexual seduction, women do not deceive men, but men deceive women.	Ovid	Letter to Jean de Montreuil
“	6. Provides examples of virtuous women from her own experience to counter the claim that women are unvirtuous.	Jean de Meun	Letter to Jean de Montreuil
“	7. Provides historical literary examples of virtuous women to counter the claim that women are unvirtuous.	Jean de Meun	Letter to Jean de Montreuil

“	8. Argues that if a man claims that women are unvirtuous, it proves only that he did not meet any virtuous women.	Jean de Meun	Letter to Jean de Montreuil
“	9. Argues that women have adequate faculties and a well-ordered identity by appealing to historical examples of virtuous women.	Pierre Col	Letter to Pierre Col
“	10. Argues that only men slander women; women authors would not reach the same conclusions about women.	satirists in general	<i>Epistre au Dieu d'amours</i>
“	11. Reflects on the possible bias of her own perspective as a woman, but provides reasons for distinguishing the truth from the false.	herself	Letter to Jean de Montreuil
“	12. Counters one example in which a book brought about a conversion to moral life of a male reader by providing another example in which the same book was used by a man for the immoral purpose of beating his wife.	Jean de Meun	Second Letter to Pierre Col

Argues for conclusions of reasonable demonstration	13. Argues that another woman ought to accept her arguments not through gender solidarity but because they are reasonable.	herself	Letter to Isabeau, Queen of France
“	14. Argues that it is not one's academic credentials, but one's reasons (arguments) which should be used for praise or blame.	Pierre Col	First Letter to Pierre Col
“	15. Argues against the claim that she is a 'woman impassioned because of the inadequacy of her faculties' by appealing to her reasons for the claims.	Pierre Col	First Letter to Pierre Col
Argument by clarification	16. Distinguishes a direct from an indirect cause of deception, in claiming that women do not deceive men, but men deceive themselves on the occasion of relating to a woman through the free exercise of their own wills.	Jean de Meun	Second Letter to Pierre Col

“	17. Argues that an author who quotes previous satirical authors against women is still responsible for the views he quotes; and if he augments the previous arguments, he is even more responsible.	Jean de Meun	Second Letter to Pierre Col
“	18. Argues against an analogical description of women as like animals to be trapped, and for the claim that women are more like men's mothers, sisters, daughters, and wives to be defended and protected.	Ovid	Second Letter to Pierre Col
Argument about relation of whole and parts	19. Argues that while a single literary character which expresses derogatory views about women may not be identified with an author's own views, when all the characters in a literary work devalue women, one can conclude that the author holds the same views.	Jean de Meun	Second Letter to Pierre Col

“	20. Argues that the whole structure of a book which in an orderly way works towards an ending which devalues women by deceit and seduction gives more evidence about the author's views than a single character in the book.	Jean de Meun	Second Letter to Pierre Col
Argument about relation of cause to remote effect	21. Argues that a book which contains many immoral passages which reduce woman to a thing (Rose) to be taken by a man, can have a destructive effect on the reader by undermining the dignity of married love.	Jean de Meun	First Letter to Pierre Col
“	22. Argues that a book which describes evil in great detail does not help the reader to defend against evil, but rather tends to praise evil and to encourage the reader to practice it.	Jean de Meun	Second Letter to Pierre Col

In the following second example, Christine de Pizan puts arguments in the literary voices of Lady Reason, Lady Rectitude, and Lady Justice with observations in the voice of Mary, Mother of God, the Queen-ruler of this city. *La Cité des dames* (*The City of Women*) is modeled after

Augustine's *City of God*. It offers numerous counter-examples of wise and virtuous women. In this text, Christine de Pizan demonstrates her ability as a public debater. She welcomes and defends women though love of truth and knowledge of argument forms used in debate.

*Structure of Christine De Pizan's Arguments in La Cité Des Dames*¹⁵

Kind of argument	Summary of Argument	Against Whom	Where repeated
Part I: Lady Reason <i>Reductio ad absurdum</i> (RAA) and <i>modus tollens</i>	1. To disprove: that the behaviour of women is inclined to and full of every vice a) if true, then God is not perfect b) if true, then Christine should have been born a man	Mathéolus	<i>Mutacion</i> in a variation
Appeal to: a) legitimate authority b) experience	2. To disprove: that opinions of men about women should be accepted instead of experience and debate avoided a) debate is a proper philosophical method used by Aristotle and others b) experience shows that the opinion that wives rule their husbands is false	Christine's ironic pose	<i>Le Livre du corps de policie</i>
Argument by division	3. To prove that there is not one, but several causes of men's opinions about women: a) ignorance, b) sexual vice, c) hatred, d) revenge for defect, e) jealousy, f) slander, and g) showing off knowledge	Ovid, Mathéolus, Cesso d'Ascoli, the author of <i>De philosophia</i> , [and presumably Juvenal and Jean de Meun]	<i>Querelle de la rose</i>

¹⁵ This chart is originally published in *Ibid.*, 647-649.

Argument by classification	4. To prove that women are not imperfect because their souls are equally made in the image of God and nature generates bodies according to God's pattern	<i>Secreta mulierum</i> (spuriously attributed to Aristotle)	<i>Le Livre du chemin de long estude</i>
Argument by classification	5. To prove that nobility is not characteristic of body, nor of gender, but of virtue and that a man may serve a more noble (more virtuous) woman, e.g. the Virgin Mary.	Cicero	<i>Le Livre des trois Vertus</i> <i>Le Livre du corps de policie</i>
Argument by classification and appeal to evidence of women	6. To prove that if a person can practice law because of intelligence, and not body, then women are as equally capable of practising law as are men		
Ironic <i>ad hominem</i> and appeal to evidence of women	7. To prove that if a person has a physically weak body, then the strength of mind will compensate for it by using the example of Aristotle who had a weak body and brilliant mind, and many women who had intelligent minds		<i>Mutacion de Fortune</i> ; <i>L'Epistre d'Othéa à Hector</i>
Argument by division and appeal to nurture, not nature	8. To prove that the opinion that women are not intelligent enough to learn the science of wisdom is the result of: a) lack of education, b) lack of exercise of the mind, and c) low expectations for women by society.		<i>Le Livre du chemin de long estude</i> ; <i>Le Livre du corps de policie</i>
Ironic <i>ad hominem</i> and appeal to evidence of women	9. To prove that women have both a natural and an acquired virtue of prudence- men who have theoretical knowledge of virtue demonstrate little prudence, while many women demonstrate prudence.		

Part II: Lady Rectitude Appeal to evidence of women	10. Prove that parents ought not be sad at the birth of a daughter, she argues a) that education can overcome the limitations of women, b) that daughters are a financial benefit, and c) that daughters are more loving of their parents than are sons.		<i>Le Livre des trois Vertus</i>
Appeal to evidence of women, and <i>reductio ad absurdum</i>	11. To disprove the arguments of satirists that women cause men unhappiness in marriage for fifteen different reasons, she introduces counter arguments and counterexamples to refute each reason: a) impetuosity, b) moodiness, c) disloyalty, d) lack of love of learning, e) cannot be silent, f) cannot be trusted with secrets, g) not give good advice, h) not chaste (likes to be raped and uses deception to catch a man), i) fickle, j) inconstant, k) changeable, l) flighty, m) weak-headed, n) acts like children, and o) fragile.	Theophrastus, Walter Maps, Mathéolus, Jean de Meun	<i>Querelle de la rose, L'avision-Christine</i> (her father); <i>L'Epistre au die d'amour; Le Livre des trois Vertus</i>
<i>Ad hominem</i> against men	12. To prove that women are not more inconsistent than men, she a) enumerates examples of inconsistent men and b) argues that more men than women have disregard for the regulation of reason		
<i>Modus tollens</i>	13. To prove that men are not interested in the common good, she argues that if they were, they would give equal attention to deception by both men and women.		

Part III: Lady Justice Appeal to religious authority	14. To disprove that woman is imperfect, Mary who is the perfect human being, is recognized Queen of the City of Ladies.		
Appeal to religious authority	15. To disprove that the views of pagan authors against women are wrong (physically and emotionally weak, inconstant, unable to reason well), counter examples from lives of the saints are introduced.	All pagan authors who attacked women	

In addition to exemplifying Newman's first four criteria for a true development in her claims about woman's and man's equal dignity, significant difference, and generative synergy, Christine de Pisan also exemplifies the 5th test by her "Anticipation of its future (in favor of the fidelity of development, ethical and political)" and his 6th test by her "Conservative action on its past (of its original) with corruption tending to its destruction". She embodies these two tests for a true development by her strong defense of virtues and wisdom in ethical and political life, and by her invention of the City of Ladies in Heaven with Mary as its Queen and Guide.

In the centuries following Christine de Pizan's contributions to the history of woman's identity, an important series of new developments in scientific fields searching for the truth about women's reproductive systems occurred. First, the new field of anatomy drew preliminary hypotheses from scientists who all contributed to some discoveries about female reproductive anatomy¹⁶. Second, the invention of the microscope began the discovery and confirmation of multiple male seeds in the male semen and a single female seed in the egg of a mammal. In 1875 a study of sea urchins revealed that the head of a spermatozoon combines with the nucleus of an ovum in the process of reproduction. Finally, in

16 See M. P. ALLEN, "Maritain, Generation, and Science", or "Why did it take so long for the truth about human generation to be discovered and verified?", in M. K. MINERD (ed.), *Facts are Stubborn Things: Thomistic Perspectives in the Philosophies of Nature and Science*, The Catholic University of America Press, Forthcoming, Washington, D.C. 2020.

1929-1930, a team of four scientists traced the development of a woman's ova at different times in her menstrual cycle. They confirmed the rupture of the graffian follicle in a woman, its fertilization by the man's sperm, and its implantation after fertilization in the uterus¹⁷.

This time-line of scientific discoveries about woman's and man's reproductive organs and capacities is important because it demonstrates how long it took for Aristotle's claim that woman had no fertile seed and that man had only one immaterial seed to be overturned¹⁸. These developments from scientific discoveries in embryology had a similar effect to the Copernican Revolution overturning Aristotle's cosmology. As will be seen in both Edith Stein's and Karol Wojtyła's words, the complementarity of male and female equal and simultaneously different contributions to generation is mirrored in the integral complementarity of their actions and relations.

Saint Edith Stein (Teresa Benedicta of the Cross) (1891-1942) is the third example of a woman genius in this road map. Stein, a German academically educated phenomenologist philosopher, developed an original approach to the study of the human female and male psyches. Stein had first studied psychology before discovering the philosophical field of phenomenology, identified by Edmund Husserl (1859-1927) as the systematic study of the contents of consciousness. Stein became Husserl's graduate research assistant and using the phenomenological method wrote her doctorate dissertation on *The Problem of Empathy*. Stein thought that each phenomenon in consciousness had four possible dimensions: intensity, reach, depth, and duration. Stein systematically analyzed the boundaries of empathy, its horizon, and what distinguished it from other similar concepts.

17 See J.P. PRATT – E. ALLEN – Q.U. NEWELL – L.J. BLAND, "Human Ova from the Uterine Tubes", in *Jour A.M.A.* (September 14, 1929) 834-837, here 834; "Recovery of the Human Ova from the Uterine Tubes", in *Journal of the American Medical Association*, 91 (1928) 1018-1020. See also E. ALLEN – J.P. PRATT – Q.U. NEWELL – L.J. BLAND, "Human Ova from Large Follicles; Including a search for maturation divisions and observations on atresia", in *The American Journal of Anatomy*, 46, no. 1 (July, 1930) 1-53. In ALLEN, "Maritain, Generation, and Science", cit.

18 For the full details on these historical developments both in Aristotelianism and their consequences for women's identities see the sections on "generation" in Volumes I, II, and III, ALLEN, *The Concept of Woman*, cit.

Stein converted from Judaism to Catholicism in 1922. As a lay woman, she gave a series of lectures on woman's identity in Germany and Switzerland¹⁹. Intellectual friendships marked her life during this time. Edith Stein attended one of Jacques (1882-1973) and Raisa (1883-1960) Maritain's Neo-Thomistic meetings in their home at Meudon. She corresponded with them in 1932: "My heartfelt thanks for your kindness in sending me your important new work [*The Degrees of Knowledge*] ... I recall with great pleasure the wonderful day in Juvisy and the hours spent in your home"²⁰. Jacques was to write later about his own experience of meeting Stein: "How can one describe the purity, the light which shone from Edith Stein at the time of her conversion, the total generosity which one felt in her and which was to bear fruit in martyrdom?"²¹.

Saint Edith Stein's writing about women and men's complementarity identities, based in Neo-Thomism and Phenomenology, provides a window into her thought about development of woman's identity in relation to man in the twentieth-century. Stein argues in her philosophical approach to woman's identity that the inner form which determines structure in woman is different from the inner form in man, not in respect to their equal participation in the human species, but through their participation in a complement subspecies. In the following passage we find Stein identifying areas in which this difference of interior structure can be studied:

I am convinced that the species *humanity* embraces the double species *man* and *woman*. That the essence of the complete *human* being is characterized by this duality; and that the entire structure of the essence demonstrates the specific character. There is a difference, not only in body structure

19 E. STEIN, *Essays on Woman*, eds. Gelber and Leuven, trans. F. M. Oben, ICS Publications, Washington D.C. 1987.

20 See M. P. ALLEN, "The Passion of Edith Stein – Revisited", in K. HANEY (ed.), *Listening to Edith Stein: Wisdom for a New Century. A Collection of Essays*, Carmelite Studies 12, Institute of Carmelite Studies, Washington, DC 2018, Chapter 3, 47-88, here quoting a passage from her letter 125 to Jacques Maritain, November 6, 1932 in *Self-Portrait in Letters, 1916-1942*, trans. J. Koppel, vol. 5, ICS Publications, Washington, D.C 1993, paragr. 42, 83.

21 F. M. OBEN, *Edith Stein: Scholar, Feminist Saint*, Alba House, New York 1988, 19, 25; Cfr., J. M. OESTERREICHER, *Walls are Crumbling*, Devin-Abair Co, New York 1959, vii.

and in particular physiological functions, but also in the entire corporeal life. The relationship of soul and body is different in man and woman; the relation of soul to body differs in their psychic life as well as that of the spiritual faculties to each other. The feminine [female human] species expresses a unity and wholeness of the total psychosomatic personality and a harmonious development of faculties. The masculine [male human] species strives to enhance individual abilities in order that they may attain their highest achievements²².

This paragraph contains the core of Edith Stein's analysis of the separate sub-species of woman and of man. It implies that differences between a man and a woman are not accidental, but essential to their respective identities.

Stein's theory has a three-fold level of analysis: species of humanity, sub-species of woman and of man, and sub-category of individuality. The latter category, or individuality, is crucial to her philosophy, because through it an individual person, as a real existent, forms a particular identity as a man or a woman which is oriented, but not bound, by characteristics identified as masculine or feminine. Stein's approach to personal identity reveals a deepening of consciousness about the relation of culture to the psyches of men and women, and indicates that human identity involves more than just male and female biological characteristics²³.

22 STEIN, "Problems of Women's Education," in *Essays on Woman*, cit. 177-78. The insertion of [male human] and [female human] enables a more accurate rendering of the passage, for "masculine" and "feminine" are more appropriately considered as types and not as species in Stein's theory.

23 References to lived-body soul complex may be found in: STEIN, "Spirituality of the Christian Woman", in *Essays on Woman*, cit., 94-95; References to the faculties in "Ethos of Women's Professions", in *Essays*, cit., 43; "Spirituality of the Christian Woman", in *Essays*, cit., 94-96, 102-103, and 113-117; and references to professional work in: "Spirituality", 106, 112-113; "Problems of Women's Education", 148 and 207; to "Vocation" on 81 and to "Value" 247-48, 256-57, and to "Ethos", 43, 48-49, and especially 42, where she states "first, that certain abiding attitudes are unique to the feminine [female human] soul and form woman's professional life from within out; second, that the very nature of woman draws her to certain professions".

Stein's Theory of woman and man's respective 3-dimensional identities²⁴:

[woman/feminine and masculine/female]		[man/masculine and feminine/male]
1. Soul more intensely connected to all parts of the body; 2. Female corporeal structure of the body oriented towards supporting growth of new life within as mother	LIVED BODY SOUL UNITY Female/Male Structure	1. Soul more detached from parts of the body; 2. Male corporeal structure of the body oriented towards reproducing by detachment of seed as father
1. Receives world inwardly through emotions and more affected inwardly by the lived experience of the body; 2. Intellect judges world received emotionally through comprehension of value of an existent in its totality 3. Will emphasizes personal and holistic choices	Faculties: sensitive (emotions) intellect will Feminine/Masculine Structure A woman, feminine by nature, should develop both masculine and feminine qualities. A man, masculine by nature, should develop feminine and masculine qualities.	1. Receives world through intellect and less affected by the lived experience of the body; 2. Intellect judges the world received intellectually in a compartmentalized way; 3. Will emphasizes exterior, specialized choices

²⁴ These charts were previously published in M. P. ALLEN, *The Concept of Woman: Search for Communion of Persons*, Volume III, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2016, 376-78.

1. Vocation to be mother 2. Woman's identity part of her soul and extended in her female body and feminine consciousness 3. Woman's fallen feminine condition tends towards possessiveness, greed, extreme curiosity, and slavish dependence 4. A woman can become balanced by education in masculine values and imitation of Jesus Christ 5. Mature maternity embraces value of the whole person and right development of beings surrounding her.	Generative identity Woman/Man Structure	1. Vocation to be father 2. Man's identity part of his soul and extended in his male body and masculine consciousness. 3. Man's fallen masculine condition tends towards domination of others, enslavement to work, over abstraction, detachment, and atrophy 4. A man can become balanced by education in feminine values and imitation of Jesus Christ 5. Mature paternity accepts obligation for mother and child on material and formative levels and encourages their higher aspirations
Feminine professions: nursing, social work, education, holistic medicine, including also gynaecology and paediatrics, governess, translator, editor, research in humanities and arts, bureaucratic work, administration, and politics.	Individual professional work Woman/Man Structure	Masculine professions: factory work, hard physical labour in industry, trade, and agriculture, business, national or municipal service, technology, trade, legislature, chemistry, mathematics, theoretical physics, clerical work, administration, natural science, philosophy, and specialized medicine.

Two important points about this analysis of Edith Stein need to be made: the first concerns the freedom of the individual to develop a unique personal identity, and the second concerns the value for society of the complementary identities of women and men. Stein is adamant that individuals can freely choose to develop characteristics different from the ones to which they have a natural attraction through the different structure of their lived body-soul inner form.

The next chart below opens *Stein's new dimensions of man-woman complementarity*. It identifies both the negative and positive dimensions of engendered tendencies. Stein wisely offers a personal road map to one's own propensities to extremes. By becoming aware of engendered extremes within the self and others, it becomes possible to purify and educate these extreme responses towards the positive balance in a mature psychological and personal development.

*St. Edith Stein's Types of Gender Differentiation*²⁵

positive – feminine – negative		positive – masculine – negative	
tendency towards union	urge to lose the self in another human being	tendency towards detachment	brutal despotism over others and especially women
dedication towards developing others to completion	too much curiosity about others	dedication to a discipline	enslavement to work
orientation towards concrete whole person	placing too much emphasis on self or own family	orientation towards specialization	atrophy of one's humanity
special capacity for empathy	an inability to accept criticism without seeing it as an attack	special capacity for objectivity	degeneracy of too much abstraction

25 See *Ibid.*, 376 and Stein's extensive study of these themes in her lengthy essay, "Problems of Women's Education", in *Essays*, cit., Chapter V, 134-230.

St. Edith Stein's philosophy of sex and gender identity allows for a woman to identify both feminine and masculine dimensions of her personal identity, and a man to identify both masculine and feminine dimensions of his personal identity. She encourages women to work in professional masculine professions and men to work in professional feminine professions if they are so inclined.

Edith Stein entered the Discalced Carmelite Monastery in Cologne in 1933 and took the name of Sister Teresa Benedicta of the Cross. Her community encouraged her to complete her major work *Potency and Act* which was revised and renamed *Finite and Eternal Being*. Sr. Teresa Benedicta also completed at her community's request an interpretative work on St. John of the Cross, called *The Science of the Cross*. Because of the progressive danger of Nazi searches for persons with Jewish roots, on New Year's Eve 1938, Sr. Teresa Benedicta moved to the Carmel Convent in Echt, Holland with her sister Rosa. In a hostile act against the Dutch bishops by the Nazi's in Holland, they were deported by train and annihilated in Auschwitz concentration camp on August 9, 1942. Edith Stein was canonized as a Martyr by Saint John Paul II on October 11, 1998.

Not only did Edith Stein's writing about woman's identity in relation to man's identity fulfill Newman's first six criteria for a true development, it also satisfied the final 7th test: The Chronic vigor of a true development of an idea in distinction from its corruptions, perversions, and decays.

3. ARRIVING AT THE CLEARING: ST. KAROL WOJTYŁA/JOHN PAUL II AND INTEGRAL GENDER COMPLEMENTARITY

Simplifying the work of the three women geniuses just described, we could say that in the 11-12th centuries Hildegard of Bingen described women's varied biological dimensions and interactions with men and in their children. Four centuries later, Christine de Pizan used her practical and theoretical intellect to defend women against claims of male satirists in the ethical and political world. She immersed herself in a large body of knowledge of both classical and early medieval authors to confront and respond to false claims about women's identities by debate and

counter-arguments. Another five centuries later, Edith Stein used the phenomenological method to study the human psyche as differentiated in a woman or in a man and to elaborate a comprehensive theory about the fractional complementarity of a woman and a man's respective identities.

These three women also each lived their lives with active responsible maternal care for others in need. St. Hildegard governed a monastery of Benedictine nuns, including also guests with medical needs. She protected an innocent young man who had been threatened with exile from the Church. Christine de Pizan cared for her extended family of children, mother and another relative during difficult times of political unrest. Edith Stein / Sr. Teresa Benedict of the Cross, gave her life for others tenderly encouraging her sister Rosa and the mothers and children who travelled on the cattle train with her to their death. All of them exemplify the relational dimension of a woman's orientation.

In contrast to St. Edith Stein, St. John Paul II did not suggest that a woman can be masculine or a man feminine. He thought that a woman's acts are always feminine, and a man's acts are always masculine. Women and men are called into different kinds of communions of persons depending on their particular vocations. St. John Paul II's theory of Integral Gender Complementarity recognizes a woman's biological foundation for the feminine genius to be ovulation from puberty to menopause. A woman can act against or with this propensity by her free will choices of self-determination, self-governance, self-possession, and self-gift. A woman further may discover the gift of her femininity in motherhood (biological and/or spiritual) by her welcoming and fostering the growth of a person. A woman can help a man discover the gift of his masculinity in (biological and/or spiritual) fatherhood by his providing for and protecting a person. These discoveries and lived realities become the foundation for a true cultural renewal of the contemporary world²⁶.

In the Chart below a summary of St. John Paul II's integrated theory about the identity and vocations of a woman and a man can be seen. His

26 For a comprehensive collection of readings on women by Saint John Paul II, see B. WILLIAMS DEELY (ed.), *Pope John Paul II Speaks on Women*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2014. See also, M. P. Allen, "A Life Shared: The Complementarity of Jacques and Raissa Maritain", in *The Wisdom of Youth: Essays Inspired by the Early Work of Jacques and Raissa Maritain*, The American Maritain Association, Distributed by The Catholic University of America Press, Washington, DC 2016, 23-48.

theory demonstrated the analogically lived, hierarchically ordered, and relationally oriented reality of women and men in a real communion of persons. He integrated the information from the scientific discovery of women's ovulation into his theories about women's genius. He also integrated the fact that since a man generates by detachment of seed, he, therefore, needs to make an act of will to become a father in the fuller sense. This is why St. John Paul II suggests that a man learns his fatherhood from a woman's motherhood. Also, this is why he uses the example of St. Joseph who, once he learned that God wanted him to accept the pregnant Virgin Mary, he made the decision to protect and to provide for them²⁷.

It goes without saying that Karol Wotyła, John Paul II, fulfills all of Newman's seven criteria for a true development both from *Genesis* and from Aristotle about woman's identity, her relation to men, and to generation.

27 See JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Redemptoris Custos*, August 15, 1989.

Karol Wojtyła/John Paul II
*Integral Gender Complementarity*²⁸

WOMAN		MAN
1. Female corporeal structure oriented towards supporting growth of new life within as mother A. By ovulation from puberty to menopause B. Reinforced by pregnancy and birth 2. Psycho-emotive consciousness of this bodily experience is the origin of the maternal instinct which makes women capable of being open to another human being	Biological Complementarity Female/Male Structure <i>Hylomorphism</i> consciousness external and internal sensitive powers (emotions)	1. Male corporeal structure oriented towards reproducing by detachment of seed as father 2. A man remains outside the process of pregnancy and birth and so has to learn his fatherhood from the mother.
1. With the intellect and will, a woman decides how she will act as a woman. 2. A woman can choose to access her maternal instinct or to reject it (as in the case of abortion). 3. Feminine is a woman's way of being in the world. 4. A woman's femininity is fulfilled by different forms of <i>maternity</i>.	Individual Complementarity Woman/Man Structure Faculties: intellect will	1. With the intellect and will, a man decides how he will act as a man. 2. A man can choose to learn from women how to be open to another person or to remain closed. 3. Masculine is a man's way of being in the world. 4. A man's masculinity is fulfilled by different forms of <i>paternity</i>.

28 This chart was previously published in ALLEN, *The Concept of Woman*, Volume III, cit., 447-449. A thorough discussion of Karol Wojtyła's (1920-1978) arguments as the founder of Integral Gender Complementarity can be found in Volume III, chapter 7, 442-462. The subsequent discussion of St. John Paul II's (1978-2005) arguments as the "Apostle of Integral Complementarity" can be found in Volume III, chapter 7, 462-486. Finally, the summary of Newman's argument for the true development applied to integral gender complementarity from Scriptural and Aristotelian origins can be found in Volume III, Conclusion, 487-503.

1. A woman's part is to receive new life and to pay attention to the person in all circumstances. 2. Women need to overcome all utilitarian tendency to use men for sentiment. 3. A woman's genius is to bring the dynamism of attention to the dignity of the person into all situations in society 4. Women should use their feminine genius to overcome all discrimination, violence, or exploitation in union with old feminism 5. Women should discover their feminine genius to support the human person in all areas in which they have a sphere of influence to contribute their part to new feminism.	Personal Complementarity Man-Woman Relational Structure The law of the gift Applied to Old and to New Feminism	1. A man's part is to protect new life and provide for its development. 2. Men need to overcome all utilitarian tendency to use women for sensuality. 3. Man's dominion (not domination) in the world is built up by their genius in culture, education, and technology, and efficiency. 4. Men should use their masculine genius to overcome all discrimination, violence, or exploitation in union with old feminism 5. Men should coordinate their masculine genius with women's feminine genius to support a culture of life as their contribution to building a new feminism.
--	---	--

John Paul II (Karol Wojtyła)²⁹ began to teach courses at the Catholic University of Lublin, Poland about the relation of a woman and a man to generation. These lectures were published in Polish in 1960 and translated into English in 1980 as *Love and Responsibility*³⁰. They included Wojtyła's first mention of how a woman's ovulation marked her psyche preparing her to receive new life and foster its growth. This observation became the starting point for his description of a woman's genius as the disposition to pay attention to the whole person.

Shortly after becoming Pope on September 5, 1979, John Paul II began a series of Audiences on Scripture: *Man and Woman He Created*

29 In 1958, Wojtyła was appointed auxiliary Bishop of Cracow. In 1964, he was appointed Archbishop of Cracow. In 1978, he was elevated to the Papacy and took the name of John Paul II.

30 K. WOJTYŁA, *Love and Responsibility*, Farrar, Straus and Giroux, Inc., New York 1981.

*Them*³¹. These audiences, which continued until November 28, 1984 provide a rich analysis of the integral complementarity of man and woman especially in the communion of persons of a family.

In his Apostolic letter *On the Dignity and Vocation of Women* (1988), Pope John Paul II introduced some very important innovations in official Church teaching about women. To mention a few of these. The dignity of woman as feminine found in Mary at the Annunciation (n. 5); The interpersonal *communio* of woman and man (n. 7). The women who become “one spirit” with Christ the Spouse (n. 20); The Gospel “Innovation” through which in a marriage there is ‘mutual subjection’ out of reverence for Christ (n. 24); and a call for the *genius* of women to be manifested through her awareness of the human beings entrusted to her (n. 30).

In 1995, John Paul II invites the readers of his Encyclical *Evangelium Vitae* (n. 99) to work to overcome all discrimination, violence, and exploitation and to affirm the true genius of women in every aspect of society. He especially calls to women, who have experienced during pregnancy welcoming the life and growth of another human being, to teach others to receive and love other persons “... because of the dignity which comes from being a person and not from other considerations, such as usefulness, strength, intelligence, beauty, or health. This is the fundamental contribution which the Church and humanity expect from women. And it is the indispensable prerequisite for an authentic cultural change”. Saint John Paul II died on April 2, 2005; he was canonized on April 27, 2014.

In conclusion, the pathways of women’s genius begun so many centuries ago by St. Hildegard, Christine de Pizan, and St. Edith Stein / Sr. Teresa Benedicta of the Cross came to Rome through St. John Paul II’s open gateway into the Square of St. Peter’s, where as part of official Church teaching, it spread through out the whole world.

31 JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them; A Theology of the Body*, trans. M. Waldstein, Pauline Books and Media, Boston 2006. See also K. WOJTYŁA, *The Original Unity of Man and Woman*, St. Paul Editions, Boston 1981.

Eva: “la madre dei viventi”

DONATELLA SCAIOLA*

SUMMARY: This paper offers a reflection on the theme of motherhood from a biblical perspective. Starting with the figure of Eve, the author examines a number of relevant stories: the story of Sara and the other matriarchs, the singular events of Ruth and Rispa, as well as those of Anna, the mother of Samuel. Through a reading of these texts, the author sketches out certain characteristics of motherhood, intending to demonstrate their exemplariness whilst not exhausting the question.

The underlying hypothesis of this reflection is that to generate, to be a mother, to have children, can only be understood as a positive reality. However, the biblical text invites us to consider this fact in a more multifaceted and articulated way: for example, by reflecting on the fact that the matriarchs are sterile – this includes Anna, the mother of Samuel. Therefore, motherhood is not simply a biological fact, but it is a gift that is connected to a promise. Moreover, and in the light of these emblematic figures, being or becoming a mother is often the expression of a desire that is intertwined with conflicting relationships and personal ambiguities.

INTRODUZIONE

In questo contributo verrà elaborata una riflessione sul tema della madre in prospettiva biblica e, più specificatamente, veterotestamentaria.

* Ordinario presso la Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana e Professore incaricato presso il Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia, Roma.

Partendo dalla figura di Eva, prenderemo in esame un certo numero di racconti in cui compaiono delle madri: la storia di Sara e delle altre matriarche, le vicende singolari di Rut e di Rispa, senza dimenticare Anna, la madre di Samuele. Attraverso la lettura dei testi, tenteremo di far emergere alcune caratteristiche dell'essere madre, senza puntare all'eshaustività del discorso, ma piuttosto alla sua esemplarità.

L'ipotesi che guida la riflessione è la seguente: generare, essere madre, avere figli, può apparire un dato addirittura scontato ed essere compreso come una realtà esclusivamente positiva, mentre il testo biblico ci invita a considerare questa realtà in maniera più sfaccettata e articolata, riflettendo, ad esempio, sul fatto che le matriarche (Sara, Rebecca, Rachele), portatrici della benedizione insieme ai loro mariti, sono sterili, come pure Anna, madre di Samuele. Questo significa che essere madre è un dono, collegato ad una promessa, e non solo un dato naturale. In secondo luogo, spesso l'essere o il diventare madre, nella storia di queste figure emblematiche, è l'espressione di un desiderio che si intreccia con rapporti conflittuali e ambiguità personali, come vedremo. In terzo luogo, l'esperienza della maternità è vissuta in modo fulgido da figure che potrebbero essere considerate, per ragioni diverse, degli *outsiders*, come Rut e Rispa.

In conclusione, ci pare che essere madre, generare un figlio, come altre esperienze antropologiche significative, venga presentata nella Scrittura come una realtà complessa e multiforme, con la quale siamo invitati a confrontare ed eventualmente a correggere, il nostro abituale punto di vista sull'argomento.

Prima di iniziare, chiariamo che, per ragioni di spazio, non potremo analizzare in maniera analitica i vari testi, ma piuttosto secondo una visione teologica d'insieme, aprendo solo all'occorrenza, e se necessario, delle parentesi di carattere esegetico e o filologico.

1. EVA, LA MADRE DEI VIVENTI (GEN 3,20)

Per comprendere il versetto citato, che costituisce anche il titolo del presente contributo, è necessario far riferimento al contesto in cui esso compare, un'annotazione di metodo che vale anche per gli altri testi che prenderemo in esame.

La figura di Eva compare in *Gen* 2-4: in 2,22 si racconta che è Dio in persona a formare la donna da un lato¹ dell'uomo, sul quale scende un sonno profondo. Questo significa che la nascita della donna avviene quando l'uomo è incosciente, e che essa è tratta da lui. L'uomo, dunque, non può assistere all'opera di Dio *in actu*, ma ne vede gli effetti.

La relazione speciale che unisce l'uomo e la donna, riconosciuta dall'uomo stesso (*Gen* 2,23), è legata ad una duplice perdita²: in primo luogo, l'uomo non può vedere l'origine della donna nel momento in cui Dio la plasma e, in secondo luogo, egli “perde” qualcosa di sé. La donna potrà essere un aiuto posto di fronte all'uomo (e viceversa), cioè un partner, solo acconsentendo a questa doppia perdita, che è condizione imprescindibile perché una, o meglio, ogni relazione possa svilupparsi: la rinuncia alla pretesa di conoscere tutto dell'altro per accedere, invece, alla fiducia nei confronti dell'altro.

L'uomo riconosce in maniera entusiasta che la donna è: «Osso delle mie ossa, carne della mia carne»³. La si chiamerà donna, perché dall'uomo è stata tolta» (*Gen* 2,23), tuttavia sembra minimizzare il fatto che la donna sia diversa da lui. Nel primo nome che l'uomo dà alla donna, infatti, da una parte, egli si definisce in rapporto a lei: ^{ʾiṣ} (“uomo”), e questo è fondamentale perché esprime una verità antropologica di carattere generale, cioè che solo all'interno di una relazione, di fronte ad un altro, si percepisce la propria identità; dall'altra, però, chiamandola ^{ʾiṣṣá} (“donna”), l'uomo considera l'altro a partire da se stesso. Da questo noto gioco di parole traspare un problema perché, in realtà, ^{ʾiṣṣá} non è il femminile di ^{ʾiṣ}, ma deriva da un altro termine, ^{ʾnôṣ}, che pure indica l'essere umano, ed è usato soprattutto in contesti poetici⁴. L'ambiguità che comincia ad emergere tra i due è ulteriormente accentuata dal fatto che la donna in questo momento tace; bisognerà attendere a lungo perché essa prenda la parola, e lo faccia da protagonista, come si legge nel *Cantico dei Cantici* che rilegge il testo genesiaco che stiamo presentando. Si tratta, per il momento, di una (latente?) ambiguità, perché il capitolo

1 Il termine ebraico *šelaʾ* non significa “costola”, ma “lato”: dell'arca (*Es* 25,12), della tenda (*Es* 26,20), del tempio (*Ez* 41,5), di una montagna (*2Sam* 16,13).

2 Per le considerazioni qui proposte abbiamo fatto ampio riferimento a: A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen* 1,1-12,4, EDB, Bologna 2008.

3 Si tratta di una formula di alleanza: cfr. *Gen* 29,14; *Gdc* 9,2; *2Sam* 5,1; 19,13-14.

4 *Sal* 8,5; 90,3; *Gb* 36,25; ecc.

si chiude con una visione armonica: la nudità senza vergogna che caratterizza la relazione tra i due.

Nel cap. 3 si affronta il tema del peccato, che non vogliamo considerare neanche in maniera succinta perché travalica ampiamente l'obiettivo del presente contributo. Ci limitiamo solo a far notare che in questo contesto drammatico, e più precisamente dopo l'intervento di Dio che sanziona la colpa di entrambi, la donna riceve un secondo nome: "Madre di tutti i viventi". La possibilità per la donna di diventare madre, con tutto quello che questo titolo evoca in termini di vocazione, speranza, apertura alla vita, promessa, ecc., emerge da un contesto doloroso. Non si tratta di una conseguenza logica, ma di un intreccio che fa pensare e suscita interrogativi; si potrebbe, ad esempio, considerare che, nonostante il peccato, la vita continua e si sviluppa, oppure riflettere sul fatto che il Signore si conferma come il Dio della vita, anche se Egli, giustamente, sanziona il peccato. Altra considerazione: la vita che la madre, ogni madre, genera e mette al mondo, si sviluppa in una storia che non può essere manicheamente divisa tra bene e male, ma che è impastata di cose diverse tra le quali occorre continuamente scegliere.

La vocazione alla maternità di Eva viene descritta in *Gen 4* ed è legata a quattro figli diversi⁵: Caino, Abele, Enoc e Set. Quando nasce il suo primogenito, Eva dice: «Ho acquistato un uomo con il Signore» (4,1). Come tutti gli autori fanno notare, c'è un gioco di parole tra il nome di Caino e il verbo "acquistare" (*qānāh*), ma le parole di Eva tradiscono una certa ambiguità: la donna infatti, chiama "uomo" suo figlio e non menziona invece "Adamo"; inoltre, può una madre "acquistare" un figlio? Nella relazione tra Eva e Caino si può percepire, tra le righe, l'emergere di una criticità, che non necessariamente condiziona le successive scelte di Caino, ma che va comunque notata.

A proposito dei quattro figli menzionati in questo capitolo, si può inoltre riflettere sul fatto che sono tutti figli degli stessi genitori, i quali, probabilmente, li avranno educati allo stesso modo; tuttavia, la vita di ognuno di loro avrà un esito diverso: oltre alle note vicende connesse a Caino e Abele, sappiamo che sia Enoc che Set furono persone di fede: «Enoc camminò con Dio, poi scomparve perché Dio l'aveva preso» (*Gen*

5 Per completezza, ricordiamo che in *Gen 5,4* vengono menzionati ancora figli e figlie generati da Adamo.

5,24). Come Elia, dunque, Enoc non muore, ma viene assunto in cielo da Dio, e al tempo di Set (e di suo figlio Enos) «si cominciò ad invocare il nome del Signore» (*Gen* 4,26). Dagli stessi genitori, la cui relazione ha evidenziato anche zone di ambiguità, si produrranno esiti diversi nei figli, che nella Bibbia, come nella vita, non possono essere considerati esclusivamente figli dei loro genitori, ma si presentano come persone libere, in grado di prendere decisioni e di fare scelte autonome.

Lo spazio dedicato a Eva, madre di tutti i viventi, è dovuto al fatto che si tratta di una figura delle origini, che dunque più di altre, ha un valore universale e sempre valido⁶.

2. LE MATRIARCHE

Le madri di Israele⁷, a partire da Sara⁸, sono accomunate dal fatto di essere sterili, una condizione che stride con la promessa fatta da Dio ad Abramo e ribadita agli altri patriarchi: «Farò di te una grande nazione e ti benedirò, renderò grande il tuo nome» (*Gen* 12,2)⁹. La sterilità, all'epoca attribuita esclusivamente alla donna¹⁰, era considerata una vergogna e una maledizione, provocava uno stigma sociale ed era una condizione insopportabile per una donna. In un tempo in cui non era ancora emersa l'idea di una vita dopo la morte, la memoria dei padri, la continuità di una famiglia, la trasmissione del patrimonio e dell'eredità, erano legate ai figli. Di conseguenza, chi ne era privo, da una parte, soffriva enormemente, dall'altra, cercava con tutti i mezzi di procurarseli¹¹. Emerge

6 Alcuni elementi aggiuntivi possono essere letti in: A. WÉNIN – C. FOCANT, *La donna, la vita. Ritratti femminili della Bibbia*, EDB, Bologna 2008, 13-18.

7 C. CHALIER, *Le matriarche. Sara, Rebecca, Rachele e Lea*, Giuntina, Firenze 2008.

8 *Ibid.*, 19-24; L. INVERNIZZI, Sara. "La benedirò e diventerà nazioni", Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2019.

9 Cfr. anche: *Gen* 15,5; 16,10; 22,17; 28,14; 26,4; 32,13.

10 Menzioniamo il caso di Assalonne il quale, non avendo figli, eresse una stele nella valle del Re per ricordare il suo nome, anche se non si dice esplicitamente che egli fosse sterile; cfr. 2 *Sam* 18,18.

11 Si potrebbero ricordare qui due episodi, diversi, ma emblematici, e cioè il modo in cui le figlie di Lot concepiscono figli dal loro padre (*Gen* 19,30-38) perché non c'erano più uomini disponibili con i quali unirsi, un episodio che non viene apertamente criticato nel testo biblico, e la storia di Tamar che si traveste da prostituta per sedurre il suocero Giuda e generare tramite lui un figlio che renda presente il nome del marito defunto (*Gen* 38,1-26). Tamar rischia la vita per dare una discendenza al marito defunto e la sua giustizia viene riconosciuta da Giuda.

chiaramente il paradosso tra una promessa di vita, ripetutamente sottolineata, e l'impossibilità di accedervi attraverso le vie "normali".

Quando poi i figli nasceranno, e si chiameranno prima Isacco, poi Giacobbe ed Esaù, sarà chiaro che essi sono figli della promessa, dono del Dio fedele che realizza le sue promesse anche nonostante gli uomini (e le donne). Sì, perché un altro tratto che accomuna le matriarche è il tentativo di favorire in diversi modi la realizzazione della promessa di Dio, che tardava a concretizzarsi. Nel caso di Sara, la "soluzione" si chiamerà Agar, la schiava ceduta ad Abramo, come poi farà Rachele (*Gen* 30,4-8). Le schiave "prestavano" il loro utero alla padrona, la quale poteva avere così un figlio tramite loro, un'operazione che, per quanto formalmente legale, aveva spesso delle conseguenze, come si evince dalla vicenda di Sara e Agar¹². Rachele invece non nutrirà il medesimo risentimento nei confronti della sua schiava, ma invidierà molto le gravidanze della sorella Lia, che partorì numerosi figli nonostante fosse meno amata da Giacobbe (*Gen* 29,31-35). Rachele non attenderà a lungo, come aveva fatto Sara, che il Signore mantenga le sue promesse, ma cercherà piuttosto di aiutare il compimento della parola del Signore, servendosi, ad esempio, delle mandragole (*Gen* 30,14-22).

Il caso di Rebecca è un po' diverso: pur essendo anche lei sterile, concepirà a motivo della preghiera che Isacco aveva rivolto al Signore (*Gen* 25,21), e partorirà due gemelli, Giacobbe ed Esaù. La rivalità che oppose i due fratelli, cominciò ancora prima della loro nascita, ma i genitori, in seguito, contribuirono ad accrescerla: «Isacco prediligeva Esaù, perché la cacciagione era di suo gusto, mentre Rebecca prediligeva Giacobbe» (*Gen* 25,28).

Da questi pur rapidi cenni, si comprende che le madri descritte sono come sospese tra il desiderio di dare la vita, e l'affermazione personale; sono donne di fede, che vivono anche sentimenti di risentimento, invidia, gelosia e arrivano fino ad opprimere persone deboli, come avvenne nel caso di Sara e Agar.

Le madri di cui parla la Scrittura sono persone concrete, magari non perfette, ma comunque abitate dal desiderio di contribuire alla realizzazione della promessa di Dio, nonostante le loro meschinità e ambiguità.

12 D. SCAIOLA, *Donne e violenza nella Scrittura*, Editrice Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2016, 11-25.

Anche da questo punto di vista la Scrittura, che non è un libro edificante, ci istruisce, insegnandoci a guardare dentro di noi con franchezza, senza nasconderci e senza censurare aspetti di noi che non consideriamo adeguati alla fede, che sempre si incarna nella storia.

3. RUT, LA MOABITA

Il rotolo di Rut¹³ presenta numerosi elementi di interesse per il tema che stiamo affrontando, ma, naturalmente, ci dovremo limitare ad alcune osservazioni di carattere essenziale, non potendo analizzare in maniera approfondita tutto il libro, per quanto breve esso sia (Rut consta, infatti, di quattro capitoli).

Il racconto si apre con un'esposizione¹⁴ che fornisce il quadro temporale della storia e indica il problema da cui essa inizia: la carestia, che costringe una famiglia di Betlemme ad emigrare a Moab. Fin dall'inizio emerge una delle caratteristiche fondamentali di questo libro, che è il rimando, anche sorprendente, ad una serie di altri testi biblici. Infatti la carestia richiama la storia di Abramo, che scese in Egitto per questo motivo, come fecero poi Giacobbe e i suoi figli. Qui si inserisce la sorpresa, in quanto Elimèlec non si reca in Egitto, ma nella terra di Moab, che è associata ad una serie di motivi negativi nell'Antico Testamento. Innanzitutto l'origine del popolo di Moab (e di Ammon) è incestuosa (*Gen* 19,30-38), poi il re di Moab cercò, senza successo, di convincere Balam, il mago, a maledire Israele (*Nm* 22), per citare solo alcuni episodi che giustificano quanto si legge nel libro del *Deuteronomio*: «L'Ammonita e il Moabita non entreranno nella comunità del Signore; nessuno dei loro discendenti, neppure alla decima generazione, entrerà nella comunità del Signore» (*Dt* 23,4).

13 D. SCAIOLA, *Rut, Giuditta, Ester* (Dabar – Logos – Parola. Lectio divina popolare), Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2006, 13-52; ID., *Rut* (I Libri Biblici – Primo Testamento 23), Paoline Editoriale Libri, Milano 2009.

14 "Esposizione" è un termine tecnico dell'analisi narrativa che corrisponde all'introduzione di un'opera narrativa. Nell'esposizione vengono, in genere, fornite alcune informazioni fondamentali per comprendere l'intreccio che segue, riferendo talvolta eventi che precedono l'azione stessa. L'esposizione risponde a domande del tipo: chi, dove, quando? Per una presentazione del concetto di esposizione rimandiamo a J.-L. SKA, "Our Fathers Have Told Us". *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1990, 21-25 (con ulteriore bibliografia).

Sorprende, dunque, che Elimèlec sia andato nella terra di Moab, e anche il fatto che i suoi figli abbiano sposato donne moabite, senza che il testo condanni tale decisione¹⁵. L'esposizione continua raccontando cosa succede a questa famiglia: i maschi moriranno e le donne, Noemi, Orpa e Rut resteranno sole, vedove e senza figli, una condizione disperata e senza futuro. Al termine dell'esposizione emergono i due problemi fondamentali del libro, la mancanza di pane e di figli, che il resto del racconto cercherà di risolvere.

Innanzitutto Noemi decide di fare qualcosa: «Intraprese il cammino di ritorno dai campi di Moab con le sue nuore, perché nei campi di Moab aveva sentito dire che il Signore aveva visitato il suo popolo, dandogli pane» (*Rt* 1,6). La donna si mostra non solo intraprendente, ma anche generosa nei confronti delle due nuore che invita a tornare nel paese di Moab (1,8-13) e alla fine Orpa si lascia persuadere e obbedisce. Rut invece decide di rimanere con Noemi, dicendo: «Non insistere con me che ti abbandoni e torni indietro senza di te, perché dove andrai tu, andrò anch'io, e dove ti fermerai, mi fermerò; il tuo popolo sarà il mio popolo e il tuo Dio sarà il mio Dio. Dove morirai tu, morirò anch'io e lì sarò sepolta. Il Signore mi faccia questo male e altro ancora, se altra cosa, che non sia la morte, mi separerà da te» (*Rt* 1,16-17).

Sono forse le parole più famose del libro, e giustamente, anche se probabilmente noi non riusciamo a percepirne adeguatamente la forza. Dal punto di vista narrativo, bisogna infatti, in primo luogo, ricordare che le prime parole che un personaggio pronuncia in un testo sono molto importanti per la sua caratterizzazione¹⁶. In secondo luogo, Rut promette a Noemi di essere presente in tutte le situazioni della sua vita: nell'andare e nell'abitare, un merismo che si riferisce alla totalità della vita, nelle situazioni sociali («il tuo popolo sarà il mio popolo») e in quelle religiose («il tuo Dio sarà il mio Dio»), in quelle che riguardano la morte, arrivando fino alla sepoltura. Rut dichiara quindi di voler essere

15 Nella tradizione ebraica, invece, proprio questo fatto determinerà la morte dei due figli di Elimèlec.

16 Come R. ALTER afferma: «In qualsiasi evento narrativo, e in modo particolare all'inizio di ogni nuovo racconto, merita attenzione speciale il punto in cui il dialogo incomincia, e nella maggior parte dei casi, le parole iniziali pronunziate da un personaggio saranno rivelatrici, forse più nel modo che nella sostanza, e costituiranno un momento importante nella presentazione del personaggio stesso» (R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 1990, 86).

solidale con Noemi, la suocera (!), per tutta la sua vita e anche dopo. Il riferimento alla sepoltura richiama le storie dei patriarchi, in particolare, le vicende di Abramo e di Sara. Delle promesse che Dio gli ha fatto, Abramo alla fine della sua vita possederà solo un pezzo di terra, acquistato a caro prezzo dagli Ittiti, nel quale seppellirà Sara (*Gen* 23). Giacobbe verrà sepolto in quello stesso luogo (*Gen* 50,12-13) e Giuseppe, nonostante sia vissuto a lungo in Egitto, chiederà ai suoi fratelli di riportare le sue ossa nel paese (*Gen* 50,25-26), una promessa che Giosuè adempirà (*Gs* 24,32). Invece Rut esprime la ferma decisione di voler vivere tutta la sua vita con Noemi fino alla morte e anche di condividere il luogo della sua sepoltura.

In terzo luogo, bisogna anche ricordare che nel mondo antico nessuno cambiava popolo o luogo di nascita, se non era costretto a farlo, come avveniva nel caso degli schiavi o dei prigionieri di guerra. Uno straniero era infatti esposto a qualunque violenza e sopruso, non era tutelato dalla legge né difeso dal suo clan o dalla sua famiglia. Di conseguenza, la scelta di Rut, che sarà sempre chiamata la Moabita nel libro, appare in totale controtendenza rispetto alle usanze del tempo¹⁷.

Dalla solidarietà nei confronti della suocera, che Rut dichiara con chiarezza e determinazione, avrà inizio la soluzione dei due problemi menzionati alla fine dell'esposizione. Il pane, cioè la sopravvivenza delle due donne, sarà assicurato prima dal lavoro di Rut, che andrà a spigolare nel campo di Booz (*Rt* 2) e poi dalla benevolenza di quest'ultimo, che concede alla ragazza di raccogliere più orzo di quanto avrebbe dovuto e potuto fare da sola. La questione della mancanza di figli, cioè di futuro, per le due donne, sarà di nuovo risolta da Rut e da Booz: Rut chiederà formalmente a Booz di sposarla (*Rt* 3) ed egli acconsentirà a farlo, ringraziando anche la ragazza per la richiesta. Il libro termina menzionando il figlio che nascerà da questa unione, Obed, che fu il padre di Iesse, padre di Davide (*Rt* 4,17).

17 Rut viene generalmente presentata nella tradizione ebraica come una proselita, ma noi non condividiamo questa interpretazione sia perché ci pare che la scelta di Rut non sia motivata da ragioni religiose, ma dalla volontà di essere solidale con la suocera, sia perché nel mondo antico, in cui ogni popolo aveva i suoi dèi, legati a un territorio specifico, nessuno si convertiva ad un'altra religione per le ragioni dette sopra. Nell'Antico Testamento si ricorda un unico caso di conversione alla religione ebraica, quello di Achior nel libro di *Giuditta*, che non è un testo storico, ma piuttosto una sorta di romanzo.

Questa donna, straniera e proveniente da un popolo maledetto, grazie alla solidarietà che esprime nei confronti della suocera, permetterà non solo di risolvere il problema del futuro, legato alla sua famiglia, ma porrà anche le premesse perché possa nascere il re Davide.

La maternità di Rut non è “straordinaria”, come quella delle matriarche, ma è assolutamente eccezionale perché dimostra la dedizione incondizionata che questa donna esprime nei confronti della suocera, la sua volontà di legare indissolubilmente la sua esistenza a quella di un'altra. Questa decisione dimostra che Rut, forse senza convertirsi all'ebraismo, ne condivide tuttavia i valori fondamentali, e con la sua dedizione permetterà al Messia di nascere. Questo libro così bucolico, nel quale tutti sono fedeli alla legge, andando anche al di là di quello che è formalmente prescritto, in cui non ci sono personaggi negativi, e quelli che potrebbero esserlo non sono minimamente criticati¹⁸, ma scompaiono semplicemente dal racconto, ha in sé una notevole carica sovversiva, perché dice al lettore che chi si chiude di fronte ad un altro perché ha dei pregiudizi nei suoi confronti (è una donna, una Moabita, una straniera, una pagana, ecc.), si preclude la possibilità di incontrare il Messia. Questo racconto insegna, inoltre, che il Messia nasce grazie all'intervento di Dio, la cui presenza è molto discreta nel libro, ma soprattutto grazie alle decisioni solidali di persone, come Rut e Booz, che espongono la loro vita per salvare quella di altri.

Condividiamo quanto dice Wénin: «Il re che salverà Israele è dunque il frutto dell'incontro tra un giusto d'Israele e una straniera che ha osato imitare Abramo, mostrandosi così degna delle madri di Israele»¹⁹.

Aggiungiamo infine che la figura di Rut è così importante da essere menzionata nella genealogia di Gesù (*Mt* 1,5).

4. ANNA, LA MADRE DI SAMUELE (*ISAM* I,1-20)

Il motivo letterario della donna sterile che diventa madre per l'intervento del Signore si ripete nel caso di Anna, destinata a diventare la madre

18 Si tratta di Orpa, che nel cap. 1 abbandona la suocera, e del parente anonimo che nel cap. 4 rifiuta di sposare Rut.

19 WÉNIN – FOCANT, *La donna, la vita*, cit., 71.

di Samuele²⁰. Non siamo più nel tempo fondatore delle origini (Eva), né in quello delle matriarche, tuttavia la grandezza della figura di Samuele probabilmente spiega l'utilizzazione di questo *topos* letterario. Samuele, infatti, assommerà in sé diverse vocazioni: sarà giudice, profeta, sacerdote, consacrerà i primi re d'Israele (Saul e Davide), e a motivo del ruolo decisivo che egli svolgerà nel momento cruciale del passaggio epocale dal tempo dei Giudici a quella dei Re si giustifica la ripresa, pur con delle variazioni, dello schema già utilizzato nel caso delle madri d'Israele.

La storia di Anna è raccontata in *1Sam* 1,1-2,10, ma noi concentreremo l'attenzione solo sull'inizio della vicenda. Il marito di Anna, Elkanà, aveva due mogli²¹, e questo, come abbiamo visto anche nel secondo paragrafo di questo contributo, poteva generare dei conflitti tra quella amata, ma sterile, e l'altra che invece era feconda. Il lettore ricorda il caso di Rachele e Lia, e si attende un intervento da parte di Dio, che «aveva reso sterile il grembo di Anna» (*1Sam* 1,6-7), come le ricordava Peninna. Elkanà cerca di chiarire il suo punto di vista ad Anna, rivolgendole domande accorate: «Anna, perché piangi? Perché non mangi? Perché è triste il tuo cuore? Non sono forse io per te meglio di dieci figli?» (1,8), alle quali, però, la donna non risponde, rivolgendosi, invece, al Signore. Anna si alza e va a pregare al santuario di Silo²² e qui incontra il sacerdote Eli «seduto sul suo seggio davanti a uno stipite del tempio del Signore» (1,9); il contrasto tra l'alzarsi di Anna e lo stare seduto del sacerdote, che potrebbe apparire un dettaglio irrilevante, ci fa tuttavia comprendere qualcosa di importante: la donna si dirige direttamente verso il Signore, fa qualcosa per reagire alla sua situazione e lo fa da credente, senza cercare sotterfugi o scorciatoie per risolvere il suo problema,

20 L. MAZZINGHI, "La storia di Anna (*1 Sam* 1,1-19)", in M. D'AGOSTINO (a cura di), *Storie di re e profeti*, Messaggero di Sant'Antonio Editrice, Padova 2015, 31-35; M. GARGIULO, *Samuele* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 8), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2016.

21 Il testo presenta il fatto delle due mogli di Elkanà come un dato, senza minimamente giudicarlo, come era avvenuto anche con i patriarchi. Nell'*Esodo* si legge che un uomo deve poter assicurare alla moglie: «Il nutrimento, il vestiario, la coabitazione» (*Es* 21,10); se è in grado di dare tutto questo a più di una moglie, può farlo, purché i diritti di ciascuna siano tutelati. Probabilmente è anacronistico applicare questa legge al caso dei patriarchi e di Elkanà, ma comunque spiega come mai nei testi letti non sia condannato il fatto di avere più mogli.

22 In Israele esistevano numerosi santuari, ad esempio, a Betel, Mamre, Bersabea, ecc., legati all'esperienza che i padri avevano avuto del Signore (sogni, visioni, ecc.), che sono stati eliminati dopo la costruzione del tempio di Gerusalemme.

mentre il sacerdote Eli è del tutto passivo, sia nei confronti di Anna che nel prosieguo della storia. Il testo riporta la preghiera accorata di Anna:

«Signore degli eserciti²³, se vorrai considerare la miseria della tua schiava e ricordarti di me, se non dimenticherai la tua schiava e darai alla tua schiava un figlio maschio, io lo offrirò al Signore per tutti i giorni della sua vita e il rasoio non passerà sul suo capo» (1,11).

Il testo fa riferimento al voto di nazireato, la cui legislazione si trova in *Nm* 6,1-21; il *nazir* era un maschio²⁴ che veniva consacrato al Signore con un voto che prevedeva che egli non bevesse né vino né altre bevande inebrianti, che non si tagliasse i capelli e che non si avvicinasse a un cadavere.

Dio, però, non risponde alla preghiera della donna, e tale silenzio consente al narratore di inserire il breve dialogo tra Anna ed Eli, nel quale emergono i sentimenti che agitano il cuore della donna. Inoltre, tale silenzio introduce in maniera prolettica la storia di Samuele al quale Dio parlerà (cfr. *1Sam* 3). Dopo l'iniziale fraintendimento tra Anna ed Eli, questi la rimanda a casa con una formula di cortesia: «Va' in pace e il Dio d'Israele ti conceda quello che gli hai chiesto» (1,17). Anche se la sua preghiera non è stata ancora esaudita, Anna è cambiata: «Mangiò e il suo volto non fu più come prima» (1,18). La preghiera ha ottenuto, dunque, un primo risultato, e il racconto potrebbe terminare qui, mentre il v. 19 aggiunge un elemento importante: «Il Signore si ricordò di lei», come avvenne nel caso di Rachele (*Gen* 30,22). La memoria di Dio produce un cambiamento, che è per il bene, nella storia sia dei singoli che del popolo (*Es* 3,24-25). Da questo ricordo ha infatti inizio la soluzione del problema: nasce Samuele, il quale, come si diceva in precedenza, svolgerà un ruolo capitale nel passaggio epocale dai Giudici ai Re.

23 Questo titolo divino può essere reso con “Signore dell’universo”, dal momento che le schiere qui menzionate non sono quelle militari, bensì quelle celesti, cioè, il sole, la luna e le stelle, che, secondo il primo racconto di creazione (*Gen* 1,1-2,4a), obbediscono prontamente alla parola di Dio. Si tratta, dunque, di un appellativo che rimanda al Dio Creatore che, in quanto tale, è anche il Dio universale.

24 Il testo di *Numeri* parla pure di una donna, anche se non ci sono esempi nell’Antico Testamento di nazirei femmine. In *Gdc* 13 si racconta la nascita di Sansone, la cui madre era sterile, che sarà appunto un nazireo, e il Nuovo Testamento riporterà il caso di Giovanni Battista (cfr. *Lc* 1,15), oltre a menzionare dei voti di nazireato temporanei; cfr. *At* 18,18; 21,23-26.

5. RISPA (2SAM 21,1-14)

La figura di Rispa è probabilmente poco nota, certamente meno conosciuta di quelle presentate finora²⁵. Essa compare due volte nell'Antico Testamento, in 2Sam 3,7: «Saul aveva avuto una concubina²⁶ chiamata Rispa, figlia di Aià», e poi in 2Sam 21,1-14, il testo che prendiamo in esame in questo paragrafo. Rispa è sicuramente un personaggio minore, una donna silenziosa, ma determinata, appartenente alla famiglia di Saul.

Il testo di 2Sam 21 si apre con la menzione di una crisi: «Al tempo di Davide ci fu una carestia per tre anni» (v. 1), a motivo della quale il re consultò il Signore. Il lettore prova una certa sorpresa davanti a questa annotazione: di fronte a un problema, infatti, è normale che il re si rivolga al Signore, ma perché Davide aspettò tre anni? Dio risponde al re, indicando qual è il problema, ma non la sua soluzione: «Su Saul e sulla sua casa c'è sangue, perché egli ha fatto morire i Gabaoniti» (v. 1). Si cercherà invano un riferimento a questo fatto nell'Antico Testamento, che pure racconta con dovizia di particolari i vari peccati di Saul, il quale in questo caso sembra essere accusato dell'unico crimine che non ha commesso. Questo testo, nonostante la sua drammaticità, presenta dunque dei tratti ironici. Gli autori fanno inoltre notare che solo Davide ha ascoltato questo oracolo divino, e questo fatto potrebbe suscitare un dubbio sul prosieguo del racconto.

In ogni caso, Davide convoca i Gabaoniti, domandando loro che cosa può fare lui, in quanto re, per espiare la colpa. Essi rispondono: «Di quell'uomo che ci ha distrutti e aveva progettato di finirci, perché più non sopravvivessimo in tutto il territorio d'Israele, ci siano consegnati sette uomini tra i suoi figli e noi li impiccheremo davanti al Signore a Gàbaon, sul monte del Signore» (vv. 5-6). Davide risponde: «Ve li consegnerò», parole dure nella loro essenzialità.

Il comportamento del re appare ambiguo in questo racconto, per vari motivi: come si diceva in precedenza, Davide aspetta inspiegabilmente

25 SCAIOLA, *Donne e violenza nella Scrittura*, cit., 165-175.

26 Non è chiaro quale fosse lo statuto di una concubina, come pure quali fossero i suoi diritti e la sua posizione a livello sociale. Sembra comunque che si trattasse di una moglie, forse di secondo rango, di cui si parla soprattutto, ma non in senso esclusivo (cfr. Gdc 19), a proposito dei re, i quali, per ragioni di prestigio e di tipo politico, possedevano un harem.

tre anni prima di affrontare il problema della carestia, poi, solo lui ascolta l'oracolo divino e consegna ai Gabaoniti i discendenti di Saul che avrebbero potuto avanzare qualche pretesa al trono; tuttavia risparmia Merib-Baal, provando compassione per lui, e a motivo del patto stipulato con Gionata. Va tuttavia aggiunto che Merib-Baal era storpio, quindi non poteva diventare re e non rappresentava dunque un problema per il re, il quale consegna ai Gabaoniti sette discendenti di Saul, che vengono impiccati²⁷.

Al v. 10 viene menzionata Rispa, la quale «Prese il sacco e lo stese sulla roccia». Senza pronunciare una parola, la donna compie dei gesti che riguardano i morti. Rispa si contrappone a Davide, anche se i due non parleranno mai tra loro nel racconto, riflettendo così la divisione che ancora sussisteva tra la casa di Saul e quella di Davide. Rispa vegliò sui cadaveri «dal principio della mietitura fino a quando dal cielo non cadde su di loro la pioggia» (v. 10) e lo fece continuamente, impedendo agli uccelli di posarsi sui cadaveri di giorno e alle bestie selvatiche di avvicinarsi loro di notte. Rispa veglia sui corpi dei suoi figli, ma anche sugli altri cadaveri, svolgendo dunque un ruolo materno che va al di là dello stretto aspetto biologico. Rispa, pur essendo isolata dagli altri personaggi del racconto, si mostra leale nei confronti della sua famiglia, difendendo il suo ruolo materno che intende in maniera estensiva. Nel fare questo, Rispa si espone a dei rischi personali: appartenendo alla famiglia di Saul, anche lei poteva subire delle minacce; inoltre in qualche modo la donna disobbedisce a Davide, e infine, essendo una vedova, apparteneva alle categorie dei poveri e non aveva nessuno che poteva difenderla, essendo stati uccisi i suoi figli. Rispa, donna sola e senza protezione, emarginata e marginalizzata, mostra un certo coraggio. Senza parlare, ma compiendo dei gesti eloquenti, inoltre, essa fa emergere l'ambiguità sia di Davide che dei Gabaoniti. Davide infatti aveva precedentemente lodato gli uomini di Iabes di Gàaad per aver sottratto i corpi di Saul e di Gionata dall'esposizione sulla pubblica piazza (2Sam 2,5-7), mentre adesso rimane in silenzio davanti a Rispa. I Gabaoniti, invece, avevano chiesto che si facesse un sacrificio di riparazione per purificare la terra dal

27 Pur non essendo rilevante per l'interpretazione del racconto, indichiamo che esiste una discussione a proposito del modo in cui vengono uccise queste persone. Le traduzioni oscillano tra: impiccare, crocifiggere, smembrare, ecc.

male di cui la carestia era segno, mentre Rispa, vegliando sui cadaveri, impedisce che venga compiuto un sacrilegio, cioè che i corpi venissero profanati. Rispa può dunque essere giustamente considerata, come molti autori hanno suggerito, una sorta di Antigone ebraica, una madre coraggio che fa riflettere anche noi oggi.

CONCLUSIONE

Al termine di questo contributo, ci pare di aver mostrato che è corretta l'ipotesi proposta all'inizio secondo la quale l'esperienza della maternità, come tutte quelle realmente umane, è complessa e articolata, ricca di sfaccettature e di sfumature, non esente anche da qualche ambiguità.

Dall'analisi, pur rapida, condotta attraverso l'Antico Testamento, ci sembra di poter concludere che la maternità sia certamente un dato biologico, ma che porti anche in sé profondi significati metaforici e simbolici e che sia un fenomeno che può essere interpretato in maniera teologica, senza nessuna forzatura, basti pensare al tema ricorrente nei testi patriarcali che fanno riferimento al figlio come dono della promessa di Dio.

Abbiamo considerato vari esempi di maternità, senza la pretesa di proporre una riflessione esaustiva, ma speriamo comunque significativa, che andrebbe completata con una lettura di quello che il Nuovo Testamento ha da dire su questo tema. Facciamo solo rapidamente notare che la figura di Elisabetta, madre di Giovanni il Battista, fa riferimento alle madri sterili di cui parlano sia i testi patriarcali che la storia di Anna, madre di Samuele. Zaccaria, di conseguenza, non avrebbe dovuto mostrarsi così sorpreso di fronte all'annuncio dell'angelo (*Lc* 1,8-20).

La maternità di Maria meriterebbe sicuramente una riflessione approfondita sia per la trasparenza della sua risposta di fede, che contrasta con l'ambiguità che altre figure di madri nell'Antico Testamento hanno manifestato, sia perché Maria non è stata solo la madre biologica del Messia, ma è presentata nei Vangeli soprattutto come una credente ideale, "che fa la volontà di Dio" pienamente e costantemente. Maria, la credente, ha generato il Messia nella sua carne, è stata madre per tutta la vita del Cristo, fino alla sua morte in croce, e la ritroviamo, non per caso, nel cenacolo con gli altri discepoli ad attendere il dono dello Spirito

promesso da Gesù. Madre di Gesù e figura della Chiesa impegnata nella sequela del Messia, Maria ci guida e ci precede nel cammino verso la pienezza del regno.

Motherhood

MARGARET HARPER MCCARTHY*

SUMMARY: The following looks at the “genius” of motherhood against the backdrop of current trends which would marginalize, even abolish, it. Feminism lent no small hand to these trends, with its presumption of the inferiority of motherhood. Post-modern feminists chastised their fore-sisters for joining the male project of dominance over the maternal world of nature. The only way to correct the “genocide,” they argued, was to restore sexual difference, since without it, no life was possible. But with “pure difference” how is that even possible? John Paul II takes us out from under the logic of power that dominates the alternatives of egalitarian uniformity and pure difference. With his “dual unity,” the difference brings man and woman together without overriding the difference. Indeed, their unity produces yet another “difference”. And that is possible because of the equal dignity of the woman who is “entrusted with the human being in a special way”.

We may well thank the beneficent obstinacy of real mothers . . . and (above all) real children for preserving the human race in such sanity as it still possesses (C.S. LEWIS).

* Associate Professor of Theological Anthropology at the Pontifical John Paul II Theological Institute, Washington, D.C.

These are the words of C.S. Lewis who thought that with motherhood there much was at stake. Many others have thought the same: Karl Stern, Edith Stein, Hans Urs Balthasar, Luce Irigaray, Eva Feder Kittay, Virginia Held to name a few. Most notably, John Paul II had motherhood in view when he called for the manifestation of the “feminine genius” which consisted chiefly in the fact that the woman is “entrusted with the human being in a special way”¹.

1. OUR MODERN AND POST-MODERN CONTEXT

What, exactly *is* at stake with motherhood, especially in our time? Lewis’ prescription for the “preservation of the human race” might seem straightforward enough. Children have to be born if the human race is to continue. And it is mothers who do that. Or do they? Or rather, *will* they? With an eye to Huxley’s “brave new world” which abolished motherhood and all the “foul language” referring to it, Lewis had the “man molders” of the new age in mind, the “race of conditioners who will be armed with the powers of an omniscient state and an irresistible scientific technique” by which they “really can cut out all posterity in what shape they please”².

The concern about motherhood arises out of a malaise in the face of deep-seated cultural patterns of thought and action which “push others to the edges of society”— especially the most vulnerable – engendering a “loss of sensitivity for man... for what is essentially human”³. Central among these are tendencies in modern technology and science and their rethinking of matter (*materia*) no longer in terms of something which has its own maternal potency (*mater*) – capable of growth, generation, and fruitfulness – but in terms of raw matter, available for any mutation, and any use⁴. It is clear enough that the Cartesian stance towards the non-rational world of nature now includes the rational one, such that “the improvement of the human *estate*” now includes the “improvement”

1 JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Mulieris Dignitatem*, August 15, 1988, 30.

2 C.S. LEWIS, *The Abolition of Man*, HarperCollins Publishers, New York 2001, 60.

3 JOHN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, 15 August, 1988, 30.

4 F. HADJADJ, “Ritrovare la ‘lingua del legno’”, in *Vita e Pensiero*, 6 (2014) 30–42.

of the *human*. In view of this dominant two-fold stance, Hans Urs Von Balthasar alludes to a cultural *motherlessness* when he says:

Where positivistic, technology-oriented thinking succeeds in reigning supreme, the female element also vanishes from the attitude of the man. There is no longer anything that maternally embraces the human being's existence: under the power of the human spirit, nature has descended to the level of mere material.... natural things and conditions mean above all material for manufacturables⁵.

Others, following Balthasar, speak of a cultural *homelessness*, on account of the "abstract and mechanistic pattern of being, thinking, acting, and producing that makes human beings rootless in a world stripped of its intrinsic creaturely order"⁶.

To these "un-homelike" tendencies one could also add other cultural patterns of thought and action: bureaucratic tendencies in social organization and management that crush the *humanum* under the criteria of efficiency and productivity and power⁷. Finally, there are the dominant political and economic arrangements (socialism, liberalism, capitalism) which in one way or another abstract the individual from the *given, natural* relations in which he finds himself, making him directly reliant on the new economic order (for its wages, goods and service) and the welfare state (for the care of all who cannot work). In the tradition of Hilaire Belloc, Alan Carlson, the American historian, speaks of the current "unholy alliance" between these two, built as it is on the ruins of families and small communities⁸.

Women from within equity feminism have played no small part in this ruin. While equity feminism was galvanized by the abolition and temperance movements, and while women's suffrage was achieved largely on the basis of its role in "social housekeeping"⁹, equity feminism

5 H.U. VON BALTHASAR, "Women Priests", in *New Elucidations*, trans. M. Th. Skerry, Ignatius Press, San Francisco 1986, 189.

6 D. L. SCHINDLER, "Homelessness and the Modern Condition", in *Communio* (2000) 411-430, 415.

7 JOHN PAUL II, *Letter to Women*, June 29, 1995, 4; K. STERN, *The Flight from Woman*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1965, 283.

8 A. CARLSON, "Creative Destruction, Family Style", in *Intercollegiate Review*, Spring 2002.

9 C. H. SOMMERS, *Who Stole Feminism*, Simon and Schuster, New York 1994, 221.

has always been deeply marked by the liberal idea of equality as independence¹⁰, and with that, a conflict with motherhood, the central task of *domestic* housekeeping. In the wake of industrialism, this independence meant that women follow their husbands out of the home and into the factory (or office). Equity feminists were close allies with industrialists at the turn of the century, promoting the evacuation of the home of its “rudimentary industries” – leaving behind only its affective functions¹¹ – even opposing legislation designed to protect women and children from industrial abuse¹². Decades later they remain resolved in this same push for independence even as they have their eyes on higher goals: equality in corporate C-suites and boardrooms. But what is clearer now, now that *women themselves* are “leaning out” when they become, or hope to become, mothers – contributing thereby to the still unacceptable statistics – is how much little choice women have in the matter, notwithstanding all the talk of it. The one acceptable “choice” is to “lean in,” namely, to work as an employee for wages while paying wages to someone else to care for one’s young children¹³.

This one choice is clear in all the talk about the “care deficit problem”. The discovery of “care” puts a much-needed finger on the overlooked and undervalued dimension of vulnerability and the care of it¹⁴. But the solutions offered for the deficit are invariably institutional ones in which children would spend the few remaining hours of free time in an “infrastructure of care,” in the care of highly trained and specialized employees¹⁵. This one choice is also clear in the general tendency in

10 A. D. GORDON (ed.), “The Solitude of Self”, in *The Selected Papers of Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony*. Vol. 5, in *Their Place Inside the Body Politic*, 1887-1895, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ 2009, 423-436; M. NUSSBAUM, “The Feminist Critique of Liberalism”, in *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford 1999, 55-80.

11 C. P. GILMAN, *Women and Economics*, Small, Maynard & Co., Boston 1898; A. CARLSON, *From Cottage to Work Station*, Ignatius Press, San Francisco 1993, 141-143.

12 A. CARLSON, *The “American Way” – Family and Community in the Shaping of the American Identity*, ISI Books, Wilmington, Delaware 2003, 59.

13 S. SANDBERG, *Lean In. Women, Work, and the Will to Lead*, Alfred A. Knopf, New York 2013.

14 E. F. KITTAY, *Love’s Labor*, Routledge, New York 1999; V. HELD, *The Ethics of Care – Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, Oxford 2006.

15 J. HEYMANN, *The Widening Gap: Why America’s Working Families Are in Jeopardy and What Can Be Done about It*, Basic Books, 2000; A.-M. SLAUGHTER, *Unfinished Business*, Random House, New York 2015.

equity feminism to promote delayed marriage and motherhood with contraception¹⁶, then to “solve” the problems associated with delayed fertility with assisted reproductive technologies, including the “rescheduling” of motherhood by freezing eggs in advance¹⁷. Finally, it is clear in the growing approval of voluntary childlessness¹⁸. What is clear is that equality as independence for women (from men) means also independence for women from children. The feminist, Shulamith Firestone laid this out in terms that sounded unthinkably remote fifty years ago, but which are now closer at hand:

[T]he end goal of feminist revolution must be . . . the sex *distinction* itself: genital differences between human beings would no longer matter culturally . . . The reproduction of the species by one sex for the benefit of both would be replaced by (at least the option of) artificial reproduction: children would be born to both sexes equally, or independently of either . . . the dependence of the child on the mother (and vice versa) would give way to a greatly shortened dependence on a small group of others in general¹⁹.

It was in view of this goal of *cultural motherlessness* – a goal to which trends in the scientific, political, and economic realms have contributed greatly, that John Paul II said: “our time in particular *awaits the manifestation* of that “genius” which belongs to women.

In some ways, post-modern feminism began to show some of that “genius”. It did so in its critique of enlightenment rationalism, and its corresponding stance towards nature. Claiming that knowing itself was embodied, post-modern feminists sought to “unmask” the “maleness” of modern reason and the “interests” behind its (“false”) claim to

16 K. HYMOWITZ – J. CARROLL – W. B. WILCOX – K. KAYE, “Knot Yet: The Benefits and Costs of Delayed Marriage in America”, in *The National Marriage Project*, 15 (2013) 25–26 (<http://nationalmarriageproject.org/wp-content/uploads/2013/03/KnotYet-FinalForWeb.pdf>).

17 M. ZOLL, *Cracked Open: Liberty, Fertility, and the Pursuit of High Tech Babies – A Memoir*, Interlink Publishing Group, Northampton, Massachusetts 2013; S. E. RICHARDS, *Motherhood Rescheduled: The New Frontier of Egg Freezing and the Women Who Tried It*, Simon & Schuster, New York 2013.

18 E. BADINTER, *The Conflict: How Modern Motherhood Undermines the Status of Women*, Metropolitan Books, New York 2012, 124–128; 140–9.

19 S. FIRESTONE, *The Dialectic of Sex*, William Morrow and Company, Inc., New York 1970, 11.

objectivity, namely to disavow, then hide and suppress the feminine manner and subjects of knowing and ultimately the feminine objects themselves²⁰. Post-Modern feminists claimed Cartesian rationalism (together with Baconian empiricism) to be a *masculine* pursuit of dominion over *feminine* nature, beginning with its “method” of transcendence over and disavowal of what was now described as “hoarding” and “chaotic,” then the “sterilization” of nature so that it might finally be “grasped” in the experiment. The “male” knower, they said, had effectively re-birthed himself on his own terms, by gaining control and mastery over (mother) nature²¹.

In light of this embodied reading of modernity, the psychoanalyst Luce Irigaray asked her feminist fore-sisters if, in their quest for equality, they had not gotten on the wrong train – the *male* one – contributing unwittingly thereby to the very suppression they were fighting. “Equal to *whom*?” she asked²². Instead of chasing “male” equality which would only “invite an even more radical genocide” of the woman who had *never been other enough*, Irigaray proposed an “essential difference,” between men and women as “the ultimate anchorage of real alterity”²³. This difference would usher in a “new fertility” and bring the “genocide” to an end²⁴. Indeed, reminiscent of Lewis’ own prognosis, Irigaray thought that recognizing “sexual difference” was a matter of our “salvation”²⁵, since “without it there would be no life on earth”²⁶. With respect to motherhood, in particular, Irigaray explored the relation between the mother and the *daughter*, because *that* relation, unlike the one between mother and son, was not marked by the “turning away from and against the mother” that had so marked the psyche of Western civilization²⁷.

20 E. GROSZ, *Space, Time, and Perversion*, Routledge, London 1995, 25–36.

21 S. BORDO, *The Flight to Objectivity*, State University of New York Press, New York 1987, 97–118; C. MERCHANT, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper Collins, New York 1980, 164–190.

22 L. IRIGARAY, “Égales à Qui?”, in E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En Mémoire d’elle*, Translated by M. Brun, Editions du Cerf, Paris 1986, 420–430.

23 ID., *J’Aime À Toi*, Bernard Grasset, Paris 1992, 105.

24 ID., *Éthique de la Différence Sexuelle*, Les Éditions de Minuit, Paris 1984, 13; ID., *Je, Tu, Nous*, Bernard Grasset, Paris 1990, 13.

25 ID., *Éthique de la Différence Sexuelle*, cit., 13.

26 ID., *J’Aime À Toi*, cit., 69.

27 ID., “The Bodily Encounter with the Mother”, in *Irigaray Reader*, Blackwell Publishers, Oxford 1991, 34–46; ID., *J’Aime À Toi*, cit., 51.

Notwithstanding this “movement back to the mother,” insofar as post-modern feminism takes the logic of power as the definitive logic between the sexes, it abjures any underlying unity between *correlative* (“binary”) sexes, since this would of necessity be “unisexual” (on the male side). Hence the “essential” (or “pure”) difference which, unlike the *solid* (or certain) essence of its “male” predecessor, is *fluid* and uncertain²⁸. For Irigaray the “love between us” is not between two who become more themselves by virtue of reciprocal gift-giving and receiving, but, rather, by virtue of each staying *on his or her own side*. This applies naturally to both of the sexes (even if the male sex is the most suspect). Each of the sexes must define itself and accomplish its own perfection by itself, “being faithful to itself,” not allowing the other to take responsibility for it. And each must refuse to do so for the other to respect the self-constituting autonomy of the other²⁹.

The character of “difference” specific to post-modern feminism shows itself especially when it comes to the new generation which it is meant to “save”. For Irigaray, the ability to have a child is, of course, one of the marks of real difference between man and woman. But, insofar as women must create for themselves – no longer *from* man³⁰ – the “new fertility” augured by Irigaray has all the ambivalence about *bodily* motherhood that egalitarian feminism had. It is often disparaged as “merely reproductive,” or as a “mere function”³¹. Much is said about giving birth to other things – thought, art, poetry and language – which as it happens, does not require anything *from* men, except that they stand back and make room for women to “give birth”. And when it comes to *actual* children who will “no doubt” be conceived out of the “new fertility,” they will be the fruit not so much of a mutual *gift* – a unity – so much as a “balance of powers” – a dis-unity³². There are children, that is, *because* there are mothers and father each of whom revolves around him or herself³³.

28 Id., *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Minuit, Paris 1983, 36.

29 Id., *J'Aime À Toi*, cit., 54, 171-177.

30 *Ibid.*, 110.

31 Id., *Je, Tu, Nous*, cit., 13; Id., “The Bodily Encounter with the Mother”, in *Irigaray Reader*, cit., 42.

32 Id., *Éthique de la Différence Sexuelle*, cit., 13; Id., *Je, Tu, Nous*, cit., 13.

33 Id., *J'Aime À Toi*, cit., 172.

2. MOTHERHOOD AND THE “FEMININE GENIUS”

Feminist attitudes towards motherhood are dominated by the logic of power. The “feminine genius” takes us out of this logic, even while it corrects the temptation of *both sexes*, to be defined by it.

By “feminine genius”, JP II referred to a talent or intelligence specific to women, something she has by virtue of her specific difference with respect to a man. This ‘genius’ does not, of course, exclude other forms of genius in fields such as mathematics, science, literature, sport, art – geniuses that belong to humanity as such, the common humanity women share with men. At the same time, the feminine genius is not simply one genius among others. Just as her specific (female) body is the *manner* in which she bears the whole human body, so too her specific genius is that through which she bears all the others. It penetrates to the core of her humanity (as it does in every cell of her body) without compromising the identity of nature she shares with the man. Specifically, this “genius” is tied to the fact that a woman is *apt for maternity*, capable of welcoming and making room for a child by virtue of her welcome of the man. A woman enables the child to grow “respecting the child in his or her otherness”³⁴; she makes the person “secure in nature and in being”³⁵. In *nuce*, the woman’s “genius” is her “special openness to the person”³⁶ because she is “entrusted with the human being in a special way”³⁷. In her the human being finds its first home.

Naturally, for John Paul II, having this maternal genius does not depend on a woman actually having children. It depends, rather, on the kind of being she is, a being *apt* for motherhood. Indeed, as he said, aptness for physical motherhood is itself ‘iconic’ of a deeper motherhood, namely the “letting be” of the human being according to his whole truth, according that is to the *new generation* ushered into the world by the Virgin Mary and made visible to us by those called to virginity³⁸.

34 JOHN PAUL II, Encyclical letter *Evangelium Vitae*, March 25, 1995, 99.

35 BALTHASAR, “Women Priests”, in *New Elucidations*, cit., 189.

36 JOHN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, August 15, 1988, 18.

37 *Ibid.*, 30.

38 *Id.*, *Letter to Women*, June 29, 1995, 11; *Id.*, *Mulieris Dignitatem*, 17–22.

The “genius” of motherhood, thus, is both rooted in biology and transcends it³⁹.

As for the question of a mother’s work in the home and outside of it, from the point of view of the “feminine genius,” “the point is not that all women need to remain always in the home, as mothers, but that they should retain their intrinsic relation to home and maternity even as (if) they enter the culture and engage its (‘public’) activities”⁴⁰. That said, because the care of young children bears differently on mothers and fathers, the Catholic Church has spoken consistently on the need to protect a mother’s specific work by challenging current work patterns for women who engage in work outside the home, and the stigmatization and financial penalization of women who devote themselves entirely to raising children and home-making⁴¹.

Naturally, given the dominant patterns of thought (and living), several matters have to be addressed in order to take the “feminine genius” seriously. In the first place, one must be able to consider the difference specific to women – conception, gestation, birth, nursing – and the “division of labor” that this difference entails, as *equal* in value to the specific difference of men. Moreover, this difference together with its male counterpart must be appreciated as that which brings men and women *together* in a dual unity, with a truly common good, incarnate in the child. In the second place, after relentless decades-long disparagement of motherhood, as an activity lacking in subjectivity (“creativity”), inferior to activities of a more “public” nature, and in thrall to male schemes of subjection, one must re-consider the *value* of motherhood. There is no one better than Chesterton to describe it:

[W]hen people begin to talk about this domestic duty as not merely difficult but trivial and dreary, I simply give up the question. . . . When domesticity, for instance, is called drudgery, all the difficulty arises from

39 ID., *Letter to Families*, 9.

40 D. L. SCHINDLER, “Catholic Theology and Gender”, in *Communio* (1993) 200-239, 232; E. STEIN, “The Ethos of Women’s Professions”, in *Woman*, translated by F. M. Oben, ICS Publications, Washington, D.C. 1987, 41-56.

41 II VATICAN COUNCIL, Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, December 7, 1965, 52; JOHN PAUL II, “Women, Teachers of Peace”, January 1, 1995, 9; CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *On the Collaboration of Men and Women in the Church and in the World*, May 31, 2004, 13.

a double meaning in the word. If drudgery only means dreadfully hard work, I admit the woman drudges in the home, as a man might drudge at the Cathedral of Amiens or drudge behind a gun at Trafalgar. But if it means that the hard work is more heavy because it is trifling, colorless and of small import to the soul, then as I say, I give it up; I do not know what the words mean I can understand how this might exhaust the mind, but I cannot imagine how it could narrow it. How can it be a large career to tell other people's children about the Rule of Three, and a small career to tell one's own children about the universe? How can it be broad to be the same thing to everyone, and narrow to be everything to someone? No; a woman's function is laborious, but because it is gigantic, not because it is minute⁴².

Thirdly, one must be able to appreciate that the home, as a rich center of life, is a good for the human person and not, as it is for many promoters of early day care, a "tyrannical" or retrograde institution, whose effects on the child ought to be overcome or minimized in view of either liberal or socialist ideals⁴³.

Finally, one has to take into account the fact that since the advent of industrialization, the home has become progressively deprived of any productive activity, ending up as a mere "haven in the heartless world," a dormitory for most of its inhabitants and a "comfortable concentration camp" for the woman left behind in it⁴⁴. Any serious consideration of the need for a maternal presence in the home must take into account a re-thinking of the consumer economy⁴⁵.

Motherhood, of course, cannot be thought through without reference to fatherhood, to the "masculine genius" (Savage). Notwithstanding feminism's one-sided account of power between the sexes, women are tempted to do just this. Everyone knows where life comes from.

42 G.K. CHESTERTON, *What's Wrong with the World*, Ignatius Press, San Francisco 2009, 94-5.

43 C. LASCH, *Haven in the Heartless World*, Basic Books, Inc., New York 1977, 14; C.S. LEWIS, *The Abolition of Man*, HarperCollins Publishers, New York 2001, 39.

44 D. SAYERS, *Are Women Human?*, Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, MI 1971, 23-24; LASCH, *Haven in the Heartless World*, cit., 1-21; ID., *Women and the Common Life. Love, Marriage, and Feminism*, ed. by E. Lasch – W.W. Quinn, Norton & Company, New York 1997, 93-120; B. FRIEDAN, *The Feminine Mystique*, Dell Publishing Co., New York 1963, 282-309.

45 A. CARLSON, *From Cottage to Work Station*, Ignatius Press, San Francisco 1993, 139-57.

“*Mater semper certa est*”. What is less certain is the father. Hence the ancient temptation to negate it – with the “Great Mother”⁴⁶ – or profess ignorance of it⁴⁷, and, more currently, pursue reproductive technologies that would eliminate altogether the need for the male ingredient. It should be noted that the consequences of thinking oneself to be the sole source of the child are no less destructive than the (male) Cartesian “flight from the mother,” (or the earlier *patria potestas*) even if it takes a different form, an *encompassing* “devouring” one⁴⁸. The Pauline category of “headship” (1 Cor. 11: 2-12; Eph. 5:21-33) corrects this maternal temptation to power by referring the “mother of the living” to the transcendent source together with whom she has brought forth new life⁴⁹: “I have gotten a man with the help of the Lord” (Gen 4:1). But “headship” also corrects the paternal temptation to power which takes the form of flight (abandonment), then abuse. It transforms the idea of origin from an absolute to an origin “always already” determined by another⁵⁰. “Man is not independent of woman” (1 Cor 11:12). “Headship” then transforms the idea of power from the arbitrary action of the master, to generation and returns fatherhood to itself⁵¹. In so doing it makes motherhood possible. And both of these, of course, make children possible. These are the “key figures of human existence”, the “essential elements of the experience of being human”⁵². With them – obstinate mothers, real children, *and* fathers – one can hope, with Lewis, for the preservation of the human race.

46 C. DAWSON, *Enquiries into Religion and Culture*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2009, 226.

47 B. MALINOWSKI, *The Sexual Life of Savages*, Routledge, 1932, 153-158; J. W. MILLER, *Calling God Father*, Paulist Press, New York 1999, 18-31.

48 W.J. ONG, *Fighting for Life*, Cornell University Press, Ithaca 1981, 70; DAWSON, *Enquiries into Religion and Culture*, cit., 226.

49 H.U. VON BALTHASAR, *Theo-Drama*. Vol. III. Translated by Graham Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1992, 284-7.

50 Id., *Theo-Drama*. Vol. II. Translated by Graham Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1990, 272-4.

51 K. WOJTYŁA, “Radiation of Fatherhood”, in *The Collected Plays and Writings on Theatre*, Translated by B. Taborski, University of California Press, Berkeley 1987; JOHN PAUL II, *Crossing the Threshold of Hope*, Alfred A. Knopf, Inc., New York 1994, 227-228.

52 BENEDICT XVI, *Address on the Occasion of Christmas Greetings to the Roman Curia*, December 21, 2012.

La generazione materna. Nodi critici e nuovi orizzonti epocali

PIERANGELO SEQUERI*

SUMMARY: This essay draws together the positive elements in those currents of thought that examine the profound relationship between motherhood and femininity. It will consider the evolving feminist thought, as well as the developments in the new Mariology. In the context of the contemporary tendency to separate motherhood from the personal dimensions of identity and sexual intimacy, this development prompts a deeper, philosophical and theological consideration of what it means to be born “of a woman”.

1. LIBERAZIONE DAL MATERNO O LIBERAZIONE DEL MATERNO?

La rivalutazione della maternità è arrivata in certo senso per ultima all'appuntamento con la nuova questione femminile sollevata nella modernità avanzata¹.

* Preside del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia.

1 “Diversamente da quanto si poteva presumere, l’attenzione degli storici nei confronti del fenomeno maternità è [...], relativamente recente. [...] Oggi sono oggetto di studio, soprattutto per antropologi, demografi, sociologi, le questioni attinenti ai ruoli sessuali. Non si studia tanto la storicità dell’esperienza materna, ma le forme di filiazione e procreazione”, M. D’AMELIA, *Storia della maternità*, Laterza, Roma-Bari 1997, 3-52: 3. “La storia del parto rappresenta un capitolo fondamentale della storia delle donne non solo perché nel passato era l’attività principale, ma anche per la potenza della sua identificazione di genere. La storia del parto e della nascita non si

L'esaltazione dell'archetipo femminile del "materno", saldamente attestata fin dai primordi della cultura e per tutta l'età del mito, aveva fatto pensare, già nell'800, all'ipotesi di una cultura "matriarcale" che ha preceduto quella "patriarcale", strutturandosi come forma governamentale della comunità umana (J. J. Bachofen). L'ipotesi di una vera e propria struttura politica del governo delle donne ("ginecocrazia") non è accolta dagli studiosi ed è considerata mera congettura. Rimane però il fatto che la potenza del significato originario dell'ordine materno è suggestivamente e universalmente attestata nelle forme dell'arte e del culto che affondano le loro radici nella preistoria e nel mito². Essa è decisamente tramontata nella cultura della modernità europea-occidentale, inducendo contestualmente una depressione simbolica della quale oggi incominciamo a valutare anche la negatività antropologica e sociale.

La ripresa storica della questione femminile, se la assumiamo dal punto di vista del femminismo, ossia come processo di emancipazione della donna dall'assoggettamento al regime patriarcale dell'organizzazione sociale, pone anzitutto in evidenza il problema della donna come attore sociale dimezzato – per non dire ridotto alla passività e destinato alla subordinazione – proprio a causa della maternità.

In una prima fase, la denuncia del pensiero contemporaneo sensibile all'emancipazione del femminile, sacrificata da un modello antropologico-sociale polarizzato intorno al dominio maschile, ha chiamato in causa la maternità quale componente *naturale* della condizione femminile che è stata trasformata in un impedimento *culturale*: il vincolo materno della gestazione e della cura è diventato un argomento a sostegno del confinamento domestico della donna, funzionale al mantenimento del ruolo di attore sociale dominante (se non esclusivo) del maschio. La cultura del femminile dell'epoca moderna, che iscrive la donna nel lavoro di cura

iscrive solo nell'orizzonte sociale e istituzionale, ma anche in quello più ampio della cultura, della mentalità, della religione. L'idea della generazione e della nascita, come quella del feto e del corpo materno, muta nel corso del tempo", N. M. FILIPPINI, *Generare, partorire, nascere. Una storia dall'antichità alla provetta*, Viella, Roma 2017, 15.

2 Cfr. S. VEGETTI FINZI, *Il mito delle origini. Dalla Madre alle madri, un percorso di identità femminile*, in S. LAGORIO – L. RAVASI – S. VEGETTI FINZI, *Se noi siamo la terra. Identità femminile e negazione della maternità*, il Saggiatore, Milano 1996, 33-78S; P. MEROT, *Trace du maternel dans le religieux*, PUF, Paris 2014; G. BOMPIANI, *L'altra metà di Dio*, Feltrinelli, Milano 2019; R. TAGLIAFERRI, *L'altra Maria. Per una fede cristiana al femminile*, presentazione di G. Bonaccorso, Cittadella, Assisi 2019, 19-35.

della comunità domestica e la confina ai margini della partecipazione sociale, è stata così globalmente posta sotto accusa come ulteriore radicalizzazione del modello antropologico originariamente imposto dall'ordine patriarcale alla interpretazione della differenza sessuale e all'organizzazione della società umana. Esso è visto come rispecchiamento di un ordine naturale delle cose che consacra una visione maschilista del soggetto veramente autonomo e indipendente: padrone della generazione e della comunità, protagonista della conoscenza e della decisione che fanno cultura e la storia³.

La riflessione sulla maternità è stata perciò iscritta nell'analisi dei condizionamenti che essa esercita sulle potenzialità di affermazione sociale e di realizzazione individuale della donna come soggetto umano libero e uguale a tutti gli effetti.

La critica della rappresentazione "patriarcale" – certo non priva di evidenze socio-culturali di sorprendente continuità e durata – ha sviluppato negli ultimi decenni un'ampiezza e una profondità di portata antropologica generale. Il vantaggio di questa radicalizzazione, nonostante tutto, sta proprio in questo: essa ha imposto un approccio riflessivo alla questione culturale della differenza sessuale e dell'identità umana, di cui la stessa modernità borghese, razionalista e sentimentale, illuminista e romantica, non aveva colto la portata cruciale. La domanda assume una portata fondamentale: ultimamente, ontologica. Quale identità umana è in gioco nella differenza sessuale? E in quale senso la differenza sessuale è differenza umana *fondamentale*? Di qui deve essere ricomposta l'elaborazione socio-politica del riconoscimento di pari dignità – uguaglianza e libertà – dei differenti. In queste note non intendo certo addentrarmi nella complessità di questo stallo e dei suoi ripensamenti. Interessa piuttosto il fatto che il *focus* della nostra ricognizione, ossia il rilievo del 'materno' nella costituzione dell'umano, sembra riconfigurarsi, nella riflessione recente, come un punto di osservazione per il ripensamento propositivo, e non puramente rivendicativo, della stessa questione femminile⁴.

3 Per un inquadramento storico generale della vicenda culturale, è possibile riferirsi a due opere maggiori: G. DUBY – M. PERROT (a cura di), *Storia delle donne in Occidente*, Laterza, Roma-Bari 1997-2011 (di intonazione 'laica'); M. P. ALLEN, *Concept of Woman*, William B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1985-2016 (di ispirazione cristiana).

4 In questa prospettiva è interessante, dal punto di vista della ripresa della riabilitazione del tema, il precedente rappresentato dal confronto critico fra N. CHODOROV, *La funzione materna. Psicanalisi e sociologia del ruolo materno*, La Tartaruga, Milano 1991 e M. M.

2. L'ORIGINE MATERNA E L'ALLEANZA DEI DIFFERENTI

Premessa di un nuovo approfondimento antropologico dello speciale rapporto tra il femminile e il materno, appare il fervore inedito della riflessione filosofica rivolta alla *centralità della nascita nella costituzione dell'umano*: sia come singolarità/alterità personale, sia come storia/destino plurale.

L'apertura di questo orientamento viene riconosciuta nel pensiero di Hannah Arendt (e di Maria Zambrano)⁵. Nella scia di questa provocazione il pensiero "femminile" ha sviluppato un paradigma dell'essere-per-la-nascita alternativo all'antropologia dominata dall'esperienza dell'essere-per-la-morte: con suggestiva illustrazione delle sue implicazioni per l'antropologia della differenza sessuale (Luce Irigaray, Julia Kristeva, Luisa Muraro, Adriana Cavarero). Il pensiero "maschile", dal canto suo, esibisce approfondimenti convergenti in ordine alla singolarità e alla trascendenza del cominciamento umano (Michel Henry, Claude Romano, Emmanuel Falque). Nell'ambito della più recente filosofia "irregolare", ossia quella cioè che si muove all'interno di un libero intreccio con i codici delle cosiddette scienze umane, non mancano affondi ispirati al recupero di aspetti della visione cristiana, che sono valorizzati del tutto a prescindere dalla fede (come ad esempio le riflessioni sulla fecondità antropologica della rilettura del "mito" della vergine-madre nell'interpretazione teologica cristiana nell'opera maggiore in Peter Sloterdijk⁶.

JOHNSON, *Madri forti, mogli deboli. La disuguaglianza del genere*, il Mulino, Bologna 1993. Nancy Chodorov, Carol Gilligan ed Evelyn Fox Keller sono le rappresentanti più conosciute di quel pensiero che, già nella metà degli anni '70, enfatizzò il dato secondo cui nascere da un corpo di donna è il fatto fondamentale da osservare, comprendere e rappresentare. L'asimmetria dei sessi rispetto al comune luogo dell'inizio è fondante per l'intera cultura occidentale. Miriam Johnson, consentendo alla specificità femminile del materno, che prende rilievo anche come universale generativo dell'umano, individua la necessità di restituire forza alla condizione 'coniugale' della donna (come 'moglie'), come dimensione sulla quale fondare un'alleanza con il maschile che non risolve il tema della partecipazione maschile alla dimensione materna della donna in termini di semplice partecipazione / condivisione alle funzioni materne della cura. In questo modo, la riscoperta della specificità femminile e della universalità antropologica del materno evita di essere riduttivamente valorizzata come auto-riduzione della donna alla tradizionale proiezione maschile della funzione riproduttiva in termini di 'confinamento' del femminile.

5 A. CAVARERO, *Mettere al mondo il mondo*, La Tartaruga, Milano 1990.

6 P. SLOTERDIJK, *Sfere I. Bolle*, Raffaello Cortina, Milano 2014, 582-593. Utilissima recensione del tema antropologicamente fondativo della nascita, 'dimenticato' dalla

Nascita/rinascita dell'essere umano sembrano dunque orientate a conquistare una profondità maggiore di quella disponibile nel convenzionale approccio bio-etico e bio-politico, che dipende strettamente dalla riduzione clinica del fenomeno procreativo⁷. Non è difficile immaginare che il potenziamento filosofico dell'evento della nascita umana possa illuminare la qualità personale dell'evento generativo in termini che alla clinica della riproduzione sfuggono vistosamente⁸.

L'atto di nascita, preceduto dalla "gestazione" relazionale di un'alte-rità che prende forma di identità singolare, e seguito dall'ingresso affettivo nel "linguaggio" umano, in cui si desta la coscienza di sé nel grembo dell'altro, mette anzitutto in evidenza l'intrinseca costituzione femminile del venire-al-mondo dell'essere umano. Ogni umano è irriducibilmente nato "da donna". Ogni umano passa all'atto d'esistere nel grembo "della madre". La focalizzazione di questa doppia singolarità generativa del femminile (primo contenitore d'esistenza e primo interlocutore d'identità per tutti, maschi e femmine) incomincia ad essere oggetto di riflessioni non meramente riproduttive⁹. La gestazione femminile è vero e proprio atto fondativo, ad un tempo, dell'essere-legame e dell'essere-comune che corrispondono alla qualità umana dell'essere-soggetto¹⁰. Il rilievo di questa considerazione è ricco di implicazioni. In primo luogo, impone di considerare il vincolo originario dell'avvento della singolarità umana come evento irriducibilmente insediato, con titolo unico, molto speciale e indiscutibilmente universale nella persona-femmina¹¹. Il legame

bioetica e 'ritrovato' dalla filosofia, in S. ZUCAL, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia 2017.

7 Cfr. E. SCABINI – G. ROSSI (a cura di), *La natura dell'umana generazione*, Vita e Pensiero, Milano 2017.

8 Cfr. M. SPAGNOLLI, "Nascere: dare inizio al nuovo. Il tema della nascita in filosofia", in *Diotima*, 10 (2011) (<http://www.diotimafilosofe.it/wp-content/uploads/2016/04/1-spagnolli-nascita.pdf>).

9 A. PAPA, *Natum esse. La condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2018.

10 "Tutta la vita umana sul nostro pianeta nasce da donna. L'unica esperienza unificatrice, incontrovertibile, condivisa da tutti, uomini e donne, è il periodo trascorso a formarci nel grembo di una donna [...] Per tutta la vita e persino nella morte conserviamo l'impronta di questa esperienza": A. RICH, *Nato di donna, Cosa significa per gli uomini essere nati da un corpo di donna*, Garzanti, Milano 1977, 7. Recentemente, la profondità del tema è stata suggestivamente riaperta dall'ottimo lavoro di: I. MALAGRINÒ, *Alterità e relazione nell'esperienza della gravidanza. Dall'ermeneutica all'etica*, Orthotes, Napoli – Salerno 2016.

11 Cfr. D. WINNICOT, *Dal luogo delle origini*, Cortina, Milano 1990; L. MURARO, *L'ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

è identico per maschi e femmine, ma anche verosimilmente differente nella recezione dei due. La psicanalisi è l'unica, fra le scienze umane, che abbia polarizzato una sua peculiare interpretazione dello psichismo umano – conscio e inconscio – intorno al tema della identità / differenza sessuale. Nello stesso tempo, il contraccollo di questa riflessione impone, alla stessa psicanalisi, una sfida rilevante: del resto già iscritta nella sua interna evoluzione. Il rilievo della fase pre-edipica della formazione psichica e relazionale, della costituzione sessuale dell'inconscio e del desiderio, chiede di essere messa a punto – se non francamente ri-trattata – a partire *dalla dominante femminile* della sua costituzione materna¹².

Più radicalmente, la nascita stessa della coscienza deve essere più accuratamente indagata alla luce della correlazione del suo destarsi nella cornice della vita uterina e della lingua materna¹³, il cui elemento unificante è precisamente *la continuità del femminile*.

Le opportunità cognitive della ricerca sulla vita uterina e degli sviluppi dell'*infant observation*, da molti decenni producono risultati di estremo interesse. L'impiego di una tale mole di conoscenze condurrebbe, per natura sua, ad un *ethos* esattamente opposto a quello che si va incrementando, anche grazie ad una certa superficiale gestione del diritto, in termini di sostanziale rimozione della dimensione femminile-personale nella generazione della persona umana (la "gestazione", in primo luogo)¹⁴. Non solo. Questa rimozione, che rende disinvoltamente fungibili apparati e persone, non appare affatto in contrasto con la pregiudiziale

12 Questo è oggi un tema di vivace dibattito all'interno dell'impegno ermeneutico con la teoria freudiana. Il dibattito è fra chi teme che la tendenza recente a dare la 'precedenza' simbolica al legame materno, come mediatore della scoperta dell'*eros*, rispetto alla centralità del conflitto 'edipico' del legame paterno, che lo specifica (il desiderio sessuale, notoriamente originario per Freud, è problematicamente concepito pre-genitale e polimorfo) metta in pericolo l'originalità dell'impianto psicanalitico. Cfr. P. MARION, *Il disagio del desiderio. Sessualità e procreazione nel tempo delle biotecnologie*, prefazione di G. Amato, Donzelli, Firenze 2017; L. SCARAFFA, *Storia della liberazione sessuale. Il corpo delle donne tra eros e pudore*, Marsilio, Padova 2019.

13 Cfr. L. RAVASI BELLOCCHIO, *Di madre in figlia*, Cortina, Milano 1987; E. M. THÜNE, *All'inizio di tutto la lingua materna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1998; C. ZAMBONI, *Parole non consumate. Donne e uomini nel linguaggio*, Liguori, Napoli 2001.

14 Cfr. G. CARBONETTO – L. FILINGERI, *Il dialogo nascosto*, la Salamandra, Milano 1984; S. VEGETTI FINZI, *Bambino della notte. Diventare donne, diventare madri*, Mondadori, Milano 1990; C. CANULLO, *Essere madre: la vita sorpresa*, Cittadella, Assisi 2009; L. IRIGARAY, *All'inizio lei era*, Bollati Boringhieri, Torino 2013; H. SANER, *Nascita e fantasia. La naturale dissidenza del bambino*, Morcelliana, Brescia 2017; S. VEGETTI FINZI, *L'ospite più atteso. Vivere e rivivere le emozioni della maternità*, Einaudi, Torino 2017; L. MURARO, *Il*

negativa che, nell'evoluzione (e involuzione) tecno-economica della società capitalistica-borghese penalizza il nesso di femminilità e maternità¹⁵. (L'indecenza del pregiudizio anti-materno, oltretutto, nell'epoca del narcisismo sistemico, si aggrava di futili motivi: le donne devono addirittura fronteggiare un fenomeno come quello del *fat-shaming*, ossia di vergogna della maternità che compromette la cura dello stereotipo figurale della snellezza *top-fit*! Non si hanno parole)¹⁶.

L'evacuazione della potenza antropologica del fenomeno femminile-materno, infine, non concorre affatto ad un migliore assetto del rapporto di "parità" democratica e di genere, dal punto di vista della lotta – giusta – contro la prevaricazione maschile e l'inerzia del modello del padre-padrone¹⁷.

L'evaporazione del nesso femminile-materno aggrava certamente la latitanza del maschile-paterno nel fatto sociale-totale della generazione e nelle sue implicazioni sociali-comunitarie: lungi dal richiamarlo alle sue responsabilità, toglie argomenti e motivazioni alla sua funzione specifica come partner di un'autentica alleanza uomo-donna, che deve

lavoro della creatura piccola. Continuare l'opera della madre, Mimesis, Udine-Milano 2018; S. BIGNOTTI – A. LOJACONO, *Avere cura del parto ed esserne felici*, Scholé, Brescia 2020.

15 "I nuovi scenari della rottura fra sessualità e procreazione complicano la faccenda: le vicissitudini del desiderio del figlio, separato dalla sua consostanzialità con l'atto sessuale, sono indecifrabili. Scompare la scena primaria? Quali fantasie si associano all'immagine di un'inseminazione artificiale, di un annidamento non-uterino, di una 'gestazione estranea' all'atto coniugale di coloro che si presentano nondimeno come 'genitori'? Il desiderio sembra dissociarsi dal piacere dell'incontro: diventa desiderio stremante del figlio e piacere insofferente dell'atto" (MARION, *Il disagio del desiderio*, cit., 18).

16 L'idea del femminile come mancanza e rimedio della mancanza, che "il femminismo non ha ancora risolto", viene esplorato in modo non sistematico ma suggestivo in G. SASSANELLI, *Il femminile tra mancanza e desiderio. Saggio sulla condizione umana*, Astrolabio, Roma 2016.

17 "Il livello della dipendenza dagli uomini non è strutturalmente legato dal dover accudire i figli neonati. L'idea che la gravidanza sia una condizione debilitante è molto moderna, caratteristica delle culture industriali, ma non di tutte le culture. Non c'è dubbio che in questa società la gravidanza costituisca un serio ostacolo occupazionale: ma la causa è l'organizzazione sociale esistente. La 'rivoluzione sessuale' della fine anni Sessanta ha incoraggiato una tendenza a vedere le capacità delle donne di prestare cure materne come un impedimento, piuttosto che una forza. Era un punto di vista maschile, in base al quale la gravidanza ostacola l'attività sessuale. Esistono ora numerose femministe che considerano il prestare cure materne una componente importante del 'chi' e del 'che cosa' sono le donne", JOHNSON, *Madri forti, mogli deboli. La disuguaglianza del genere*, cit., 40. Cfr. L. MURARO, *L'anima del corpo. Contro l'utero in affitto*, La Scuola, Brescia 2016; D. DANNA, *'Fare un figlio per altri è giusto'. Falso!*, Laterza, Roma-Bari 2017.

perfezionarsi – *post-partum* – nella generazione di una nuova reciprocità relazionale. Il padre-maschio, esterno al legame del femminile-materno con la gestazione della singolarità umana, è per ciò stesso convocato come testimone attivo e personale dell'unità e dell'integrità relazionale – biologica, affettiva, sociale – dell'atto generatore. Il padre sigilla la qualità relazionale-umana della generazione, ricomponendo su di essa – *post-partum* – l'alleanza dell'uomo e della donna che la rende umana. Non si tratta soltanto del riconoscimento del dono del figlio che viene al mondo: si tratta proprio della restituzione dell'intatta femminilità della madre, che proprio la nascita del figlio sottrae ad ogni ambiguità autoreferenziale. Proprio così infatti il femminile-materno viene riconosciuto all'altezza della sua dimensione antropologica fondamentale, e non rinchiuso nella costruzione culturale di una semplice funzione/finzione di genere. Sfortunatamente, una corrispondente riflessione sulla mutazione richiesta al ruolo maschile-paterno, in ordine agli effetti imposti a partire da questo decisivo passaggio, non ha ancora incominciato ad impegnare veramente l'antropologia sociale della differenza e dell'alleanza di genere (e di generazione) tra uomo e donna¹⁸.

L'apertura di una nuova frontiera di alleanza nelle pratiche politiche e sociali correnti, in realtà, non richiederebbe sotto ogni aspetto un ripensamento radicale delle questioni di genere: molte evidenze impongono un mutamento di rotta nelle regole e nel costume¹⁹. Rimane il fatto che – conseguenza paradossale dell'inerzia culturale dominante – il matrimonio stesso non ha alcuna ricaduta significativa sulla più generale intesa sociale-politica dei sessi. Nessun progetto culturale e politico la mette realmente a tema²⁰. La guerra dei sessi non è più semplicemente

18 G. ANGELINI, *Passaggio al postmoderno. Il gender in questione*, in ID. (a cura di), *Maschio e femmina li credò*, Glossa, Milano 2008, 263-296; R. FANCIULLACCI – S. ZANARDO, *Donne, uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010; M. BINASCO, *La differenza umana. L'interesse teologico della psicanalisi*, Cantagalli, Siena 2013; F. STOPPA, *La costola perduta. Le risorse del femminile e la costruzione dell'umano*, Vita e Pensiero, Milano 2017. C. CALTAGIRONE, *La grammatica dell'umano oltre il gender*, Studium-Lumsa, Roma 2016; P. SEQUERI, "Storia della paternità. Note critiche", in *Anthropotes*, 1 (2019) 129-147.

19 Penso, ad esempio, alla sperequazione retributiva a parità di prestazioni; all'inibizione occupazionale del progetto stesso della maternità; alla resistenza maschile nei confronti di ruoli direttivi delle donne. Per non parlare della 'violenza del possesso' in cui è risospinto il maschile e della 'coazione a sedurre' in cui è risolto il femminile.

20 "Come si fa a scrivere tante pagine sulla sessualità e affini, senza prendere mai in benché minima considerazione la femminilità e la mascolinità? Il neutro non sarà per caso un

una figura dell'antica lotta di classe, è un'episteme postmoderna di riferimento²¹. E infatti la storia dell'alleanza, che va giustamente impostata su nuove e più ampie prospettive, non riparte²².

3. INVIOLABILITÀ DEL MATERNO E *KAIROS* DELLA FEDE

Il cristianesimo è stato traumaticamente investito dal cambio d'epoca che ha imposto un nuovo impegno di riflessione antropologica fondamentale al riguardo della differenza sessuale e dei temi connessi all'alleanza coniugale. Le tradizionali puntualizzazioni del profilo morale inerente al matrimonio, come disposizione creaturale e come sacramento cristiano, hanno evidenziato la necessità di una più approfondita articolazione della loro giustificazione "naturale" e della loro qualità "teologale". L'impiego di adeguamento richiesto è stato relativamente rapido e generoso in riferimento al tema dell'amore di coppia e della sua rilevanza sacramentale. Meno articolato appare tutt'ora l'approfondimento antropologico e teologico della costellazione familiare e della sua integrazione nella forma ecclesiale.

Inferiore alla necessità, in particolare, per quanto concerne il tema che è oggetto di queste nostre puntualizzazioni, risulta proprio l'elaborazione

maschile mascherato che si pone in tal modo al di sopra delle parti e pretende di sottrarsi alla guerra dei sessi? Oppure al contrario, l'apologia della cosa senziente e senza orgasmo non implica una castrazione del maschio, una negazione radicale del carattere specifico della sua sessualità?" (M. PERNIOLA, *Il sex appeal dell'inorganico*, Einaudi, Torino 2004, 144). La dimensione originaria dell'intimità sessuale della differenza umana, che rende simbolicamente irrevocabile la sua aderenza alla qualità personale, è la *fidatezza*: se la sessualità "avesse come scopo l'orgasmo o il piacere, essa non potrebbe mai diventare un orizzonte da cui trae senso l'esperienza, la filosofia e la cultura" (*ibid.*).

- 21 La spinta verso l'indifferenziazione tende a pacificare la diffidenza di genere e la sua angoscia di prevaricazione e di perdita, rimuovendo la differenza sessuale. [...] Ognuno è uguale a sé medesimo e a ogni altro allo stesso modo. La liquefazione dei generi nell'indifferenziato finisce dunque per assomigliare al neutro, tendenzialmente occupato dal maschile. Inoltre semina rivalità mimetica generalizzata" (S. ZANARDO, *Differenza di genere e differenza sessuale*, in C. VIGNA [a cura di], *Differenza di genere e differenza sessuale. Un problema di etica di frontiera*, Orthotes, Napoli Salerno 2017, 13-24: 15). Il saggio puntualizza efficacemente la sorprendente assenza di ogni elaborazione simbolica dell'alleanza uomo-donna dal dibattito sulla differenza.
- 22 In forma di provocazione, che enfatizza l'urgenza cruciale di una diversa ripartenza, la deriva è ormai segnalata con toni forti: F. HADJADJ, *Ultime notizie dall'uomo e dalla donna. Cronache di una fine annunciata*, Ares, Milano 2017; L. SCARAFFIA, *La fine della madre*, Neri Pozza, Milano 2017; M. GAUCHET, *La fine del dominio maschile*, Vita e Pensiero, Milano 2019.

delle implicazioni antropologiche della differenza e della generatività femminile. Certo, la tutela morale della qualità umana dell'intimità generativa e della difesa giuridica della vita nascente rimangono saldamente presidiate dal magistero cattolico e dalla cura pastorale. Inoltre, la sollecitazione a produrre un'adeguata riabilitazione della condizione femminile nella società e nella stessa Chiesa è ormai un tema costante del magistero più autorevole²³. Rimane tuttavia da assolvere, in particolare, un debito di elaborazione riflessiva delle dimensioni spirituali e comunitarie della dimensione femminile del venire al mondo e del venire alla coscienza. Penso che, in modo analogo al processo che ha condotto alla definitiva maturazione anti-agnostica dell'intimità sessuale nell'ambito della comunione coniugale, un più convinto dinamismo di riabilitazione teologica-ecclesiale del nesso fra gestazione materna dell'essere-personale e disposizione relazionale all'essere-legame, che definisce la vita come dono che si arricchisce offrendolo, è certamente nelle corde del *kairos* cristiano dell'epoca presente. Il mistero cristologico della *Theotokos*, insediato nelle origini cristiane del dogma della fede, contiene certamente le ragioni seminali di questa correlazione simbolica, in connessione con il principio cristologico della creazione e della redenzione della storia. L'evento unico del divenire uomo dell'Unigenito di Dio, mediante l'evento unico del passaggio generativo attraverso la Madre, che lascia intatta la Donna, attesta la singolarità della irruzione del mistero assoluto della generazione divina del Figlio nel grembo inviolato della sua generazione umana. Questa "maternità verginale" è certamente anche un'iperbole *realmente* istruttiva della "pari dignità" del femminile e del materno, che in nessun modo deve essere *simbolicamente* concepita – nella nostra stessa condizione umana – in termini di reciproca violazione²⁴.

23 C. APARICIO VALLS, *La donna nel magistero dopo il Vaticano II*, "Ricerche teologiche" 13 (2002), n.1; L. CATALANO, *Essere donna nel magistero pontificio*, VivereIn, Monopoli (BA) 2017. Cfr. anche: CONCILIO VATICANO II, *Messaggio alle donne*, 1966; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica sulla collaborazione fra uomo e donna*, 2004; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo. Un itinerario di antropologia biblica*, LEV, Città del Vaticano 2020; Molto utili, a questo riguardo, i contributi di riflessione che vengono puntualmente presentati dal nuovo Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita (www.laityfamilylife.va).

24 ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Maria. Un caso serio per la teologia*, a cura di L. Paris, Glossa, Milano 2019 (per quanto concerne la nostra ricognizione, soprattutto: S. NATOLI, *Mater misericordiae. La maternità di Maria come simbolica universale*, 31-53; R. BATTOCCHIO, *Creazione, giustificazione e compimento*, 113-132; G. CANOBBIO, *Fecundità*

Nel vangelo di Gesù, l'interlocutore-donna è riabilitato in perfetta simmetria di atteggiamento rispetto all'interlocutore-uomo: non c'è discussione possibile su questa singolarità dell'annuncio del regno di Dio nelle parole e nelle opere di Gesù²⁵. Nondimeno, risplende – e chiede di essere anche antropologicamente declinata – anche la densità simbolica che Gesù ripetutamente riconosce alla relativa presa di distanza che è necessaria ai discepoli del Regno nei confronti della vita coniugale-familiare e dei suoi legami, là dove essa viene a tal punto requisita dall'immanenza dei legami di generazione e di sangue, da oscurare il senso ultimo dell'origine e della destinazione dell'uomo e della donna. La conversione di questi legami alla prossimità del regno di Dio è la cifra della loro trasformazione nella fede²⁶.

Il materno non viola – non consuma, non degrada, non corrompe – il femminile: e dunque non deve essere concepito e agito in questa chiave simbolica, neppure per noi. La maternità appartiene alla purezza del femminile, che deve essere pienamente custodita: non è la sua corruzione o il suo degrado. La verginità cristiana apre l'orizzonte di una fecondità simbolica, che non si chiude nel significato di un'auto-preservazione sterile. Nella sovrapposizione del femminile e del materno, la donna viene a trovarsi nel fuoco di questa tensione, che – antropologicamente parlando – intercetta il dinamismo e la dialettica della unione e della separazione che attraversa per intero l'evento della generazione del figlio. L'elaborazione teologica di questo dinamismo sembra ancora piuttosto acerba. La consapevolezza delle componenti oggettivamente

e limiti del rapporto tra Chiesa e Maria, 133-164; S. SEGOLONI RUTA, *Fra le donne. La teologia femminista davanti a Maria*, 217-270). R. TAGLIAFERRI, *L'altra Maria. Per una fede cristiana al femminile*, presentazione di G. Bonaccorso, Cittadella, Assisi 2019. Cfr. anche: D. F. NOBLE, *Un mondo senza donne. La cultura maschile della Chiesa e la scienza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1994; L. SCARAFFIA, *Due in una carne. Chiesa e sessualità nella storia*, Laterza, Roma-Bari 2008; E. GREEN – C. SIMONELLI, *Incontri. Memorie e prospettive della teologia femminista*, San Paolo, Cinisello B. 2019.

25 E. BIANCHI, *Gesù e le donne*, Einaudi, Torino 2016; M. GARZONIO, *Le donne, Gesù, il cambiamento. Contributo della psicanalisi alla lettura dei Vangeli*, Vivarium, Firenze 2006.

26 Nella pressoché inesistente ripresa di questo approfondimento biblico-teologico, che non si può risolvere semplicemente nella illustrazione della consacrazione celibataria e verginale, si lascia apprezzare la pertinente sollecitazione di C. ROCCHETTA, *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, Dehoniane, Bologna 2019; Ho tentato la valorizzazione di questo aspetto, in chiave di teologia fondamentale della fede, in P. SEQUERI, *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della forma cristiana*, Cantagalli, Siena 2020.

drammatiche dei vissuti della maternità – dall’inizio e nella continuità dei suoi passaggi attraverso le età della vita – dovrà avere probabilmente più spazio e più peso nella rappresentazione del progetto coniugale. La lotta della Donna con l’Angelo che porta l’annuncio e la grazia di questa benedizione del figlio – certamente da apprezzare come un dono, ma anche da conquistare a caro prezzo – non deve essere ridotta alla lotta contro la tentazione maligna e i suoi cedimenti. La lotta con l’Angelo è, appunto, quella che viene inaugurata dalla visita di Dio che annuncia la gravidanza. L’annuncio e la testimonianza della fede, a riguardo del desiderio materno, deve essere anche avvertita – e avvertire le generazioni – della drammatica del suo azzardo: del quale si deve certamente coltivare la passione, ma anche elaborare la sfida²⁷. Risparmiare alle donne le rappresentazioni di maniera del loro completamento nel figlio del desiderio, per offrire più ammirata e rispettosa disponibilità a condividere la potenza destabilizzante del suo avvento e responsabilità della sua consegna alla vita, sembra la direzione giusta. La comunità stessa deve mostrarsi interiormente partecipe dell’onore e dell’onere speciale che l’evento assegna alla donna²⁸.

27 “Oggi c’è una parola che copre il problema e che lo rende irrisolvibile ed è la parola ‘amore’. Nella sua accezione corrente esso è piuttosto innamoramento totalmente determinato dai meccanismi adattivi del sesso. L’esperienza delle contrarietà di innamorati che poi si risolvono con una soddisfacente intimità sessuale occulta le incompatibilità sotto la falsa patina dell’amore. [...] Il secondo ostacolo da rimuovere è che l’armonia della coppia sia fatta solo di sì reciproci, secondo il mito della ‘coppia felice’. Se coltiviamo il mito di Narciso di cercare l’anima gemella, che ci dà sempre ragione, rischiamo di rimanere intrappolati nell’infanzia del principio del piacere, che, se non trova immediata soddisfazione dell’altro, va in paranoia. Il mito dell’androgino cade proprio su questo fronte” (TAGLIAFERRI, *L’altra Maria*, cit., 67).

28 Sul ripensamento delle modalità in cui il nuovo scenario post-illuministico e post-romantico chiama direttamente in causa l’immaginazione della famiglia stessa come luogo di una nuova transizione che la sciolga dalla sua riduzione a ‘rifugio’ dell’intimità affettiva (Ch. Lasch) verso la costruzione ‘fraterna’ della comunità sociale (G. Simmel), conserva una sua utilità lo stimolo offerto nella raccolta di studi, A. COLOMBO – C. QUARTA (a cura di), *Il destino della famiglia nell’utopia*, Dedalo, Bari 1991. L’urgenza di un ripensamento anche teologico della costellazione famigliare-relazionale, originalmente costituita come matrice generativa di strutture relazionali la cui perfezione trascende l’intimità sessuale, individua un tema di straordinaria attualità – e in certo modo un vero e proprio *kairos* della fede cristiana – per la costruzione di un’ecclesiologia pastorale concreta e propositiva nell’orizzonte della contemporaneità. Nella relativa scarsità di convincenti approfondimenti di ampio respiro antropologico e sociale, si possono vedere: R. PRANDINI (a cura di), *Il potere dell’amore nell’epoca della globalizzazione*, il Melangolo, Genova 2011; P. DONATI, *La famiglia. Il genoma che fa vivere la comunità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013; M. MAGATTI – C. GIACCARDI,

La Madre del Signore è per tutti noi, maschi e femmine, iperbole e sacramento anche di questa straordinaria esperienza, che nutre l'intera comunità. Esiste del resto una segreta corrispondenza, fin dal principio, tra la creazione di “tutte le cose” nell'orizzonte dell'eterna generazione del Figlio e la destinazione di ogni essere umano – maschio e femmina – a venire al mondo come “nato da donna”²⁹. La redenzione di tutta la storia è sigillata nell'incarnazione del Figlio attraverso il grembo di una vergine-madre: femmina intatta, genitrice reale. La ricomposizione simbolica del femminile e del materno è a disposizione, nell'unicità di questo evento archetipo della grazia cristologica iscritta nel grembo del Padre, per tutti coloro che sono disposti a invocarne lo Spirito e la forza, fino a “rinascere dall'alto”. E a condividere nella fede, insieme con l'indicibile esultanza evangelica per la nuova creatura, anche le com-passioni umane che accompagnano l'origine e il destino di tutti i “nati di donna”.

Generativi di tutto il mondo unitevi, Feltrinelli, Milano 2014; G. RANISIO, *Culture della nascita. Orizzonti della maternità tra saperi e servizi*, Dante & Descartes, Napoli 2013; R. MANTEGAZZA, *Narrare l'inizio. Gravidanza, parto, nascita tra natura e cultura*, Castelveccchi, Roma 2017.

29 R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2007. Il recente tentativo – generoso e problematico – di G. GRESHAKE (Maria-Ecclesia. *Prospettive per una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano*, Queriniana, Brescia 2017) è discusso in BATTOCCHIO, *Creazione, giustificazione e compimento*, cit., 114-126 (con ampia bibliografia sulla letteratura teologica sensibile all'approfondimento della valenza antropologica e umanistica del mistero di Maria, 115-116).

Pregnancy: The Molding of the Heart of a Mother

LUIS GRANADOS GARCÍA*

SUMMARY: The child in the womb feeds on the mother's fantasies and desires in the same way that it feeds on the maternal body. This article explores the internal actions of the pregnant woman, which mold the heart of a mother. In order to overcome the banalization of pregnancy, it is necessary to reconsider its complexity as real empowerment for the woman and an excess of life. Through her internal acts of imagination and memory, the mother elaborates her acceptance and hospitality, and anticipates the future life with her child. These internal acts of hospitality and active receptivity mold the heart of a mother.

“I do not know how you came to be in my womb; it was not I who gave you breath and life, nor was it I who arranged the elements you are made of”¹. The mother of the Maccabees witnessed the death of her seven sons. During their martyrdom for the sake of the Divine Law, with supplications and commands, she exhorted each of them with these words: “I do not know how you came to be in my womb”. Her authority is not reduced because of her ignorance and impotence, rather the opposite is true. Her authority is manifested by her witness of the Other, of the someone else who is their origin and *telos*.

* Associate Professor of Moral Theology, J. Francis Cardinal Stafford Chair of Moral Theology and Academic Dean at the St. John Vianney Theological Seminary, Denver.

1 2 Mac 7:22.

The mother of the Maccabees evinces an important dimension of passivity and ignorance. This heroic mother witnessed both their beginning and their end in a way that no one would ever imagine, but that everyone would celebrate and rejoice. What does she reveal about the heart of a mother? What does it mean to generate? What is its purpose? Is the mother a purely passive participant in the process of welcoming a child into the world? Beyond the external acts a pregnant mother must undertake, we need to consider those internal acts that will decide the success of her hospitality toward the new life in her womb, and therefore the enrichment of her identity through the new personal relationship that has been established.

1. THE BANALIZATION OF PREGNANCY

The sexual revolution has generated what has been called the banalization of sexuality². We can identify two tragic separations that have led to the consideration of sex as something inconsequential. First of all, the rupture of the traditional bond between sexuality and marriage. Secondly, the separation between sexuality and procreation³. Divorced from the person in its truth, sex is considered a physiological need, devoid of bonds and responsibility and considered only according to its utility and pleasure.

As a result, pregnancy has also been reduced to a trivial biological fact, whose value is established externally, considering its consequences for the person: it can be avoided through contraception or “interrupted” through abortion. It can be produced in vitro, outside the body, if so wished. As Jerome Lejeune put it several decades ago, we have gone “from sex without babies, to babies without sex”. This separation of pregnancy from marriage and sexuality has led to its reduction as a useful or pleasant good. Saint John Paul II described this process as a “conspiracy against life”⁴.

We can discover a provocative perspective of such an approach in the work of Elisabeth Badinter. According to this French feminist and

2 Cfr. L. MELINA, *Corso di Bioetica. Il vangelo della vita*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 101.

3 Cfr. J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Paoline, Turin 1985, 84-86.

4 Cfr. JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Evangelium Vitae*, 11-13.

philosopher, motherhood is ambivalent. “The desire for children is in fact neither constant nor universal. Some women want them, some no longer do, others never wanted them at all”. She celebrates that today’s ideal of a woman is different from that of a mother. The new driving force of our time is personal fulfillment. Individualism and hedonism (the hallmarks of our culture) have become the primary motivations for having children, but also sometimes the reason not to.

However, Badinter is concerned by a conflict she identifies between “overzealous motherhood” and the status of women. She wonders – and suggests – whether “the eternal appeal to the maternal instinct, and the behavior it presupposes, are in fact motherhood’s worst enemies”. Badinter describes what she calls a “silent revolution”. After having gained access to birth control, women sought to achieve essential rights of freedom and equality with men, while at the same time attempting to reconcile them with motherhood. As a result, the majority of women struggled to manage increasingly burdensome maternal responsibilities with personal fulfillment in the workplace. The path toward the definite “liberation of women” was halted. Badinter denounces this silent revolution that is persuading women to return to nature, to their maternal instincts. This new “assault of naturalism” brings about the baby’s dominion over the mother and the couple.

Her understanding of human pregnancy manifests what we can call the banalization of motherhood. From her perspective pregnancy is no longer an experience with value in and of itself, but is at the service of personal fulfillment. Such an ideological reduction considers pregnancy – and therefore, motherhood – as a means to an end, an instrument for something else: the autonomy of the woman.

This “banalization” does not consider the physical, affective, psychological and spiritual depth of what it means to be a mother. This perspective is that of the third person who considers the exchange between mother and child as a transaction where satisfactions, joys, inconveniences... need to be calculated and evaluated.

The third person perspective on pregnancy is connected to the technological reduction described by John Paul II in *Mulieris Dignitatem*.

What the different branches of science have to say on this subject is important and useful, provided that it is not limited to an exclusively

bio-physiological interpretation of women and of motherhood. Such a ‘restricted’ picture would go hand in hand with a materialistic concept of the human being and of the world. In such a case, what is truly essential would unfortunately be lost. Motherhood as a *human* fact and phenomenon, is fully explained on the basis of the truth about the person⁵.

John Paul II celebrates pregnancy as a “bio-physiological and psychological process”. Science has fully confirmed that the very psycho-physical constitution of the women is naturally disposed to motherhood, which includes conception, pregnancy and giving birth, and is a consequence of the marital union with a man. At this point, *Mulieris Dignitatem* cautions against an “exclusively bio-physiological interpretation of women and of motherhood”. A perspective that reduces pregnancy to a purely biological exchange between the woman and her child, the model behind which would be that of the relationship between a recipient and its content.

This technological reduction fails in considering the internal human experience of the woman. While using partial scientific information, this restricted picture is tainted by a materialistic philosophy that eliminates what is truly essential, that is, the uniqueness of human pregnancy. Secondly, because it follows the Cartesian understanding of life, pregnancy is not only reduced to the level of animals, but even worse to a purely mechanical event. Separated from the *res cogitans*, the *res extensa* of the human body is a machine, like everything else in the world, animals and objects⁶. This technological reduction serves as the basis for and feeds the ideological reduction perspective.

2. RECOVERING THE COMPLEXITY OF PREGNANCY

In contrast to the third person perspective, pregnancy needs to be considered from the perspective of the first person. If we want to grasp the object of the acts of the pregnant mother, it is necessary to place

⁵ JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Mulieris Dignitatem*, 18.

⁶ Cfr. A. STENSVOLD, *A History of Pregnancy in Christianity. From Original Sin to Contemporary Abortion Debates*, Routledge, New York 2015, 93–96.

oneself *in the perspective of the acting person*⁷. Pregnancy cannot be fully understood as a biological fact, or an event of the merely physical order, but as a journey that every woman is called to start once she discovers she is pregnant.

It is necessary to consider briefly the gravity of the reduction of pregnancy to the purely biological. To banalize pregnancy means to separate the woman from the mother, and to relativize motherhood as one option among many, as Badinter proposes. Such crisis of the feminine identity affects evidently the man, who “has to learn his own fatherhood from the mother”⁸, and the child, who is perceived as a provider of pleasure or as a burden. In other words, the trivialization of pregnancy is the banalization of the whole family as “sanctuary of life” and “school of how to be human”⁹. Thus, we can understand why the rich experience of pregnancy stands as one of the greatest obstacles and enemies of the “culture of death” and *gender* ideology.

In order to overcome this reductionism, we need to consider the complexity and uniqueness of human pregnancy. As Jean-Marie Delassus has shown, motherhood and birth pose the question of our origin, that is, of the human enigma. Reproduction seems to be the most natural thing in the world, but in the human being it is transformed into *motherhood* by the apparition of *desire*. No animal has the *intention* of becoming a parent. What distinguishes reproduction and motherhood is the passage from biological automatism to freedom, through human desire or intentionality¹⁰. Delassus rejects Richard Dawkins’s description of the mother as a machine programmed to propagate the genes¹¹. A scientific approach to the experience of motherhood manifests something much more complicated.

Every pregnancy brings with itself a crisis of identity, a specific crisis of the feminine development¹². Here the term “crisis” is not to be un-

7 Cfr. JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Veritatis Splendor*, 78.

8 JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Mulieris Dignitatem*, 18.

9 Cfr. JOHN PAUL II, Letter to Families *Gratissimam Sane*, 11;15.

10 Cfr. J.-M. DELASSUS – L. CARLIER – V. BOUREAU-LOUVET, *L'Aide-mémoire de Maternologie*, Dunod, Paris 2010, vi; 3: “La maternité est un désir humain que l’on constate et que l’on peine à expliquer”.

11 R. DAWKINS, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1976.

12 See the different studies mentioned by DELASSUS – CARLIER – BOUREAU-LOUVET, *L'Aide-mémoire de Maternologie*, cit., 32-33.

derstood in a negative sense (failure, catastrophe) but according to the Greek root *krineo*, “to judge”. The crisis of pregnancy is a moment of change and judgment, a turning point, an opportunity to grow. On one hand, three instincts (sexual, reproductive, and maternal) are integrated into one story of desire and freedom. On the other hand, a pregnancy is not only the relationship with a baby to be born and to be birthed, but also a confrontation with human birth in itself, with the origin¹³. At the same time, the mother’s own birth will be revisited, and her life will be subjected to dangers and emotions that “could make her sink”¹⁴.

a. *Pregnancy as Empowerment*

We can find an answer to the ideological reduction of Elisabeth Badinter and her concern over the “baby’s dominion”, in Eva Feder Kittay’s work. Kittay is a professor of Philosophy at the State University of New York Stony Brook and, more importantly, mother and caregiver of her daughter, Sesha, born with cerebral palsy and a profound cognitive disability that left her unable to speak and (save for a few years) walk. From her personal experience and research, Kittay offers a feminist critique of equality.

Kittay wants to “find a knife sharp enough to cut through the fiction of our independence”¹⁵. Interdependency: a boss and a secretary, urban populations and agricultural communities, professors and students,... We know we are all interdependent, but we forget that this interdependence begins – and usually ends – with dependence: it begins with the dependency of an infant, and ends with that of the elderly. “A conception of society viewed as an association of equals masks inequitable dependencies, those of infancy and childhood, old age, illness and disability”¹⁶. When we exclude this dependency, we fashion the pretense that we are independent, and we redefine – and falsify – *interdependence* as the mutual cooperation between essentially independent persons.

13 Cfr. *Ibid.*, 37.

14 Cfr. *Ibid.*

15 E. KITTAY, *Love’s Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York 1999, xiii.

16 *Ibid.*, xi.

Kittay has worked to shift the feminist paradigm from a vision of sexual equality that prizes autonomy above all toward a view that embraces human vulnerability and ennobles caregiving. With this shift, “the self-interested economic man is not normative; rather it is the maternal figure in the mother-child relationship that models human life”¹⁷. A society built upon this original bond can attain a higher measure of humanity¹⁸ and rediscover the value of the virtue of acknowledged dependence¹⁹. Equality, therefore, will not come through the fictional autonomy of self-sufficiency, but through the recognition of an original vulnerability, which witnesses to the unconditional protection and receptivity of a mother.

This radical dependency of the child leaves a permanent mark, an indelible dignity: “Everyone is a mother’s child”. Kittay recalls her mother’s habitual remark when she was little:

My mother has been serving us dinner. My father and I are nearly finished eating. She alone remains unfed. A sigh announces the completion of her task and the beginning of a well-deserved respite. She sits down to eat. With a shrug and smile, and with a touch of ironic humor, she says, ‘After all, *I’m* also a mother’s child’²⁰.

In her mother’s message, Kittay discovers the value that the mother-child relationship imparts both to the one cared for and to the caregiver. From this experience she can offer her own feminist theory of equality. Instead of asserting equality by invoking a property that an individual possesses by virtue of who that individual is, Kittay suggests invoking “a property that *she* has only in virtue of a property *another*

17 Cfr. E. BACHIOCHI, “Embodied Caregiving”, in *First Things*, (October 2016).

18 This was the intuition of Benedict XVI in his second Encyclical letter: “The true measure of humanity is essentially determined in relationship to suffering and to the sufferer. This holds true both for the individual and for society. A society unable to accept its suffering members and incapable of helping to share their suffering and to bear it inwardly through “com-passion” is a cruel and inhuman society”, BENEDICT XVI, Encyclical Letter *Spe Salvi*, 38.

19 Cfr. A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999, chapter 10.

20 KITTAY, *Love’s Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, cit., 23.

person has. She is the child of a mother only because another person is (or was) someone who mothered her”²¹.

Kittay’s approach enriches our perspective of human pregnancy. Pregnancy is the very beginning of the care for the dependent. It is not a neutral event to be judged according to the “fiction of autonomy” or to a calculation of advantages and disadvantages. It is a good in itself since it is the way every human being comes to exist and to depend on someone else: a woman, a child’s mother. This relationship of dependence empowers both the caregiver and the one cared for. Therefore, rather than a limitation for women, pregnancy is to be considered as real empowerment.

It is crucial to consider how such empowerment happens. The pregnant mother does not take the place of the “origin without origin”, but she recognizes she also is “a mother’s child”. By becoming vulnerable and revealing herself as a daughter, she becomes a mother. She can only empower and be empowered when she accepts to be a witness to the Giver.

b. *Pregnancy as an Excess of Life*

At this point, we may wonder whether we are falling into an idealization of human pregnancy, caused by a male-centered perspective. Are we not ignoring all the difficulties and complications of this situation for the woman’s life? Kittay’s realism – as mother and permanent caregiver of Sessa, a woman with a profound cognitive disability – indicates rather the opposite. The fact that pregnancy can be seen as empowerment does not mean that it is easy or free from numerous threats and potential failures.

If we consider the risks of pregnancy, we may consider it not just a disease, but many. Among many other potential complications, it entails high blood pressure (hypertension), gestational diabetes, infections, pre-eclampsia (swelling in the feet, legs and hands, protein in the urine...), hemorrhaging, severe and persistent nausea, vomiting, and iron deficiency anemia. In addition, we have the possibility of a miscarriage, pregnancy loss, preterm labor, stillbirth, post-partum depression...

21 *Ibid.*, 25.

Even if maternal mortality has decreased, pregnancy and birth are a dangerous situation for the mother and for the child.

The ideological banalization of pregnancy, however, only considers pregnancy as a disease when it is unintended. “Unintended” is defined as a “pregnancy that is either unwanted or mistimed at the time of conception”. The key criteria here is the principle of autonomy. As a result, contraception and sterilization are considered “preventive health care”²², since they prevent pregnancy, a strange disease frequently welcomed by women²³.

Although a pregnancy implies such discomfort, risk, and potential complications, why do so many still consider it good news for the woman? Eve, the first woman to become pregnant in the Scripture will exclaim: “I have conceived a child with the help of the Lord”²⁴. Rachel will rejoice because God remembered her and listened to her appeal. “She conceived and bore a son and she said: *God has removed my disgrace*”²⁵. The risk and difficulties of a pregnancy cannot be understood as a lack of health but as an overflowing of it, an excess of health. These complications are the love’s labor, the problems that come from the presence of a new life, a new freedom in the womb. In a normal situation, all the corporal energies of the mother will be directed toward this interpersonal goal: the reception of the embryo and the promotion of his growth. This will be the goal (*telos*) of her body during the next nine months²⁶.

22 Cfr. E. SGRECCIA, *Personalist Bioethics. Foundations and Applications*, The National Catholic Bioethics Center 2012. According to the Institute of Medicine, an unintended pregnancy is a disease, an ailment. Cfr. IOM, *Clinical Preventive Services for Women: Closing the Gaps*, The National Academies Press, Washington DC 2011.

23 In this case, ideology replaces scientific rational reasoning. It is unscientific and inconsistent to define a disease according to the wants and desires of the patient. Those may change according to the patient’s mood. If someone has a bronchitis, the doctor will offer a diagnosis and treatment. The diagnosis will not consider if the patient desires to be sick. The fact of being wanted or unwanted does not distinguish sickness from health.

24 Gen 4:1.

25 Gen 30:22.

26 “Physiologically, the mother’s gesture is one of reception. Responding to the chemical ‘request’ of the embryo, she may (or may not: many embryos never achieve implantation) withdraw herself and her own defenses, providing room for the new life. *The status of pregnancy is not one of having or (even worse) of possessing a child, but one of receiving and hosting a child*”. Cfr. S. TALBOTT, “The Embryo’s Eloquent Form”, in *The Natural Institute* (2008), quoting the embryologist J. VAN DER WAL.

3. THE RECOVERY OF THE ORIGIN: THE SURPRISE

“I do not know how you came to be in my womb”²⁷. The remark of the mother of the Maccabees leads us to the origin of human life.

A pregnancy is the fruit of the conjugal union, which is the gift of self of the spouses. We are dealing with an action that involves two persons sexually different, husband and wife. The conjugal union needs to integrate the physical, affective, personal and spiritual dimensions of the relationship, through an intricate fabric of passion and action.

The moral object of the conjugal union – “the proximate end of a deliberate decision which determines the act of willing on the part of the acting person”²⁸ – is the total and corporal mutual giving of the spouses. What they choose when they become one flesh is not “to get pregnant”, but to manifest and actualize corporally their spousal love, their total gift of self. Parenthood is never chosen directly through the conjugal union. The desire of the child is integrated in the spousal love, which moves the spouses to the gift of themselves²⁹. Therefore, the child can be the object of the intention of the parents, but it is not directly chosen by them. It is not “the proximate end” of their union, but its fruit.

In this sense, no pregnancy is directly chosen. It is always, to some extent, a surprise. The child will understand himself as the fruit of the love of his parents. He will not be the consequence of their arbitrary election, but he will be welcomed in their embrace of love³⁰. He will be able to say: “I exist because my parents have loved each other”. The child goes beyond his parents’ project. He cannot be reduced to that: he is always a mystery, a surprise, someone to be welcomed in his uniqueness and unrepeatable character³¹.

27 2 Mac 7:22.

28 JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Veritatis Splendor*, 78.

29 Cfr. J. NORIEGA, *El destino del eros*, Palabra, Madrid, 2007, 266-268.

30 The case is different when the spouses choose to produce a child through *In Vitro Fertilization* and *Embryo Transfer* (IVF-ET). In this case, the child is the consequence of a technical *facere*, not the fruit of a personal *agere*. “In his unique and irrepeatable origin, the child must be respected and recognized as equal in personal dignity to those who give him life. The human person must be accepted in his parents’ act of union and love; the generation of a child must therefore be the fruit of that mutual giving which is realized in the conjugal act”. CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Instruction *Donum Vitae*, II, B, 4, c.

31 Through IVF-ET, the existence of the child is instrumentalized and used to satisfy the parents’ desires. The child exists according to the measure of their wishes. As a

4. THE INTERNAL ACTS OF THE PREGNANT MOTHER

Consideration of this surprise and ignorance regarding the origin is necessary to overcome the reduction of pregnancy to a purely biological process, where the mother is just the recipient of a mass of cells that eventually will become an organism. From this point of view, during her pregnancy, the mother is called to be purely passive. In *Mulieris Dignitatem* we find a more integral approach.

Motherhood in the bio-physical sense appears to be passive: the formation process of a new life “takes place” in her, in her body, which is nevertheless profoundly involved in that process. At the same time, motherhood in its personal-ethical sense expresses a very important creativity on the part of the woman, upon whom the very humanity of the new human being mainly depends³².

In addition to the bio-physical dimension, motherhood has a personal-ethical dimension. Pregnancy is not just an event that “takes place” in the woman, but a gift and a task which demands a “very important creativity”. According to Saint John Paul II, the mother is not only called to suffer and endure, but also to create and act. Upon this feminine initiative, the very humanity of the child “mainly depends”. In the next pages we will discuss the meaning of “creativity”, by describing the internal acts of the woman that configure her maternal heart.

Every pregnancy implies a true and real *metamorphosis*³³. Along with significant biological changes, the woman experiences a radical transformation in her self-perception and identity. The external alterations, manifested in the physical, biological, and also psychological dimensions, can be perceived by an external spectator (what we referred to as the third person perspective). In order to understand the creativity of the mother we need to move from the external to the internal point of view. This shift demands that we place ourselves in the perspective of

result, parenthood – conceived as a reproductive project – becomes an unbearable responsibility, instead of the reception of a gift and a task. Cfr. MELINA, *Corso di Bioetica*, cit., 106.

32 JOHN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, 19.

33 Cfr. G. MORSELLI, *Nel corpo è l'origine. Studio sui vissuti femminili della procreazione*, Armando Editore, Roma 2009, 14.

the first person, of the mother who suffers these visible changes with invisible desires, fears, and hopes³⁴. She is the primary participant who narrates to herself and finds the meaning of her different experiences.

Among these experiences it is necessary to distinguish between the *actus hominis* and the *actus humanus*. The first is an “act of the woman”, events that happen in the body of the mother cannot be controlled by her. The second one is a “human act” which implies a call and a challenge to our freedom.

We also need to distinguish between corporal functions that are not predisposed to obey our reason and are not related to our human action (blood circulation, digestion, heartbeat...), and other corporal functions which can be integrated by the practical reason (sexual, reproductive, and nutritional functions).

A pregnant woman chooses many concrete actions related to avoiding harm and promoting healthy growth for her child. However, she also suffers many corporal situations she has not chosen. The election – we can say – was at the beginning: by choosing the conjugal act she indirectly chose the possibility of these transformations.

In addition to the many external actions that the mother can avoid or embrace, we will focus here on the most important internal actions that she needs to implement so that she can give a proper interpretation to her new situation. Through her memory and imagination, the mother is not passively waiting for the child to grow, but she is expecting him. She is actively imagining, embracing and receiving him, but also fearing, and even rejecting him. She is reconfiguring the whole fabric of her desires, fears, hopes... Recalcati has expressed the richness of this time of expectation with a key statement for our research.

The mother’s wait is filled with thoughts and fantasies. It is also for this reason that human gestation is never animal, as it implies the ever-active interference of the unconscious; the child feeds on the mother’s thoughts and fantasies in the same way it feeds on the maternal body and her liquids³⁵.

34 Cfr. *Ibid.*, 16–18.

35 M. RECALCATI, *The Mother’s Hands. Desire, Fantasy and the Inheritance of the Maternal*, Polity Press, Medford 2019, 18 (*Le mani della madre*, Feltrinelli, Milano 2013). “Attesa” is better translated as “expectation” than simply “wait”.

Through her internal acts of memory and imagination, the mother feeds her child, as much as she feeds him with her body. During these nine months, she is not just waiting to see a face and to embrace a body. She expects someone who is already immanent, interiorly present. She prepares a home for a child who has already transformed her home and relationships; she welcomes into the world a baby who has challenged her world, her safety and comfort. Through her “hospitality without ownership” she gets ready for the separation from the child, for the loss which will be the strongest manifestation of the child’s transcendence³⁶.

5. THE STAGES OF MOTHERHOOD

According to Graziella Morselli, following the intentional experience (*vissuto intenzionale*) of the mother, we can distinguish three stages in every pregnancy. These phases are also related to the biological development of the embryo, but they assume the perspective of the woman as its point of departure. The changes of body and soul happen in a generative unity³⁷.

a. *The Interior Scission and the Generative Attention*

Pregnancy starts with an interior scission. Suddenly, the woman suffers an interruption in her self-understanding. What she experiences is not just a change of plans but a change of identity. If we easily recognize that, for the child, the mother is the whole world, it is also true that, for the woman, the embryo introduces her into a radically different life. Her whole being is now at stake. There is an interior struggle because the unity of her life has been broken and it will not be recovered. It will need to be reconstructed incorporating the irreversible presence of the child.

This tiny presence changes all her projects, fears, and hopes. The whole trajectory of her life is different. It is not just a matter of nine months but of a lifespan. She has received a new companion on the

³⁶ Cfr. *Ibid.*, 21.

³⁷ Cfr. MORSELLI, *Nel corpo è l'origine*, cit.

journey of life, whose presence challenges all her former priorities. Since pregnancy was only indirectly chosen during the conjugal act, this will be the time of accepting the gift, the fruit of the conjugal love. This will be more difficult, the less truly loving the sexual relationship was. This first moment of receptivity, this initial way of “feeding” him with thoughts and dreams will have an unconscious influence on the baby.

Once this acceptance has taken place, during the first two or three months, the mother starts to establish a complete, physical, psychological and affective attention to the other, her child. This “generative attention”³⁸ can also be embraced by the father, but only the mother experiences the fusion between the generative mind and her gestational body. She can imagine the child as already present, enjoying an instinctive certainty of the flesh of someone else within her. All her energies and desires are now devoted to the protection and growth of this interior presence.

Moved by this generative attention, the freedom of the mother is challenged by a call to a “decentralization” of her own being, without which it is impossible to offer true hospitality. Her joy comes from lending her own body so that it can be occupied by an alterity which transcends her.

As a result of this decentralization, the mother will exercise her receptivity and hospitality by repositioning all her other relationships. The presence of the child will affect her marriage, her bond with her other children, and with her parents and in-laws. This implies new interactions with the spouse, with whom she now shares a new gift and a new responsibility. This implies changes in her relationship with her body. She accepts to be an “instrument of generation”. The potential of her body is now achieved. She is a “subject toward another subject”, she assumes the responsibility and makes it her own.

In a particular way, pregnancy challenges the relationship of the woman with her own mother.

Each mother responds first and foremost not to her real child, but to that which she phantasmatically projects of herself onto them. (...) When a mother looks at her child she unconsciously deposits onto her child a

38 *Ibid.*, 44.

large part of her history as a daughter. If a child being lovable depends on the positive, loving gaze of the mother, then for a mother, the child's lovability can depend on how much she has integrated herself with her own experience of motherhood and, in particular, her connection with her own mother³⁹.

In every pregnancy, the mother confronts the fantasy of her own mother. If the relationship is wounded, this will be a more difficult time. The inheritance from her mother is not just the transmission of genes, but the symbolic transmission of the faculty to desire from one generation to the next. An essential dimension of this inheritance is the access to the generative power. In a sense, she needs the "authorization to reproduce" from her mother. She cannot become a loving mother unless she recognizes herself as a daughter. Recalcati recalls here the example of the Russian dolls, where the mother's face contains the face of her mother. For this reason, a pregnancy can be an opportunity to heal wounds in the relationship of origin. By becoming origin of a new life, the mother rediscovers her own beginning and can appreciate more deeply the gift received.

A key element in this first stage of generative attention is the complacency of the mother. Now she experiences a new way of desiring, thinking, and perceiving the world as "someone with child", as someone who is a home. This acceptance of the presence always includes new fears and hopes, new possibilities and a deeper vulnerability. The positive imagining of 'the other inside her' is the foundation of her future affective link with the child. "In the light of the 'beginning', the mother accepts and loves as a person the child she is carrying in her womb"⁴⁰.

During this first stage, the communication of the news of the child's existence is reserved to the closest family members and friends. It is a moment of secrecy and latent presence which gives time to the mother to ponder and refine the fabric of her bonds and affections.

39 RECALCATI, *The Mother's Hands*, cit., 31.

40 JOHN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, 18.

b. *The Perception and Transcendence of the Child*

A second stage in the maternal experience arrives around the second trimester, when the mother can perceive the child in his first movements, and her new state is clearly visible in her physical appearance. The “quickening” of the baby is felt between weeks 16–25, closer to week 25 in the case of the first pregnancy, much sooner for experienced mothers. Also, thanks to technology (prenatal ultrasounds), the parents can see the child.

This stage is extremely relevant, since it is the first experience of the baby itself, and not just of his consequences (lack of menstruation, nausea, vomiting...). Through her internal sense of touch, the mother experiences localized sensations and movements. If during the first trimester the child was imagined and anticipated, now it can be sensed. This is the time of “passive synthesis”, when many different sensations are collected and integrated in a first primitive unity. The mother has not yet seen the child, but she can already have a concrete image through her touching and being touched⁴¹. Her perception is no longer based on biological subjective factors but on the objective universal elements of a human relationship.

At this point, the baby in the womb is active. He has begun sucking motions with the mouth, has footprints and fingerprints, taste, and a regular sleep cycle. Through her sensorial perception, the mother can understand that the child is someone, unique and unrepeatable. She already knew it, but now she can reach a deeper level of understanding regarding this new identity. The mother can develop her relationship with the child through conversations, singing, and listening to the same music.

The visibility of physical changes will also bring the social recognition of the pregnancy. During this time, usually it is no longer a secret but something public. The child is already known by the community as a family member, someone with a last name before receiving a first name. The mother will receive words, glances, and silences of encouragement and regret, of admiration and criticism, that will make easier or more challenging the internal elaboration of her desires and fantasies.

41 Cfr. MORSELLI, *Nel corpo è l'origine*, cit., 51.

This second stages includes also the transition from self-determination to self-transcendence. At the beginning of the pregnancy the focus was the free acceptance of the metamorphosis and “decentralization”. Once she is determined to embrace the challenges of her receptivity, she can move into self-transcendence, that is, she can understand that the child is not her possession but an endowment. The baby belongs to himself, and ultimately to God, the origin. We can recall here Recalcati’s interpretation of the appeal of the two mothers to king Solomon. In these two women, he discovers a “splitting in the experience of motherhood which is constituted by the oscillation between the child’s enjoyment, appropriation and separation, the gift of loss, recognition of the child as another life, as irreducible otherness”⁴². In the two mothers he recognizes the urge to possess life, thus condemning it, and the urge to release the life that has been created. Only the intervention of a third one, “the Name of the Father, embodied by Solomon’s ruling and his sword, is capable here of liberating the child from the fatal grasp of its mother”⁴³.

Finally, this stage brings the original acceptance of the child to the next level. Now that the child is perceived as concrete and unique, fears may arise: What if he is sick, what if the baby comes with disabilities, with Down-Syndrome, with a genetic disease? Acceptance is asked to grow and become completely unconditional. In this sense, although prenatal diagnosis can anticipate the resolution of these fears, it may also lead to a psychological regression in which the evidence – or frequently the mere suspicion – of a disability moves parents to have an abortion.

c. *The Totality in the Flesh*

In the third stage of pregnancy, the *foetus* is fully formed and ready to be delivered. Now, the child is completely perceived and sensed, though not seen. For the mother there are no obstacles between the feeling of her own body and the perception of the presence of another body within her⁴⁴. They are completely simultaneous. Imagining the child is no longer necessary, since he is perceived in every perception, felt in

42 Cfr. RECALCATI, *The Mother’s Hands*, cit., 75-76; 1 *Kings* 3:16-28.

43 Cfr. RECALCATI, *The Mother’s Hands*, cit., 76.

44 Cfr. MORSELLI, *Nel corpo è l’origine*, cit., 58.

every feeling. The child is no longer the “other”, but a concrete and real presence.

This unique experience of indwelling between mother and child will mark the quality of all other relationships. The “totality in the flesh” will become the foundation and origin of future interactions with other family members. In the body of every mother as well as in her fantasies and thoughts, we find the root of all possible interpersonal community.

The last stage of the metamorphosis is a preparation for the real separation through birth. The mother needs to face the objective existence of the child, and get ready to give the baby to the father.

At the same time, this third stage of maternal metamorphosis is a time for patience as the difficulties continue and increase. The woman counts the days until delivery and needs to persevere in the good. Her expectation is not so much a desire to comfort as a will to see the face of her child. During this time, the mother must be attentive to potential regressions. The approaching birth awakens new fears of death, of losing the baby, of excruciating pain or unexpected complications.

d. *Labor and Birth*

“When a woman is in labor, she is in anguish because her hour has arrived; but when she has given birth to a child, she no longer remembers the pain because of her joy that a child has been born into the world”⁴⁵. Birth is the threshold of the greatest pain and labor, and the deepest joy.

From this moment, the mother is able to see with her own eyes and touch with her hands her baby. This is her real child, who for so many months has been imagined, desired, feared. The first encounter with the child implies a new step of acceptance. There is a rift between the imagined and the real child that needs to be solved through maternal receptivity.

At the same time, by the labors of birth, the child is born to a transcendence that was already present, but now is clearly manifested. There is no more ambiguity: the baby is a different being. Although the mother knew it, she was still tempted with the thought of possessing the child as

45 *Jn* 16: 21.

an extension of herself⁴⁶. For the mother, birth implies the loss of one's own being as the child's condition of life. From the beginning, her desire includes this element of sacrifice and renunciation.

After the birth, motherhood continues as a permanent creative action. Motherhood did not begin with the pregnancy, since it had been anticipated through desires and fantasies. Likewise, it will not end with the birth. When the mother looks at her newborn, she enjoys a metaphorical vision: in this generic human offspring she sees the writer of a story which, though not yet written, has already found its main actor, its protagonist⁴⁷. The maternal gaze is creative.

Key in this first stage after the birth is the mother's smile. "Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem: / Matri longa decem tulerunt fastigia menses"⁴⁸. "Through her smile, the little child begins to recognize his mother; the one, who has suffered many toils during ten long months". In this smile, the child receives the first visible affirmation of its goodness. The anxieties and pains of these long months receive now their justification.

This new complacency is also manifested through breast feeding. The child is not just fed through the mother's milk, but through her desires, fantasies and thoughts. As Winnicott puts it:

"The baby does not want to be given the correct food at the correct time, so much as to be fed by someone who loves feeding her own baby. The baby takes everything for granted such as the softness of its clothing or having the bath water at just the right temperature. What cannot be taken for granted is the mother's pleasure that goes with clothing and bathing of her own baby. If you are there enjoying it all, it is like the sun coming out, for the baby. The mother's pleasure has to be there or else the whole procedure is dead, useless, and mechanical"⁴⁹.

As Morselli points out, *to generate* is more than *having children* or *re-producing*. It means to "introduce into the world"⁵⁰, to open spaces for the child and prepare future personal bonds. This will be a "generative

46 Cfr. MORSELLI, *Nel corpo è l'origine*, cit., 61.

47 Cfr. VEGETTI FINZI, *Il bambino della notte*, cit., 230. See him face to face.

48 VIRGIL, *Eclogues* IV, 60-61.

49 J. ABRAM, *The Language of Winnicott: A Dictionary of Winnicott's Use of Words*, Karnac Books, London 2007, 236. RECALCATI, *The Mother's Hands*, cit., 38.

50 See the Italian expression: *mettere al mondo*, or the Spanish: *dar a luz*.

relationship”⁵¹. The mother introduces the child into the world, that is, into the net of personal bonds which are given to him as a gift and a task. Through these personal bonds the child receives his identity and is called to enrich it through his actions. “The new beginning inherent in birth can make itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity of beginning something anew, that is, of acting”⁵².

In this way, pregnancy and birth continue with the task of education, which according to Plato can be understood as a pregnancy. In the *Theaetetus*, Socrates, teacher and educator, is presented as the possessor of the art of midwifery. “It is I, with God’s help, who deliver them of this offspring”⁵³. Through Socrates’ questions and comments, the students give birth to the divine wisdom they carry within themselves.

6. THE CONFIGURATION OF THE HEART OF A MOTHER

Our overview of the different stages of a pregnancy manifests that human motherhood, although rooted in biology, radically transcends it⁵⁴. The biological dimension of the human generation cannot be separated from the genealogy of the person⁵⁵. Parents – and mothers in a unique way – find themselves face to face with a ‘great mystery’. Their child is called to live as a person, called to love in truth, not only in time, “but in God it is also open to eternity”⁵⁶. Parents cooperate in the mystery of the origin: “Begetting is the continuation of Creation”⁵⁷.

At the same time, as we have seen, the mother-child relationship not only generates the child but also the mother. It is a reciprocal transformation. The genealogy of the child has a deep impact on the genealogy of the mother: by begetting she is begotten. Through every pregnancy, the

51 MORSELLI, *Nel corpo è l'origine*, cit., 63. This generative relationship applies also to adoptive parents.

52 H. ARENDT, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1964, 8.

53 Cfr. PLATO, *Theaetetus*, 150c-d.

54 JOHN PAUL II, Letter to Families *Gratissimam Sane*, February 2, 1994, 9.

55 Cfr. MELINA, *Corso di Bioetica*, cit., 1996, 95-111. Cfr. L. MELINA, *Building a Culture of the Family: The Language of Love*, St. Paul, New York 2011.

56 JOHN PAUL II, *Gratissimam Sane*, 9.

57 JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Evangelium Vitae*, March 25, 1995, 43; *Gratissimam Sane*, 9.

woman is being transformed more and more into a mother⁵⁸. Therefore, because of this reciprocal generation, for an expectant mother, a child is never just the ‘third’, or the ‘seventh’. Every child is an only child. He is not reduced to a number: he cannot be replaced, replicated nor repeated. He is unique, an only child, a chosen child⁵⁹. For the woman, a pregnancy is always a singular and personal event, the origin of a bond with a child who has a name and who will always be part of her identity.

The transformation of the woman – a daughter – into a mother is what Delassus has called “maternogenesis”. The configuration of the heart of a mother occupies the whole life of the woman: from her initial development in her mother’s womb to her deathbed. On one hand, the life and education of the daughter is remote preparation for marriage and motherhood. Her desires and fantasies, her role models and her aspiration to virtue are connected with this goal. On the other hand, the elderly mother and the grandmother are still learning and being configured as mothers and mothers of mothers.

The pregnancy is the radical beginning of the “maternogenesis”. Through her relationship with the child, she develops a “primary maternal preoccupation”⁶⁰. The mother becomes able to embrace a situation of hypersensitivity and to adapt herself to all the first needs of the child. “The baby’s mother is the most suitable person for the care of that baby; it is she who can reach this special state of primary maternal preoccupation without being ill”⁶¹. Through this unique attention, the mother offers to the child a “continuity of being”⁶². She can lead the child toward being because of her special closeness to the origin and the intense presence of her soul in her body⁶³.

58 Cfr. DELASSUS – CARLIER – BOUREAU-LOUVET, *L’Aide-mémoire de Maternologie*, cit., 87. The journey starts with the precocious desire of the child which will be fulfilled many years later.

59 Cfr. E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milan 1980, 288.

60 Cfr. DELASSUS – CARLIER – BOUREAU-LOUVET, *L’Aide-mémoire de Maternologie*, cit., 32; D. W. WINNICOTT, “Primary Maternal Preoccupation”, in *Collected Papers: Through Paediatrics to Psychoanalysis*, Tavistock, London 1958, 10-20. Winnicott applies this term to the *post partum* state.

61 WINNICOTT, *Collected Papers: Through Paediatrics to Psychoanalysis*, cit., 304.

62 WINNICOTT, “The Theory of the Parent-Infant Relationship”, in *International Journal of Psycho-Analysis*, 41 (1960) 585-595.

63 Edith Stein makes an interesting connection between the vocation of motherhood and the relationship between the woman’s soul and her body: “I would also like to believe that even the relationship of soul and body is not completely similar in man

This generative attention and primary preoccupation can be perverted in many different ways. The “maternogenesis” knows many disorders and deviations⁶⁴. The nine months of pregnancy can be an extraordinary opening in the mystery of life, but also a nightmare⁶⁵.

Firstly, in the transformation of a woman into a mother, it is very important that the woman always remain a woman. “It is crucial that the desire of the woman who has become a mother is never fully absorbed by that of the mother. This is the key point: the differentiation, the disconnect between the woman and the mother”⁶⁶. Without this distinction, she will fall into the fantasies of the possessive and restless mother, which is compared by the bestiary to an octopus, a crocodile, or a vampire. This is the mother of abnegation and of masochistic sacrifice. The husband and the extended community play a very important role in this regard. The presence of the woman within the mother will be salvation both for the child and for the mother herself. Otherwise, when the mother has lost her relationship with her own existence as a woman, she becomes suffocating to the child and suffocated by him.

Secondly, today we are confronted with the narcissistic mother, who suffered as a daughter the effects of the possessive mother. This new pathology of motherhood represents the other side of devouring. We see an indifferent and distracted woman who experiences her child as a burden and an obstacle to her own self-realization. This may lead to neglect of the children and to the rejection of motherhood in the name of a sterile ideal of femininity. The narcissistic mother is impulsive, loves only her own image and may fall into competition with her own

and woman; with woman, the soul's union with the body is naturally more intimately emphasized (...) Woman's soul is present and lives more intensely in all parts of the body, and it is inwardly affected by that which happens to the body (whereas, with men, the body has more pronouncedly the character of an instrument which serves them in their work and which is accompanied by a certain detachment). This is closely related to the vocation of motherhood. The task of assimilating in oneself a living being which is evolving and growing, of containing and nourishing it, signifies a definite end in itself. Moreover, the mysterious process of the formation of a new creature in the maternal organism represents such an intimate unity of the physical and spiritual that one is well able to understand that this unity imposes itself on the entire nature of woman” (STEIN, *Spirituality of the Christian Woman*, cit., 95).

64 See the interesting description of the maternal psychopathologies in DELASSUS – CARLIER – BOUREAU-LOUVET, *L'Aide-mémoire de Maternologie*, cit., 117-178.

65 Cfr. RECALCATI, *The Mother's Hands*, cit., 31.

66 *Ibid.*, 46.

daughters. At some point the mother can become a fugitive and escape from the “prison” of her family. In this second case, the woman ends up cancelling out the mother, which will be very destabilizing for her children.

Mother or woman? According to Badinter, thanks to birth control, “being a mother was no longer the beginning and end of being a woman”⁶⁷. What she criticizes is a shadowy and pathological side of a mother who has forgotten her sexuality and her identity as a woman and wife, and risks to absolutize the child, imprisoning him like the spider in its web. As Recalcati puts it, “it is no coincidence that many women experience a crisis in their conjugal relationships after motherhood”⁶⁸. Becoming a mother brings with it enjoyment that risks voiding that of the woman. What is necessary here is the generative integration of the woman and the mother through a symbolic readjustment of her own being as a woman. The future can begin in the woman through her motherhood only if she accepts the transcendence of her child.

In order to develop this symbolic readjustment or generative integration, the woman will need the presence of the spouse and the narrative understanding of the woman as daughter, wife and mother.

First of all, the mother cannot integrate her loves without the husband. Fruitfulness is a matter of two. To generate, to be fruitful means to be ready to take upon oneself the destiny of someone else⁶⁹. Wife and husband are called to assume the vocation of their child. Through her *hospitality without ownership* and through her husband’s *responsibility without ownership*, they accept that someone else enter into their project of life⁷⁰. The goal of their internal acts during the pregnancy and after the birth will be the hospitality of the child and his empowerment so that he may achieve his own *telos*: happiness through the sincere gift of self.

Secondly, the “maternogenesis” demands the integration of the daughter, the woman-wife and the mother: the acknowledgment of the gift received, the total donation to the husband, and the new gift. In order to embrace the immanence and transcendence of the child, and

67 BADINTER, *The Conflict*, cit., 1.

68 RECALCATI, *The Mother's Hands*, cit., 113.

69 Cfr. J. GRANADOS, *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Sígueme, Salamanca 2012, 244.

70 Cfr. RECALCATI, *The Mother's Hands*, cit., 21.

reject both the possessive and the narcissistic model of motherhood, she needs to keep together her three temporal identities.

In this complex fabric of relationships, the mother accepts the entrustment of a human being to her⁷¹. The awareness of this entrusting gives her moral strength and moves her to introduce her husband into this mission. As the mother grows more and more aware of this entrustment, she experiences joy and reverent fear. Through her answer to this task, in her unique contact with the newly conceived, she develops within herself a maternal attitude toward human beings (not only toward her offspring), which profoundly marks her personality. For that reason, “it is commonly thought that *women* are more capable than men of paying attention to *another person*, and that motherhood develops this predisposition even more”⁷².

In this “maternogenesis”, it is key to consider the personal dimension of the gift. On one hand, the unique attention of a mother toward her child helps to understand that the human being is “the only creature on earth which God has willed for itself”⁷³. On the other hand, the heart of the mother – with her desires, hopes, fears and fantasies – illumines the connection between the sincere gift of self and fully finding herself⁷⁴, between the pangs of childbirth and the joy that a child is born into the world⁷⁵. There is, in fact, a link between the woman’s motherhood and the Paschal mystery: the heart of Mary, who through faith shared “in the amazing mystery of her Son’s self-emptying: This is perhaps the deepest ‘kenosis’ of faith in human history”⁷⁶.

71 “A woman is strong because of her awareness of this entrusting, strong because of the fact that God ‘entrusts the human being to her’, always and in every way, even in the situations of social discrimination in which she may find herself. This awareness and this fundamental vocation speak to women of the dignity which they receive from God himself”, JOHN PAUL II, *Lettera Apostolica Mulieris Dignitatem*, August 15, 1988, 30.

72 JOHN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, 18.

73 II VATICAN COUNCIL, Pastoral constitution *Gaudium et Spes*, December 7, 1965, 24.

74 Cfr. JOHN PAUL II, *Mulieris dignitatem*, 18.

75 *Jn* 16: 21.

76 JOHN PAUL II, *Mulieris Dignitatem*, 19.

CONCLUSION

“I do not know how you came to be in my womb; it was not I who gave you breath and life, nor was it I who arranged the elements you are made of”⁷⁷. The configuration of the heart of a mother – maternogenesis – is a complicated process⁷⁸. As we have seen, the mother is transformed by this life-long relationship with her child. Motherhood is not a matter of nine months nor two decades. It accompanies both mother and child throughout their entire life. A mother generates children to eternal life.

A Father of the Church, St. Maximus the Confessor, compares our life to a pregnancy. Discussing the mystery of the Visitation, he explains that, compared to the ineffable glory and the future splendor, our present life is not very different from the life of Jesus and John, in their mother’s womb, where they were surrounded in darkness and awaiting the time of their birth. Our years are like the nine months of shadows and images that will lead us to our definitive birth, when we will see our Creator.

For it is true, though it may be a jarring and unusual thing to say, that both man and the Word of God, the Creator and Master of the universe, exist in a kind of womb, owing to the present condition of our life (...). For when compared to the ineffable glory and splendor of the age to come, and to the kind of life that awaits us there, this present life differs in no way from a womb swathed in darkness, in which, for the sake of us who were infantile in mind, the infinitely perfect Word of God, who loves mankind, became an infant⁷⁹.

77 2 Mac 7:22.

78 The original experience of motherhood can be considered an unwritten chapter of John Paul II’s *Theology of the Body*, partially developed in *Mulieris Dignitatem*. After the original experiences of solitude, unity and nakedness, Eve’s joyful cry (*Gen* 4:1) reveals an original receptivity that every mother is called to develop.

79 MAXIMUS THE CONFESSOR, *Ambigua*, 6: PG 91, 1068A-B. Cfr. L. GRANADOS, *La synergia en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*, Cantagalli, Siena 2012, 448–449.

BIBLIOGRAFIA

MASSIMO RECALCATI, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*

LUIS GRANADOS GARCÍA*

El bestiario de la madre no es elogioso: el cocodrilo que cierra sus fauces, la araña que teje una tela pegajosa como prisión, la gallina, el vampiro, o el pulpo, señalan su lado oscuro y patológico. Semejante bestiario refleja la dimensión devoradora e incestuosa de la presencia materna, su tentación permanente, pero no hace justicia a aquella cuya ofrenda de aliento hace posible que la vida tenga un principio y que pueda comenzar una y otra vez. En su obra *Las manos de la madre. Deseo, fantasmas y herencia de lo materno*¹ Massimo Recalcati se propone ser justo con la madre y considerarla a partir de su espera y su herencia. Más allá de toda representación naturalista, madre es “el nombre de ese Otro que ofrece sus manos a la vida que viene al mundo, que responde a su invocación, que la sustenta con su propio deseo”².

A través de casos clínicos, ejemplos cinematográficos, literatura y Biblia, Recalcati explora los deseos y fantasmas de la madre. ¿Qué queda de la madre en nuestro tiempo? Ante la evaporación del padre y la necesidad de un replanteamiento radical de su figura, ¿cómo afecta esto

* Sacerdote de los Discípulos de los corazones de Jesús y María. Decano y profesor de Teología moral en el Seminario teológico “St. John Vianney”, Denver, Colorado.

1 M. RECALCATI, *Las manos de la madre. Deseo, fantasmas y herencia de lo materno*, Editorial Anagrama, Barcelona 2018; (= *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno*, Feltrinelli, Milano 2015).

2 *Ibid.*, 191.

al misterio de la maternidad? La pregunta debe plantearse en toda su radicalidad. En una época en la que sexualidad y procreación no forman ya un binomio indisoluble, y en la que la noción neutra de progenitor (1 y 2) parece querer reemplazar a la de padre y madre, ¿sigue teniendo sentido plantearse el problema de la diferencia simbólica entre la función paterna y función materna? El declive de la representación patriarcal ha afectado profundamente la relación mujer-madre, generando un nuevo divorcio. De una versión maniquea y esquizoide de la feminidad (madre=bien, mujer=mal), se ha pasado a otra versión patológica en la que la madre vive los hijos como un obstáculo para su afirmación social.

1. LA HERENCIA DE LA MADRE

Comprender lo que queda de la madre hoy, exige afrontar la cuestión de la herencia y su relación con la humanización de la vida. Este tema, hilo conductor de la investigación reciente de Recalcati, se refiere a los modos en que el deseo se transmite de una generación a otra. La lectura psicoanalista de la función materna ha estado condicionada por dos prejuicios especulares que han determinado la visión de la herencia y de la filiación simbólica. Por una parte, es posible identificar a la madre con la prisión que detiene la humanización del niño. El padre se presenta aquí como el liberador necesario, que ordena y reglamenta el caos originario materno. Por otra parte, es posible atribuir a la función materna un cuidado tan exclusivo de los hijos, que genere una idealización de su misión y olvide la necesidad del padre.

Recalcati busca responder a estos dos prejuicios, mostrando la centralidad activa de la función materna en el proceso de filiación y humanización de la vida (transmisión de la herencia) y aceptando también la ambivalencia y la tentación de omnipotencia estéril presente en toda madre³. La madre es esencial, pero no es suficiente.

Este doble prejuicio es afrontado de manera insuficiente tanto por la versión patriarcal de la maternidad, en la que la madre suprime a la mujer, como por la versión hipermoderna narcisista, en la que la mujer

3 *Ibid.*, 16.

niega a la madre. En ninguna de estas dos declinaciones patológicas de lo materno se transmite la herencia y se ofrece un deseo generativo.

2. LAS MANOS DE LA MADRE

La respuesta a esta cuestión pasa por la contemplación de las manos de la madre. Recalcati elige este punto de partida para su reflexión. No se trata de las manos que acarician, cuidan y abrazan, sino de las que salvan del abismo. La referencia inicial es aquella madre de Turín – aquella heroína – cuyas manos frágiles agarraron a su pequeño, que había quedado suspendido en el vacío, colgado de los barrotes de una barandilla. Tras una larga agonía, por fin, la gente de la calle se percató y un trabajador valiente rescató al niño y a la madre. Este suceso, inmortalizado en una película italiana (*La madre di Torino*, dirigida por Gianni Bongioanni en 1968), ha permanecido en la memoria de nuestro autor desde su infancia.

Las manos de la madre son su primer rostro. En ellas se manifiesta la condición más radical de la existencia humana: la vida humana viene a la vida sujetándose, confiándose a las manos del Otro. Para Recalcati, la madre de Turín es una metáfora del Otro que responde al grito de la vida y no la deja caer en la insignificancia. Las manos ofrecidas y resistentes en el silencio son el regalo de una presencia obstinada que no deja a la vida sola y sin esperanza⁴. De acuerdo con la descripción de Freud y Lacan, la vida humana llega a la existencia en una condición indefensa, prematura, abandonada. La situación del bebé, vulnerable e incapaz de nada, hacen necesarias las manos del Otro para preservar y proteger su vida de la caída en la nada y en el sinsentido.

3. LA ESPERA Y EL DESEO

Esta protección materna debe prolongarse en el tiempo. La paciencia de toda madre queda reflejada en la figura de la espera, evidente en el embarazo. A diferencia de la espera de un evento – un autobús, una celebración, una reunión –, la espera de la madre nunca es dueña de lo que aguarda. Implica siempre una incógnita y una incertidumbre, pues

4 *Ibid.*, 23.

no se sabe a quién se espera ni cómo se resolverá con un encuentro. La madre embarazada espera a alguien que viene *de otro mundo*: está dentro de ella, pero no le pertenece ni ha sido creado por ella. El hijo vendrá al mundo como una trascendencia incalculable, imprevisible y que modificará el mundo. Al igual que en la espera amorosa, la madre atesora la experiencia de una inmanencia y de una trascendencia unidas entre sí. Como afirma Recalcati, en el embarazo, “el esperado, aquel a quien se espera, quien debe venir a nosotros, quien viene al mundo, no es aún realmente de este mundo: a pesar de estar contenido en el cuerpo de la madre, en el embarazo todavía está fuera del mundo”⁵.

Esta experiencia única de la madre puede describirse como una “proximidad absolutamente ajena”. La espera materna esquiva toda descripción meramente biológica y naturalista, así como toda reducción tecnológica. La madre espera ver el rostro y coger en sus brazos la existencia irrepetible, insustituible e inimitable de su “hijo único”. En este sentido, como decía Lévinas, “el hijo es hijo único. No numéricamente: cada hijo (...) es hijo único, hijo elegido”⁶.

Ninguna madre es madre por cultivar lo propio. Ser madres significa abrirse al Otro. Así lo muestra la esterilidad de las matriarcas, que solo puede ser superada por un evento extraordinario. Para Recalcati, el texto bíblico presenta la maternidad como un evento que desborda lo natural y, a través de la palabra (en este caso, la divina) nos introduce en el mundo del deseo. Tanto la Biblia como el psicoanálisis manifiestan la diferencia entre la vida humana y la vida absorbida en su inmediatez natural. El acceso a ser madre no se produce simplemente a través de la corporalidad, sino por la palabra, por la intervención de un tercero.

La espera de la madre está marcada por este misterio de inmanencia absoluta que es indicio de una trascendencia no menos absoluta. La embarazada sabe que el hijo vive en sus entrañas, se alimenta de su sangre, habita su vientre, y sin embargo le es desconocido, ajeno y quizá incomprensible. Como apertura al misterio vital, la espera implica una vulnerabilidad radical. Entendemos así que Lacan asimilara la espera materna a la vigilia y a la plegaria, que son figuras extremas y fundamentales del deseo.

5 *Ibid.*, 26.

6 E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milán, 1980, 288.

Un punto clave en la investigación de Recalcati es la diferenciación entre la gestación humana y la animal, a partir de la interferencia siempre activa del inconsciente en la primera. Por ello, la “espera materna es densa en pensamientos y fantasmas, y el niño se alimenta de ellos tanto como de su cuerpo y sus líquidos”⁷. Semejante afirmación implica la necesidad de un deseo materno de hospitalidad para poder albergar al niño en su seno. Si falta, la madre vivirá el embarazo con angustia, como quien lleva un peso extraño dentro de sí, o incluso llegará a interrumpirlo, matando al pequeño. Si existe, se manifestará en la alegría de quien alberga en sí una vida que no posee. La extrañeza del niño genera alegría, y no angustia, gracias a la espera que es alimentada por el deseo materno.

Esta espera es tremendamente activa: a partir del deseo, se decide un nombre, se elaboran vestidos, se prepara una cuna y una habitación. Recalcati define la espera como la “interpretación de la ausencia del hijo, aún custodiado en el útero, a la luz del deseo”⁸. El mundo actual la hace difícil – si no imposible – al exigir una agitación atareada y permanente, que es lo contrario de la auténtica vigilia. La madre actual no tiene tiempo para ello: debe seguir trabajando, seguir moviéndose.

Esta espera es constitutiva de la madre. Continuará durante la vida del hijo, aún después del parto. Con el hijo en sus brazos, la madre acompañará su crecimiento, esperará sus primeros balbuceos, su primera palabra, su primer paso. Después esperará su primer día de escuela, su primera amistad. En palabras de Recalcati, “una madre vive infinitas veces la experiencia de la espera”⁹, y por eso, no se cansa de esperar. Por eso, por lo general, las mujeres madres conocen y viven mejor el secreto de esta paciencia que los hombres. “La espera como signo de amor debe suspender toda espera”.

La presencia de la madre en el mundo actual manifiesta que “la vida no puede autogenerarse, no se constituye por sí misma, sino que precisa de otro que, atendiéndola, la traiga a la luz del mundo”¹⁰. En este sentido, es interesante señalar que Lévinas describe la generación como la rotura irreversible del Uno. Esta experiencia manifiesta el absurdo de la pretensión de autonomía absoluta.

7 RECALCATI, *Las manos de la madre*, cit., 30.

8 *Ibid.*, 31.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, 32.

¿Qué es lo que espera la madre? ¿A quién? No se trata solo de ver el rostro del hijo y acogerlo en sus brazos. La espera supone una metamorfosis radical para la mujer convertida en madre: lo que ella espera es otro mundo, una nueva existencia en sus relaciones con su esposo, sus otros hijos y su ambiente. Su vida ya no será la de antes: el niño esperado hace que el mundo vuelva a empezar. La generación establece un corte irreversible en el discurrir del tiempo.

Esta espera anticipa continuamente la futura pérdida del hijo cuando salga de su cuerpo y de sus brazos. El hijo es fruto de su seno pero nunca volverá a estar dentro de ella. Como señala Recalcati, la madre se define como “hospitalidad sin propiedad” (así como el padre se define como “responsabilidad sin propiedad”)¹¹. La espera sana implica la futura pérdida. Solo en casos patológicos encontramos una espera que se transforma en secuestro del hijo. Por eso, la disposición a la espera es la primera forma de sublimación de la madre, antes de que el padre haya entrado en escena. En palabras de Recalcati, la “madre del deseo” se opone a la “madre del goce”, que querría apropiarse del hijo como de un objeto. La espera materna incluye tanto la acogida y custodia del hijo como su afán por entregarlo al mundo.

La culminación de la espera materna se da a través de la paciencia. La madre espera sin exigencias, anticipos, ni preguntas. La paciencia se declina como “regalo del tiempo” durante el embarazo y los primeros años del hijo. La trascendencia indica que el hijo no es propiedad de la madre. La paciencia evita la excesiva preocupación que puede sofocar al hijo. Para ello, exige fe en relación con el hijo y confianza en ser una madre suficientemente buena. Las expectativas, sueños y fantasmas de la madre respecto a sus hijos (sexo, rasgos, actitudes...) alimentan al hijo de forma decisiva. La gestación, como hemos visto, no es solo fisiológica sino también mental y afectiva.

4. EL ROSTRO

Podemos decir que el deseo de ver el rostro después del embarazo es recíproco. La madre quiere contemplar los ojos de su pequeño, pero este

11 *Ibid.*, 34.

también desea inconscientemente ver el rostro de la que hasta ahora ha sido su mundo. En la faz de su madre descubrirá, custodiado, su propio rostro y el del mundo. La madre funciona como un primer espejo en el que el bebé descubrirá su propia humanidad. Solo a través de este diálogo silencioso con el Otro, podrá el pequeño descubrirse a sí mismo. Recalcati, siguiendo el pensamiento de Lacan (teoría del estadio del espejo), indica que el deseo humano es siempre y necesariamente deseo de ser reconocido por otro deseo, deseo del deseo del Otro. En la madre, en su atención y sonrisa, descubre la encarnación del momento primario del reconocimiento: “Es bueno que él exista”.

El niño recién nacido depende radicalmente del rostro de su madre, de su afecto y atención. La impasibilidad o falta de reacción de la madre generaría angustia en el pequeño. Su identidad no nace por el desarrollo de potencialidades innatas programadas, sino a través de la mirada de la madre. A través del espejo de la madre, el “cuerpo fragmentado” del bebé (hambriento, sediento, dolorido, desconocido...) encuentra una primera y benéfica unificación¹².

El rostro materno esconde una fecundidad admirable. No es solo manifestación del amor de la madre, sino más aún, es el rostro del mundo custodiado en el rostro de la madre. Para el bebé, su madre es la primera aparición del mundo, la condición necesaria para poder acceder a todo lo demás. Por eso, será a partir de la mirada de su madre, como podrá interpretar la bondad o maldad, la oportunidad y el peligro de cuanto le rodea. Sin la mirada materna, no podrá mirar al mundo sin miedo o angustia. Sería semejante a la experiencia de mirarse en el espejo y no ver nada¹³. Si los ojos maternos le abandonan, el pequeño caería en el abismo de la nada.

Podemos entender así la importancia del embarazo como el tiempo en el que el rostro materno se va transformando y preparando para ser el espejo formador del yo del hijo. La madre se prepara para el reconocimiento que permitirá al hijo vivir creativamente su apertura al mundo y consolidar su identidad. Durante los meses de gestación, la madre ha ido elaborando sus imaginaciones y fantasmas sobre el hijo, de forma que

12 *Ibid.*, 40.

13 Cfr. D.W. WINNICOTT (1965), *The Maturation Processes and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*; it. *Gioco e realtà*, Armando, Roma, 1974, 198.

cuando mira al hijo en sus brazos le transmite que es digno de su amor tal y como es, niño o niña, sano o enfermo, deseado o no... Dado que nos percibimos a través del Otro, si el rostro de la madre (ese espejo positivo del mundo) desfallece o está ausente, entonces la primera institución de la vida no tiene lugar y la posibilidad de la percepción queda turbada. El niño recibirá el mundo con una permanente angustia de fondo, como un meteorólogo que escruta la tormenta.

Recalcati insiste en la importancia de los vínculos de la madre con su propia madre. En cada embarazo, la futura madre se enfrenta al fantasma de su propia madre. De ella tiene que recibir – como herencia simbólica – la autorización para generar. La imagen de las muñecas rusas nos puede ayudar: el rostro de la madre contiene el rostro de la propia madre.

Junto al rostro, la madre aporta también el acceso a la lengua. A través de sus afectos, emociones, canciones, gestos, a través del lenguaje de su cuerpo, la madre alimenta la relación vital con el hijo, antes de que llegue el alfabeto y la gramática. La madre interviene decisivamente en la génesis del lenguaje a través de su atención y sus palabras.

El pecho de la madre es también importante en este proceso. En el seno se puede distinguir el *objeto* que sacia el hambre y la sed, y el *signo* de una presencia amorosa y atenta. La madre del *seno-objeto* nunca agota a la madre del *seno-signo*. La primera dimensión satisface la necesidad biológica, mientras que la segunda es signo del deseo del Otro y de su amor. En realidad, el bebe no desea solo recibir la alimentación adecuada en el momento adecuado, sino también recibir el alimento de alguien que goza alimentándolo.

La maternidad no se reduce a los cuidados objetivos y externos. Nada de esto satisface la exigencia de ser reconocido y amado como sujeto único e irrepetible. La madre debe entregar al hijo su propia insuficiencia y vulnerabilidad, pues como afirma Lacan, “amar es dar al Otro lo que no se tiene”. La madre debe regalar al hijo el reconocimiento y amor incondicional, mientras ella misma se sabe insuficiente e imperfecta. Si se piensa perfecta y autosuficiente, no podrá ayudar al pequeño en el desarrollo de su identidad.

5. LA PRESENCIA Y AUSENCIA DE LA MADRE

En la relación entre la madre y el recién nacido resulta esencial el juego entre la ausencia y la presencia maternas. A partir de una presencia respetuosa y no sofocante, el bebé debe aprender a elaborar el duelo, simbolizando la ausencia materna. La integración de esta ausencia y presencia hará posible la creatividad del niño. La ausencia de la madre es necesaria para el crecimiento del niño: sin ella no habrá juego ni acceso al mundo, ni simbolización adecuada. En este punto, el deseo de la mujer ayuda a que la madre sea “no-todo-madre”. En palabras de Recalcati, “saber abandonar, saber hacer que el hijo atesore experiencia de la ausencia es tan importante como asegurar su propia presencia amorosa”. El sano desapego de la madre posibilita la alteridad del hijo.

6. EL DESEO DE LA MADRE

Si valoramos el embarazo desde la relación contenido–contenedor, la cuestión del deseo está ausente. Lo importante es que la madre ofrezca un ambiente seguro, lo proteja y alimente, dándole confianza, mientras que es el hijo el que crece a partir de sus propias potencialidades. Sin embargo, el deseo de la madre es decisivo para el hijo. El modelo contenido–contenedor, propuesto por algunos analistas, es profundamente insuficiente.

Al analizar el deseo de la madre, debemos considerar la diferencia y discontinuidad entre la mujer y la madre. Salvaguardar esta diferencia es indispensable para evitar los fantasmas de la madre posesiva. Para ser una madre lo “suficientemente buena” es esencial que el deseo de la mujer que se ha convertido en madre nunca se disuelva del todo en el de la madre. Como indica Recalcati, el hecho de que en la madre aparezca la mujer (y la esposa) es la salvación tanto para el niño como para la propia madre. En otras palabras, “es la trascendencia del deseo de la madre lo que hace posible la trascendencia del deseo del hijo”¹⁴. Tanto la presencia de la madre que acoge, como la ausencia de la madre que se revela como mujer, son esenciales para el desarrollo de la identidad del

14 RECALCATI, *Las manos de la madre*, cit., 62.

niño. Presencia y ausencia se necesitan mutuamente para mostrar que el niño no completa el deseo de la madre, ni esta el de su hijo. La entrada en escena del padre y de su Ley confirma lo que ya estaba indicado en el deseo de la madre. Una madre “lo suficientemente buena” no se agota totalmente en su ser madre.

En el bestiario de la maternidad descubrimos las tentaciones que experimenta toda mujer al convertirse en madre. Son sus caricaturas, las patologías que puede desarrollar cuando sus deseos y fantasmas no son integrados en la relación con su estirpe y con su esposo. Recalcati concluye explicando que ha escrito esta obra porque quería ser justo con la madre. El vínculo con la madre no es solo una ciénaga mortífera de la que liberarse, sino ante todo, es “una donación que hace posible transmitir no solo y no ante todo la vida como tal, sino el *sentimiento de la vida*, los *deseos de vivir*”¹⁵.

15 *Ibid.*, 192.

SILVANO ZUCAL, *Filosofia della nascita*

SARA GALLARDO GONZÁLEZ*

¿En qué medida el libro *Filosofia della nascita*¹ de Silvano Zucal contribuye a la comprensión de la madre y la generación materna en el panorama cultural o filosófico actual? Para responder a esta pregunta vamos en primer lugar a presentar las intenciones del autor de esta obra, a tematizar la cuestión del nacimiento, que es su objeto principal, en segundo lugar, y a extraer las reflexiones sobre la maternidad y la mujer que lógicamente también se encuentran en su presentación de los distintos autores que han hablado del nacer.

El grandioso estudio de Zucal, motivado por el hecho de haber estudiado anteriormente el tema de la muerte y por la experiencia personal del nacimiento de sus hijas y el papel de su esposa en todo ese evento, ofrece una vasta panorámica acerca del dato antropológico del nacimiento a lo largo de toda la historia de la filosofía. Salvo algunas excepciones, había sido tematizado de forma teórica en la actualidad casi exclusivamente en las discusiones bioéticas, sin que se hubiera ofrecido aún una reflexión filosófica sobre el evento en sí del nacer de forma sistemática².

Mérito del libro es ofrecer una sistematización pionera de la reflexión sobre el nacer. Una afirmación clara nos ofrece antes de comenzar su lectura: ha sido la filosofía europea del s. XX la que ha empezado

* Directora de la Cátedra “Santa Teresa de Jesús” de Estudios sobre la Mujer de la Universidad Católica de Ávila.

1 S. ZUCAL, *Filosofia della nascita*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 544.

2 *Ibid.*, 5.

a prestar atención a tal evento en trabajos cuyo provecho teórico se trata de exponer de forma crítica por primera vez. Es preciso notar que el pasado siglo ha estado marcado por la tanatología filosófica de autores como Heidegger, Scheler, Landsberg, Jaspers y Rahner, entre otros. El hombre ha sido definido como un ser para la muerte. ¿Por qué no, si también es verdad para todo hombre, también como un ser para el nacimiento? El hecho es que, apunta Adriana Cavarero³, la filosofía se ha ocupado de la muerte hasta definir al hombre como “mortal”, por su finitud, contingencia y la angustia de su desaparición, sin ocuparse del nacimiento, como categoría igualmente válida para definirlo y fundamentar su ser. La filosofía, al caer en la tentación de olvidar el nacimiento y sólo recordar la muerte ha perdido cuestiones fundamentales de absoluta relevancia existencial: la cuestión de la vivacidad, el sentido de la corporeidad, la impredecibilidad de los hechos futuros, la genealogía femenina o la constante renovación de la vida común⁴, como apunta Christina Schües. No debería considerarse casual que la teología del cuerpo haya sido propuesta por un santo profundamente mariano, pues el misterio de lo femenino, el amor y lo humano concreto, que incluye la diferencia sexual, se hallan en íntima relación. El sentido de lo sagrado puede recuperarse al redescubrir el cuerpo como templo que se habita (Edith Stein), redescubrimiento que por antonomasia revela la maternidad.

* * *

Antes de entrar en la tematización de la maternidad en el libro de Zucal, vamos a detenernos en el análisis de las razones filosóficas que explicarían este vacío durante tanto tiempo. No deja de ser sintomático que sean mujeres pensadoras las que han detectado y denunciado el imponente silencio filosófico sobre la temática, en especial Hanna Arendt y María Zambrano. ¿Por qué?

3 A. CAVARERO, *Il femminile negato. La radice greca della violenza occidentale*, Pazzini, Verucchio 2007.

4 ZUCAL, *Filosofia della nascita*, cit., 28; CH. SCHÜES, *Philosophie des Geborensseins*, Alber, Freiburg 2008.

Resulta muy significativo que nuestro autor hable de una tendencia a *ocultar* este “ser-nacido-de-mujer”. Según su análisis, nuestra autopercepción cambia profundamente si ponemos en el centro de nuestra reflexión este nuestro inicio humano, totalmente concreto, el cuerpo de una mujer. Además, nuestra libertad no puede entenderse de la misma forma si se parte de esta dependencia originaria. Cómo y de qué manera se entenderá esta autopercepción y esta libertad humana es algo que se aparta de la reflexión en nuestro contexto postmoderno, posthumano, según Zucal, pretendiendo una liberación ilusoria de esta dependencia estructural⁵. En realidad, se ha encubierto filosóficamente nuestro origen natal desde el mundo griego, usando el nacimiento como metáfora –tal es el intento de Platón y también de Nietzsche–. El pensamiento occidental, cancelando el nacimiento, cancela y aparta así lo femenino, provocando con ello, según Cavarero, el pensamiento homosexual. Los discursos de Platón se apropian metafóricamente de lo femenino para atribuírselo al filósofo que genera el pensamiento de la verdad. El generar en sentido literal queda en Platón desprovisto de su significación positiva y la filosofía se apropia de todo el imaginario de la generación para aplicarlo a la abstracta tarea de “engendrar” las ideas⁶.

También la filosofía ha velado nuestro origen natal concentrándose en la autogeneración del sujeto – como sucede en Descartes, Rousseau, Kant o Fichte⁷. El nacimiento quita los sellos del yo autocentrado, pues la maternidad por la que es posible nuestro nacimiento impide al yo aparecer como recluso en su propia individualidad, como autosuficiente, autoconstituido solitariamente. Nos libra de tal presunción. Más bien aparece el yo como parte de una totalidad que lo engloba. El estatuto del yo está estructuralmente orientado al tú que lo constituye (heteroconstitución). El nacimiento me concierne, pero no puedo atribuírmelo. Por eso ha afirmado Waldenfels que llegamos tarde a nuestro propio nacimiento⁸.

Haciendo un recorrido histórico acerca de la visión de la vida, de la “llegada” del hombre al mundo en Grecia, en la reflexión bíblica del Antiguo como del Nuevo Testamento, pasando por la mirada medieval,

5 ZUCAL, *Filosofia della nascita*, cit., 29.

6 *Ibid.*, 20.

7 *Ibid.*, 30-32.

8 *Ibid.*, 25.

Zucal estudia a los autores que han tematizado de forma no meramente circunstancial el evento del nacer, que se diferencian según el carácter negativo o positivo de su interpretación del nacimiento: tiene una interpretación negativa Günter Anders, Emil Cioran, y una positiva el pensamiento contemporáneo llevado a cabo por mujeres, “con una lectura extraordinariamente fecunda del evento natal”⁹, y en el pensamiento “masculino”, por llamarlo así, de Michel Henry, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Claude Romano o Emmanuel Falque. A la lista se suma la reflexión teológico-filosófica de Romano Guardini y, con diferencia, el más exquisito, extenso y profundo trabajo teórico sobre el evento del nacer del filósofo alemán Peter Sloterdijk, a cuya exposición Zucal dedica el capítulo octavo, tan amplio como el dedicado a Arendt y a María Zambrano.

* * *

Como se comprende por lo dicho, el tema de la maternidad no se aborda de forma directa sino indirecta, a diferencia de obras recientes recogidas por Zucal como la de Carla Canullo¹⁰, que mezcla de forma bellísima la autobiografía y el análisis fenomenológico y hermenéutico de la maternidad, o la de Christina Schües, antes citada, entre otras. Sin duda ninguna, una filosofía del nacimiento no puede no ser una filosofía de la generación y de la maternidad¹¹.

Como ya se ha dicho, la dimensión relacional-dialógica del hombre es puesta de manifiesto de forma clara por el nacimiento, por el evento generativo materno-paterno. Es una dimensión fundadora de lo humano. Nacemos nosotros, pero no lo hacemos nosotros, sino que somos puestos en el mundo por otros, primeramente por la madre, y por el padre¹². Buber ha subrayado esta revelación dialógica del hombre en la ligadura de doble naturaleza que cabe distinguir entre madre e hijo: la ligadura como unión y como relación. Sólo existe un vínculo

9 *Ibid.*, 7.

10 C. CANULLO, *Essere madre la vita sorpresa*, Cittadella, Assisi 2009.

11 ZUCAL, *Filosofia della nascita*, cit., 21.

12 *Ibid.*, 17.

de diferenciada personalidad en el segundo caso. La vida prenatal es un proceso en el que se pasa del primero al segundo tipo de vínculo entre madre e hijo (de ligadura natural a ligadura relacional), que se logra al precio de la separación de la madre natural de forma imprevista en el nacer¹³.

La filosofía del nacimiento lo es de la generación, de lo femenino o de la maternidad, que por esencia es dualidad paradójica y asimétrica, donde el más débil e impotente dispone de la fuerte y capaz: está en su casa (el útero, metáfora ejemplar y permanente de la casa), apunta Carmina Di Sante¹⁴.

Carla Canullo describe fenomenológicamente, a partir de su dimensión biológica, el evento de la maternidad, que queda evocado en el hecho de la dilatación: la mujer tiene una vivencia nueva del cuerpo, la carne propia es espacio que debe agrandarse, pues hay en ella presencia de otro. El cuerpo es vivido como viviente en una nueva manera, pues antes estaba a disposición de la mujer y ahora esa vida es de la madre y no lo es. La carne, dilatándose, adaptándose, empieza así a *responder* a la sorpresa que la invade, para acoger al nuevo morador¹⁵.

Este dar espacio no sucede de forma indolora, sino que lo dilatado es herido, y aceptar este cambio no es fácil, aunque toda sorpresa siempre es un cambio a mejor, porque se trata de una expropiación: lo propio queda en entredicho, pues la carne es y no es ya propia, no está ya totalmente a disposición de la madre. Es esta la verdad decisiva que la maternidad revela: que no disponemos de lo que llamamos “nuestro” sino como algo dado a fin de que lleve fruto y se dilate. Está bajo nuestra custodia (nuestro sólo en ese sentido), para dar fruto. Gracias a la maternidad puede renovarse la propia vida, que puede como tal ser dilatada y hace posible un nuevo modo de verse gracias al otro. ¿Qué descubre la maternidad? Una vida en sobreabundancia del otro, sobre la que no decide – ni puede – la madre, sino que en vez de contener tal vida, desborda a la madre¹⁶.

13 *Ibid.*, 19.

14 C. DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

15 ZUCAL, *Filosofia della nascita*, cit., 21s.

16 *Ibid.*, 23ss.

En este sentido, ser madre es dejar que el hijo sea, no ser propietaria ni invasiva, continua Canullo, cuanto permitir su vida, respirar con la vida del otro. Así, el vínculo verdadero con el otro reconoce al otro como realmente otro, y por eso co-respira con él y no lo sofoca. Ser madre, además, significa responder a esta llamada de la espiral de la vida que sorprende, para lo cual se han de abandonar los “propios” proyectos inmediatos. Parafraseando la conocida afirmación de de Beauvoir, dirá Canullo que la madre no nace, se hace tal respondiendo al otro, pero con la conciencia de que no basta con *hacer* de madre, sino que hay que *ser* madre, que requiere un continuo hacerse, porque la vida que sorprende cambia de continuo. Concluye la descripción con una reflexión final sobre la esencia de la maternidad: “por tanto la experiencia de toda maternidad es siempre y en primer lugar ‘acogida’”¹⁷.

El hecho innegable de que el nacimiento, el parto sea un evento doloroso, explica parcialmente el que se proyecte una visión trágica del mismo que ha llegado a incapacitar para ver su dimensión luminosa que de por sí acompaña al venir al mundo, y que también en castellano se llama precisamente “ser dado a luz”. Sin embargo, aunque el cordón umbilical se haya de romper, es posible mantener los vínculos, observa Zucal. Este intento de reproducir la simbiosis propia de la vida fetal va a ser clave de la lectura antropológica de un pensador sorprendentemente agudo y delicado en su análisis del nacimiento: Peter Sloterdijk.

Zucal pondera el portentoso esfuerzo teórico de una realidad tan intangible como es el embarazo, la vida del niño dentro de su madre, por otro lado, tan conocida intuitivamente por madres, matronas y abuelas. Zucal reconoce que Sloterdijk trata de verbalizar con notable éxito lo que de por sí elude la objetivación en su obra monumental *Esferas*. El mismo Sloterdijk desarrolla una teoría de la relación madre-niño a partir de los «nobjetos», concepto tomado de Thomas Macho. Quiere expresar con ello que ciertas realidades, también personales, son previas o están más allá de toda toma de conciencia. El nobjeto es aquella realidad que envuelve, complementa, comparte la intimidad, de tal forma que no cabe establecer una relación sujeto-objeto, que requiere distancia, distinción, objetivación... Según Sloterdijk, madre y feto están en este tipo de relación simbiótica, preconceptual, que más se describe como

17 CANULLO, *Essere madre la vita sorpresa*, cit., 90-91; ZUCAL, *Filosofia della nascita*, cit., 24.

ambiente (el filósofo se remite al líquido amniótico, la placenta, para dar plasticidad a la noción). Ambos son presujetos, en el sentido de que no están en una relación frontal, y Sloterdijk llega a decir que tal relación en este sentido no puede llamarse interpersonal ni intersubjetiva. La madre misma es receptáculo de intimidad, pura interioridad, como gruta, puerta entre lo absolutamente interior y la exterioridad. Hay una suerte de no-dualidad, por estar contenido el niño en su madre, y esto – concluye Sloterdijk – no puede llamarse relación sino más bien fusión¹⁸. Para hacer notar la diferencia, multiplica las expresiones: vecindad, intimidad, simbiosis, clima, comunión...

Este “paraíso intrauterino”, es la tesis de *Esferas*, anhela prolongarse fuera de la madre: la vida social requiere que pueda ser para la persona un nido, un ámbito emocionalmente climatizado. Con expresiones muy originales, Sloterdijk señala que la simbiosis madre-hijo incluye al padre progresivamente, formándose entre los rostros de los adultos y el del lactante este “microclima amable” que describe como una “incubadora interfacial”, en que los rostros se iluminan viéndose. Este espacio interfacial, fundamental para la autoconciencia, contradice la perspectiva individualista fingida, pues la esfera íntima sí contiene más de un individuo¹⁹.

Es interesante también la crítica al psicoanálisis que realiza Sloterdijk, al que reprocha subestimar la pretensión del hijo de intimidad con su madre, al tiempo que deforma esa relación precoz de comunicación entre madre e hijo como si fuera una relación sujeto-objeto. Digno de mención es la alusión a las raíces hebreas de la ética de Freud: la Ley no alentaría a la comunión sino a la distinción del sujeto frente al otro (Levinas por eso plantea el tema en términos demasiado fuertes, entre padre e hijo – la madre es prácticamente silenciada, como analiza Zucal). Así anticipa, ilusoriamente, una supuesta autonomización del hijo. En realidad, la relación madre-hijo garantiza una participación absoluta en forma de “comunión fetal, sanguínea, endoacústica”, ofreciendo así el máximo de vida incorporada²⁰.

La maravillosa realidad descrita requiere para Sloterdijk categorías teológicas – siendo él supuestamente ajeno a toda religión – y sostiene

18 ZUCAL, *Filosofia della nascita*, cit., 250s.

19 *Ibid.*, 253s.

20 *Ibid.*, 254ss.

sin ambages que sólo la doctrina trinitaria es el paradigma teológico altísimo de esta realidad microesferológica-comunional madre-hijo (*das Ineinandersein* de las personas divinas): la bi-unidad es trinitaria: lo tercero hace uno a los dos (el elemento mediador – placenta, sangre, cordón umbilical, voz de la madre...) ²¹. También es reseñable su descripción de las condiciones de vida intrauterina, que concluye con la realidad de la fe protorreligiosa que el niño adquiere en el seno materno y que describe con un lenguaje irónico y no exento de tierno encanto: el niño reivindica en cierto modo el derecho incondicionado a anidar, en cuanto consumidor absoluto, en el lugar que encuentra y que no parece tener otro destino que gratificar absolutamente todas las necesidades del pequeño intruso. La “ironía ontológica” del ambiente materno es que este *status* de pretendida incondicionalidad no se podrá replicar en la vida postuterina – y observa Sloterdijk, siendo esto una fuente de sufrimiento para la madre, que aspira a la comunión en perfecta oblación que es posible antes del parto – pues ya no podrá seguir siendo la madre siempre a disposición. La fe protorreligiosa consiste en la convicción de que a su necesidad y reclamo seguirá siempre una correspondencia siempre válida ²².

Concluye entre otras cosas Zucal con Sloterdijk que lo esencialmente humano, su necesidad imprescindible, es *habitar*: estar-en-el-espacio, habitar-un-espacio-humanizado, que tras el nacimiento trata de reproducirse en la vida social.

La primera alianza humana es “sonosférica”, es la fase de la iniciación acústica del feto cuyo oído despierta. La voz tierna de la madre es el “cordón umbilical acústico” que une como medio vocal mágico al neonato con la madre, voz ya escuchada en la fase prenatal. De hecho, el feto ya discierne sonidos: atiende a unos y bloquea e interrumpe la escucha de otros. Su espacio audiovocal es muy diferenciado y puede reagrupar tonalidades emocionales, acentos de canto hablado y sobre todo frecuencias de saludo. Por eso cabe verificar una sincronización entre el saludo de la madre – la voz que en su suavidad se interpreta como saludo y se dirige a la vida que llega – y la escucha – que el feto confronta para ver si es “suficientemente buena”, si le invita a iniciar animadamente la propia existencia. Es capaz ciertamente el feto de percibir la voz materna

21 *Ibid.*, 256, 261.

22 *Ibid.*, 259ss.

de aprobación. En este diálogo, tanto madre como hijo están fuera de sí en sí (*ausser-sich-bei-sich*): la madre saluda al otro, el hijo escucha al otro. El feto debe creer a la voz amada, y la repetición del mensaje es el centro de su felicidad. Este juego mutuo, observa Sloterdijk, es que en esta singular relación los dos se abandonan infinitamente el uno en el otro²³.

Unas consideraciones últimas sobre la cuestión de la maternidad en Sloterdijk recoge Zucal a las que merece la pena aludir para terminar: su distinción entre ginecología negativa y ginecología positiva. La diferencia está en el modo de acercarse al misterio femenino de la generación. La ginecología negativa parte de la respetuosa actitud ante la oscuridad de una realidad que permanece inasible, porque el lugar de la generación es el de la intimidad, interioridad de la mujer. Es la ginecología filosófica, que asume la doble renuncia de no poner a la luz, no hacer externo lo que es interno e íntimo, por un lado, y de no caer en la tentación de franquear la puerta a este interior como si fuera una puerta abierta. Sloterdijk habla de respeto sagrado, religioso, ante la caverna de las cavernas. Toda búsqueda de la identidad personal, de la verdad, tienen que retornar al útero, al mundo interior de la madre, sentencia el alemán, que habla de un “monopolio uterino del pensamiento”. La intimidad significa la cercanía de una barrera que bloquea lo interno de la madre ante un mundo público.

Frente a esto, la ginecología positiva se sitúa en el terreno de la observación ante un objeto. No hay metáfora sino que se trabaja con el aparato sexual femenino desde una aproximación exterior y objetivante y que determina una brutal cosificación. Así, la mirada científica, objetiva, se queda en el umbral del mundo intrauterino que queda para él en la noche²⁴. La reflexión de Sloterdijk, desde la ginecología negativa, queda pues como un deseo de hacer avanzar “con absoluta discreción, la explicación dubitativa de la noche microsérica”²⁵. Un acercamiento al misterio de la maternidad, sin duda alguna, sumamente exacto y delicado con la índole femenina.

23 *Ibid.*, 263ss.

24 *Ibid.*, 296ss.

25 *Ibid.*, 302.

EVA FEDER KITTAY, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*

MOJCA MAGDIC BELCL*

As a mother of two and currently taking care of the youngest who is only four months old (and thus very much dependent on me), many passages of the book *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency* resonate with me. Even though its author, Eva Feder Kittay, is a feminist, her writings on motherhood do not resemble anything "feminist" that we are used to. If some of Kittay's contemporary female authors of the 60s or 70s were devaluing motherhood (here I have in mind Shulamith Firestone, who identified motherhood as a "reproductive slavery determined by biology"¹), Eva Feder Kittay shows another side to it.

Kittay's early work focused mainly on questions of feminism and mechanisms of domination², but in the mid-90s she turned to writing on care, linking her concern with disability and feminism. *Love's Labor* has proven to be her most important and influential work. Despite the book's primary theme being care and ethics of care, this will not hinder us from trying to find out who, for Kittay, is the figure of mother, and what "maternal work" entails. In *Love's Labor* we will find some deep

* Mojca Magdic Belcl holds a Licenciata in Theology of Marriage and the Family. Her field of studies include gender and feminism.

1 S. FIRESTONE, *The Dialectic of Sex. The Cause for Feminist Revolution*, William Morrow and Company, New York 1970, 25.

2 E.F. KITTAY, "Pornography and the Erotics of Domination" in C.C. GOULD (ed.), *Beyond Domination*, Rowman and Littlefield, New York 1984; E.F. KITTAY, *Metaphor: Its linguistics Structure and Its Cognitive Force*, Oxford University Press, Oxford 1987.

answers, especially because the book is not confined to abstract theorizing but speaks of engagement with life – from Kittay’s own observations and experiences. Having daughter Sesha, who has cerebral palsy and lives a condition of severe mental retardation, has deeply shaped her and made her a “humbler philosopher”³, as she said once.

Her disabled Sesha became “her teacher”, for she made her ask questions, that would have otherwise remained overlooked: what makes life a good life worth living? what is personhood? how does one understand beauty, sickness, function, capacity, joy?⁴ And what interests us in this paper is the following: what the relationship with her disabled daughter taught her about mothering.

1. THE QUESTION OF DEPENDENCY IN OUR LIVES

In *Love’s Labor* Eva Feder Kittay poured out almost thirty years of reflection on dependency – something that she calls an essential dimension of our human experience. Whether male or female, able-bodied or disabled, we should be aware that once we were all children and that, one day, we will all grow old or become ill. We also depend on the earth for materials that make our life possible, or need interaction with others for a social identity. Even when our preservation is not an issue, we depend on others as friends or helpers.

Yet Kittay sees that our society fears dependency. It wants to hide from it or eliminate it, rather than to acknowledge and embrace it. Society rather fosters values as independence, self-sufficiency or equality. However, independence is an illusionary ideal, says Kittay, because it masks the inevitable fact that all persons spend a considerable portion of their lives either as dependents, caring for dependents, or in relationships where they have responsibility for dependents⁵. So, what happened in her life that made her a “different type” of feminist, someone who “prefers” dependency rather than equality and autonomy?

3 Conference held by Eva Feder Kittay: “Normalcy and a Good life for People with Severe Cognitive Disabilities”, Emory University, 23rd of February 2015.

4 E.F. KITTAY, “Love’s Labor Revisited”, in *Hypatia*, 17/3 (2002) 237-250: 239.

5 E.F. KITTAY – E.K. FEDER (eds.), *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, Rowman and Littlefield, New York 2002, 2.

2. BECOMING A MOTHER AND ACCEPTING SESHA'S DISABILITY

It was right before Christmas of 1969, writes Kittay, when she and her husband were about to welcome their firstborn. In chapter six of *Love's Labor* she speaks of the first moments when she became a mother and those passages are very intimate, full of exhilaration and love. She lets the reader have a glimpse of what was happening in the delivery room and shares the awe she experienced when she embraced her daughter for the first time: when the nurses returned her "she melted into my arms"⁶. It is a beautiful maternal narrative that captures the compelling emotional process of personal bonding and care in the first few months. Yet around the fourth month, after noticing that Sesha was not reaching certain developmental milestones and after visiting several specialists, the doctors gave the parents "indigestible information"⁷: Sesha was never to live a normal life. She would never speak, never walk, even hardly feed herself. Till end of her life she would be dependent on others.

To both parents, who were very much committed to the life of the mind, the prognosis of their daughter seemed a real challenge at first. If Sesha was going to be unable to reason, to reflect, to understand, then what kind of meaning would her life have? However, it was unthinkable for Kittay to put her into an institution, because that little girl was, according to her, so vulnerable and in need of every possible protection. Kittay knew something very well: that child was hers. Sesha was born to her. It was her sacred responsibility to nurture and care for her throughout her life. Kittay would not call this commitment as coming from "maternal instinct" or being simply "culturally imposed" on her, instead she saw it as something that is "already there" when a woman (or man) decides to devote herself (or himself) to care for a dependent and vulnerable child:

... once that child is yours, the duty that emerges from this bond is one of the most compelling of all duties. At that point you commit yourself to the well-being of one who is dependent upon you, whose survival,

6 E.F. KITTAY, *Learning from my Daughter: The Value and Care of Disabled Minds*, Oxford University Press, Oxford 2019, 4.

7 E.F. KITTAY, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York 1999, 97.

growth, and development as a social being are principally (if never solely) your responsibility. For me, this felt conviction is so fundamental that it serves as a benchmark⁸.

This “mother-child” connection is, for Kittay, so fundamental because it is a source of entitlement for the one who has received care. In saying, “I am too some mother’s child”, one is claiming “I am worthy of care”⁹.

Even though Kittay and her husband cared for Sesha at home, they still took her to participate in some developmental programmes. But after several years they realized that Sesha stopped making progress. That was the moment when Kittay recognized that children with conditions similar to her daughter’s need someone to overlook their disabled bodies, tap into their desires, engage their potential, respond to and return their affection¹⁰. They need someone who would look at them individually and with affection. Kittay and her husband could not do it alone and for that reason they decided to hire a personal caregiver. They found an Irish lady, called Peggy, and through observing how Sesha and Peggy interacted and communicated with one another, Kittay developed a theory of relational personhood.

3. INTERDEPENDENT NARRATIVE

Although Sesha cannot talk and is fully dependent in her abilities, her most effective means of connecting with others is through affection. For this reason, Kittay argues that Sesha actively participates in the construction of her, her husband’s and the primary caregiver’s life narratives. The following passage wonderfully illustrates how she constructs the identity of Peggy:

I had been with Sesha in Central Park and I was working on some walking exercises that folks at Rusk – Sesha’s early intervention program – had assigned. I was working terribly hard trying to get Sesha to cooperate and

8 KITTAY, *Love’s Labor...*, cit., 102.

9 *Ibid.*, 115.

10 *Ibid.*, 103.

do what I was supposed to get her to do. I sat her down in her stroller sat down on a park bench. I realized that I was simply exhausted from the effort. I thought, 'How am I going to do this? How can I possibly do this job?' When I looked at Sesha and saw her little head pushed back against her stroller moving first to one side and then to another. I could not figure out what she was doing. Until I traced what her eyes were fixed on. She has spotted a leaf falling. I see now. Not *my* way, Sesha, *your* way, *slowly*. After that, I fully gave myself over to Sesha. That forged the bond"¹¹.

The story of Sesha and Peggy reminds us that we are not the sole authors of our lives. Thanks to Sesha's capacity of emotional reciprocity, she co-authored the narrative life of Peggy (and others) and added dimensions to their worlds that they had not anticipated. Sesha has taught her mother that we are interdependent and that our relations are not constructed strictly by capabilities; rather, they are developed through our vulnerability, fragility and through a dialectic of giving and receiving.

4. THREE REQUIREMENTS OF MATERNAL WORK

Besides learning immensely from her daughter, Eva Feder Kittay gets inspired also by Sara Ruddick's book "Maternal thinking"¹², in which Ruddick speaks of motherhood as a discipline of concrete practices. Kittay adopts Ruddick's three requirements of maternal work: preserving the life of a child, socializing for acceptance and fostering development. To Ruddick's reflections, Kittay adds her own observations as a parent of a severely disabled child.

While Ruddick argues that "mothering" can be performed by men and women alike, and with a range of "others" who may not even be the relatives of the child (like Peggy in Sesha's case), Kittay steers clear of "assigning" it only to females. Yet rather than troubling herself with this issue, she puts the child in the center and argues that each child needs to

¹¹ *Ibid.*, 103.

¹² S. RUDDICK, *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Beacon Press, Boston 1995.

be cared for by some mothering figure(s)¹³. She highlights three requirements of maternal work.

a. *Preservative love*

Ruddick and Kittay see this as the most fundamental of all maternal requirements. It simply means to watch over, to preserve a child, to avoid the catastrophe of his or her death. Preservative love, when directed at the “normally” functioning child, has its most intense period in the early years of the child’s life (something that mothers after a while forget). Yet the difference with a disabled child is that the effort of preserving his or her life is often accompanied by a lifelong commitment to *day-to-day physical care*¹⁴. Kittay’s daughter, Sessa, is one of them. She will never outgrow her profound vulnerability, nor will she be able to assume tasks that would help her achieve her self-preservation. Kittay writes that there are moments when “it takes more than a village” to take care of Sessa and, as the years go by, she needs more and more help from others¹⁵. For this reason, preservative love for severely disabled children does not only need to last throughout their lifetime but it also requires to be offered/shared by all of the various caregivers.

b. *Socializing for Acceptance*

Kittay accepts Ruddick’s second requirement of maternal work, explaining that raising children includes more than caring for and protecting them. It means preparing them for a world larger than the family because each human being is a social being, and some degree of social acceptance is crucial to the child’s being.

How does socializing entail when the acceptance of a disabled child is at stake? When Kittay takes out Sessa, she does not want to upset her daughter’s inner balance (cause her distress because some people might

13 E.F. KITTAY, “The Personal the Philosophical is Political” in E.F. KITTAY – L. CARLSON (eds.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Blackwell Publishing, New Jersey 2010, 411.

14 KITTAY, *Love’s Labor...*, cit., 108.

15 *Ibid.*, 104.

give her “strange looks” or ignore her). Kittay’s desire is that the world sees her disabled daughter as she sees her. Even though this is not easy, she can present Sesha to the world in a way that renders her disability less noticeable, so that the first response to her daughter is as positive as she can make it happen. She writes: “I often find myself far more concerned with the clothes Sesha wears than I would be with my able child, with making sure her clothes or wheelchair are not in any way soiled”¹⁶. Even though clothes are such a superficial thing, Kittay says it is one thing that she can do to integrate Sesha into the community of which she is a part, even if her interactions are minimal. Besides presenting her child as “normal” as she could be, Kittay reminds us of another message that she, as a mother, wants to convey to the world – this child is loved, is cared for.

Socializing for acceptance also means that a mother of a disabled child needs to see her child as others see him/her so that she can mediate between him/her and the others – to negotiate acceptability. In this way a mother is doing a double task – socializing the child for acceptance of the world and socializing the world for acceptance of the child, because where mothers cannot mold the child, they may work to shape attitudes and the environment in which their disabled children move. Kittay also remind us that both of these require socializing oneself for the acceptance of the child with disabilities. It means redefining normalcy and accepting the son’s or daughter’s individuality. It starts with refusing to see your own child as “not normal” – for what he or she does is normal for him or her. Without this acceptance, a mother or a father is not able to present to the world a child *he* or *she* finds acceptable¹⁷.

c. *Fostering Development*

This is the third maternal requirement that Kittay takes from Ruddick. Its aim is to provide, wherever possible, such conditions that are best suited to foster a child’s development. Most normal children are remarkably adaptable and their development will take place in many different

16 *Ibid.*, 109.

17 *Ibid.*, 111.

circumstances. The difference comes with disabled children. Kittay raises the awareness that a parent of a disabled child must be prudent when asking what “development” means for his or her child. Kittay has an answer to that: a mother with a disabled child puts her heart and mind to *enable development*¹⁸. It means attuning herself to her child’s unique tempo, which, of course, requires one to navigate complex straits. Yet mothers are capable of this, says Kittay, because they have a “deep and intimate knowledge of *their* child”¹⁹, a knowledge that is, nevertheless limited, a personal knowledge. It is gained through responses that are of affectionate nature and particularistic.

While independence, acceptance and normalcy are still the usual goals of parents of disabled children, for the parents of a severely disabled child, development may no longer have independent living as a goal. Kittay realized that rather than pressuring her daughter to try activities she is definitely unable to perform, Kittay focuses on things that “feed Sesha’s body and soul”, she looks for things that bring her joy (like listening to music or “swimming” in the pool). They are not necessities because they do not appear to be geared to independent living, but they help Sesha live a full and rich life. Mothering a disabled child thus means enabling and fostering development, but towards capacities that are there to develop. It means enhancing the capacities to experience joy.

CONCLUSION

To the question *What has Eva Feder Kittay’s relationship with her daughter Sesha taught her about mothering?*, we certainly have an answer. Not only has Sesha instructed her about the basic concepts of our human condition, namely dependency, about the ways our identities are constructed and the fact that our rationality is not the center of our humanity, but she has also made her aware of the “maternal work” which should be bestowed upon every child: to cherish, protect, nourish and advance the child’s growth. To go with the child’s pace and be interested in his or her conditions, not so much in a conceptual and abstract way, but in an

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, 112.

intuitive, emotional and concrete way. In other words, a mother (or as Kittay would say 'a mothering person') 'hears' the child's needs and responds to them with affection. Through affection there arises also a deep and personal knowledge of the child which helps the nurturing person to see the child in his totality, beyond disabilities or functionalities. And lastly, maternal work requires also mediation between the child and the world. And if the world needs to be corrected in order to accept the child's humanity, a nurturing person will do that as well.

Even though Eva Feder Kittay would not say that these qualities belong only to women who give birth but that they also belong to individuals (men included) who commit themselves to take care of a child, we should still take into consideration that the passages quoted were written by a mother who has an intimate knowledge of what it means to raise a very dependent child. We should be grateful to her for being so courageous in embracing her daughter's disability and thus making an indispensable contribution to the culture that still needs to mature and recognize that all people are worthy of care and respect, based on the principle that we are all "some mother's child".

ILARIA MALAGRINÒ, *Alterità e relazione nell'esperienza della gravidanza. Dall'ermeneutica all'etica*

MARTA RODRIGUEZ DIAZ*

Alterità e relazione nell'esperienza della gravidanza, de Iliaria Malagrino, es un texto serio y riguroso a nivel filosófico, además de sumamente significativo por las consecuencias de su propuesta teórica en distintos ámbitos. Quisiera presentar brevemente lo que a mi juicio constituyen sus principales aportaciones dentro del contexto filosófico y sociológico actual.

La autora parte de una pregunta: qué tipo de relación se da entre la madre y el hijo durante el embarazo. Para responder a esta cuestión antropológica, se avala en primer lugar de la fenomenología: analiza los datos de la ciencia biomédica, que muestran cómo la relación durante la gestación es bidireccional, supone un intenso intercambio fisiológico, bioquímico y psicológico y contribuye tanto al bien del feto como al de la madre. A partir de estos datos, analiza las categorías teóricas con las que se ha intentado explicar la gestación. Descarta las de “simbiosis”, “relación parasitaria”, “apego maternofilial” y “relación dialógica”, por considerar que, aunque asumen un aspecto real de la relación, resultan insuficientes para explicar su riqueza y complejidad.

Malagrino considera entonces la aportación del pensamiento de las feministas, pioneras en la reflexión de esta experiencia fundamental para todo ser humano, y curiosamente ignorada hasta muy recientemente

* Directora del Instituto de Estudios Superiores de la Mujer, en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum y responsable del sector mujer del Dicasterio para Laicos, Familia y Vida”.

por la filosofía. Desde perspectivas distintas, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Edmée Mottini – Coulon e Iris Marion Young arrojan luz sobre la particularidad de este vínculo que se da en el tiempo, es recíproco a pesar de la asimetría originaria, contribuye a diseñar la identidad tanto del hijo como de la madre, evidencia la originaria apertura a la relación de todo ser humano y posee una fundamental dimensión educativa. Según estas autoras, el embarazo supone una situación única en la que es imposible distinguir lo propio del otro, unidad y dualidad. Constituye un cierto tipo de posesión sin ser dominio, una relación entre sujeto y objeto que no es ni de oposición ni de contradicción. La gestación ofrece una noción de subjetividad corpórea descentrada, que parece contradecir la distinción entre immanencia y trascendencia, sujeto y objeto. Malagrinò recoge todos estos estímulos, y concluye que se requiere un ulterior esfuerzo teórico para explicarlos y darles fundamento antropológico. A esta reflexión dedica tres de los cinco capítulos del libro.

De lo expuesto hasta ahora emergen dos de las aportaciones originales del texto: el objeto y la metodología. La primera aportación del texto está en que la reflexión antropológica haga de experiencia del embarazo su objeto. Este tema en sí sigue siendo novedoso, ya que pocos estudiosos le han dedicado su atención, y lo han hecho en un marco de tiempo relativamente reciente. En este sentido, la rica bibliografía ofrecida por la autora puede servir como punto de partida para estudios que desarrollen las perspectivas abiertas por ellos. Por otro lado, la metodología utilizada es rigurosa y realista: se acerca al fenómeno con ayuda de la ciencia y busca su fundamento antropológico¹, demostrando con ello confianza en la razón.

Si *Alterità e relazione nell'esperienza della gravidanza* es original por su objeto y metodología, podemos afirmar que es relevante por sus consecuencias antropológicas. Quisiera centrarme en tres puntos: la identidad relacional, el significado del cuerpo y de la maternidad. Trataré de ver cómo la visión antropológica subyacente tiene mucho que aportar a la cultura actual, que con frecuencia parece inspirada en paradigmas muy diversos.

1 Cfr. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* (14 septiembre 1998), 83.

1. IDENTIDAD RELACIONAL

Empecemos por la identidad relacional: de la experiencia de la gestación, la autora deduce que la apertura al otro no es un añadido posterior a la identidad, sino que es parte integrante de la misma. Malagrìnò reflexiona en el fenómeno a la luz de la filosofía de Paul Ricœur, y en concreto a partir de la obra *Sí mismo como otro*². Presenta la distinción del filósofo francés entre la dialéctica de la *ipseidad* y la *mismeidad*, y la dialéctica de la *ipseidad* y la alteridad. El punto que más interesa subrayar a Malagrìnò es cómo en la filosofía ricoeuriana, la alteridad no se yuxtapone a la identidad. La alteridad primera y más fundamental no es con el otro, sino con la *ipseidad* misma. Ricœur describe cuatro momentos en los que la identidad encuentra la alteridad: en la dimensión temporal, en la experiencia de la alteridad de lo propio, en el encuentro del otro en cuanto otro y en la alteridad de la conciencia. Todo esto lleva a una ontología del “sí mismo” que supone una identidad dinámica, que incorpora en sí misma la alteridad.

Al aplicar estas categorías al embarazo, Malagrìnò constata que constituye una experiencia en la que el encuentro con la alteridad da lugar a una dialéctica entre *ipseidad* y *mismeidad*, identidad y alteridad tanto en el nivel perceptivo como ontológico. El “sí mismo” de la mujer es alterado por la mediación e incorporación reflexiva de la alteridad, y la relación con el otro por un lado la despropia y por otro le pide acogida también a nivel psíquico. Constituye una fase madurativa del “sí mismo”, que supone una crisis y una realización de la identidad tanto de la mujer como del hijo en gestación. Esto demuestra para nuestra autora que la apertura al otro no surge de factores externos, sino de un dinamismo interno y originario.

Además, Malagrìnò piensa la relación en el embarazo a partir de la dialéctica del reconocimiento de Ricœur en *Caminos de reconocimiento*³. Según Ricœur, el proceso del reconocimiento tiene dos momentos fundamentales: uno de “identificación”, por el que el sujeto pensante busca apropiarse del sentido de la cosa; y otro de “mutualidad”, en el que el sujeto se abre a la reciprocidad. Así, el estatuto lógico, que excluye el

2 P. RICŒUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI de España Editores, S.A., Madrid 2010.

3 P. RICŒUR, *Caminos del reconocimiento. Tres ensayos*, Trotta, Madrid 2005.

mismo y el otro, cede paso a nivel existencial a una relación en el que el otro ejercita una influencia imprescindible sobre uno mismo. Lo interesante aquí es que en el reconocimiento del “sí mismo” ya está implicada la referencia a los otros. El primer momento es el reconocimiento de la responsabilidad y la consecuente imputabilidad, que entraña una referencia a la alteridad implicada. El reconocimiento del “sí mismo” supone también una conexión con el pasado (capacidad de recordar, memoria) y con el futuro (capacidad de prometer, fidelidad). La fidelidad supone una prioridad del otro. Por otro lado, la dimensión intersubjetiva nos coloca en el tema de la mutualidad. Existe una asimetría irreducible entre el *ego* y el *alter*, que exige que la reciprocidad no suponga ni la cancelación de las diferencias ni la fusión con el otro. En las tres formas de reconocimiento intersubjetivo: el amor, el derecho y la estima social, hay una cierta integración del otro, que exige una justa distancia, intimidad y respeto.

Para aplicar este proceso de reconocimiento al embarazo, Malagrinò retoma su primer significado: el de la identificación. Considera que la identificación permite que el embrión sea reconocido como propio por el sistema inmunitario de la mujer, y se implante en el endometrio. Es necesario que la identificación y la implantación se den también a nivel psíquico. El reconocimiento como identificación se hace problemático con el tiempo, ya que exige reconocer no sólo al otro, sino al “sí mismo”, que ha sido alterado en su identidad. Esto supone, como se desprende del análisis de Ricœur, un reconocimiento de responsabilidad, y una referencia necesaria al otro. El acto lingüístico cobra aquí una singular importancia, porque la identidad narrativa tiene que integrar y superar la tensión entre la *ipseidad* y *mismeidad*. Por lo que se refiere a la madre, durante el embarazo madura en ella la prioridad del otro. Es, además, un camino de mutuo reconocimiento, cuya asimetría originaria no puede derivar en fusión. Madre e hijo se tienen que hacer espacio mutuamente, y esto es posible desde el amor, donde los sujetos se presentan como necesitados y requieren la mutua aprobación.

A partir de estas consideraciones, resulta claro que identidad y alteridad no se oponen, sino que se demandan mutuamente. Por tanto, la noción de individuo como unidad indivisible, no exige una autonomía entendida como autosuficiencia. El ser humano es dependiente: lo es en

su origen, cuya deuda y asimetría le acompañan toda la vida y le constituyen radicalmente como “hijo”, pero lo es también en el posterior desarrollo de su identidad. El encuentro intersubjetivo es condición de desarrollo de las capacidades ontológicas contenidas en la identidad, que se despliegan y realizan en el tiempo. Vemos así que entre dependencia y autonomía no hay una relación de oposición: más bien la identidad autónoma se construye y coloca dentro de una historia de relaciones de dependencia, que la alimentan y hacen posible. En este sentido, la dependencia no ha de entenderse como subordinación ni como dominio, y tampoco caer en la tentación de la fusión: incluso en la relación claramente asimétrica del embarazo, puede hablarse de un enriquecimiento recíproco de las subjetividades implicadas, que se mantienen claramente distintas.

Esta radical apertura e interdependencia mutua es contraria a la visión que frecuentemente inspira el derecho. Con frecuencia impera una concepción individualista, donde el ideal que parece predominar es el de la autonomía absoluta. Por tomar un botón de muestra, vemos que se impone progresivamente como principal objetivo el superar toda relación de dependencia de las mujeres con respecto a los hombres. Aun admitiendo la total conveniencia de asegurar que todas las mujeres gocen de las mayores posibilidades y capacidades, la insistencia en garantizar la autonomía como único modo de asegurar que no haya dominio parece surgir de una visión dialéctica de la relación. Parece que se interpreta la relación a partir de la categoría de poder, y esto lleva a que el otro sea concebido como un potencial enemigo de la individualidad, y no como una condición de su afirmación y de su libertad. De hecho, el desequilibrio de poder es concebido como fuente de violencia: “La violencia contra la mujer es una manifestación de las relaciones de poder históricamente desiguales entre hombre y mujer”⁴. Esta visión dialéctica toca también la relación entre padres e hijos, lo cual da como resultado una oposición de sus respectivos derechos: el derecho de los padres a educar a sus hijos entra en conflicto con el derecho a la privacidad y confidencialidad de los mismos⁵. Otro ejemplo lo encontramos en la

4 NACIONES UNIDAS, *Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer*, 118.

5 NACIONES UNIDAS, *Informe de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo*, 6.15.

definición de derechos sexuales y reproductivos que se ha impuesto a partir de la Conferencia sobre Población y Desarrollo de 1994⁶. Sin entrar en la dimensión propiamente ética, esta definición parece surgir de una visión antropológica lejana a la “identidad relacional” presentada por Malagrinò, ya que el acento está puesto totalmente en los derechos individuales, eclipsando elementos como la responsabilidad, reduciendo el embarazo a un evento biológico separado de la identidad narrativa de la madre, o ignorando la alteridad de las subjetividades corpóreas que entran en juego. En todas estas expresiones vemos que el derecho busca garantizar el goce individual de los derechos, para los que el otro se presenta como una potencial amenaza.

2. SIGNIFICADO DEL CUERPO

La segunda consecuencia antropológica resultante del análisis de Malagrinò es el significado del cuerpo. Julia Kristeva había concebido el cuerpo de la madre como el primer lugar de encuentro entre naturaleza y cultura, entre los órdenes que ella denomina *semiótico* (procedente de la madre) y *simbólico* (procedente del padre). El orden semiótico es para ella fundamento del simbólico. El cuerpo no es por tanto reducible a biología, sino que tiene una fundamental función ordenadora en la identidad.

Malagrinò plantea entonces dos preguntas: la relación entre cuerpo y subjetividad, y hasta qué punto se puede hablar de identidad corpórea. Para responderlas, presenta el pensamiento de Michel Henry, y en concreto su noción de “afectividad”, que en su fenomenología radical sería la esencia de toda manifestación, y de “subjetividad encarnada”, que sería su contenido. Henry concibe la condición humana como condición encarnada: con el cuerpo no tenemos una relación extrínseca de propiedad, sino intrínseca de identificación.

A partir de este pensamiento, Malagrinò considera la subjetividad corpórea de la madre durante el embarazo como una unidad dual, y una dualidad única. La gestación desarrolla una virtualidad ontológica de la madre y al mismo tiempo constituye un radicalmente “otro”. La propia existencia es contemporáneamente existencia de otro, y el “sí mismo” se

6 *Ibid.*, 7.2, 7.3.

presenta como tal y al mismo tiempo como otro, diferente y dependiente del otro. De nuevo, no hay oposición ni contradicción entre sujeto y objeto. En el embarazo la relación es vivida carnalmente en la presencia de dos subjetividades (la madre y el hijo), que revelan y se refieren a un tercero (el padre).

Como en el caso de las pensadoras feministas, la filosofía de Henry hace ver que el embarazo es una experiencia corpórea que pone en juego dos carnes (dos subjetividades corpóreas), que van definiendo su identidad no sólo con el pasar del tiempo, sino la una en relación con la otra.

Esta visión, muy lejos del dualismo cartesiano, reconoce que el cuerpo es el perno de toda relación y por tanto de la identidad: podemos decir que la identidad es un “yo corpóreo”. Por tanto, no puede ser concebido ni utilizado como instrumento, ni es posible separar la experiencia corpórea de la propia identidad. De nuevo, esta visión tiene mucho que decir a la cultura imperante, que tiende a pensar que la libertad de autodeterminación puede disponer del cuerpo como si fuera un dato mudo. Las consecuencias bioéticas son insinuadas por Malagrino brevemente en las conclusiones de su texto. La complejidad de la relación y de lo que esto supone para los sujetos implicados no puede reducirse a la dimensión biológica, con la consecuente medicalización y posibilidad de manipulación del embarazo.

3. MATERNIDAD E IDENTIDAD DE LA MUJER

Por último, considero que el texto ilumina eficazmente el significado antropológico de la maternidad, con sus consecuencias para el hijo y para la madre. Por lo que se refiere al hijo, la unión entre naturaleza y cultura que se da en el cuerpo de la madre constituye el fundamento del orden relacional y axiológico del hijo, verdadera escuela de socialización. La huella fundamental que el proceso de la gestación imprime en el hijo hace ver que contiene un valor social, que es necesario custodiar. De nuevo, esta consideración antropológica podría modular la relación de la cultura con respecto a la maternidad, que tiende a concebirla más como un bien privado de la madre, sin considerar suficientemente su impacto en la genealogía social. Aunque no falten leyes para proteger

la maternidad y los derechos de la gestante, las mujeres experimentan la distancia entre el reconocimiento formal y el reconocimiento real del valor de la maternidad, y del delicadísimo momento del embarazo. Se plantea la pregunta de qué más podría hacer la sociedad para proteger y acompañar el momento de la gestación, no para apropiárselo ni inmiscuirse en su intimidad, sino para custodiarlo como el ambiente relacional fundamental donde son generados los ciudadanos.

Por otro lado, la maternidad ilumina la identidad de la mujer. Si admitimos con Irigaray que la diferencia sexual no ha sido hasta ahora suficientemente pensada⁷, parece evidente que lo ha sido menos aún el significado antropológico de la gestación. Es necesario admitir también que algunas vertientes del feminismo, tan fecundos por un lado al pensar la subjetividad de la mujer, han reducido el embarazo a biología, a una función separada o separable de la identidad de la mujer. El estudio de Malagrinò muestra claramente que la identidad de la mujer está profundamente marcada por su capacidad de acoger y gestar la alteridad dentro de sí. Una virtualidad del cuerpo de este calibre no puede dejar de permear la identidad y por tanto todo el mundo relacional de la mujer. Aun reconociendo que la maternidad ha sido causa de instrumentalización y sumisión en muchos momentos y manifestaciones históricas, un verdadero feminismo no puede prescindir de la elaboración significado antropológico de la gestación, que constituye un rasgo esencial de la mujer y de todo ser humano, y parte de la riqueza que la mujer puede aportar a la cultura y a la Iglesia. El Santo Padre Francisco ha hablado en distintas ocasiones de la necesidad de la Iglesia de descubrirse como mujer y como madre, y de pensar la Iglesia con categorías femeninas. Parece evidente que la reflexión antropológica contenida en esta publicación puede enriquecer la eclesiología, y estimular a la Iglesia en el camino de comprenderse más plenamente a sí misma.

7 L. IRIGARAY, *Ética de la diferencia sexual*, Ellago Ediciones, Castellón 2010.

MARIA TERESA RUSSO, *Differenze che contano.*
Corpo e maternità nelle filosofie femministe

LUISA LODEVOLE*

L'autrice del libro preso in esame espone sin dall'inizio l'ambito della sua indagine in modo chiaro: la finalità del breve ma denso e prezioso saggio di Maria Teresa Russo non è solo quella di presentare una rassegna di elaborazioni del pensiero, appartenenti ad un ben determinato periodo storico, che sono state raggruppate sotto la categoria di "filosofie femministe", ma si propone anche di evidenziarne le diversità quanto a spunti di riflessione, metodologie e punti di arrivo.

La storiografia e la letteratura hanno ravvisato alcuni elementi comuni alle diverse teorie femministe: in primo luogo un carattere impegnato e inizialmente rivendicativo in politica; un risvolto volutamente etico del pensiero, capace di incidere sulle prassi sociali per liberare la donna dalla vita domestica, considerata un'imposizione e un limite; l'affermazione della pretesa di rivestire ruoli maschili nella vita pubblica da parte della donna; l'assunzione di un punto di vista meno teoretico e più calato nella situazione e nell'esperienza; le tematiche affrontate, tra le quali la corporeità, in particolare il corpo femminile, la maternità e la nascita.

La ricomprensione di tante teorie sotto un'unica categoria ha suscitato però una questione preliminare: può la filosofia essere connotata dal genere? Al lettore sono subito chiarite alcune distinzioni; si può parlare

* Avvocato. Dottore di ricerca in Storia e Teoria del Diritto Europeo, Università degli Studi di Roma "Tor Vergata".

di: donne che fanno filosofia; filosofie del femminile; filosofie femministe; filosofie del femminismo; femminismo in filosofia.

Percorrendo un *excursus* delle principali scrittrici e pensatrici del periodo posteriore alla rivoluzione sessuale del 1968, particolare attenzione è dedicata a Virginia Held, che con il suo *Etica femminista* del 1993, ha individuato alcune novità apportate dal femminismo alla cultura, ad esempio, nella “conoscenza corporea della vita umana”, nella “consapevolezza del simbolismo quotidiano delle attività di cura”, nella “critica al patriarcato”.

L'autrice riconosce alla Held di aver apportato alcuni significativi contributi alla storia del pensiero in generale, non senza alcuni limiti. Innanzitutto la filosofa americana ha richiamato l'attenzione sulla necessità di superare l'approccio razionalistico kantiano e di adottare un metodo di riflessione e di giudizio capace di tenere conto dell'esperienza: questa non è la mera osservazione empirica, ma la capacità di scegliere e di discernere, approvare o disapprovare comportamenti tenendo conto delle circostanze.

La Held ritiene che non esista una concezione etica uniforme che possa essere superficialmente identificata come “etica femminista” e termina per elaborare una teoria etica che è una “guida per affrontare i problemi della vita”, diversa dalle altre, principalmente per tre aspetti: il superamento della scissione tra ragione e sentimento; il recupero dell'importanza del ruolo sociale del lavoro domestico ed educativo della donna; il rifiuto di un'impostazione individualistica e del concetto di autonomia come autosufficienza, poiché l'identità si sviluppa solo nella relazione con gli altri.

Mentre la saggista sottolinea il carattere innovativo positivo di questi spunti di riflessione, non manca di rilevare alcuni punti di debolezza: la teoria della Held giunge ad un'*impasse* teoretico quando afferma che i principi generali sono validi in quanto convalidati dai sentimenti, i quali sono guidati dai principi. La giustificazione dell'aborto appare poi del tutto infondata, in quanto si basa sull'errato assunto che, vietando l'aborto, si vieterebbe l'eliminazione di qualunque essere vivente, mentre è errata l'affermazione che ogni essere vivente includa anche gli esseri non razionali.

Ma il pensiero di questa filosofa viene ripreso alla fine del saggio per alcuni singolari pregi, quali la centralità della maternità in una teoria morale coniugata al femminile e la critica alla cultura postmoderna, che ha relativisticamente negato l'importanza della corporeità umana.

Tra le autrici prese in esame alcune, come Kathleen Wallace e Marjorie Cantor Miller, hanno osservato che le filosofie femministe hanno contribuito in modo significativo all'indagine filosofica invitando a ripensare il campo di applicazione e l'oggetto della filosofia e sottolineando l'importanza di "strategie di ragionamento" e "modelli di inferenza" tipicamente femminili; altre come Susan Bordo invece non hanno neanche accettato la categoria di "filosofia femminista", pur riconoscendo a queste teorie il merito di aver messo in crisi il modo di fare filosofia, che non teneva in nessun conto la prospettiva femminista.

Joan Callahan ha evidenziato quattro caratteristiche proprie del femminismo: l'aver posto in luce la situazione di subordinazione della donna all'uomo; l'aver elaborato teorie sulle cause della subordinazione; l'atteggiamento attivista; la proposizione di strategie di azione. Un altro punto di vista, quello di Claire Colebrook, ha chiarito l'apporto del femminismo alla storia del pensiero, ovvero la necessità di mediazione tra termini contrapposti: tra fatti e valori, tra mente e corpo, tra pubblico e privato. Secondo la Colebrook non dovrebbe essere qualificato come femminista il pensiero filosofico, bensì si potrebbe parlare di "critica femminista alla filosofia", che ha incluso nella riflessione: altre dimensioni dell'essere come la corporeità; altre questioni come la famiglia e la differenza sessuale; altre virtù come la cura, o la *other-directedness*, la centratura verso l'altro.

La critica al modo di fare filosofia nell'occidente e al suo carattere maschile è espressamente formulata da Luce Irigaray, che nel suo *Etica della differenza sessuale*, ritiene necessario elaborare un nuovo "codice linguistico" per esprimere le passioni, il vissuto, specialmente quello tipicamente femminile come la maternità.

Diversa è l'attitudine di Angela Ales Bello che parla di "filosofie al femminile" e sottolinea, nel pensiero di filosofe come Edith Stein, rispetto ai filosofi di sesso maschile, la diversità nella modalità di approccio alle questioni; le donne filosofe mostrerebbero alcune caratteristiche comuni come: l'apertura all'altro, l'attenzione al concreto della vita con

un atteggiamento realistico, “un’attenzione alle situazioni esistenziali e interpersonali”. Dalla ricostruzione di questa filosofa emerge la ricchezza della natura femminile e della differenza sessuale che invece viene impoverita dalla contrapposizione tra i sessi, poiché solo “in un’antropologia duale che riconosca nell’unità dell’umano una differenza che esprime specificità nella reciprocità dei sessi” può essere apprezzato lo specifico femminile.

In modo difforme dalle pensatrici americane Pieranna Garavaso e Nicla Vassallo usano il termine “filosofia delle donne” per indicare un diverso oggetto, più che un diverso metodo, rispetto alla filosofia tradizionale; infatti mentre il soggetto per la filosofia tradizionale è razionale e astratto dalla corporeità, per la filosofia delle donne è caratterizzato dalla “corporeità, relazionalità e narratività”.

Francesca Brezzi utilizza l’espressione “pensiero femminile o pensiero della differenza sessuale” per indicare un tipo di riflessione che ha un metodo intuitivo ed analogico, al confine tra filosofia e poesia. Oggetto di riflessione per la Brezzi non è principalmente l’essere delle cose, ma il “soggetto stesso che pone la domanda e che è sempre connotato da una differenza di genere”.

Alison Jaggar e Iris Marion Young sottolineano invece che “il ruolo della filosofia femminista si orienta soprattutto nella filosofia pratica, dell’etica, anche applicata e della bioetica, con una specifica prospettiva politica” e identificano il pensiero femminista in un movimento di pensiero che mira a recuperare in filosofia il ruolo delle donne quanto ad autrici nonché a temi e metodi.

Per Linda Alcoff e Eva Kittay la filosofia femminista si distinguerebbe innanzitutto per il metodo e per le questioni trattate, molte delle quali erano inesplorate fino allora; ancora per la dimensione politica e le rivendicazioni legate alla *Gender Justice*.

In quest’ottica ben si comprende l’importanza di un’autrice come Carol Gilligan che con la sua *etica della cura* ha rivelato l’impossibilità di un giudizio etico disincarnato dalle relazioni con gli altri, perché alla base della decisione vi sono anche le relazioni umane e non solo un’astratta deduzione razionale.

Le autrici Alcoff e Kittay teorizzano l’esistenza di un filone di pensiero caratterizzato dall’enfasi sulla relazionalità e dal ricorso al metodo

della narrazione in prima persona, in quanto il legame tra filosofia e vita pratica è interpretato in modo nuovo. In questo senso la filosofia femminista non deve essere confusa con la filosofia femminile, perché lo stesso metodo e gli stessi temi d'indagine potrebbero essere adottati anche da filosofi, che non a caso sono frequentemente oggetto di riferimento, come Foucault, Deleuze, Derrida, Lévinas e Lacan.

Alcune posizioni sono del tutto critiche nei confronti dell'etichetta di filosofia femminista. Geneviève Fraisse non accetta affatto la definizione di filosofia femminista, perché caratterizzandola in opposizione ad un altro pensiero, crea un'altra discriminazione con una forma di "gineocentrismo". Franco Restaino preferisce l'espressione "femminismo in filosofia", per non sminuire l'importanza di questo pensiero ed osserva che tra le filosofie cosiddette femministe vi sono importanti divergenze, ad esempio sull'esistenza stessa della femminilità, o della differenza di genere o sull'etica della cura come prerogativa femminile. Infine la stessa "posizione decostruzionista" che nega l'esistenza della categoria di "donna", nega in assoluto l'esistenza di un punto di vista femminista e confluisce nella filosofia tradizionale.

Da questa panoramica si ottiene la chiara messa a fuoco di alcuni punti in comune di queste teorie: il rifiuto della "corporeità disincarnata"; la "polemica contro la subordinazione della donna"; la differenza tra i sessi come questione filosofica.

La tematizzazione della differenza sessuale come strutturale elemento costitutivo dell'umano è alla base dello studio della Russo che ha il merito di rilevare che, se si nega la differenza tra i sessi, implicitamente si accetta l'importanza della questione.

Dopo l'iniziale esposizione delle modalità di inquadramento nella storia del pensiero filosofico, la saggista rivolge la sua attenzione dapprima alle correnti decostruzioniste, che negano la realtà stessa della differenza e hanno dato origine alle *Gender theories*; infine prende in considerazione quelle teorie che, a partire dagli anni '70, hanno dato contributi interessanti in materia di bellezza, genere e maternità.

Quanto alla riflessione sul tema della corporeità l'autrice evidenzia due filoni di pensiero: uno ricollegabile alla linea post-strutturalista da Foucault a Derrida, nel quale si collocano Susan Bordo e Judith Butler;

l'altro nella linea lacaniana con Hélène Cixous, Julia Kristeva, Luce Irigaray.

Le questioni della bellezza e dell'estetica sono state al centro del dibattito femminista, in quanto per la donna vivere il proprio corpo è un modo di interpretare i concetti di libertà, corporeità e potere.

Nella riflessione di Susan Bordo è emerso come il corpo diventi un luogo dove si esplicano i "processi di omologazione", poiché la società diventa "lo spazio del controllo ideologico", dei condizionamenti culturali e delle logiche di potere che opprimono la donna. La donna è alla fine "vittima inconsapevole di un sistema di controllo e di un gioco di poteri" e della "intossicazione postmoderna da possibilità".

L'imposizione alla donna di canoni di bellezza emergerebbe non solo dal ricorso alla chirurgia estetica ma anche dalla presenza di modelli di magrezza, conseguenza di "un sistema di valori e pratiche istituzionalizzate che presentano le modifiche del corpo come la condizione per il successo". Il canone di magrezza femminile, quando sfocia in anoressia, mostra il significato di un "disagio culturale": "la snellezza, oltre che sintomo, è metafora, in quanto è davvero equiparata 'alla competenza, all'autocontrollo e all'intelligenza'" (da *Il peso del corpo*, di Susan Bordo).

Il limite della teoria della Bordo è che il corpo diventa mera prodotto delle forze sociali e del potere politico, anche se ha il pregio di comprendere come il nemico non sia l'altro sesso, nei termini di oppressore/oppresso, ma il sistema in sé.

La Davis invece ritiene che il ricorso alla chirurgia estetica sia una forma di autorealizzazione e autodeterminazione della donna e segno di una volontà positiva della donna di uscire dall'anormalità.

La riflessione sulla corporeità ha condotto alcune esponenti del femminismo all'elaborazione della *Gender theory*, stilema che indica teorie basate sul presupposto della scomponibilità dell'essere umano in due dimensioni distinte, principalmente il corpo e l'identità sessuata. Secondo queste teorie l'identità umana sarebbe infatti non l'espressione di un'integrazione di facoltà e forze fisiche e spirituali, bensì il prodotto di una volontà che aggrega e disgrega elementi biologici e psichici.

Tra le *gender theories*, accomunate dall'assioma secondo cui le differenze di genere sono fondate sulla cultura, possono essere distinte alcune

di matrice biomedica ed altre di matrice filosofica, dette anche filosofie della decostruzione.

All'interno del primo filone sono citati dall'autrice due nomi: John Money, secondo il quale "l'identità sessuale dipende dai processi educativi e di socializzazione piuttosto che dalla conformazione fisica", e mise in atto tale teoria con gli orribili esperimenti di rettificazione del sesso su minori nel 1967; Stoller, che ritenne di poter differenziare *sex* e *gender*, in quanto l'identificazione del sé con il proprio sesso sarebbe elaborata anche alla luce dei condizionamenti dell'ambiente esterno.

All'interno del secondo filone, delle filosofie della decostruzione, è stata elaborata un'esaltazione dell'utilizzo delle tecnologie della contraccezione e della fecondazione come alleate dell'emancipazione della donna; nonché una visione plastica della sessualità, in particolare da Anthony Giddens in ossequio ad un esasperato individualismo, svincolato dal dato biologico-sessuato.

Da questo secondo filone del *Gender Feminism* non si è sviluppato un movimento compatto, ma due tendenze: la prima, della Rubin, ha considerato il sesso uno zoccolo duro su cui operano i processi culturali; la seconda, di Judith Butler, ha proposto il superamento totale della natura.

Secondo la Butler il *gender* "è performativo per la forza che ha il linguaggio di operare ciò che dice" e nel suo pensiero "non soltanto il *Gender*, ma anche il *Sex*, ossia l'elemento corporeo, si forgia nel linguaggio e nei codici dominanti" e pertanto sarebbe il frutto di pura autodeterminazione.

In contrapposizione alla tendenza decostruzionista si è poi sviluppato il femminismo della differenza di Luce Irigaray, Hélène Cixous, Julia Kristeva.

In particolare la Irigaray ha ridato importanza alla differenza sessuale riaffermando la soggettività femminile come capace di esperienze specifiche, "mettendone in luce l'imprescindibile dimensione relazionale".

Julia Kristeva ha richiamato l'attenzione sul corpo, perché "si è sessuati anche nell'approccio cognitivo, negli stili linguistici e persino nella modalità di concepire lo spazio e il tempo" di conseguenza le esperienze dei sensi a livello corporale diventano parte del vissuto personale.

Queste due filosofe sono state accusate di “essenzialismo”, ma il loro pregio sta proprio nella sottolineatura che, solo recuperando la differenza, è possibile valorizzarla.

Il saggio termina con la presentazione di un’ultima stagione della filosofia femminista, rappresentata da autrici quali Virginia Held, Adrienne Rich, Nancy Chodorow e Sarah Ruddick, che hanno tematizzato in filosofia la nascita e la generazione, eventi della vita umana che non sono stati centrali nella filosofia classica.

Adrienne Rich, poetessa, ha distinto la maternità fisica, “*Mothering*”, da quella esperienziale come esercizio della funzione materna, “*Motherhood*”, ed ha criticato la rivoluzione sessuale che ha inteso liberare la donna con la pillola contraccettiva; il movimento ecologista che ha subordinato la filiazione alle esigenze dell’economia; le teorie tecnofile che hanno promosso le tecnologie riproduttive. Tuttavia la sua riflessione è terminata con una indagine ideologica che vede la maternità come imposizione, come violenza subita.

Nancy Chodorow, dalla prospettiva psicoanalitica, ha concluso che le donne sarebbero indotte a riproporre l’esperienza della maternità per un condizionamento sociale.

Sarah Ruddick ha concentrato i suoi studi sulla maternità, considerando la nascita come l’evento che può salvare il mondo, in base all’insegnamento di Hannah Arendt. La riflessione della Ruddick la porta alla separazione tra maternità biologica e lavoro materno, ovvero funzione di accudimento che potrebbe, secondo questa filosofa, essere svolta anche da un uomo. La teoria di quest’autrice non è solida nelle premesse filosofiche, ma ha il pregio di aver dato dignità speculativa all’evento della nascita.

Il punto di arrivo del saggio è nelle filosofe che hanno valorizzato la maternità e la nascita.

Virginia Held ha inteso porre le basi di un’etica femminista, a partire dalla nascita; la Held ha criticato la De Beauvoir e altre femministe, che hanno invitato le donne a liberarsi dalla maternità, in quanto essa è un atto creativo, come l’arte. Luce Irigaray ha poi utilizzato il termine *ordine materno* come la Held il suo paradigma della differenza.

Julia Kristeva, psicoanalista, ha aspramente criticato la nostra cultura che ha disprezzato la vocazione materna, che è esperienza “semiotica e simbolica”, ricca di significato ed emblema delle relazioni umane.

La Kristeva ha riconosciuto il valore dell’esperienza esclusivamente femminile della nascita, come un “processo e come uno scambio relazionale con l’alterità”; le tecniche di fecondazione che vogliono produrre bambini perfetti, esprimono un deficit della nostra cultura, che non vuole più confrontarsi con il limite, la morte, la malattia, incarnate in un bambino handicappato o malato.

Dal suo punto di vista la psicoanalista, non credente, valorizza la religione cristiana che include in un orizzonte di senso la sofferenza e la morte.

La Russo conclude il suo saggio rielaborando il pensiero di quest’ultima autrice: essere madre vuol dire far sviluppare qualcuno come altro da sé ed accettare un bambino menomato o malato vuol dire potersi relazionare con la differenza, essere pienamente umani. Al contrario, la cultura che ci circonda e che respinge la sofferenza e nega la differenza, menoma la struttura relazionale dell’essere umano, che si vede condannato alla solitudine.

Il saggio accompagna il lettore lungo un percorso che, partendo dalle teorie femministe che hanno affermato come conquista una presunta liberazione dalla corporeità e dalla maternità, dalla vita domestica e dall’intimità della vita familiare, successivamente porta alla presa di coscienza che tale artificiosa separazione ha favorito la strumentalizzazione contro la donna del suo stesso corpo, come nell’ipotesi della fecondazione artificiale e l’aberrante affitto dell’utero.

L’irreale e disumana cesura tra corporeità sessuata e identità personale è stata rielaborata dalla *Gender theory*, fino al punto limite di negare la stessa evidenza del dato biologico per affermare la plasticità dell’essere umano e la plasmabilità dell’identità personale fino alla totale disgregazione e distruzione della persona.

In questa ultima fase alcune filosofe hanno valorizzato la femminilità come espressione di cura, la maternità come quell’ambito di incubazione dell’essere umano, la cui negazione è negazione della vita e della dimensione simbolica della generazione: dalla donna può nascere una nuova vita, venire la salvezza (richiamando Pavel Evdokimov e il suo

capolavoro *La donna e la salvezza del mondo*). Peraltro in ebraico la parola “misericordia” ha la stessa radice di “utero”, perché il perdono rigenera la persona; questa capacità di generazione è espressa dal termine *rahamim* che indica l’azione generatrice di Dio capace di far rinascere, con il suo perdono, a nuova vita.

Il pregio del libro preso in esame sta pertanto non solo nell’aver offerto un *excursus* di proposte filosofiche, etiche o prettamente politiche “femministe”, ma anche nell’aver ripercorso storicamente l’evoluzione del pensiero femminista che ha dovuto recuperare l’essenziale vocazione alla maternità della donna come forza generatrice di vita, negando la quale, si distrugge non solo la donna ma anche l’uomo, ovvero, tutto l’umano.

JOSEPH RATZINGER, *La Figlia di Sion*

PABLO BLANCO SARTO*

Nella primavera di 1975, nella bella Austria (a Puchlberg, vicino a Linz), l'allora professor Ratzinger tenne tre conferenze su Maria – sviluppate in un modo unitario – sui tre dogmi mariani. Furono pubblicate successivamente con il titolo *La figlia di Sion*¹ e, nel prologo del 1977, l'ormai vescovo di Monaco e Frisinga ringraziava Hans Urs von Balthasar per il suo lavoro di edizione e correzione del testo². Come risulta logico, inizia dalla teologia biblica per spiegare che la figura di Maria non viene d'una trasposizione dei miti egiziani e nemmeno della grande madre Diana di Efeso. Non è una nuova versione delle devozioni e anzi superstizioni pagane. Infatti, se non fosse vera – aggiunge Ratzinger – quella abitudine rimarrebbe senza senso e scomparirebbe nel vuoto. Quindi la ragione e la rivelazione cristiana hanno l'ultima parola. Già nell'antico testamento, il culto di Israele rifiuta sia la superstizione sia l'idolatria. Purtroppo nel culto d'Israele le donne rimanevano ancora nel vestibolo del tempio; però allo stesso tempo c'erano anche le figure di Sara e soprattutto Anna, madre di Samuele, e “tutta la teologia della figlia di Sion”. Nel vangelo di Giovanni, è usata anche la figura di Eva, la donna in genere, per spiegare chi fu e cosa significa veramente Maria³.

* Docente presso l'Università di Navarra.

1 *Die Tochter Sion*, Joahnnes, Einsiedeln 1977; tr. it.: *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1978.

2 Cfr. *ibid.*, 8.

3 Cfr. *ibid.*, 14-15.

1. *EX MARIA VIRGINE*

Quindi la domanda posta è la seguente: il titolo della *Theotókos*, definito dal concilio di Efeso (431), è biblico? Mentre la fede profetica rifiuta sia le sibille sia la prostituzione sacrale, simultaneamente “assegna alla donna una posizione indispensabile, la cui corrispondenza nella vita umana è il matrimonio”⁴. Qui il matrimonio, visto dalla teologia, è conseguenza di un’immagine di Dio creata direttamente e amorosamente da Lui; qui esiste, in senso vero e proprio, una teo-logia del matrimonio, così come nel culto della fertilità esisteva una teologia della prostituzione. Per ciò che riguarda Eva, in lei rimane intatta la dignità e la grandezza della donna, malgrado il peccato originale. “Essa conserva il mistero della vita, la potenza antagonista della morte”⁵. Anche nell’Antico Testamento si capovolge la maledizione contro la sterilità: c’è tutta una teologia della verginità nella quale “la sterilità terrena diventa fecondità vera”⁶. Così nelle figure di Ester e Giuditta, la donna diventa profetessa e giudice-salvatrice, e allo stesso tempo – nel modo più degno – “lo stesso Israele, il popolo eletto, viene insieme presentato come donna, come vergine, come amata, come sposa, come madre”⁷. Questa visione positiva della donna fa capire come il *Cantico dei cantici* faccia parte del canone biblico, sia ebreo sia cristiano.

È chiaro che questa immagine della donna acquista il suo significato definitivo solamente nel nuovo testamento: la vera figlia di Sion che diventa la madre del Redentore, la madre di Dio. Maria si rifà alle matri del vecchio testamento, alla teologia della figlia di Sion ed anche a Eva come madre di tutti i viventi, e quindi “riunisce insieme queste tre linee”⁸. Anche la teologia della sapienza ricorda che questa parola è femminile sia in ebraico che in greco. Quindi la sapienza è anche donna: “La *sophia* rimanda al *Logos*, alla Parola che fonda la sapienza, ma anche alla risposta femminile che accoglie la sapienza e la porta a frutto”⁹. La donna esprime la realtà della creazione e la fecondità della grazia. L’amore tra

4 *Ibid.*, 16.

5 *Ibid.*, 18.

6 *Ibid.*, 20.

7 Cfr. *ibid.*, 20-21.

8 *Ibid.*, 25.

9 *Ibid.*, 26-27.

Dio e il suo popolo, tra Cristo e la Chiesa è espresso come l'avvenimento delle nozze. Questa visione piuttosto positiva della donna e dell'amore tra uomo e donna diventa tipologia teologica. E così la Scrittura ci insegna che dalla Genesi all'Apocalisse l'eterno femminile fa parte dei piani della Creazione e della Redenzione di tutti gli uomini da parte di Dio.

Riferendosi ancora all'unità tra vecchio e nuovo testamento, Ratzinger ricorda che "Maria, con il suo silenzio e la sua fede, impersonifica la continuità che si realizza nei poveri d'Israele"¹⁰. Il *Magnificat* non è altro che il nucleo della teologia biblica del popolo di Dio e il germe delle Beatitudini: "beati i poveri di spirito". È in questa unità tra antico e nuovo testamento dove si svolge una "sana mariologia", senza romanticismi né sentimentalismi. L'interpretazione tipologica della figlia di Sion fa capire l'unità tra creazione e grazia. Così anche i cosiddetti dogmi mariani hanno la prospettiva biblica che non può essere trascurata. Maria è *semper virgo* e *Theotókos*, per l'unità tra la divinità e la biologia in Cristo. Il naturale è assunto dal soprannaturale e così Maria è anche madre della Persona divina del Verbo incarnato. "Ma allora – continua Ratzinger – la nascita non può essere ridotta ad un atto meramente somatico, quale essa appare nella nostra filosofia dell'emancipazione che, si dimostra profondamente al corpo ed alla creazione, in una filosofia nella quale l'aspetto sessuale si presenta come un dettaglio minimo e veramente increscioso, che non ha assolutamente nulla a che vedere con l'uomo in quanto tale"¹¹.

La tesi cristologica dell'incarnazione di Dio in Cristo diventa necessariamente mariologica, e viceversa: solamente se la cristologia è intesa in modo così radicale da toccare anche Maria, può diventare la fede della Chiesa. Il nestorianesimo in fondo non fa i conti con la nascita e la madre. L'intreccio veterotestamentario tra benedetto e non-benedetto, di fecondità e sterilità, di essere-madre ed essere-vergine esprime la totalità dell'essere donna che Maria possiede come qualcosa di proprio, e che Cristo acquista ed assume nella sua stessa natura divina. Paolo è invece staurocentrico e fa appena riferimento alla nascita di Gesù, perciò dobbiamo ricercare ancora queste tracce in Matteo e Luca. Le due genealogie sono una prova di questa volontà carnale, per così dire: "Ad ambedue gli alberi genealogici ciò che importa è la relazione storica ed

¹⁰ *Ibid.*, 32.

¹¹ *Ibid.*, 34-35.

umana di Gesù. [...] Gesù trae origine dal basso, ma egli discende contemporaneamente dall'alto: le due verità non si contraddicono"¹².

Infatti in Luca – e specialmente nell'annunciazione – si può vedere questa unità tra entrambi i testamenti e la dignità della figura della donna: “Nel saluto dell'angelo compare il motivo portante con cui Luca presenta la figura di Maria in genere: è lei, in persona, la vera Sion alla quale si sono dirette le speranze in tutte le rovine della storia. È lei il vero Israele, nel quale si uniscono inseparabilmente antica e nuova alleanza, Israele e Chiesa. È lei il ‘popolo di Dio’, che porta frutto per la potenza di grazia di Dio”¹³. Maria appare così come la tenda santa sulla quale comincia ad agire la presenza nascosta di Dio. Sterilità e fecondità riguardano i piani di Dio in quella nuova creazione che è l'incarnazione: “Così Maria, la sterile-benedetta, diviene il segno di ciò che è veramente fecondo e che salva: la disponibile apertura che si consenta alla volontà di Dio”¹⁴. La carne della madre rende possibile l'essere uomo-Dio di Gesù, però allo stesso tempo la genealogia di Giuseppe, riportata dai due evangelisti, fa riferimento alla posizione del Messia nella società del suo tempo.

“La nascita verginale è l'origine necessaria di colui che è il Figlio e che, solamente in questo modo, può conferire alla speranza messianica un senso duraturo, che rimanda oltre Israele”¹⁵. Maria è veramente, in quanto madre, “genitrice di Dio”, non solo organo d'un casuale evento corporale. Il mistero delle madri del vecchio testamento diventa trasparente in Maria e fonda la verginità cristiana. Essere madre ed essere vergine ha il suo prototipo nella madre di Dio. La maternità divina e la verginità perpetua esprime l'unità tra biologia e teologia che non si dimentica dell'uomo. In fondo, il *natus ex Maria virgine* testimonia il Dio che non ha liquidato la creazione e che ha vero potere su di lei.

2. *CONCEPTA SINE PECCATO*

Su questo particolare Ratzinger ricorda ancora la tipologia, che congiunge antico e nuovo testamento nell'unità interiore di promessa e

¹² *Ibid.*, 40.

¹³ *Ibid.*, 42.

¹⁴ *Ibid.*, 47.

¹⁵ *Ibid.*, 49.

compimento: “Maria, come resto santo, significa che in lei antica e nuova alleanza sono realmente una sola cosa”¹⁶. Lei è interamente risposta alla chiamata del Signore, pura corrispondenza alla grazia. Perciò non la si può capire quando si vede la grazia come dialettica oppure opposizione: là dove la risposta della creatura appare come negazione della grazia. Infatti, una parola senza risposta, una grazia che resta solamente nel progetto di Dio, “non sarebbe grazia, ma gioco vuoto”. “Ciò che, a partire da Eva, viene descritto come la natura della donna: il fatto d’essere la persona di fronte che è tutta nel derivare dall’altro e che è, tuttavia, la persona che questi ha di fronte, ottiene il suo significato più alto: pura derivazione da Dio e, al tempo stesso, il più concreto essere di fronte nell’essere proprio della creatura che è diventata risposta”¹⁷.

Il peccato non è un *factum* ma invece può essere capito soltanto in questa struttura tipologica, aggiunse l’allora professore di Ratisbona. Ed anche la libertà dal peccato originale non può nemmeno essere compresa come un fatto, ma anche in modo tipologico. La lettera agli Efesini descrive la sposa, il nuovo Israele come “santa”, “immacolata”, “tutta gloriosa”, “senza macchia né ruga né alcunché di simile” (5, 27). Fin dall’inizio, esiste nella Scrittura e soprattutto nei Padri una dottrina dell’Immacolata come dottrina dell’*ecclesia immacolata*. La dottrina della immacolata concezione è anticipata in primo luogo come ecclesiologia. “L’immagine della Chiesa vergine-madre è stata riferita a Maria *secondariamente*, non viceversa”¹⁸. Maria, vergine e madre, sarebbe intesa come la prima Chiesa, e cioè in maniera tipologica. Quella rinascita del nuovo nel vecchio Israele, della quale parla la lettera agli Efesini, ha avuto in Maria il suo primo e concreto compimento: Israele non è solo un popolo oppure un’idea, ma soprattutto una persona, come la Chiesa, come Maria, e così si può vedere in Luca e Giovanni.

Ma cosa significa propriamente “preservata dal peccato originale”? Karl Rahner ha giustamente ricordato che non si può trattare soltanto di un’annotazione cronologica: e cioè che è stata giustificata prima degli altri. Il significato è invece piuttosto assiologico: “Con l’affermazione della libertà di Maria dal peccato originale è stata troncata ogni visione di tipo

¹⁶ *Ibid.*, 62.

¹⁷ *Ibid.*, 62-63.

¹⁸ *Ibid.*, 64-65.

naturalistico del peccato originale”¹⁹. Il rapporto con questo è piuttosto relazionale e ragionevolmente formulabile come relazione Dio-uomo. La grazia ha necessariamente questo traguardo relazionale, perché è una donazione da parte di Dio. Il peccato originale, invece, è una valutazione interiore di quello che è l’uomo; è la spaccatura tra ciò che Dio vuole per l’uomo e quello che veramente è, tra il volere di Dio e l’essere empirico di ogni persona. “Preservazione dal peccato originale non significa quindi una particolare abilità, una particolare capacità; essa, al contrario, significa che Maria non riserva come adatto solamente a sé nessun settore dell’essere, della vita, della volontà, ma si appropria veramente di se stessa nella totale espropriazione, diviene risposta che assume la forma di un trasferimento”²⁰. La dottrina dell’Immacolata testimonia quindi che la grazia di Dio è stata sufficientemente potente per suscitare una risposta.

3. IN COELUM ASSUMPTA

Ratzinger ricorda l’opposizione – vissuta personalmente da lui – a questo ultimo dogma mariano. Gli studi degli eruditi tedeschi datavano questo dogma non prima del VI secolo, ma non era – aggiunge il professore bavarese – soltanto una vicenda storica, perché riguarda anche la fede dello stesso popolo di Dio. Il testo della bolla dogmatica del 1950 ha tenuto conto di questa differenza, in quanto per Maria non parla di *resurrectio* (*anastasis*), ma di *assumpta ad coelestem gloria*: non di resurrezione ma di assunzione in corpo ed anima alla gloria celeste. È quindi un’affermazione teologica e non storica. Ma come è sorto questo dogma? Dal culto a Maria e quindi dallo stesso popolo di Dio: “Questo dogma voleva essere un atto di culto, la forma più alta della lode a Maria, dell’esaltazione”²¹. Ciò che l’Oriente compie nella forma della liturgia, dell’inno, del rito, in Occidente avvenne nella forma della proclamazione dogmatica, che anche dev’essere intesa come atto di culto. È questa anche la differenza con gli altri dogmi mariani: la sua origine dossologica.

Allo stesso tempo Ratzinger ribadisce che questa origine liturgica è la forma più alta e stabile di glorificazione della Madre. C’è una

¹⁹ *Ibid.*, 66.

²⁰ *Ibid.*, 67.

²¹ *Ibid.*, 70.

circolarità tra fede e culto: l'affermazione di contenuto che viene qui fatta è completamente ordinata al culto, e viceversa: il culto si serve di questo contenuto e trova qui la sua ragione più forte. "Il culto si riferisce a colei che vive, a colei che è a casa, che è arrivata al di là della morte, alla meta"²². La formula dell'Assunta rende esplicito ciò che è il presupposto interno del culto; qui si fa realtà il motto *lex orandi, lex credendi*. Questo terzo dogma mariano è la canonizzazione del titolo di santo, e cioè totalmente e interamente nel compimento escatologico. Il dogma dell'Assunta non fa altro che descrivere nel suo contenuto ciò che è stato interiormente previsto ed affermato nel grado supremo del culto. Qui si compiono quelle parole della fanciulla di Nazareth: "D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata" (*Lc* 1, 48). E ancora il saluto di Elisabetta: "Beata colei che ha creduto" (*Lc* 1, 45). E il popolo di Dio tributò questa lode alla Madre di Gesù e di tutti i credenti. In questa primitiva forma di culto a Maria si riflette ancora una volta l'unità tra i due testamenti sull'argomento mariano: il Dio d'Israele viene chiamato tramite gli uomini ai quali egli si è dimostrato grande e si rende presente nella loro vita. Ed invocare questi uomini e queste donne è un modo di far presente il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. La memoria della Madre si aggiunge perciò ai nomi dei padri che ci hanno ricordato il nome di Dio.

E qui si collega con l'argomento della risurrezione: il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe non è un Dio dei morti ma dei viventi. "La risurrezione dimostra che i santi appartengono al nome di Dio stesso"²³. Il diritto al culto comporta in sé la certezza della vittoria della risurrezione sulla morte. La Madre è assunta in corpo ed anima in cielo, perché è la prima Chiesa, e ci fa capire il nostro destino di salvezza, di risurrezione, di vita eterna. Generare la vita significa sempre al tempo stesso aprirsi alla morte. Ma se Maria è veramente genitrice di Dio nella umanità di Gesù Cristo, "se ella genera colui che è per eccellenza la morte della morte e la vita, allora questo essere madre di Dio è veramente 'nuova nascita' (*nova nativitas*): un nuovo modo di generare"²⁴. Questa nascita non è un morire ma un divenire, un vivere eternamente. Da questa nascita non

²² *Ibid.*, 71.

²³ *Ibid.*, 73.

²⁴ *Ibid.*, 75.

viene la morte e, appunto per questo, il mistero dell'Assunta annuncia l'inizio di una nuova era: un'eternità con anima eterna e corpo glorioso. È stata Maria ad inaugurare questa nostra futura situazione.

Qui c'è anche un rapporto con il mistero dell'Immacolata: là dove vi è totalità della grazia vi è totalità di salvezza. Dove c'è la grazia, c'è anche la possibilità della gloria, giacché questa eternità può venire soltanto in stretto rapporto con Dio. Lui è l'Eterno che ci può dare tutta l'eternità. Questo rapporto si può dare soltanto in Cristo (cfr. *Col* 3, 3), ma allora il cristiano partecipa con il battesimo non soltanto della risurrezione ma anche della ascensione del Signore: "Con lui ci ha anche risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli, in Cristo Gesù" (*Ef* 2, 6). Con Maria, Israele e il nuovo popolo di Dio sono entrati nel cielo, come ci ha fatto vedere Hugo Rahner nel suo *Himmelfahrt der Kirche* (1961). Il culto di Maria, la Madre assunta ai cieli, ci travolge di gioia – come Davide dinanzi all'arca – "perché il vero Israele esiste indistruttibile"; è anche la gioia del *Magnificat*, e perciò "la lode di colui verso il quale è debitrice la figlia di Sion e di colui che lei porta come la vera, non deperibile, indistruttibile arca dell'alleanza"²⁵. Dall'inizio arriviamo quindi alla fine, guidati dalla Madre e Vergine.

CONCLUSIONI

Nel popolo di Israele la donna aveva un ruolo un po' ambiguo, ma c'era anche una vera "teologia della figlia di Sion". Lo stesso popolo eletto viene insieme presentato come donna: come vergine, come amata, come sposa, come madre. Anche per lui la sapienza è femminile, e ci porta e ci rimanda al *Logos*, il Verbo incarnato, morto e risorto per amore. Secondo Ratzinger, è in questa unità tra antico e nuovo testamento dove si svolge una "sana mariologia", senza romanticismi e né sentimentalismi.

Pertanto, la tesi cristologica dell'incarnazione di Dio in Cristo diventa necessariamente mariologica, e viceversa: solamente se la cristologia è intesa in modo così radicale da toccare anche Maria, questa verità può diventare la fede della Chiesa. Sterilità e fecondità riguardano i piani di Dio in quella nuova creazione che è l'incarnazione. La maternità divina

²⁵ *Ibid.*, 79.

e la verginità perpetua esprimono così l'unità tra biologia e teologia che non si dimentica più dell'uomo.

Quanto riguarda la preservazione dal peccato originale, significa che Maria non riserva suo esclusivo nessun settore dell'essere, della vita, della volontà, ma si appropria veramente di se stessa nella totale espropriazione. La dottrina dell'Immacolata testimonia quindi che la grazia di Dio è stata sufficientemente potente per suscitare una risposta. Questo dogma è sorto dal culto a Maria e quindi dallo stesso popolo di Dio. È questa anche la differenza rispetto ad altri dogmi mariani: la sua origine dossologica.

Finalmente dalla nascita del Figlio di Dio non viene la morte. Appunto per questo, il mistero dell'Assunta annuncia l'inizio di una nuova era: un'eternità con anima eterna e corpo glorioso che per noi verrà nell'ultimo giorno. È stata Maria ad inaugurare questa nostra futura situazione. È stata appunto una donna, madre e vergine, a ricevere questo privilegio della salvezza e la vita eterna.

Quelques dimensions de l'Église-Mère chez Henri de Lubac

DENIS DUPONT-FAUVILLE*

Henri de Lubac a manifesté de nombreuses manières combien la figure de l'Église en tant que Mère constituait un élément central aussi bien de sa réflexion théologique que de sa foi personnelle. Dès *Catholicisme*, son premier ouvrage publié, l'Église est désignée comme mère une dizaine de fois¹, *Mater Ecclesia* constituant le titre d'une partie du deuxième chapitre². Dans *Méditation sur l'Église*, les mentions sont plus nombreuses et, surtout, le thème fait l'objet d'un chapitre entier, intitulé *Ecclesia Mater*³ récapitulant la pensée de l'auteur sur l'Église avant de déboucher sur le chapitre final consacré à la Vierge Marie. À l'inverse, dans *Paradoxe et Mystère de l'Église*⁴, c'est le premier chapitre⁵ du livre qui caractérise d'emblée le mystère de l'Église comme celui de l'Église-mère. Après que

* Professeur ordinaire à la Faculté Notre-Dame, Collège des Bernardins, Paris.

1 Cfr. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, in *Œuvres complètes*, VII, Ed. du Cerf, Paris 2003, 30, 40, 41, 42, 44, 61, 87, 153, 205, 319 ; cfr. aussi en annexe le texte n° 37 d'ISAAC DE L'ÉTOILE sur « Marie, l'Église et l'âme ». La première édition de l'ouvrage date de 1938.

2 Cfr. *Ibid.*, 37-42. Il s'agit de la troisième des cinq parties (partie centrale, donc) du chapitre consacré à *L'Église*.

3 H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, in *Œuvres complètes*, VIII, Ed. du Cerf, Paris 2003, ch. VII, 205-240. Cet ouvrage a d'abord été publié en 1953.

4 H. DE LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, in *Œuvres complètes*, IX, Ed. du Cerf, Paris 2010. Première édition 1967.

5 *Ibid.*, 9-29.

*La Foi chrétienne*⁶ lui aura consacré d'amples développements⁷, *La maternité de l'Église* sera finalement traitée "pour elle-même" avec *Les églises particulières dans l'Église universelle*⁸.

Faute de pouvoir analyser en détail tout ce que cette insistance comporte⁹, notre article voudrait rappeler quelques dimensions d'une conception qui semble toujours plus actuelle à mesure que le temps passe.

1. UN POINT FOCAL

Quand il traite de l'Église, le Père de Lubac part du fait que « L'Église est un mystère »¹⁰, et même le « centre le plus mystérieux »¹¹ de la foi catholique. Comme toujours avec lui, cependant, le mot demande à être profondément compris. Le « mystère » dont il est ici question ne saurait équivaloir à une énigme ou à une réalité incompréhensible. Nous nous situons en effet dans une réflexion qui se reçoit de la Révélation et pour laquelle le mystère « est en premier lieu quelque chose qui se rapporte au dessein de Dieu sur l'humanité, soit qu'il en désigne le terme, soit qu'il en vise les moyens de réalisation¹² ». Hors de nos prises, certes, et comportant pourtant un aspect saisissable dans la mesure où il se donne à connaître à notre entendement. Pour le dire encore autrement, le mystère de l'Église ne pourra être réfléchi que lorsqu'il sera vécu comme un fait avant d'être assimilé comme une science¹³. Il s'agit moins d'élaborer une théorie que de se rendre sensible à une présence.

6 H. DE LUBAC, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, in *Œuvres complètes V*, Ed. du Cerf, Paris 2008. Première édition : 1969.

7 Dans ses chapitres cinquième et sixième notamment : cfr. *ibid.*, 221, 231-234, 254-258.

8 H. de LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle* suivi de *La maternité de l'Église* et d'une interview recueillie par G. Jarczyk, in *Œuvres complètes*, X, Ed. du Cerf, Paris 2019. Première édition : 1971.

9 De plus amples développements pourront être trouvés dans notre livre : D. DUPONT-FAUVILLE, *L'Église Mère chez Henri de Lubac*, Parole et Silence, Paris 2009.

10 Cfr. par exemple les titres du premier chapitre de *Méditation sur l'Église*, cit., 9 et du deuxième de *Paradoxe et Mystère de l'Église*, cit., 30.

11 *Id.*, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, « Introduction », cit., IX.

12 *Id.*, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, cit., 31.

13 Cfr. notamment PAUL VI, *Ecclesiam suam*. En français, cfr. *Doc. cath.*, t. 61, n° 1431 (1964), col. 1061-1063.

Chacun pourra donc détailler différents aspects de ce mystère selon son expérience et son vocabulaires propres, mais, ce faisant, cherchera à rendre compte du « point focal » à partir duquel l'Église se donne à vivre comme expérience et à connaître comme réalité. Ici intervient, chez le Père de Lubac, comme le cœur de ce qu'il cherche à communiquer : il y a « quelque chose, préalablement à toute réflexion, et que toute réflexion confirme. Ce quelque chose, je peux le résumer d'un mot, le plus simple, le plus enfantin, le premier de tous les mots : l'Église, c'est ma mère [...] Ce mot de mère, le plus enfantin, le premier, c'est encore celui qui résume le mieux la connaissance acquise par l'adulte »¹⁴.

Accepter, en continuité avec toute la tradition des Pères de l'Église¹⁵, que les deux mots *Ecclesia mater* « expriment une réalité, la réalité même de la vie chrétienne¹⁶ », comporte au moins trois implications principales. Cette perspective revient d'abord à reconnaître que l'Église est porteuse d'un mystère de vie. « On parle couramment de « christianisme », comme de « catholicisme » [ce qui suggère trop souvent] l'idée d'une doctrine parmi d'autres ou d'une société parmi d'autres. [...] Or, pareille conception serait tout à fait incomplète et superficielle. Il s'agit d'une vie, de la Vie divine, à laquelle nous sommes appelés¹⁷ ». Une telle vie, d'autre part, est non seulement portée mais transmise par l'Église : « À cette vie l'Église, la *Catholica mater*, nous enfante. Toute sa mission est d'enfanter l'humanité nouvelle dans le Christ [ou, pour parler comme saint Paul,] d'enfanter l'Homme nouveau, c'est-à-dire le Christ en sa plénitude¹⁸ ». Enfin l'Église, en accomplissant cette fonction maternelle qui réalise son être même, se montre dotée d'un caractère personnel : elle n'est pas simplement « maternelle », elle est « Mère ». Détaillons brièvement chacune de ces trois dimensions.

14 DE LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, cit., 14-15.

15 Depuis le *Pasteur* d'Hermas jusqu'aux symboles antiques des communautés, en passant par Irénée, Tertullien, Origène, Cyprien, Augustin, Fulgence, Cyrille de Jérusalem, Césaire d'Arles, Zénon de Vérone, des inscriptions de baptistères antiques, etc. Les références fournies par le P. de Lubac sont innombrables. Signalons, à titre d'illustration, celles regroupées en DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., 149-152.

16 *Ibid.*, 192-193.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

2. LA PORTEUSE DE LA VIE DIVINE

Pour les chrétiens, le Christ constitue à la fois la parole et l'objet de la Révélation : celui en qui Dieu se rend perceptible ne diffère pas de celui que Dieu rend saisissable¹⁹. « Jésus-Christ n'est pas seulement un mystère : il est *le mystère*, et il n'y en a point d'autre ». Comment comprendre alors que l'Église soit réellement mystère ? Ici le Père de Lubac énonce une remarque décisive : « L'Église est mystère, mais mystère dérivé. Elle est mystère, parce que, venant de Dieu, et toute au service de son Dessein, elle est organisme de salut. Elle l'est, plus précisément, parce qu'elle se rapporte tout entière au Christ, n'ayant d'existence, de valeur et d'efficacité que par Lui²⁰ ».

L'union au Christ par laquelle l'Église se rapporte tout entière à lui n'est pourtant pas d'un type quelconque que son intensité suffirait à caractériser. Elle connaît une forme spécifiquement sponsale : « Épouse du Christ, à la fois vierge et féconde²¹ », pour laquelle Jésus s'est livré sur la Croix²². Pour le P. de Lubac, cependant, l'union de l'Église au Christ ne se sépare pas de sa maternité. D'un point de vue logique, certes, l'Église est Mère parce qu'Épouse, mais la nécessité et la promesse de la fécondité commandent la réalisation des Noces. Dieu s'unit l'Église parce qu'il la veut Mère. Non seulement, donc, nous ne découvrons le mystère de l'union à Dieu que depuis le sein de l'Église-Mère²³, mais c'est le rôle maternel de l'Église qui suscite l'amour de Dieu pour elle et que Dieu lui révèle, en l'épousant, comme ce qui fonde sa vocation et son identité²⁴. Comme le dit Tertullien, « Adam était une figure du Christ, et le sommeil d'Adam figurait la mort du Christ, qui devait mourir du sommeil de la mort, en sorte que de la blessure de son côté sortît l'Église, la

19 Cfr. *Dei Verbum* 2 : le Christ est « mediator simul et plenitudo totius revelationis ».

20 DE LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, cit., 33-34.

21 ID., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., 144.

22 Cfr. ID., *Méditation sur l'Église*, cit., 53.

23 L'Église est Vierge et Mère parce qu'elle donne la vie *tout en* la recueillant en plénitude dans l'intégrité de sa foi : cfr. ID., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., 153-154.

24 Caractéristiques à cet égard les lectures de Mt 23,37, Ep 5, Ga 4 et 2 Co 11, 2-4 : cfr. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., 143-146 et les commentaires de DUPONT-FAUVILLE, *L'Église Mère chez Henri de Lubac*, cit., 36-39.

vraie mère des vivants²⁵ ». C'est bien « dans sa fonction maternelle [que l'Église] est cette Épouse glorieuse et sans tache que l'Homme-Dieu a suscitée de son Cœur percé pour se l'unir dans l'extase de la croix et la rendre féconde à jamais »²⁶ .

L'Église transmet à ses enfants la vie trinitaire. Car si « Dieu le Père est la source première de la vie, Jésus, Verbe incarné, est pour nous auteur de cette vie ; il nous la communique en nous communiquant l'Esprit du Père »²⁷. La vie que transmet la Mère découle, nous l'avons vu, de son union au Christ. Mais la réciproque vaut également : « dans l'Esprit elle nous fait connaître le Christ [...]. Alors nous pouvons remonter avec confiance, en esprit filial, jusqu'à la source, c'est-à-dire au mystère du Père »²⁸. En d'autres termes, l'Église accomplit sa vocation maternelle dans le mouvement où elle s'unit et unit ses enfants aux personnes de la Trinité. Ainsi peut se résumer, selon saint Irénée, la fonction que Dieu a confiée à l'Église : il a placé en elle l'universelle opération de l'Esprit »²⁹, qui lui permet d'enfanter le corps du Christ.

3. L'ENFANTEMENT DU CORPS DU CHRIST

Pour l'Église, l'opération par laquelle elle reçoit la vie divine en son sein ne peut donc se séparer de celle par laquelle elle transmet cette vie à ses enfants. Or, puisqu'elle reçoit la vie du Christ, c'est bien le corps du Christ qu'elle met au monde ; en d'autres termes, non seulement elle transmet la vie du Christ à ses enfants mais elle enfante ceux-ci comme un corps unique, porteur de la puissance de la vie divine.

Par conséquent, l'Église apparaît en même temps comme la mère des enfants auxquels elle donne naissance et comme l'assemblée de ces enfants mis au monde, à la fois « *convocatio*, voix qui convoque les hommes à se rassembler dans le Christ, [...] et *congregatio*, résultat de ce

25 TERTULLIEN, *De anima*, c. 10 (CSEL 20, 372). Cité en DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., 153.

26 DE LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, cit., 18.

27 Le P. de Lubac renvoie à *Ac* 3, 15 ; 5, 31 et à EUSÈBE, *Hist. eccl.*, l. 5, c. 1.

28 Lubac renvoie ici à Dom A. GRÉA, *L'Église et sa divine constitution*, éd. 1965 (1^{ère} : 1884) 67-68, 82-88, 133-134 et à ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclite*.

29 IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, l. 3, c. 24, n. 1 : cfr. DE LUBAC, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, cit., 255.

rassemblement même³⁰ ». Cette conception “maternelle” de l’Épouse permet de recueillir l’héritage à la fois scripturaire et patristique qui en conjugue deux conceptions apparemment opposées : « l’être misérable que le Verbe a pris en pitié et qu’il est venu, en s’incarnant, tirer de la prostitution ; ou tout à l’inverse, la Jérusalem nouvelle, épouse de l’Agneau descendant du ciel et venant de Dieu³¹ » ; d’un côté une ré-union de pécheurs, de l’autre l’assemblée des sanctifiés³². Elle permet aussi de comprendre la dimension à la fois active et passive de sa sainteté : « nous professons en effet que notre Église est *sainte* – *credo sanctam Ecclesiam* – et qu’elle est l’Église des saints – *Ecclesia sanctorum* : ce qui signifie, [...] par une référence à Celui qui seul est “le Saint”, qu’elle est d’une part l’Église sanctificatrice et d’autre part l’Église sanctifiée par l’Esprit-Saint, ou l’Église des sanctifiés³³ ».

Cet enfantement du Christ par la réunion de pécheurs pardonnés se réalise ainsi en « un double mystère, de communication et de communion : par la communication des choses saintes (*sancta*), [l’Église] est une communion des saints (*sancti*)³⁴ ». La vie divine qu’elle annonce par la Parole est communiquée en son sein par les sacrements, les deux n’allant jamais l’un sans l’autre. En particulier, les sacrements, qui proviennent du Christ, nous conduisent à Lui, faisant ainsi croître son Corps³⁵ ; ils comportent alors un caractère social, c’est-à-dire ecclésial, dans l’union qu’ils établissent avec le Christ³⁶ et poursuivent donc l’œuvre de

30 Cfr. ID., *Paradoxe et Mystère de l’Église*, cit., 86.

31 ID., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, cit., 43-44.

32 Cet aspect simultanément actif et passif d’une vie donnée et reçue permet au P. de Lubac de développer l’analogie de la lune, par laquelle les Pères de l’Église soulignent que l’Église n’a d’autre lumière que celle du Christ, son soleil. L’alternance de phases brillantes et obscures signifie que l’Église ne transmet la vie divine qu’en se conformant à son Époux crucifié : « c’est dans l’obscurcissement de la Passion qu’elle recommence à grandir pour atteindre à sa véritable fécondité » (ID., *Paradoxe et Mystère de l’Église*, cit., 37), en une maternité incompréhensible pour le monde.

33 ID., *Méditation sur l’Église*, cit., 89. On voit qu’il est illusoire d’établir toute relation de cause à effet entre les deux aspects, ou plutôt que chacun est cause de l’autre ; l’Église peut être dite *congregatio* parce que *convocatio*, mais aussi sanctifiante parce que sanctifiée. Nous sommes en présence d’une réalité double.

34 *Ibid.*, 90.

35 Selon la formule de Bossuet citée en ID., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, cit., 25, ID., *Méditation sur l’Église*, cit., 39 et ID., *Paradoxe et Mystère de l’Église*, cit., 49, l’Église est pour nous « Jésus-Christ répandu et communiqué ».

36 Cfr. notamment ID., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, cit., ch. III, *Les sacrements*, 57-83.

« “concorporation”³⁷ de toute l'Église en une mystérieuse unité³⁸ ». « La maternité de l'Église [...] est aussi réelle que la présence du Christ est réelle dans l'Eucharistie³⁹ ». Autrement dit, l'Église-Sacrement, par l'annonce de la Parole comme par la dispensation des sacrements, permet à ses membres de rendre le Christ présent au milieu du monde⁴⁰.

Chacun des membres de l'Église contribue de fait à son action maternelle. D'abord les pasteurs, qui ne sont « pas des délégués de la communauté, mais les délégués du Christ auprès d'elle⁴¹ » et exercent envers elle « une fonction maternelle [...] par l'annonce de la parole, la célébration de l'eucharistie et la sollicitude pastorale⁴² ». Les riches et nombreux développements du P. de Lubac sur l'eucharistie montrent comment l'exercice de la paternité des pasteurs est essentiel à la tâche maternelle de l'Église qui est l'enfantement du Corps du Christ⁴³. Mais cette tâche revient à tous et à chacun des baptisés : au rebours d'un modèle strictement humain, « tous les enfants de l'*Ecclesia mater* participent à sa fonction maternelle⁴⁴ ». Tous, pasteurs et fidèles, ont vocation à croître dans l'exercice de cette maternité : « de même qu'elle est toute dans le sacrement, l'Église est tout entière dans un saint⁴⁵ ». Finalement, donc, non seulement l'Église est notre mère parce qu'elle nous donne le Christ et qu'elle nous enfante à la vie du Christ, mais elle enfante le Christ en nous

37 Ce néologisme de Lubac veut manifester que les sacrements ne réalisent pas seulement « une série d'incorporations » individuelles au Corps du Christ, mais établissent aussi une communion entre les membres de ce Corps. Cfr. ÉT. GUIBERT, « “La concorporatio” de l'humanité dans le Christ », in J.-D. DURAND, *Henri de Lubac. La rencontre au cœur de l'Église*, Paris, Cerf, 2006, 283-295.

38 DE LUBAC., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, cit., 60.

39 ID., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., 143.

40 Cfr. ID., *Méditation sur l'Église*, cit., 190-203.

41 Cfr. ID., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., 181.

42 *Ibid.*, 194-195. Lubac, citant O. Gonzales de Cardedal, ajoute : « C'est cette maternité totale, vraie et profonde, qui suggère à l'apôtre de renoncer à une paternité limitée et circonscrite ». Déjà Paul (1 Th 2, 1 Co 4, 2 Co 6) compare son action à celle d'une mère : cfr. *Ibid.*, 145-146.

43 Cfr. notamment *Ibid.*, 184-186. Il faudrait relire, à la lumière de ce développement, tant l'interview sur « Le sacerdoce selon l'Écriture et la Tradition » qui clôt *Ibid.*, 223-239 que le ch. IV de ID., *Méditation sur l'Église*, cit., 107-137.

44 ID., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., 185. De même, « Tous sont appelés à représenter en vérité auprès des hommes Celui qui est venu parmi les hommes pour les servir ».

45 Cfr. ID., *Paradoxe et Mystère de l'Église*, cit., 16-17. De même pp. 86-87 : « toute âme sainte engendre le Logos et contribue à l'engendrer autour d'elle ».

et en son sein nous contribuons, chacun pour notre part, à l'enfantement en tous du « Christ total⁴⁶ » qu'elle apporte au monde⁴⁷.

4. L'ÉGLISE MÈRE PLUS QUE L'ÉGLISE MATERNELLE

Après avoir tenté de suggérer comment sa conception maternelle de l'Église permettait au P. de Lubac à la fois d'assembler entre elles des réalités difficilement juxtaposables et de faire surgir de ce travail d'unité des lumières parfois inattendues et paradoxales, nous voudrions, en un dernier temps, insister sur une donnée apparemment simple et pourtant nullement évidente : il ne suffit pas de dire que l'Église a une action maternelle, il faut affirmer qu'elle est Mère. Au risque de sortir du langage de notre théologien, nous pourrions dire qu'il ne faut pas voir en l'Église d'abord une institution qui déploie une action maternelle, mais plutôt une Mère dont une partie de l'activité est institutionnelle. Deux éléments suffiront à le faire pressentir : la figure de la Vierge Marie et la description de l'Église comme lieu de notre personnalisation.

Pour Henri de Lubac, « De l'Église à la Vierge Marie, les liens ne sont pas seulement nombreux et étroits. Ils sont essentiels. [...] Ces deux mystères de notre foi sont plus que solidaires [...] dans un tel rapport qu'ils gagnent toujours à être éclairés l'un par l'autre ; bien plus, que pour l'intelligence de l'un la contemplation de l'autre est indispensable⁴⁸ ». Il y a là plus qu'un simple rapprochement. La Vierge est le « type⁴⁹ » et « l'exemplaire » de l'Église, elle en constitue le « sacrement »⁵⁰. *Sicut Maria, ita et Ecclesia*⁵¹. En particulier, Marie offre à l'Église le modèle de

46 Cette expression revient plusieurs fois chez Lubac, par exemple en Id., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, cit., 160.

47 Cfr. Id., *Paradoxe et Mystère de l'Église*, cit., 17-18

48 Id., *Méditation sur l'Église*, cit., 275. Comme le dira Vatican II (LG 63) en reprenant l'enseignement de saint Ambroise, « de l'Église la Mère de Dieu est le modèle dans l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union au Christ ».

49 La désignation de Marie comme « typus Ecclesiae » se retrouve chez Ambroise (*In Lucam*, 2, 7), chez Augustin (*In Joannem*, tract 13, n. 12), chez Éphrem... Cfr. Id., *Paradoxe et Mystère de l'Église*, cit., 105.

50 Hymne *Mariae praeconio*, XIIIe siècle : Cfr. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, cit., 278-279.

51 YVES DE CHARTRES, *De Nat. Domini* ; Cité en DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, cit., 279.

la mère⁵². En elle, nous contemplons la figure personnelle qui manifeste que la maternité exercée par l'Église n'est pas celle d'une entité abstraite mais qu'elle est, au plus haut point, incarnée. Autrement dit, la Vierge montre à l'Église ici-bas à quel point celle-ci doit se découvrir Mère, d'une manière inconcevable au simple raisonnement humain.

Au fond, seule l'Église peut faire de ses enfants des hommes en portant à leur plénitude l'ensemble de leurs aspirations personnelles. En enfantant des pécheurs à la sainteté, elle leur assigne une vocation. En leur dispensant la Parole et les sacrements, elle veille comme Mère à la croissance de ses rejetons et à l'épanouissement de leurs capacités : elle leur révèle ce pour quoi ils sont faits. Aussi le Père de Lubac la décrit-il à plusieurs reprises comme le « lieu de notre personnalisation⁵³ ». La révélation chrétienne, que notre « mère » maintient vivante à travers les siècles, porte en effet « sur Dieu et sur l'homme. Elle est révélation de notre destinée, qui est destinée divine⁵⁴ ». Il ne s'agit pas là d'une simple connaissance intellectuelle. Car bien que la maternité de l'Église ne puisse se définir en fonction de « quelque expérience sensible [,] c'est toutefois une réalité qui engendre une expérience⁵⁵ », en commençant par celle de la vie sacramentelle. Aussi est-ce avec reconnaissance que chaque chrétien peut s'écrier, comme Claudel : « Louée soit à jamais cette grande Mère majestueuse, aux genoux de qui j'ai tout appris !⁵⁶ ».

52 Cfr. *Lumen gentium*, n° 63 ; le n° 64 précise même que « en contemplant la sainteté mystérieuse de la Vierge et en imitant sa charité, en accomplissant fidèlement la volonté du Père, l'Église devient à son tour une Mère ».

53 Cfr. par exemple DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, ch. XI (Personne et Société), DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, cit., ch. V (L'Église au milieu du monde), VII (Ecclesia Mater), VIII (Nos tentations à l'égard de l'Église), ID., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., (La maternité de l'Église, ch. VII et VIII).

54 *Ibid.*, 213. L'influence de *Gaudium et Spes*, n° 22, est ici perceptible dans la formulation, mais Lubac n'a cessé de développer cette position. Cfr. Aussi ID., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, cit., 288 : « L'appel à la vie personnelle est une vocation, c'est-à-dire un appel à jouer un rôle éternel ».

55 ID., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., 216.

56 P. CLAUDEL, *Ma Conversion*, (1909), ; cité, avec quelques variantes, en DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, cit., 42, ID., *Méditation sur l'Église*, cit., 279, 236 et ID., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., 158 ; dans ce dernier passage, Lubac précise : « Ce n'est pas un cours de catéchisme ou de théologie qu'il a en mémoire, ce n'est même pas une prédication, c'est avant tout la liturgie, cet acte sacré dont il suivait le déroulement à Notre-Dame de Paris, avant d'y participer ».

Enfin l'Église, en nous accueillant dans son sein, nous fait entrer dans la communion des saints : notre Mère nous fait accéder à la fraternité⁵⁷. Cette révélation d'un Dieu personnel et personnalisant⁵⁸ se manifeste au premier chef chez les saints, devenus pleinement eux-mêmes en suivant le Christ grâce à l'Église. Le P. de Lubac, dans sa *Méditation sur l'Église*, dresse ainsi un portrait saisissant de « l'homme de l'Église »⁵⁹. Pour le formuler d'un mot, « c'est en approfondissant l'esprit d'enfance [que l'homme d'Église] progresse dans l'âge adulte, s'enfonçant de plus en plus, si l'on peut dire, dans le sein de sa mère⁶⁰ ».

5. CONCLUSION

Comme nous le notions au début de cet article, ce n'est que dans son dernier grand ouvrage ecclésiologique que le Père de Lubac traite la maternité de l'Église "pour elle-même", au point que ce thème figure enfin dans le titre de l'un de ses livres⁶¹. Même si ce titre est souvent ramené à sa première partie (*Les églises particulières dans l'Église universelle*), y compris dans certaines éditions étrangères de l'œuvre, c'est pourtant bien le thème de la maternité qui justifie l'assemblage dans un même volume des différents textes qui y sont regroupés ; comme souvent avec notre auteur, le plus déterminant n'apparaît qu'à la relecture.

Parce que l'expérience de l'Église comme Mère représente ce par quoi le chrétien prend conscience de Dieu et de sa propre destinée, elle rejoint ce qui au terme couronnera ce que le don de Dieu nous prépare. Chez Henri de Lubac, le sentiment le plus simple de l'enfant coïncide avec la recherche la plus exigeante du théologien. Cet apparent paradoxe s'explique en ce que la maternité de l'Église n'est pas pour lui

57 Cfr. ID., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., 214-215. Également en ID., *Méditation sur l'Église*, cit., 90 : « L'Église, c'est donc notre mère, – et c'est nous-mêmes. C'est un sein maternel, et c'est une fraternité ».

58 Cfr. ID., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., 213.

59 Cfr. ID., *Méditation sur l'Église*, cit., 209-222.

60 ID., *Les églises particulières dans l'Église universelle*, cit., 164. Le P. de Lubac souligne ici que « tandis que dans l'ordre de la chair, l'enfant sort du sein de sa mère [et devient de plus en plus indépendant à mesure qu'il grandit], l'Église nous enfante à la vie nouvelle dont elle est porteuse en nous recevant dans son sein, et plus notre éducation divine se poursuit, plus nous lui devenons intimement liés » (*Ibid.*, 162).

61 Cfr. le titre complet de *Ibid.* supra, n. 8.

une construction intellectuelle, mais la traduction d'une présence qui toujours nous dépasse et où sans cesse nous pouvons puiser.

C'est pourquoi la figure de la Vierge Marie ne sert pas de simple illustration au thème de la maternité ecclésiale mais en constitue la manifestation la plus fondamentale en même temps que la raison la plus intime⁶². Commentant la fameuse assertion d'Honorius d'Autun selon laquelle « tout ce qui est écrit de l'Église peut aussi se lire en pensant à Marie⁶³ » le Père de Lubac ajoute que « ce qui est écrit de Marie peut aussi, pour l'essentiel, se lire en pensant à l'Église⁶⁴ ». En Marie Vierge et Mère, nous retrouvons et vérifions tout ce que nous avons pu dire de l'Église ; c'est dans sa personne élue et singulière que nous discernons toujours mieux les traits du visage de l'Église. Puisse ce principe de prière et de réflexion fournir encore aux théologiens beaucoup d'occasions de tirer de leur trésor du neuf et de l'ancien.

62 Notons ici une particularité de la réflexion du P. de Lubac. Quand il aborde le thème de la maternité de l'Église, il le traite "en soi" et sans se référer explicitement à Marie : ni la partie de *Catholicisme* intitulée *Mater Ecclesia* ni le chapitre de *Méditation sur l'Église* consacré à l'*Ecclesia Mater* ne comportent de mention de la Vierge. Pour autant, tout le dernier chapitre de *Méditation sur l'Église* est dévolu à *L'Église et la Vierge Marie*. Or ce chapitre ne se présente ni comme une annexe ni même comme une conclusion de l'ouvrage, mais comme son couronnement, qui énonce dans la personne de Marie ce qui a déjà été indiqué de l'Église. Cette intuition sera aussi celle de la constitution conciliaire *Lumen gentium*. Nous y verrions volontiers aussi la marque de la pudeur de l'auteur, confronté à ce qu'il porte de plus intime et qu'il ne pourra dire en clair qu'au soir de son existence.

63 HONORIUS D'AUTUN, *Sigillum beatae Mariae* (PL 172, 499 D).

64 DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, cit., 280. Cfr. par exemple en *Ibid.*, 295, les litanies et les titres appliqués à l'une et à l'autre.

STEPHEN L. TALBOTT, *Biology Worthy of Life*

LESLEY RICE*

“Biology matters”. This is the discovery of men and women conceived through artificial reproductive technologies, who in increasing numbers are expressing discomfiture and heartache as they discover the circumstances of their conception, seek the gamete donors who helped generate them in absentia, and question the motivations of the parents who chose this manner of bringing them into being¹. It is also the premise of “recreational genetics,” inaugurated in 2007 when 23andMe introduced the first direct-to-consumer DNA test. The tests are marketed both as amusing birthday gifts and as serious tools to trace ancestry and gain information about possible genetic diseases. The popularity of the service is staggering: over the last dozen years, twenty-six million people have given their DNA to genetics databases now run by four major competitors, and one study estimates that two years from now, the number of genetic profiles maintained could reach one hundred million². When it

* Doctoral candidate at the John Paul II Pontifical Theological Institute for Marriage and Family Sciences in Washington, DC.

1 See, for example, “Biology Matters – Take it from donor conceived kids with loving straight parents” in *Them Before Us*, September 14, 2019. Available at <https://thembeforeus.com/biology-matters-take-donor-conceived-kids-loving-straight-parents/>. Testimonials can be found here: <https://thembeforeus.com/stories/>. Similar websites offering a place for donor-conceived persons to write about their experience of their origin include *Anonymous Us* (<https://anonymousus.org/>) and *We Are Donor-Conceived* (<https://www.wearedonorconceived.com/>).

2 See M. TALBOT, “The Paternity Reveal”, in *The New Yorker*, July 1, 2019. Available at <https://www.newyorker.com/magazine/2019/07/01/the-paternity-reveal>. Talbot

is said that biology matters, “biology” really refers to the body and its origin, and the central role of these in our identity. In both the backlash against reproductive technologies and the popularity of recreational genetics there is some acknowledgment of the body’s mediation of our most profound human relationships. What is curious is that the image conjured by the word “biology” in this sense is not a living being, but a biochemical. DNA’s famed double helix is taken as the material link between generations and the determiner of individual traits. This notion, long self-evident in the popular mindset, is our inheritance from the tradition of modern biology, meaning now the *study* of living bodies. There is some truth to it: witness the nearly 100% accuracy of DNA paternity tests. But our habitual one-sided attribution of biological power and intelligibility to a molecule represents a kind of tunnel vision that needs examination. And this examination could open us to profound insights about what exactly matters about biology – what it means to be alive.

Observing that our civilization is shaped more than ever by the Cartesian separation between *res cogitans* and *res extensa*, Robert Spaemann diagnosed a blind spot in modern science. Descartes’s aspiration to define substance clearly and distinctly, without reference to anything else, bears a vitiating consequence for the study of living beings. “What gets lost in this separation, what cannot be thought anymore”, Spaemann asserts, “is: life. Life is essentially withinness and withoutness, both interiority and exteriority, at once being-for-itself and being-in-relation-to another”³. Modern biology’s aspiration to the credibility of the “harder” sciences of chemistry and physics has issued in a penchant for analysis

refers to an analysis by *MIT Technology Review* for the prediction, but does not give a citation.

- 3 R. SPAEMANN, “On the Anthropology of the Encyclical *Evangelium Vitae*”, in *Evangelium Vitae: Five Years of Confrontation with Society: Proceedings of the Sixth Assembly of the Pontifical Academy for Life*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 2001, 129-137, at 131. For further reflections on the difference between contemporary science and the premodern understanding of science, see R. SPAEMANN, “Ars Longa, Vita Brevis”, in *Ethics of Biomedical Research in a Christian Vision: Proceedings of the Ninth Assembly of the Pontifical Academy for Life*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 2003, 102-111. Here Spaemann makes a parallel point about the way in which the infinitesimal calculus of Newton and Leibniz, in mathematizing physics, brackets motion, the very thing it is meant to measure: “the price of computability is the disappearance of movement *as* movement, i.e., as continuum” (104).

and for material and mechanical explanation unmoored from the inter-
 ority and relationality that mark the things that live. Although forging a
 place for the life of the living in biological studies ought to be an exer-
 cise in redundancy, such a task in fact represents a much needed – and
 monumental – effort of reimagining both organisms and the work of
 knowing them. For more than two decades, philosopher of biology Ste-
 phen L. Talbott has been engaged in such an effort, examining diverse
 topics including genetic engineering, evolutionary theory, anatomy and
 physiology, language, education, and disability, with an eye to giving a
 just account of the natural world and of human beings within it. He has
 been a senior researcher at the Nature Institute in Ghent, New York,
 since its inception in 1998. Together with the Institute’s director Craig
 Holdrege and other colleagues, Talbott has been building a body of
 work that illuminates the phenomenon of life through the interpreta-
 tion, critique, and enrichment of conventional biological research, and
 through the retrieval of the work of holistic thinkers like biologists E. S.
 Russell (1887–1954) and Paul Weiss (1898–1989), neurologist/psychia-
 trist Kurt Goldstein (1878–1965), and polymaths Johann Wolfgang von
 Goethe (1749–1832) and Rudolf Steiner (1861–1925).

Talbott’s 1999 essay “A Way of Knowing as a Way of Healing”
 sketches the horizon of the Nature Institute’s work in four dimensions
 that constitute a path toward the transformation of the intellectual habits
 of biologists, overcoming propensities for interdisciplinary and method-
 ological fragmentation by giving new attention to the coherent self-ex-
 pression, wholeness, and relationality of living beings. In the first place,
 Talbott calls for a recovery of a qualitative approach to organisms, which
 entails practicing the primacy of “reading” the meaning of a plant or
 animal through disciplined observations and integrative interpretations
 of morphological and behavioral features as windows into the identity
 of the creature, over methods of analysis and manipulation ordered to
 discovering and modelling biochemical mechanisms:

It is through their qualities – not the mutual exclusiveness of their ab-
 stracted ‘elements’ – that things declare their distinctive nature and relate
 to each other. While measurement can be automated and made easy, the

reading of qualities cannot. The scientific researcher must gain the sensitivity and discrimination of an artist⁴.

Secondly, Talbott advocates steady attention to context, which corresponds to the polarity Spaemann describes as characteristic of life: being-for-itself and being-in-relation-to-another. Particular qualities “are each an expression of an encompassing whole, and therefore can lead one back to the whole from which they arose. Every phenomenon can only be understood in its context”. Context in this sense can mean the context of a whole organism – its environment– or the context of a part. To be attentive to context is to be able to perceive the particular character of a living whole or part as it expresses itself⁵ in a continuous, responsive interplay with what is beyond itself.

Talbott’s third criterion concerns the conversational nature of biological research. An authentic pursuit of biology demands a disposition not of domination or manipulation but of patient listening and respectful inquiry because the living being is not only the object of knowledge but also the subject of its own self-expressive being. As Talbott puts it, to ask “What shall we do with the result of this conversation?” is to acknowledge the ethical dimension of knowledge too late. To yield genuine fruit, the conversation between knower and known must itself be a gracious, receptive encounter, whose ethical dimensions are honored long before any question of “applications” comes into play.

Finally, Talbott observes that the notion of scientific objectivity, though indispensable, requires rethinking. Abandoning discipline or rigor in research is out of the question, but discipline takes on a new cast,

4 For exemplifications of what Talbott outlines here, see Holdrege’s beautiful studies on plants and animals, which are listed, and in part freely available, at <http://natureinstitute.org/txt/ch/index.htm> Holdrege’s study of elephants includes a helpful elaboration and exemplification of the qualitative method: *The Flexible Giant: Seeing the Elephant Whole*, The Nature Institute, Ghent, New York 2003, especially 6–10 and 30–31. Available at <http://natureinstitute.org/pub/persp/2/elephant.pdf>

5 Talbott views organisms as epiphanic, and his association of wholeness, unity, and expressivity skirts the false dichotomy of materialism vs. vitalism. See “The Embryo’s Eloquent Form” (May 22, 2008; last revision March 18, 2013). Available at <http://natureinstitute.org/txt/st/mqual/embryo.htm>: “Every true whole exists only by virtue of *expressing* something; the wholeness we perceive is a unity of expression, and this unity is not some additional material thing. It is more like an idea, and without the idea we have only an aggregate of disconnected parts incapable of expressing anything”.

given the researcher's "kinship with, and responsibility for, nature". If a living being is a fellow participant in life rather than a mere mechanism, then the researcher will not be content to know his subject primarily through the disaggregations and reaggregations of experimental biology, which can lead to limitless analysis and the amassment of uninterpreted "information". The researcher may and indeed must permit his whole self to be implicated in conversation with his subject as a whole, and this availability calls for special vigilance to avoid subjectivism:

It is always tempting to yield to mere sentiment or wishful thinking, and to mistake one's own soul for the soul of nature. So the demands for clear judgment and knowledge of self are much greater for the holistic than for the conventional researcher. As Owen Barfield once remarked, "Any reasonably honest fool can be objective about objects". But it's a different matter when, having experienced ourselves in the world and the world in ourselves, we must nevertheless distinguish our purely individual, subjective tendencies from the surrounding life of the world⁶.

Admittedly, Talbott's reframing of the basic stance of the biologist is easier to envisage in the context of studies of macroscopic plants and animals than in microbiology. And it is even more difficult to imagine in the more analytical biological disciplines. But Talbott embarked in 2012 on an ambitious web-based project, strikingly entitled "Toward a Biology Worthy of Life", that has consolidated and continues to elaborate his previous writings on the current state of molecular biology, particularly genetics, epigenetics, and gene regulation, in accord with the basic insights of his 1999 statement. "This has seemed necessary", Talbott explained upon introducing the project, "because the truth emerging from [these fields] is so dramatically at odds not only with the scientific reporting available to the general public, but also with the machine metaphors and materialistic assumptions of the researchers themselves"⁷. It is a provocative claim: that a panoply of specialized biological disciplines, which tend to operate in isolation from one another, are together

6 S. L. TALBOTT, "A Way of Knowing as a Way of Healing", in *In Context*, (Spring, 1999) 3-5.

7 S. L. TALBOTT, "Toward a Biology Worthy of Life", in *In Context*, 28 (Fall 2012) 3-6. Available at http://natureinstitute.org/pub/ic/ic28/organism_meaning.pdf

turning up insights that exceed the methodological prejudices of these very disciplines— and may or may not be recognized in their full import by researchers immersed in their particular specialties. The emergent truth to which Talbott alludes, and for which he has been painstakingly garnering evidence from an impressive array of biological studies, is simply that organisms are, and must be studied as, the subjects of their existence, governing their own being and behavior in continuous responsiveness to their surround, not as products of biochemical configurations driven by other biochemical configurations. DNA captured the collective imagination as the master biochemical long before Richard Dawkins, but Dawkins’s admiring depiction of a mechanical translation of one-dimensional genetic “code” to three-dimensional proteins as a “remarkable feat of digital information technology” is representative. This characterization employs language that has appealed to the contingent fascinations of the *Zeitgeist*, whether or not it does justice to the organism.⁸ To the contrary, something *governs* the exquisite biochemistry of the organism – not a premier molecule, but something of a different order: the organism itself, which diffuses responsibility for its development and self-maintenance broadly among its parts, which in turn respond to each other and to their milieu with greater interdependence and more discretion than conventional imagery intends.

Regarding the organism as an “ongoing embodiment of thought”⁹ requires a renovation of the language we use to describe biological phenomena and of our sense of causality. Talbott, well-versed in significant

8 Talbott quotes Dawkins’ *The Blind Watchmaker* (1996) in “The Unbearable Wholeness of Beings”, in *New Atlantis* (Fall 2010) 27–49, at 34. The gathering awareness that the architectural structure of DNA and chromatin exercises a meaningful effect on inheritance, rather than merely the one-dimensional sequence of nucleotides, is treated in “Getting Over the Code Delusion”, 17–20. This section also addresses the mistaken notion that genes are simply “turned on” or “off” in different contexts – rather, “their expression is fine-tuned to meet the needs of a cell” (18). Here Talbott quotes S. H. MEIJING ET AL., “DNA Binding Site Sequence Directs Glucocorticoid Receptor Structure and Activity”, in *Science*, 324 (April 17, 2009) 407–10.

9 See “RNA: Dancing with a Thousand Partners – or, The Problem of Biological Explanation” (February 11, 2014). Available at http://natureinstitute.org/txt/st/org/comm/ar/2014/rna-partners_16.htm. Talbott distinguishes an analogical-participatory sense of “thought” here: “Certainly, for the bacterium or gazelle, this is not thought it has become aware of, or ‘made its own’ in anything like the human sense. But we don’t need evidence of self-awareness in order to recognize the play of thought, whether we’re watching an insect weave a cocoon prior to metamorphosis, or are reflecting on the mathematical evidence of the heavens.”

corrective contributions by philosophers of biology including Evelyn Fox Keller¹⁰ and Lenny Moss¹¹, refutes the application of cybernetic metaphors to living beings and debunks a host of common metaphorical words commonly employed in genetics – “information”, “code”, “instructions” – that effect a “forgetfulness of material form and substance in favor of abstract codes fit for computers”¹². These metaphors marry well with a mechanical, abstract sense of the parts of a body as extrinsic to one another, rather than as intimate co-participants in the life of the organism. But these notions do not even do justice to the biochemistry, as Talbott explains:

Part of the problem lies in the mechanistic mindset that looks for the mere aggregation of parts, as if the methyl group and nucleotide base were discrete Lego blocks added together. But wherever chemical bonds are formed or broken, there is a transformation of matter. The result is not just an aggregation or mixture of the substances that came together, but something new, with different qualities and a different constellation of forces¹³.

-
- 10 E. F. KELLER, originally a theoretical physicist, is Professor Emerita of History and Philosophy of Science at the Massachusetts Institute of Technology. Her works include *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*, Freeman and Co., New York 1983; *Refiguring Life: Metaphors of Twentieth-Century Biology*, Columbia University Press, New York 1995; and *The Century of the Gene*, Harvard, Cambridge, Mass. 2000.
 - 11 L. MOSS, who first practiced as a biochemist, is professor of philosophy at the University of Exeter. His major work is *What Genes Can't Do*, The MIT Press, Cambridge, Mass. 2003.
 - 12 S. L. TALBOTT, “Getting Over the Code Delusion”, in *The New Atlantis* (Summer 2010) 3–27, at 17. See also ID., “The Poverty of the Instructed Organism: Are You and Your Cells Programmed?” (June 21, 2012, last revision October 6, 2012). Available at http://natureinstitute.org/txt/st/mqual/genome_9.htm
 - 13 S. L. TALBOTT, “Getting over the Code Delusion”, in *The New Atlantis*, 3 (2010) 14. See also E. S. RUSSELL, “From Mechanistic to Organismal Biology”, in *In Context*, #30 (Fall 2013) 15–19. *In Context* is the Nature Institute’s biannual newsletter, and this particular feature is a series of excerpts from Russell’s 1930 book *The Interpretation of Development and Heredity: A Study in Biological Method*. Russell asserts that the unit of life is the whole organism, whether unicellular or multicellular, rather than the cell or any suborganismic part. Indeed, he states, “In the living thing there are in actuality no separate parts, no separate processes, for no part can be adequately characterized save in terms of its relations to the whole” (16). Russell is not saying that the organism is homogeneous or that processes cannot be *distinguished* and studied in abstraction, but rather that a biologist has to maintain awareness of the partiality of knowledge gained through abstraction from the whole.

In depicting the actions that comprise an organism's development and continuous self-maintenance, ever sensitive to circumstances within and without, Talbott prefers to evoke the coherent dynamics of a dance:

Given the importance of movements such as this, how might we visualize the overall pattern and temporal narrative of gene expression? I have mentioned an orchestral performance. But perhaps we would do better to imagine an exquisitely detailed, never-ending, self-assured, yet highly improvisational dance involving billions of dances – all coordinated with the choreography in neighboring cells and with the ongoing story of the organism as a whole. The production is a long way from that of a calculating or information-processing machine¹⁴.

This image is no flight of fancy. Convinced both that biological problems are matters of narrative more than of local interactions *and* that narrative can and must be discerned with reference to cutting-edge studies of physical transactions within the body,¹⁵ Talbott arrives at his dance-image in conversation with recent research, for example, on the complexities of cellular signaling pathways. One such study tracing “crosstalk” among four select signaling pathways found that the straightforward linear causation from input to output that is expected in mechanisms seems to give way in organisms to a causality in which all the parts continuously condition one another: “everything does everything to everything”¹⁶. The improvisational dimension of Talbott's dance analogy is supported in part by the work of Paul Weiss. Weiss's distinction between macro-determinacy and micro-indeterminacy in organisms seeks to express the high degree of unpredictability in play at more minute levels of organismic life, within an ultimate ordered stability, viewed from the higher vantage point of a more encompassing part or

14 TALBOTT, “Genes and Organisms: Improvising the Dance of Life”, in *The Nature Institute*, November 10 (2015).

15 See TALBOTT, “How Biologists Lost Sight of the Meaning of Life – and Are Now Staring It in the Face”, in *The Nature Institute*, May 10 (2012); last revised April 25, 2013. Available at http://natureinstitute.org/txt/st/mqual/genome_8.htm See also “RNA: Dancing with a Thousand Partners.” For further discussion of Talbott's preferred mode of biological explanation, see “To Explain or to Portray,” in *In Context*, #9 (Spring 2003) 20–24. Available at <http://natureinstitute.org/pub/ic/ic9/portray.htm>

16 See TALBOTT, “The Unbearable Wholeness of Beings”, cit., 31–33.

of the whole. The parts of an organism bear a kind of responsive creativity within the given auspices of the whole creature's identity¹⁷. These insights, as taken up by Talbott, form part of the broader, not yet fully integrated, revision of twentieth-century accounts of the character and centrality of genetics and epigenetics, to which Richard Lewontin, Susan Oyama, and Jason Scott Robert¹⁸, in addition to the aforementioned Keller and Moss, have been significant contributors. What sets Talbott's work apart is the way in which his disciplined sifting of the historical and philosophical foundations of contemporary biological research not only begins to purify our ways of thinking about living beings but also seeks and finds correlations between life as such and the unique capacities of the *human* living being as "microcosm of the macrocosm"¹⁹, a "being of thought" who can himself *think*, and who acts with a freedom both irreducible to any lower order and adumbrated in the body itself²⁰.

-
- 17 See TALBOTT, "Evolution and the Purposes of Life", in *The New Atlantis* (Winter 2017) 63–91, at 77f. Talbott quotes Weiss as follows in "The Unbearable Wholeness of Beings", cit., 44: "Small molecules go in and out, macromolecules break down and are replaced, particles lose and gain macromolecular constituents, divide and merge, and all parts move at one time or another, unpredictably, so that it is safe to state that at no time in the history of a given cell, much less in comparable stages of different cells, will precisely the same constellation of parts ever recur. . . . Although the individual members of the molecular and particulate population have a large number of degrees of freedom of behavior in random directions, the population as a whole is a system which restrains these degrees of freedom in such a manner that their joint behavior converges upon a nonrandom resultant, keeping the state of the population as a whole relatively invariant."
- 18 See, for example, R. C. LEWONTIN, *Biology as Ideology*, Anansi, Concord, Ontario 1991 and ID., *The Triple Helix*, Harvard University Press, Concord, Mass. 2002; S. OYAMA, *The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution*, Duke University Press, Durham, North Carolina 2000 [revised second edition]; Cambridge University Press, 1985 [first edition]); and J. S. ROBERT, *Embryology, Epigenetics, and Evolution: Taking Development Seriously*, Cambridge University Press, Cambridge 2004. These works all offer incisive criticisms of the modern biological tradition without themselves proposing a fully adequate view of the organism.
- 19 See TALBOTT, "How Biologists Lost Sight of the Meaning of Life", cit. Talbott cites Ralph Waldo Emerson in association with the notion of the human being as a "microcosm of the macrocosm". For a review of origin of this idea in classical and Christian thought, see W. NORRIS CLARKE, "Living on the Edge: The Human Person as 'Frontier Being' and Microcosm", in *International Philosophical Quarterly*, 32/2 (1996) 183–199; ID., *The Creative Retrieval of St. Thomas Aquinas: Essays in Thomistic Philosophy, Old and New*, Fordham University Press, New York 2009, 132–151.
- 20 Talbott's work developing a path for biology in dialogue with anthropological insights lends itself on numerous points to dialogue with Christian thought, particularly the Christian doctrine of creation. See, for example, Joseph Ratzinger's presentation of the primacy of the *logos* in creation and of freedom as the "structural form of all being"

Talbott's endeavor as a whole is a precarious one, for he is seeking evidence that living beings transcend the material that constitutes them in the work of disciplines habituated to reductionist and materialist explanation.²¹ But precisely by adopting the limited and limiting vantage points of these disciplines without relinquishing his eye for wholeness, Talbott is able to offer plausible concretizations of the idea that it is the organism that exerts agency and intentionality, within which the subordinate activities of the genes and all other parts derive their coherent efficacy²². This involves, by turns, explorations of dramatic cellular activities like chromatin modelling and of parts like the nucleosome that retrieve the sensitivity, responsiveness, and discretion of cell and organism in functions typically thought to be determined by genetics or epigenetics²³; identification of obsolete biological terms like "lock and key proteins," which contributes to a mechanistic interpretation of life but should cede to more recent, not yet fully integrated insights about protein plasticity²⁴; and exposure of self-limiting thinking or cognitive dissonance in biological explanation even in genuine contributions to the field of research²⁵. And it involves returning to the origin of human life, to read the event of conception in more than mechanical terms. In a fine short essay, "The Embryo's Eloquent Form", Talbott's reading of

in J. RATZINGER, *Introduction to Christianity*, part IV, "Faith in God Today", Ignatius Press, San Francisco 1990. Another interesting avenue for dialogue with Talbott's work is Hans Jonas's philosophy of the organism, which proceeds from the surprising thesis that freedom is the "Ariadne's thread" of the philosophy of life. See H. JONAS, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston, Ill. 1966, especially the introduction, 1-6, and "Is God a Mathematician: The Meaning of Metabolism", 64-92.

21 See S. L. TALBOTT, in "Genes and Organisms: Improvising the Dance of Life", Box 1 "A Mental Health Warning", in *The Nature Institute*, November 15 (2015). Available at http://natureinstitute.org/txt/st/org/comm/ar/2015/genes_29.htm

22 Indeed, even parts of organisms are to be understood as bearing a relative wholeness and governing authority within a specific subordinate context.

23 See TALBOTT, "Getting Over the Code Delusion", cit., especially 9ff; also, S. L. TALBOTT, "How to Unthink Epigenetics", in *The Nature Institute*, March 26 (2015). Available at http://natureinstitute.org/txt/st/org/comm/ar/2015/unthinking_epigenetics_27.htm

24 See TALBOTT "The Unbearable Wholeness of Beings", cit., 35. Some of these "newer" insights about protein plasticity are more than a half-century old, which gives an indication of the unwieldiness of the biological tradition, whose scope and complexity are such that the integration of corrective insights can take significant time.

25 See, for example, TALBOTT, "Getting Over the Code Delusion", cit., 19-20; and "The Unbearable Wholeness of Beings", cit., 47-49.

human conception, attending closely to the distinct and complementary morphology of the male and female gametes²⁶, shows that the generative encounter of a man and a woman is a true dialogue in biological no less than in personal terms²⁷. A qualitative reading of embryogenesis permits biological observations to attain the significance that is rightly theirs, showing that sperm and oocyte are more than mere purveyors of DNA²⁸. The gametes, in their radically different and corresponding morphology and behavior, are representatives of one embodied

26 See footnote 5. Of interest in this piece is not only its interpretation of conception but also the discussion of later embryonic development. Talbott's reference to the formation of the heart and circulatory system in the young embryo is a graphic illustration of the primacy of the whole organism over its parts – a primacy that does not preempt but rather grounds the subordinate activity of the parts. This becomes manifest in the surprising way in which the organismic activity of circulation *precedes* the formation of the vascular system. Quoting biologist Wolfgang Schad, Talbott states, “the body does not behave like a plumber, first connecting the water pipes in a house and then turning the water on . . . the first blood-like liquid . . . simply trickles through gaps in the tissues . . . Preferred channels develop only very gradually as blood cells are deposited along the edges and eventually merge into the beginnings of vessel walls.” The vascular system will have a key role to play in circulation, the maintenance of blood pressure, and so on – indeed, a far more active and responsive role than is typically thought (See S. L. TALBOTT, “On Being Wholehearted”, in *The Nature Institute*, December 6 [2002], available at http://natureinstitute.org/txt/st/mqual/heart_review.htm). Yet this system, this “part” of the body, depends upon the prior circulatory activity of the whole organism for its very structure. In view of parallel descriptions of the characteristic “growth gestures” that issue in the formation of the embryo's arms and legs, in which the very dynamism of development foreshadows the *conscious uses* of the two distinct kinds of limbs in the more mature organism, Talbott explains: “fixed form is always the end result of process and movement”. The parts of the body are a *result* of the organism's activity even as they are taken up into that activity as a subordinate cause.

27 Talbott makes the remarkable statement in “How to Unthink Epigenetics”, cit., fn 17, that there are “no grounds for radically separating our conscious intentions from the intentions we can recognize at work in our bodies, all the way down to the cellular and molecular level”. His understanding of intentionality as a feature of organismic life is elaborated in the body of this article and elsewhere. It would be profitable to consider this dimension of Talbott's work in view of St. John Paul II's thought on the body as a “primordial sacrament”.

28 Such a position neglects the developmental significance of the ooplasm donated by the female gamete, as well as the biological significance of the full natural encounter of the gametes. *In vitro* fertilization distorts this encounter. The significance of this disruption of the gametes' dramatic unification *in vivo* is borne out by the fact that researchers are continuously at work trying to find techniques to “fine-tune” artificial reproductive technologies, viz., to mitigate the physiological disruptions they effect. On the question of what parts really matter in the constitution of a new embryo, see S. L. TALBOTT's short piece, “The Seat of Power: Nucleus or Cytoplasm?”, in *The Nature Institute*, February 28, 2013, which refuses the alternative of the title question, seeking instead an answer beyond the notion that nuclear material/genetics holds

conversation that gives rise to another, that between mother and child, which will later give way to the one between the child and the world. The connection between generations is not, in the end, best represented in a molecule that we have distilled and analyzed. That shorthand inclines us to forget what turns out to be at once most biological and most human. Biology matters because of the dialogues through which our bodies arise and abide, which in freedom we can either honor or mar.

pride of place in the new, developing organism. Available at http://natureinstitute.org/txt/st/mqual/genome_10_cyto.htm

MONIQUE BYDLOWSKI, *La dette de vie ; Itinéraire psychanalytique de la maternité* and *Je rêve un enfant : L'expérience intérieure de la maternité*

ELLEN RODERICK*

The American poet Mary T. Lathraps' adage that to truly comprehend a person you must "walk a mile in their shoes" is well known. In "Judge Softly" (1895), the poem from which this phrase is taken, she suggests that such an identification with a person will help us to "see the world through his spirit and eyes". In *La dette de vie; Itinéraire psychanalytique de la maternité* ("The Debt of Life: The Psychoanalytic Itinerary of Maternity") (1997) and *Je rêve un enfant : L'expérience intérieure de la maternité* ("I Dream a Child: The Interior Experience of Maternity") (2000), the French psychoanalyst Monique Bydlowski invites us to analogously "walk a mile in the shoes" of the hundreds of pregnant mothers she has accompanied.

In these two books, Bydlowski allows us to glimpse through their "spirit and eyes" what the experience of maternity looks like for these women from the "inside". Before beginning her clinical work with mothers, she assumed with the rest of the psychoanalytic community that the thoughts of new mothers would be centered wholly on the child growing within them. However, her lengthy clinical experience

* Co-director of the Diocesan Centre for Marriage, Life and the Family at the Archdiocese of Montreal and a Professor of Theology at the *Grand Séminaire de Montréal*.

led Bydlowski to develop her central thesis that a woman's experience of maternity is surprisingly directed towards her *own experience* of being a child. The key to maternity therefore lies in its relationship with filiation; in other words, we can begin to understand what it is to be a mother, if we listen to women on their journey to *becoming* mothers and specifically, we must pay attention to their unique psychic "aller-retour", back and forth, between the child they once were and the mothers they are to become.

Bydlowski's intuition of a unique psychic experience of maternity was born when she began working in the 1970's with young people with schizophrenia and their families. She was struck by how often the mothers of these young people shared their memories of their earliest relations with their child and spoke of their experiences of birth and of post-partum depression. An intuition was born that to understand how a person's psyche is formed, it was necessary to explore the relationship between maternity and filiation, to look backwards to the mother's inner experience of maternity and her relationships with the patient when they were a child. Bydlowski proposed a clinical research project to *INSERM* (the French institute dedicated to biomedical research and human health of the French Ministries of Health and Research), that would place her in a maternity ward to explore this intuition. Although the presence of a psychoanalyst on the medical team of a maternity ward was unorthodox, Bydlowski was welcomed at the hospital in Clamart (Paris). This original intuition has guided her work for over forty years.

"Up till now," observes Bydlowski, "the experience of awaiting a child has not been the occasion of investigation of the subconscious¹. "The main reason for this absence of psychoanalytic curiosity around the pregnant women is the power of the external reality during this period of life: the concrete importance of the pregnancy, the risks involved, the actual birth and above all the child to be born"². Bydlowski admits that it was a challenge to develop an adequate psychoanalytic approach in the environment of the hospital. Psychoanalysis typically involves the discrete office of the psychoanalyst and frequent sessions over many months

1 M. BYDLOWSKI, *Je rêve un enfant : L'expérience intérieure de la maternité*, Odile Jacob, Paris 2000, 125.

2 *Ibid.*

and even years, to probe the psychic life of the patient. This method was appropriate as psychoanalysis is a “process for investigating the mental processes [of a patient] that are inaccessible otherwise” with the aim of “ordering the psychological conceptions gained by this means” into an ordered scientific discipline. The role of the analyst is to help the patient “displace their center of gravity – to go between the past and the present – to help the patient discover the influence of past events in the present, an influence that goes mostly unnoticed”³.

How could she develop a methodology for listening and dialogue with women in the confines of brief hospital visits that would not last more than nine months? Through a process of attentive listening to the mother’s experience, Bydlowski seeks to bring to light elements from her subconscious and the past to discover their influence on her present experience of maternity. Her approach is different from the classical approach in many ways, the circumstances and frequency of the therapeutic exchanges being the most obvious. The time with the women is relatively short and the relationship usually concludes with the birth of the child, unless there is a complication. As a member of the medical team, Bydlowski discovered that she could easily establish a relationship of trust with the pregnant women. Most welcomed a psychoanalytic accompaniment during the time of pregnancy, especially since the attention of the medical team and those closest to her is focused not on her but on the child to come.

Through a panoply of concrete cases supported by psychoanalytic theory and a host of artistic and literary references (Shakespeare, the Bible, Renaissance painting, poetry, amongst others) Bydlowski initiates us into her non-traditional psychoanalytic practice that has exchanged the office and couch in favor of the obstetrics ward. In both books, Bydlowski addresses the whole “itinerary” of motherhood from a psychoanalytic point of view: a woman’s own experience of childhood, the desire for a child, contraception, infertility, pregnancy, prenatal testing and diagnosis, genetic screening, miscarriage, abortion, in vitro fertilization, grief for a lost child and postpartum depression. The role of the father, in terms of his own experience of maternity (Bydlowski says that maternity is rooted in the bisexual human psyche), the communication

3 *Ibid*, 13.

of his psychic interiority to the child, and his presence at the birth, are discussed but in much less depth.

She draws on her vast clinical experience to demonstrate the influence of a woman's subconscious in her physical experience of maternity. The myriad of concrete examples of this fact is one of the strengths of her books. For example, Bydlowski presents cases where a woman's anger or unresolved tension with her own mother have caused infertility. We are also introduced to clinical cases of women's experience of abortion where, according to Bydlowski's psychoanalytic approach, the unconscious reason for the abortion was to deny the "debt" a woman owes to her own mother (she argues this debt is intrinsic to the psychic experience of pregnancy and maternity, as we will see). A woman kills the child to, in a sense, "kill" her need to positively recognize the gift of life she has received from her own mother. These affirmations will likely challenge the reader who has not considered before such a previous relationship between the subconscious and the body.

As we mentioned above, Bydlowski discovered that the focus of a mother during this time of pregnancy was not on the child that was to come, as she had presumed, but rather her own experience of childhood⁴. This insight is at the heart of her understanding of maternity. "Given the social ideal that the child is the principle focus of the pregnancy, we were surprised that the future child was not the dominant theme of reflection that came up in our sessions with pregnant women. We actually observed the opposite. In almost all the cases, the spontaneous discourse of the patient is nostalgic and centered on the child she once was"⁵. Bydlowski notes that the mothers speak predominantly of their own memories and experiences of childhood: past conflicts, hurts, repressed sexual fantasies, experiences from childhood, dreams, traumatic experiences, and her own relationship with her mother"⁶. As a clinician she observes that at any other moment of life this degree of transparency to the content of the subconscious would be diagnosed as a type of psychosis. However, as it occurs during the experience of pregnancy, Bydlowski's research has led her to posit that this "psychic

4 *Ibid.*, 59.

5 M. BYDLOWSKI, *La dette de vie ; Itinéraire psychanalytique de la maternité*, Presses Universitaires de France, Paris 2008, 59.

6 BYDLOWSKI, *Je rêve un enfant*, cit., 95.

vulnerability” plays a very important role in the woman’s own life, in her capacity to welcome the child and to become a mother.

Let us turn to two key insights of Bydlowski’s understanding of maternity: the desire for a child and the mother’s “psychic transparency”. In a chapter titled “The Construction of the Mother”, in *Je rêve un enfant* Bydlowski argues that far from being an instinct, the desire to be a mother has its origins in one’s experience of childhood. Bydlowski argues that the desire for a child is the fruit of a harmonious development and integration of three stages in a girl’s life. The first is her desire to be like her mother in the encounter they shared at the beginning of life; the second is a desire to conceive of a child with her own father, as her mother did; and lastly, is her encounter with a man who evokes the sexual desire to have a child with him⁷. “The aptitude for maternity presupposes the coincidence of these three elements”⁸.

Bydlowski notes that in the past, psychoanalysis privileged the second moment in its understanding of maternity; that is, that in the experience of pregnancy a woman would overcome her fixation on the paternal phallus. “The strength of the original link with the mother from the beginning of life, as an indispensable element for feminine filiation was often neglected”⁹. Bydlowski’s research brings to the fore the lasting impact and value of the strength of one’s childhood identification with their mother¹⁰. Ideally, this identification is a positive experience of warmth, joy, welcome, tenderness and nourishment. However, this is not always the case. Many women develop wounds from childhood which then become part of the canvas of their subconscious life. These wounds prevent her from positively recognizing her own “debt of life” to her own mother and therefore of being able to freely welcome new life within her. “This stage of identification with maternal vulnerability is necessary to be able to receive a child who comes to seal the debt binding the two women, the daughter to the mother, and to bind them together for the generations”¹¹. Bydlowski explores the impact of these wounds on a woman’s experience of maternity.

7 *Ibid.*, 34–35.

8 *Ibid.*, 37.

9 *Ibid.*, 35.

10 *Ibid.*, 34.

11 *Ibid.*, 41

Bydlowski's central thesis is that "human reproduction is not purely a somatic phenomenon and that the newborn child is not a purely biological product, but the child is also the place of a psychic transmission"¹². In other words, "the unconscious of each parent will become flesh in the psychic corporal space of the new child"¹³. While she notes that both parents contribute, in these books she focuses predominantly on the role of the mother and says very little of the participation of the father.

Bydlowski lends the term "psychic transparency" to this vulnerable psychotic state initiated during pregnancy. How is it caused and why does it emerge in pregnancy? She argues the presence of the child is essential to this phenomenon. The child is said to play a "double role" in the pregnancy: "The child is present within the body of the mother and is in her mental preoccupations, yet is absent from her visible reality. The child is both real and yet cannot be represented by anything other than images from the past"¹⁴. The presence of the child affects her psychic state, such that fragments of the subconscious which are normally suppressed come easily to her conscious; they become "transparent". This access to her subconscious, where unpleasant memories, dreams and fantasies reside, grants a mother access to the memory of her own origins, which are normally not accessible in the healthy state of mind. Not being able to focus physically on the child who is to come, the mother necessarily returns to the only experience she knows of childhood. Bydlowski notes, "This psychic transparency of these pregnant women translates itself clinically by the correlation that she establishes between the actual pregnancy and the infantile reliving, re-memory of her own memories of childhood"¹⁵.

Bydlowski is widely recognized by the psychoanalytic community as the pioneer of the new sciences of the psychic life of the pregnant woman and the psychic life of the developing baby, or "perinatal psychoanalysis"¹⁶. This two-pronged discovery of the inner psychic life of the pregnant mother and of the growing child led her to propose a "new theory" that establishes a link between the pregnant mother's own

12 *Ibid.*, 19.

13 *Ibid.*, 69.

14 *Ibid.*, 88.

15 *Ibid.*, 59.

16 BYDLOWSKI, *La dette de vie*, cit., 9.

psychic representations (“intra-psychic”) and its communication to the child who is to come (“inter-relational”)¹⁷.

Herein lies the centrality of childhood and the psychic experience of one’s origins in Bydlowski’s theory of maternity. What, or more appropriately, *who*, is the child for Bydlowski? In the face of the growing ideology of mastery in the transmission of human life, where technology proposes to dominate how and when a child comes to be, and what is more, “who” a child is, Bydlowski proposes that the transmission of human life is intimately bound up with the uncontrollable action of the future parents’ subconscious, and specifically the subconscious of the mother. “From a scientific point of view”, writes Bydlowski, “we must recognize that each gestation achieves an incarnation: the conversion of [the parents’] desires and projects, within a biological development. At the moment of conception, the project of the child becomes enfolded. Elements of the [parents’] work, dreams, memories, etc., will become expressed within the constraints of biology (genomes, molecules, nucleic acids, etc.). They will give it a sense, interpret it as a musician would read his part.... Today’s biological progress and a certain mastery in the production of life makes it such that we risk forgetting this aspect and make human life a purely material event”¹⁸.

What does this imply for our understanding of the original psychic experience of a child? Far from a Cartesian “tabula rasa”, Bydlowski proposes that the child, from conception, has a tremendous psychic vulnerability and an openness to their environment. In addition to the impact of the physical communication between the mother and the child, Bydlowski has observed in her clinical experience the transfer of memories, some conscious but more often unconscious, between mother and child¹⁹. There is truly a “trans-generational” communication of life²⁰. “Because of this amazing encounter between both biology and psyche, each child is a totally new and unique being”²¹. Each child is truly a new, creative being, all the while belonging to, and being determined by, the concrete history of a living human community. This psychoanalytic

17 *Ibid*, 61.

18 *Ibid.*, 157.

19 *Ibid.*, 24-25.

20 *Ibid*, 86.

21 BYDŁOWSKI, *Je rêve un enfant*, cit., 74.

paradigm of a child's origins could prove very helpful in our bioethical and pastoral attempts to address the risks and consequences for the child of *how* the child comes to be and by whom. Bydlowski's clinical theory of the unity of the psychic and the biological in the memory of one's origins is timely and worthy of further engagement.

As a psychoanalyst concerned with the healing and integration of the person, Bydlowski advocates that pregnancy is a privileged time for healing and prevention. She has discovered that if she can help a mother bring to light her own pain from childhood, the mother can be liberated from it, thus freeing her from "projecting" it onto the growing child. This is the desire at the heart of the therapeutic relationship that Bydlowski has with her patients. "In evoking her past with her, it is often enough to heal the child she was in order to restore the child that she carries"²². By reliving and "de-dramatizing" the wounds of her own childhood with the help of a psychoanalyst, the mother can prepare to welcome the new child she is carrying²³. This also happens through the grace of having a new foundational bonding experience with a mother-figure, which is often the psychoanalyst²⁴.

Given the cultural climate of maternity in the West that is increasingly dominated by technology (for example, the rise of invasive treatments for infertility, genetic testing, and pre-natal diagnosis) and the new ethical situations that these engender for families and practitioners, in addition to the increasing number of women that have had one or more abortions, Bydlowski's sensitivity to women's vulnerability during pregnancy and the positive fruits of a psychological accompaniment are judicious. Signs of this positive integration of psychology and women's experience of maternity can already be seen, for example, in the innovative work of Dr. Elvira Parravicini, MD, a neonatologist at Columbia University who created the Neonatal Comfort Care Program, that accompanies women whose unborn children have received a fatal pre-natal diagnosis by offering a

22 *Ibid*, 135.

23 *Ibid*, 91.

24 "The period of pregnancy is a privileged moment to heal these memories. Between the imagined child at the time of pregnancy and the child of the flesh at the moment of birth, the unconscious desire that carries the child is trapped in somatic realization". In conjunction with the discovery and healing of the psychic life of mothers, Bydlowski advocates for a deeper understanding of the psychic life of the growing child and its mental health. *Ibid.*, 9.

holistic palliative care experience for the family and the baby who may only live a few hours. Another sign of hope is the psychological approach of Dr. Teresa Burke and Rachel's Vineyard, a healing ministry for those who have lost a child through miscarriage or abortion. Bydlowski's research helps us to see a pain that is all too often hidden.

Two areas of Bydlowski's research that are worthy of further development are what she refers to as the father's experience of maternity and the relationship between maternity and paternity. She notes in passing that as a *psychic* phenomenon, maternity is "a human experience and not exclusive to women"²⁵. It is rooted in the bisexual psyche, as we mentioned above. She continues: "Maternity, the internal experience, takes root in the feminine part of the bisexual psyche, so all humans, male and female, have this capacity. Maternal life is a richness that can color the most sexual feelings of all human beings"²⁶. These statements, however, are not supported by the clinical research she presents in these two books. There, maternity is almost exclusively rooted in women's interior experience of pregnancy. It is a *psychic and biological* experience. In her very brief characterization of maternity as a bisexual phenomenon, she tends to distance herself from the biological dimension of maternity, reducing pregnancy to a mere "anatomical difference"²⁷. This seems to contradict her claim regarding the unified experience, *psychic and biological* that defined each of us as children. Bydlowski's fascinating discoveries about the nature of maternity suggest that much would be gained by attentively listening to a man's experience of paternity. What is the "itinerary" of a father's experience as he awaits his new born child? What is it like for a man to desire to have a child? What does a young father think of as he awaits the new child? Does he have access to his subconscious memory of his origins? Does his mind return to his own childhood and his relationship with his father and mother? Bydlowski's unorthodox move to bring psychoanalysis to the maternity wards should inspire us to explore fatherhood. What is it like to walk a mile in a young father's shoes?

25 *Ibid*, 55.

26 *Ibid*, 69.

27 "Only the anatomical differences, the concrete character of pregnancy and birth will establish an operation between the psychic maternity of the man and of the women. The mother will simply be more apt to adopt the child in the measure that this child grows within her". *Ibid*, 70-71.

VITA DELL'ISTITUTO

I. SITUAZIONE STATISTICA DEGLI STUDENTI

TOTALE STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2018/2019 = **3.625**

1) Sede Centrale

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2018/2019 = **462**

Dottorato	78
Licenza	64
Master in Scienze del Matrimonio	17
Master in Scienze del Matrimonio – <i>ciclo speciale</i>	31
Master in Bioetica e Formazione	16
Master in Consulenza Familiare	12
Master in Fertilità e Sessualità Coniugale	37
Diploma in Pastorale familiare	11
Formazione Permanente in Pastorale Familiare	8
Formazione Permanente in Pastorale Familiare (ed. Rep. Ceca)	58
Corso di Diploma in Pastorale Familiare (ed. Slovacchia)	83
Ospiti	47

2) Sezione Statunitense (Washington, D.C.)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2018/2019 = **100**

Licentiate in Sacred Theology of Marriage and Family	11
Doctorate in Sacred Theology of Marriage and Family	3
Master of Theological Studies in Marriage and Family	23
Studenti programma Ph.D.	27
Studenti ospiti	11
Continuing Education Series Students	25

3) Sezione Messicana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2018/2019 = **2.039**

Licenciatura en Ciencias de la Familia	74
Maestría en Ciencias de la Familia	588
Maestría en Ciencias de la Familia (online)	44
Master en pastoral familiar	196
Diploma	1.137

4) Sezione Spagnola

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2018/2019 =	716
Licenciatura en Teología del Matrimonio y la Familia	43
Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia	192
Especialidad Universitaria en Pastoral Familiar	481

5) Sezione Brasiliana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2018/2019 =	69
Corso di Specializzazione in relazioni familiari	19
Corso in Consulenza familiare e coniugale	50

6) Sezione per l'Africa francofona (Cotonou, Benin)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2018/2019 =	67
Licence d'Université	12
Licence Canonique	23
Master	4
Licence Fondamentale	18
Master in Science de l'Education e Psychologie	10

7) Sezione Indiana (Changanacherry, India)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2018/2019 =	42
Licentiate in S. Theology of Marriage and Family	15
Master in Family Studies	10
Diploma in Family Ministry	17

8) Centro Associato di Beirut (Libano)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2018/2019 =	50
Master	12
Diploma in Scienze del Matrimonio e Famiglia	3
Diploma in Pastorale Familiare	15
Diploma in Mediazione Familiare	20

9) Centro Associato di Bacolod (Filippine)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2018/2019 =	80
Master of Education	51
Diploma in Family Ministry	29

II. SITUAZIONE DEI TITOLI DI STUDIO**1) Sede Centrale****DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA**

1. *Dichiarati dottori in S. Teologia con specializzazione in Scienze del Matrimonio e della Famiglia:*

ANDRÉ FLORIAN, *Concupiscentia und Temperantia. Auf der Suche nach einem realistischen Bild christlicher moralischer Tugend mit Thomas von Aquin.*

ANTONY SAMY VICTOR PAUL RAJ, *Role of Laity in the Mission of the Church: a Historical and Theological Approach.*

BIYAU MALANZO JEAN FULBERT, *Interprétation de Gn 2,24 dans l'épistolaire paulinien – Une analyse exégético-théologique de 1Cor 6,12-20 et d'Ep 5, 21-33.*

CONSOLI LAURA, *La dimensione nuziale tra cristologia e antropologia in Sant'Agostino.*

DINH CONG LICH, *La pietà filiale nella cultura vietnamita e l'inculturazione secondo l'Esortazione Apostolica 'Ecclesia in Asia' di San Giovanni Paolo II.*

LASZLO EVA ILDIKO, *Fondamenti antropologici e teologici della regolazione dei metodi naturali secondo Karol Wojtyła/San Giovanni Paolo II.*

MATHEW PHILIP, *A Sacred Gift in a Secularized World. Marriage and the Family in the Modern Culture According to the Teachings of Pope Benedict XVI.*

MENDIOLA MARTINEZ CARLOS, *Spera ut ab amico: la virtud de la esperanza y la acción moral en Santo Tomás de Aquino.*

NKO'O EDJIMBI ANDRE MARIE, *Culture et famille dans la pensée de Jean Paul II. Possibilité d'une inculturation de l'Evangile à partir des valeurs religieuses et culturelles de la famille africaine.*

RACITI DANIELE, *Quale ecologia umana? La proposta di “natura umana” in Benedetto XVI e una valutazione critica della sua lettura nel pensiero di Francesco Remotti e Paolo Flores d’Arcais.*

STRAND JACOB, *An Education for Meaning. The Liberal Arts Tradition and its Mystagogical Benefit in the Writings of Stratford Caldecott.*

ZUCARO LUIGI, *Neurofisiologia delle emozioni e teoria delle passioni di S. Tommaso d’Aquino. Un confronto fecondo a partire da passioni irascibili e fisiologia dello stress.*

2. *Dichiarati degni del Dottorato in S. Teologia con specializzazione in Scienze del Matrimonio e della Famiglia:*

ARRIETA TIRIBELLI MANUEL, *El amor misericordioso de Cristo por sus discípulos en el “Super Evangelium S. Ioannis lectura” de Santo Tomás de Aquino.*

CONSOLI LAURA, *La dimensione nuziale tra cristologia e antropologia in Sant’Agostino.*

DINH CONG LICH, *La pietà filiale nella cultura vietnamita e l’inculturazione secondo l’Esortazione Apostolica “Ecclesia in Asia” di San Giovanni Paolo II.*

FRIGERIO ALBERTO, *Il corpo e lo sviluppo dell’identità personale. Il caso delle disforie sessuali: bioetica alla prova.*

GEGAJ MIRJANA, *Il sacramento del Matrimonio come cammino di Fede in Joseph Ratzinger/Benedetto XVI.*

MATHEW PHILIP, *A Sacred Gift in a Secularized World. Marriage and the Family in the Modern Culture According to the Teachings of Pope Benedict XVI.*

NKO’O EDJIMBI ANDRE MARIE, *Culture et famille dans la pensée de Jean Paul II. Possibilité d’une inculturation de l’Evangile à partir des valeurs religieuses et culturelles de la famille africaine.*

RACITI DANIELE, *Quale ecologia umana? La proposta di “natura umana” in Benedetto XVI e una valutazione critica della sua lettura nel pensiero di Francesco Remotti e Paolo Flores d’Arcais.*

- LICENZA IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA
- ADRIEN MARC, *Magnanimité et paternité d'après Aristote et Thomas d'Aquin.*
- ALBUQAIN FARES, *L'Eucaristia e il Matrimonio. Due Sacramenti, un'alleanza.*
- BARAKA CONSTANTINE ROMAN MSANA, *Family as subject of pastoral accompaniment in the Archdiocese of Dar Es Salaam, Tanzania.*
- BEKAVAC STIPE, *Libertà e verità nel pensiero di J. Ratzinger.*
- BYSTRIANSKY JÁN, *L'accompagnamento delle famiglie emarginate secondo Amoris Laetitia.*
- CARR DANIEL EVANS, *Ready Player Three. Video Games, Gamer Culture, and the Family.*
- CASTELL NÚÑEZ ESTEBAN, *El vínculo matrimonial. ¿Una doctrina válida para la "pastoral del vínculo" hoy?*
- CHÁVEZ IBARRA MARÍA JOSÉ, *La relación entre la fe y el amor en la Encíclica Lumen Fidei.*
- CLEMENT PATRICK, *La conduite de Dieu dans le sacrement du mariage: tapes, crises et le dépassements.*
- DIKWE EPHREM KAMILIUS *The Role of Love in Marriage in the Magisterium of the Church from Pope Leo XIII to Pope Francis.*
- ESSIS MELEDJE JEAN AUGUSTE, *Apostolat des visites à domicile et transmission et croissance de la foi dans les familles en Côte d'Ivoire. Quelle pastorale adéquate ? Étude du cas de la légion de Marie, à la lumière de Familiaris consortio de Saint Jean-Paul II.*
- GARZA SANCHEZ ALBERTO HORACIO, *Esperanza ante la infertilidad.*
- GAVIRATI FRANCESCA, *La sfida pastorale del vincolo nel contesto post-moderno alla luce di Amoris laetitia.*
- HAIM KLAUS, *Le cure palliative. Un servizio alla persona sofferente.*
- HELMBOLDT DOMINIC SVEN, *Human Immunodeficiency Virus (HIV). Serodiscordant Spouses. Could Viral Load Suppression Due to Antiretroviral Therapy Be a Feasible Way Forward Out of the Condom Debate Dilemma?*
- JIN HYOUNG, *Il significato sponsale del corpo in chiave pneumatologica alla luce dell'insegnamento di Giovanni Paolo II.*
- KAMINSKI STEFAN, *The Hermeneutic of the Gift in the Sexual Complementarity. The Male and Female as Image of God in John Paul II's Theology of the Body.*

- KARASOVÁ ELENA, *L'unione degli sposi con Gesù abbandonato. Uno studio fondato su Chiara Lubich e Amoris Laetitia* 317.
- KIM SANGWOOK, *Solo l'amore vede la persona. Una proposta morale sull'educazione dello sguardo, secondo "Amore e responsabilità" di Karol Wojtyła.*
- KUEVI KOMI KÉKÉLI EKLENAM, *Il dono e i legami familiari nel pensiero di Marcel Mauss, Jacques Godbout e Alain Caillé.*
- LANDES CÉCILE FLORENCE FRANCOISE, *La virginité peut-elle combler le désir sexuel humain? La continence "Pour le Royaume des Cieux" dans la théologie du corps de Jean Paul II.*
- LEDESMA FRANCIS, *The Effects of Migration on the Marital Relationship in the Philippine Context.*
- LUWING LISTON ANAK, *Understanding Promise as a Commitment of Love and Fidelity in The Sacrament of Marriage.*
- MARIOTTI ALESSANDRO, *La Grazia sacramentale del Matrimonio "Dono" necessario ai coniugi per giungere alla santità coniugale: Luigi e Maria Beltrame-Quattrocchi "teologi della famiglia".*
- MÉNDEZ DOMÍNGUEZ JUAN MANUEL, *La Pastoral del Vínculo. En la perspectiva de Amoris Laetitia* (211).
- MEZZANOTTI TANIA, *Le disposizioni anticipate di trattamento rendono la vita un bene disponibile?*
- NAGY CSABA, *L'esperienza del lutto nell'annullamento del Matrimonio.*
- PARK SANGWOOK, *La pastorale familiare adeguata in Amoris Laetitia. Una proposta per la pastorale familiare adeguata della Chiesa cattolica Coreana.*
- PESANAGANTI DEVANANDAM, *The Communication of the Love of God. A Foundation for the Stability of Marriage in Family Pastoral Work According to John Paul II.*
- RANKIN DOMINIC, *Fear Not... For you Shall Not be Put to Shame. Karol Wojtyła's Understanding of Shame, Metaphysically, Anthropologically, and Theologically.*
- RODRIGUEZ GOMEZ FRANCISCO JAVIER, *Cuerpo, matrimonio y familia en Fabrice Hadjadj.*
- SAMPAIO PEDRO PAULINO, *Una pastorale familiare adeguata. Sulla famiglia, matrimonio, cultura e riconciliazione alla luce degli orientamenti della Conferenza Episcopale dell'Angola e São Tomé e Príncipe.*
- SON HOBIN, *Felicità e agire virtuoso in Servais Pinckaers.*

VRHOVAC ANTE, *Solo chi si perde può trovare se stesso. La spiritualità sacerdotale nel pensiero di Joseph Ratzinger.*

VUKOVIC MARKO, *Fondamenti teologici del termine "Dono di sé" in Karol Wojtyła.*

YUZVIAK NAZAR, *Il Matrimonio in Giovanni Crisostomo. A partire dall'Omelia XX agli Efesini (5,22-24), dall'Omelia XII ai Colossesi (4, 12-18) e dall'opera Elogio di Massimo (Quali donne bisogna sposare).*

ZARNAY STEFAN, *Memoria en la educación y educación de la memoria. Estudio a partir de la fenomenología de Paul Ricoeur.*

ZHANG DONGLIANG, *La missione della famiglia alla luce dell'Esortazione Apostolica Familiaris Consortio, una proposta pastorale nella Diocesi di Xianxian.*

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

BELPIEDE MATTEA, *Il corpo che parla: l'amore ai tempi. Indicazioni pastorali per un percorso di affettività e sessualità.*

BORDIGNON ADRIANO, *Famiglia e secondo welfare. Nell'immobilità dello Stato, una via possibile nel welfare societario.*

DE MARCO BENVENUTO, *Carità-servizio-famiglia. L'esercizio dell'amore da parte della chiesa domestica.*

ESCALANTE ORTEGA CAROLINA, *Educación para la afectividad: plan de formación en afectividad dirigido a padres de familia de niños y jóvenes que se preparan para los sacramentos de iniciación cristiana.*

ESTELA SANCHEZ JOSÉ LUIS, *El perdón, sostén del amor.*

FERNÁNDEZ BLANCO CRISTINA, *Integración de la afectividad y la capacidad de amar. Experiencias y propuestas de pastoral.*

KIM MICHELE, *Preparazione al matrimonio cristiano. Tempo di accompagnamento per rispondere alla vocazione all'amore.*

MEGALI LUCIANA, *La famiglia custode della persona umana.*

MICILUZZO VITO, *Il "successo" della famiglia nella logica del dono: riflessioni a partire da J. Godbout.*

PARK SUN MIN, *La diagnosi prenatale e desiderio genitoriale. La sfida per l'accoglienza incondizionata.*

PASSALACQUA GIUSJ, *Libertà per amare, fondamento per l'amore sponsale.*

Studio delle catechesi sulla teologia del corpo e le sue conseguenze pastorali.

PEREZ TORRES PAOLA BEATRIZ, *Espiritualidad Conyugal a la luz de la Exhortación Apostolica Amoris Laetitia.*

RICO RAMIREZ MONICA SOFIA, *Maternidad, dignidad y vocación femenina.*

Un abordaje desde la antropología adecuada de San Juan Pablo II.

RUSSO ETTORE, *Sara e Tobia. Un libro per la coppia.*

SON YEOL RIM, *Maria come modello perfetto dell'uomo e della donna secondo Mulieris dignitatem di Giovanni Paolo II.*

TOZZI SABRINA, *Il desiderio di famiglia e la costruzione del soggetto.*

TUSCANO GIUSEPPINA ANTONIA, *Sposarsi nel Signore nella gioia e nel dolore.*

TVRDY RACHAEL, *Restoration of the Sanctum: the Family as Home to the Trinity.*

UMULISA ODETTE, *La force féconde de l'amour conjugal et du pardon dans la vie des époux Cyprien et Daphrose Rugamba.*

MASTER IN BIOETICA E FORMAZIONE

FORNARI MARIA, *Ragione e emozioni. Un dialogo con Antonio Damasio.*

GAMBARDELLA ROBERTA, *La sorpresa della vita. La filosofia della tecnica in H. Jonas nel superamento del dualismo ontologico ed etico.*

GRIMANI VITTORIO, *Gestione delle risorse in cardiochirurgia: aspetti etici.*

KLAKE YAO MAWULOM, *L'esperienza del corpo, fondamento della bioetica.*

MARIA CORREIA CAROLINA, *La contraccezione e la regolazione naturale della fertilità alla luce dell' Humanae vitae.*

MOSELE MARTA MARIA, *La bioetica di fronte alle sfide della nuova etica globale.*

NDAYIZEYE ALBERT, *La famiglia come prima scuola dei valori umani. L'educazione sessuale in Amoris laetitia.*

PAOLUCCI FRANCESCO, *La sedazione profonda nel paziente pediatrico oncologico: criteri di eticità nella decisione clinica.*

TESTA GIUSEPPINA, *Il paradigma della cura nella presa in carico del paziente con trisomia 18: il caso di Angelica e Stella.*

TONDO MARIA TERESA, *Dall'uomo imago Dei all'animale imago hominis. Deriva etica o impasse sociologico?*

ZUCARO LUIGI, *Il contributo dell'Etica Clinica nel Gruppo Multidisciplinare per cura dei pazienti affetti da disturbi della differenziazione sessuale.*

2) Sezione Statunitense

DOCTORATE IN SACRED THEOLOGY WITH A SPECIALIZATION IN MARRIAGE AND FAMILY

COSTELLO STEVEN R., *Known in the Sacred Heart, Icon of Love: An Application of Jean Galot's Doctrine on the Heart of Christ for a Christocentric Anthropology Centered in Love.*

LICENTIATE IN SACRED THEOLOGY OF MARRIAGE AND FAMILY

FLOEDER JOHN P., *"Ubi Caritas Fructus Ibi Est": Spiritual Fruitfulness and the Inseparability of the Meanings of the Marital Act.*

LAFRAMBOISE ANDREW, *"Become What You Are: The Priestly Identity and Mission of the Family".*

MALONEY SIOBHÁN ELISE, *"Light from an Invisible Lamp": The Sacramental Vocation of the Artist According to J. R. R. Tolkien.*

3) Sezione Messicana

MAESTRÍA EN CIENCIAS DE LA FAMILIA PARA LA CONSULTORÍA

AHUMADA GONZÁLEZ MARÍA ISABEL, *El derecho inalienable e inalterable de los padres a decidir la forma y el tipo de educación que deben de recibir los hijos.*

DURÁN PONS VICENTE, *Formación del corazón. Su importancia en la labor pastoral.*

FLORES RUIZ ANDREA, *Significados sobre la sobreprotección en padres de adolescentes con parálisis cerebral.*

JARAMILLO SOTO ANDREA, *Las redes sociales: Posibles intrusos en el matrimonio.*

RODRÍGUEZ DÍAZ SILVIA LORENA, *Significados maternos sobre el vínculo afectivo con la hija primogénita de edad preescolar.*

VÁZQUEZ LARA MARÍA DEL CARMEN, *El sentido del sufrimiento en los textos de Karol Wojtyła.*

4) Sezione Spagnola

LICENCIATURA EN TEOLOGIA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

CONTRERAS VALADEZ JOSÉ ALFONSO, *La sacramentalidad de la familia. Ruta de oportunidad para ser una Iglesia en salida.*

GARCÍA BRUNO JOSÉ GILBERTO, *El amor esponsal, matrimonio como realización del ser personal del varón y la mujer.*

GRADISKI ANATOLI KONSTANTIN, *El desafío de la preparación al matrimonio de "Familiaris Consortio" a "Christus Vivit". Valoración de la propuesta de Yves Semen.*

MARTÍN PALLARES ALBERTO, *La dualidad antropológica en la obra de Edith Stein "Varón y mujer".*

PÉREZ ALONSO EMMANUEL, *Importancia de la educación en la familia según Juan Pablo II. Pedagogía paterna y materna.*

VALDEZ TOBAR JOSÉ MARCELINO, *Jorge Mario Bergoglio: la Familia y los pobres. Aproximación biográfica a su teología pastoral.*

MASTER EN CIENCIAS DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

CAMPS MONTÓN BELÉN, *La verdad del Hombre en su vocación a la familia.*

ESCRIVÁ MORENO LUCÍA, *Educación en la afectividad y en el amor: Una puerta hacia la esperanza.*

GARCÍA AGOST PAULA, *La necesidad de educar la sexualidad desde edad temprana y una antropología adecuada. Una revisión de los programas vigentes.*

JIMÉNEZ VALERO M^a TERESA, *El taller del orfebre, una pedagogía del corazón.*

LLUCH MARTÍN LAURA, *Amor Conyugal, Amor a Dios y orden de los amores.*

MARTÍNEZ CANO MARTÍN RAMÓN, *La verdad y la alegría del amor conyugal en la encíclica Humanae Vitae.*

MONFERRER DOMÍNGUEZ JESÚS, *La santidad como respuesta a la paternidad responsable.*

NAVARRETE MOLINA KATJA, *La importancia de la ecología en la vida familiar humana.*

ORTIZ VERA IVAN ANDREI, *Las etapas para un verdadero discernimiento al matrimonio.*

PALOMA CONEJERO SIVÓ, *La superación de las crisis matrimoniales en los dos primeros años de vida conyugal.*

PECES GÓMEZ ELENA, *Dimensión educativa de la teología del cuerpo.*

PEDROSA SÁNCHEZ M^a ÁNGELES, *Edición Genómica: Estado de la cuestión y análisis bioético.*

ROSA ANA ESCRIVÁ MORENO, *El dolor: el otro nombre del Amor. La Belleza del sufrimiento a la luz de Cristo Resucitado.*

VENDRELL MARTÍN ANTONIO, *Desafío de acompañamiento a matrimonios y parejas saltando las diferencias religiosas y sociales.*

VIDAL GUERRERO CRISTINA, *La amistad en la adolescencia, escuela de virtudes, una propuesta desde la educación de la afectividad.*

MÁSTER EN PSICOLOGÍA DE LA FAMILIA

SALAMANCA GONZÁLEZ MARÍA, *La identidad de la persona, desde las relaciones parentales hasta el desarrollo de relaciones posteriores, iluminada por Jesucristo.*

5) Sezione per l'Africa francofona

LICENCE CANONIQUE EN THÉOLOGIE DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE

EBUTA EMMANUEL, *Raison et foi pour la sauvegarde de l'embryon.*

KPOCLOU LEONARD, *La jeunesse et la paternité-maternité responsable dans l'Archidiocèse de Cotonou: le primat de la conscience et de la préparation pour une éthique de la responsabilité.*

KUMA K. MAWUTO, *Vers une éthique de l'amour avant le mariage : Une étude sur les jeunes de Kpalimè.*

LONGUENGO KEVIN, *Problème de l'éducation des enfants dans les familles congolaises: une perspective pastorale.*

MOBULU MWANGI RICHARD, *Famille chrétienne et nouvelle évangélisation: défis pour une pastorale crédible dans le diocèse de LOLO.*

OCHUERIKE JOSEPH, *A Call to Responsible Christian Parenthood in Humanae Vitae and Familiaris Consortio: A Comparative Study.*

SENE PAUL, *La vocation au mariage sacramentel dans un contexte islamique : « Les mariages islamo-chrétiens dans l'Archidiocèse de Dakar ».*

MASTER EN SCIENCES DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE

DAHOU BARNABE, *Vie conjugale et économie : Nouvelle théorie d'entrepreneuriat des couples.*

GNACADJA SYLVANE J., *La femme dans le mariage chrétien : Le sens de sa soumission.*

LICENCE D'UNIVERSITÉ EN SCIENCES DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE

AGOSSOU NAZIATHA, *L'importance des deux figures parentales dans l'éducation des enfants.*

AIHOU M. U. MURIELLE, *La soumission dans le couple : Les fondements bibliques.*

DOSSOU YOLLANDE, *L'influence de la vie professionnelle des parents sur l'éducation des enfants dans le 7^{ème} arrondissement de Cotonou.*

YOROBA ARMEL-BRICE, *La Pastorale familiale : Enjeux et défis dans le Diocèse de Korhogo (RCI).*

LICENCE EN PSYCHOLOGIE ET SCIENCES DE L'EDUCATION

BIADJA PAMPHILE, *Impacts de l'utilisation du téléphone portable en milieu scolaire : Cas des apprenants du CEG1 de Savalou.*

BIMENYIMANA MARIE ROSE, *Influence du soutien parental dans la réussite scolaire des apprenants à l'école fondamentale de Muvumba dans la commune de Mutaho au Burundi.*

HOUNSOU W. MARYSE, *Perception de la sexualité compulsive : Etude exploratoire à Cotonou, Bénin.*

MEHINTO THOMASE, *Influence du père sur le développement Psycho-affectif de l'enfant : Cas des enfants de l'Ecole Primaire Catholique Saint Jean Baptiste de Cotonou (Bénin).*

NIZIGIYE JACQUELINE, *Manque de motivation et apprentissage scolaire : Cas de l'Ecofo Ngozi II au Burundi.*

MASTER EN SCIENCES DE L'EDUCATION

KAGENE ARIANE, *Influence du milieu familial sur la réussite scolaire, cas du Lycée Communal Saga au Burundi.*

NSHIMIRIMANA EMMANUELLA, *Impact des effectifs pléthoriques sur les résultats scolaires au Burundi. Cas de l'Ecole Fondamentale Gakeceri.*

MASTER EN PSYCHOLOGIE

ADJINDA O. M. MIREILLE, *Importance de la prise en charge de l'enfant ayant une déficience intellectuelle : cas de l'Association La Chrysalide à Cotonou.*

6) Sezione Indiana

LICENTIATE IN S. THEOLOGY OF MARRIAGE AND FAMILY

AKOSAH CLETUS, *Marriage and Family in the Ghanaian Context- Challenges and the Role of the Church.*

AUGUSTINE NIMESH, *Pastoral Accompaniment in the First Years of Married Life in the Light of 'Amoris Laetitia': A Special Reference to Kottapuram Diocese.*

KANJIRATHINKAL JOBIN, *Conjugal Love: The Life-Giving Principle in Marriage and Its Contextual Challenges – A Moral and Pastoral Analysis.*

MATHEW JOBAN, *Family: School for Youth's Faith Formation Challenges and Possibilities.*

MWENGE STEPHEN, *The Theology of Marriage According to Clement of Alexandria and Marriage in Zambian Context.*

ORATHEL MATHEW, *The Impact of Christianity in Bihar with a Speial Emphasis on Christian Families: Apprenants du CEGI de Savalou.*

PURTY CYRIL, *Understanding the Biblical Concept of Marriage: A Remedy for the Breakdown of Christian Marriages (with Special References to Adivasi Society of Assam).*

PUTHENPARAMPIL TIJO, *The Changing World and Archaic Pastoral Plans for the Family Ministry: A Study on the Relevance of Pastoral Continuity in the Parishes.*

SOREN BHIMA, *John Paul II's Teaching on Media & Family: A Special Reference on Santal Youth.*

VINCENT SEEMON, *Marital Conflict among Young Couples' Analytical Study in Irinjalakuda Diocese.*

MASTER'S IN FAMILY STUDIES

ANN THERESE, *Family Prayer – The Source of Unity and Stability of the Family: Historical and Spiritual Analysis of Syro-Malabar Church.*

CHRIS MERITTA, *Study on the Frequency of Use of Pornography and its Impacts in Life and Dignity of Woman.*

DAISY ROSE, *Marital Conflicts and Relevance of Forgiveness and Reconciliation in the Family.*

DENCY KURIAKOSE, *Family Ministry to the Peripheries of Andhra Pradesh: An Empirical Study Based on the Charism of MSI Congregation.*

EDINAH MANYAHI, *Analysis of Zimbabwean Context of Marital Love in the Light of the Magisterium Teaching: A Case Study of Mutare Diocesi.*

JESSIN THERESE, *Influence of the Magisterial Teaching "Humanae vitae" on Contemporary Families: An Empirical Study.*

MARIA GEORGE, *Impact of Mass Media on Families: a Special Study on Kurnool Diocese, Andhra Pradesh.*

NIRMAL JOSE, *Counseling: An Indispensible Service for Contemporary Families.*

REMYA THERESE, *Parenting: A Study Based on Chavarul: 'Testament of a Loving Father'.*

VIMALA, *Conjugal Love: Magisterial Teaching from Second Vatican Council and its Realization in the Life of the Faithful (An Empirical Study conducted in the Archdiocese of Changanacherry).*

III. ATTIVITÀ SCIENTIFICHE

1) Sede Centrale

Eventi Accademici

In data 18 ottobre 2018 si è tenuto il Seminario di studio “Un cuore largo. La provocazione del figlio unico”, organizzato dalla Cattedra *Gaudium et Spes* del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II. Sono intervenuti i proff. Mons. PIERANGELO SEQUERI (Preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II), HEYONG SHEN (Università di Macao), lo psicoanalista LUIGI ZOJA, lo statistico LUIGI VOLPI e il prof. GIAN CARLO BLANGIARDO (Università Milano Bicoca). L'evento è stato moderato dal prof. GILFREDO MARENGO (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II).

Il 25 ottobre 2018, ha avuto luogo il Seminario di Studio “Hospice neonatale: un senso alla vita breve”. Sono intervenuti: Mons. PIERANGELO SEQUERI (Preside del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), Prof. JUAN JOSÉ PEREZ-SOBA (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), Dr.ssa ELVIRA PARRAVICINI (Neonatologa e Direttrice del *Neonatal Comfort Care Program*, Columbia University Medical Center, New York), Don LUIGI ZUCARO (Ospedale Pediatrico Bambino Gesù, Roma), Dr.ssa MONIKA GRYGIEL (Psichiatra, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II).

In data 5 novembre 2018 si è tenuta l'Inaugurazione dell'Anno Accademico 2018/2019. L'evento si è aperto con il messaggio di saluto del Gran Cancelliere S. Ecc.za Mons. VINCENZO PAGLIA. Dopo la preghiera iniziale, il Preside Mons. PIERANGELO SEQUERI ha presentato la relazione sul precedente Anno Accademico. La prolusione è stata a carico del prof. PIERO CODA, Preside dell'Istituto Universitario Sophia, che ha parlato sul tema “Sponsalità e generazione. Il sacramento del matrimonio e la sintassi trinitaria del linguaggio antropologico”. La cerimonia si è conclusa con le premiazioni dei migliori studenti della Licenza e del Master per l'A.A. 2017/2018.

I giorni 23 e 24 novembre 2018 si è tenuto il XVIII Colloquio di Teologia Morale dedicato al tema “Ricostruire il soggetto morale cristiano. Una sfida a 25 anni da *Veritatis splendor*”. Sono intervenuti: LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), ANA MARTA

GONZÁLEZ (Universidad de Navarra), ANDRÉ-MARIE JERUMANIS (Facoltà di Teologia di Lugano), S.E.Mons. JEAN-LOUIS BRUGUÈS, O.P. (Archivista e bibliotecario emerito di Santa Romana Chiesa), ANDRZEJ S. WODKA (Pontificia Accademia Alfonsiana), STEPHAN KAMPOWSKI (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO (Pontificia Università della Santa Croce), MARCO PANERO (Università Pontificia Salesiana), GABRIELLA GAMBINO (Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita), JOSÉ NORIEGA (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), OANA GOTIA (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II) e CARLOS SCARPONI (Pontificia Universidad Católica de Argentina).

Il 3 dicembre 2018 è stato presentato il volume postumo del Card. Caffarra, *Scritti su Etica, Famiglia, Vita* (2009-2017), a cura di LIVIO MELINA e ALBERTO FRIGERIO, Cantagalli, Siena 2018. Sono intervenuti il Preside, Mons. PIERANGELO SEQUERI, Sua Eminenza il Card. ANGELO SCOLA, Arcivescovo emerito di Milano e successore di Mons. Caffarra a Preside dell'Istituto. L'evento è stato moderato dal prof. LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II). In occasione della presentazione, l'Auditorium dell'Istituto è stato dedicato al Cardinal Carlo Caffarra, primo Preside dell'Istituto.

Dall'11 al 15 febbraio 2019 si è tenuto il Corso *visiting professors* “Generare: come e perché?”, coordinato dal prof. LIVIO MELINA e con interventi dei proff. FRANCESCO BOTTURI (Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), EUGENIA SCABINI (Centro Studi e Ricerche sulla Famiglia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano) e JEAN-PIERRE SONNET, s.j. (Pontificia Università Gregoriana).

Il 28 febbraio 2019 ha avuto luogo il Seminario di studio “Formare gli Operatori di Pace”, organizzato dalla Cattedra *Gaudium et spes* in collaborazione con il Ciclo di Studi in “Scienze della Pace” della Pontificia Università Lateranense. Sono intervenuti: S.E. Mons. PAUL RICHARD GALLAGHER (Segretario per i rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato) e i proff. DANIELE MENOZZI (Scuola Normale Superiore – Pisa), GIULIO CESAREO OFMConv. (Pontificia Facoltà Teologica Seraphicum – Roma), FLAVIA MARCACCI (Pontificia Università Lateranense), VINCENZO BUONOMO (Rettore Magnifico della Pontificia Università

Lateranense) e GILFREDO MARENGO (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II).

Il 5 aprile 2019 si è tenuto il VI Colloquio di Teologia Sacramentaria “La famiglia e il sacramento della creazione”, organizzato dall’Area Internazionale di Ricerca in Teologia Sacramentaria. Sono intervenuti i proff. PIERANGELO SEQUERI (Preside del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), PIERRE GISEL (Université de Lausanne), FRANCESCO BOTTURI (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), GREGORY GRESKO (Pontificio Ateneo Sant’Anselmo, Roma), MATTHIEU ROUILLE D’ORFEUIL (Pontificia Università Gregoriana), OMBRETTA PETTIGIANI (Istituto Teologico di Assisi) e ALEXANDRA DIRIART (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II).

Il 17 maggio 2019 l’Istituto ha patrocinato la Giornata di Formazione sul tema “Pornografia: sfida pastorale alla luce dello sviluppo umano integrale”, organizzata dall’Associazione “Puri di Cuore” e dall’Istituto Studi Superiori sulla Donna dell’Ateneo *Regina Apostolorum*.

Il 27 maggio 2019 ha avuto luogo la Giornata di Studi “Curare le ferite del buon Samaritano”, organizzata dal Vicariato di Roma e sponsorizzata dall’Istituto, nell’ambito della Formazione Permanente del Clero della Diocesi di Roma.

Nei giorni 27 e 28 giugno 2019 si sono tenute le Sessioni di lavoro del Consiglio di Istituto. Le sessioni di lavoro sono state dedicate al tema “*“Onora il padre e la madre”: donazione, restituzione, alleanza*”, e sono intervenuti i proff. EDUARDO ÓRTIZ (Sezione Spagnola), DONATELLA SCAIOLA (Sede Centrale), RONALDO QUIJANO (Centro Associato Filippine), FRANCESCO STOPPA (Scuola di psicoanalisi dei Forum del Campo lacaniano e docente dell’istituto ICLeS), RAFAEL FORNASIER (Sezione Brasiliana) e FRANCESCO CATOZZELLA (Sede Centrale).

Visiting Professors

Nell’ambito del programma di *Visiting Professors*, le Autorità dell’Istituto e alcuni Professori della Sede Centrale dell’Istituto si sono recati nelle sezioni extra-urbane per tenere i propri corsi. Questo scambio di docenti tra le diverse sezioni è particolarmente importante per favorire

quella “*unità di visione nella ricerca e nell’insegnamento, pur nella diversità dei luoghi e delle sensibilità*”, a cui pensava San Giovanni Paolo II al momento della costituzione di questo Istituto, concependolo come unica realtà presente con differenti sedi nei cinque continenti.

In data 24 ottobre 2018 il Preside ha tenuto inaugurato l’Anno Accademico della Sezione Messicana con una video conferenza dal titolo “*La generación del afecto. Lógicas trinitarias del amor y el orden de los afectos*”.

La professoressa ALEXANDRA DIRIART si è recata nella Sezione per l’Africa Francofona a Cotonou in Benin dal 13 al 19 gennaio 2019 per tenere un corso dal titolo: “*Mystagogie des rites nuptiaux de l’Orient et de l’Occident*”.

La professoressa OANA GOȚIA è stata invitata in Mexico, nella estensione di Guadalajara, dal 18 al 24 gennaio 2019 per tenere un corso dal titolo: “*Sessualità e amore. La virtù della castità*”.

Il prof. JOSÉ GRANADOS dal 29 gennaio al 7 febbraio 2019 è stato ospite della Sezione Indiana a Changanacherry (Kerala) dove ha partecipato al simposio annuale con una relazione dal titolo: “*Openness to Life and Union of Love According to Humanae Vitae: Their Connection Through the Language of the Body*”. Il professore ha inoltre tenuto un corso intensivo dal titolo “*Reconciliation and Its Importance for Family Life*”.

Il Preside, Prof. PIERANGELO SEQUERI, si è recato in Spagna il 5 febbraio 2019 dove ha tenuto la conferenza “*La familia y la iniciación en el orden de los afectos*”, insieme ad un corso dal titolo “*El orden de los afectos*”.

Dal 2 al 4 aprile 2019 il Gran Cancelliere, S.E.Mons. VINCENZO PAGLIA, insieme al Preside, prof. PIERANGELO SEQUERI sono stati in Libano presso il Centro Associato *Institut des études sur le mariage et la famille* della Facoltà di Scienze Religiose dell’Université La Sagesse di Beyruth. Il Preside ha tenuto una lezione sul tema: “Chiesa e famiglia”, mentre il Gran Cancelliere ha partecipato in qualità di relatore ad un convegno all’Université la Sagesse, con una relazione sul tema “La crisi della famiglia in Europa e nel Mondo”.

Il Centro Associato di Bacolod, nelle Filippine ha invitato il professor JOSÉ NORIEGA dal 19 al 25 maggio 2019 per il congresso che ha celebrato i 25 anni di *Veritatis splendor*. Il prof. Noriega ha inoltre tenuto una serie di lezioni sul tema “*Rebuilding the Christian Moral Subject*”.

Dal 28 al 30 maggio 2019 il Preside, prof. PIERANGELO SEQUERI, si è recato in visita alla Sezione Brasiliana dell'Istituto nella città di Salvador de Bahia. Qui ha partecipato alla tavola rotonda con S.E.Mons. MURILO KRIEGER (Arcivescovo di Salvador), S.E.Mons. GIANCARLO PETRINI (Vice Preside della Sezione Brasiliana) e Padre RAFAEL FORNASIER (Decano della Sezione Brasiliana) sulla pastorale familiare presso il Centro di Pastorale Buon Pastore. Il giorno successivo, il Preside è inoltre intervenuto alla tavola rotonda nell'ambito del Master e Dottorato su Famiglia nella Società Contemporanea dell'Università Cattolica de Salvador, presso il Campus Federação, con una relazione sul tema “*O cuidado dos vinculos na igreja e na sociedade*”.

Dal 30 maggio al 7 giugno 2019 il prof. LIVIO MELINA si è recato in Libano per un corso intensivo al Centro Associato presso l'Université La Sagesse su “Evangelizzazione e morale”. In questa occasione ha tenuto anche una conferenza pubblica ai sacerdoti della Diocesi di Beirut sul tema: “Paternità sacerdotale e configurazione a Cristo”. Ha infine incontrato i seminaristi del seminario maronita di Ghazir pronunciando una conferenza dal titolo “La pastorale familiare dopo *Amoris Laetitia*”.

Il professor STEPHAN KAMPOWSKI è stato invitato in Kenya dal 1 al 13 giugno 2019, dove ha tenuto lezioni per il “*Marriage and Family Pastoral Certificate Course for Priests and Religious*” organizzato dal John Paul II College for Studies on Marriage and Families nell'ambito del progetto per una sezione in Kenya in collaborazione con l'AMECEA.

Cooperazione Interuniversitaria

Nell'ambito dell'Incontro Mondiale delle Famiglie che si è tenuto a Dublino nel mese di agosto 2018, il Vice Preside della Sede Centrale, Prof. JOSÉ GRANADOS, su incarico ed in vece del Preside, ha siglato in data 22 agosto 2018 un accordo per la fondazione della Rete Internazionale di Istituti Universitari di Famiglia (REDIUF) sotto il patrocinio del Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita. I membri fondatori sono i seguenti: REDIFAM (*Red de Institutos Latinoamericanos de Familia*) – REDIF (Rete Europea di Istituti Universitari di Famiglia) – Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II – *Instituto de Ciencias de la Familia* dell'Universidad de Navarra – Universidad Católica de Avila (Spagna) – Centro UC de la Familia (Santiago, Cile).

Nel mese di ottobre, l'Istituto ha rinnovato la convenzione con l'Accademia di Diritto Canonico della Diocesi di Brno per offrire una nuova edizione del Diploma di Formazione Permanente in Pastorale Familiare.

In data 5 dicembre 2018 è stato siglato dal Preside e dal Rettore dell'Universidad Técnica Particular di Loja (Ecuador) il rinnovo dell'accordo di cooperazione.

Nell'ambito dell'accordo di collaborazione con la *Nicholas Card. Cheong School for Life* presso l'Università Cattolica di Seul, il professor STEPHAN KAMPOWSKI si è recato in Corea dal 12 al 17 marzo 2019 per tenere una lezione su “*Il significato della famiglia in una società pluralista: famiglia o famiglie?*” presso tale Istituzione e una relazione sul tema “*Human Desire and Transhumanism*” al colloquio *Human Desire and the body*, organizzato dal Catholic Institute of Bioethics dell'Università Cattolica di Seul in collaborazione con l'Associazione di filosofi cattolici della Korea.

Il 27 maggio 2019 il prof. KAMPOWSKI è intervenuto al *3rd International Familiology Symposium*, organizzato dalla Facoltà di Teologia dell'Università Warminsko-Mazurski di Olsztyn (Polonia) con una relazione dal titolo “*The Family and Human Ecology: Having Regard for the Nature of Familial Relationships*”. Il nostro Istituto è legato a questa facoltà da un accordo di cooperazione siglato nel 2016.

Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale

Nei giorni 23 e 24 novembre 2018 si è tenuto il XVIII Colloquio di Teologia Morale a cura dell'Area di Ricerca, dedicato al tema “*Ricostruire il soggetto morale cristiano. Una sfida a 25 anni da Veritatis splendor*”. Sono intervenuti: LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), ANA MARTA GONZÁLEZ (Universidad de Navarra), ANDRÉ-MARIE JERUMANIS (Facoltà di Teologia di Lugano), S.E.Mons. JEAN-LOUIS BRUGUÈS, O.P. (Archivista e bibliotecario emerito di Santa Romana Chiesa), ANDRZEJ S. WODKA (Pontificia Accademia Alfonsiana), STEPHAN KAMPOWSKI (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO (Pontificia Università della Santa Croce), MARCO PANERO (Università Pontificia Salesiana), GABRIELLA GAMBINO (Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita), JOSÉ NORIEGA (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), OANA GOTIA (Pontificio Istituto

Teologico Giovanni Paolo II) e CARLOS SCARPONI (Pontificia Universidad Católica de Argentina).

Durante l'Anno Accademico 2018-2019, le Aree di Ricerca in Teologia Morale e quello in Teologia Sacramentaria hanno deciso di tenere insieme i Seminari liberi che si svolgono in preparazione ai rispettivi eventi.

Frutto dei lavori dell'Area di Ricerca è stata la pubblicazione:

J.J. PEREZ-SOBA – T.V. PÉREZ CANDELARIO (a cura di), *Intelligenza d'amore: una nuova epistemologia morale oltre la dialettica tra norma e caso*, Cantagalli, Siena 2018.

Cattedra Karol Wojtyła

In data 1° settembre 2018, il Preside ha rinnovato la carica del prof. STANISLAW GRYGIEL come Direttore della Cattedra Karol Wojtyła, rinnovando nel contempo la carica come Membri del Comitato Scientifico i proff. STEPHAN KAMPOWSKI e JAROSŁAW MERECKI.

Per motivi di salute del relatore, Prof. KHALIL SAMIR, s.j., il Seminario e la conferenza pubblica delle *Wojtyła Lectures* sono stati annullati.

Frutto dei lavori della Cattedra è stata la pubblicazione:

S. GRYGIEL – P. KWIATKOWSKI (a cura di), *Ricordare e rinascere*, Cantagalli, Siena 2019.

Area Internazionale di Ricerca in Teologia Sacramentaria

Il 5 aprile 2019 ha avuto luogo il VI Colloquio di Teologia Sacramentaria “La famiglia e il sacramento della creazione”, organizzato dall'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Sacramentaria. Sono intervenuti i proff. PIERANGELO SEQUERI (Preside del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), PIERRE GISEL (Université de Lausanne), FRANCESCO BOTTURI (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), GREGORY GRESKO (Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma), MATTHIEU ROUILLÉ D'ORFEUIL (Pontificia Università Gregoriana), OMBRETTA

PETTIGIANI (Istituto Teologico di Assisi) e ALEXANDRA DIRIART (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II).

Il seminario libero preparatorio al colloquio è stato svolto insieme all'Area di Ricerca in Teologia Morale.

Cattedra Gaudium et Spes

In data 18 ottobre 2018 si è tenuto il Seminario di studio “Un cuore largo. La provocazione del figlio unico”, organizzato dalla Cattedra *Gaudium et Spes*. Sono intervenuti i proff. Mons. PIERANGELO SEQUERI (Preside del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), HEYONG SHEN (Università di Macao), lo psicoanalista LUIGI ZOJA, lo statistico LUIGI VOLPI e il prof. GIAN CARLO BLANGIARDO (Università Milano Bicoca). L'evento è stato moderato dal prof. GILFREDO MARENGO (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II).

Alla Cattedra *Gaudium et Spes* è stata affidata la cura dell'Osservatorio Internazionale sulla Famiglia, di cui si sono tenuti i seguenti eventi:

6 dicembre 2018 – Conferenza Stampa per la presentazione dell'Osservatorio Mondiale sulla Famiglia, che l'Istituto, insieme all'Universidad Católica de Murcia (UCAM) e il CISF, ha fondato. Alla conferenza sono intervenuti S.E.Mons. VINCENZO PAGLIA, Gran Cancelliere, il Dott. JOSÉ LUIS MENDOZA, Presidente dell'Università Cattolica e il Dott. FRANCESCO BELLETTI, Direttore del CISF. Il sito dell'Osservatorio è: www.familymonitor.net

21 marzo 2019 – Presentazione dell'Osservatorio Internazionale sulla Famiglia. Sono intervenuti: S.E.Mons. VINCENZO PAGLIA (Gran Cancelliere del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), e i Proff. Mons. PIERANGELO SEQUERI (Preside del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II), FRANCESCO BELLETTI (Direttore del CISF), JOSÉ LUIS MENDOZA PÉREZ (Presidente dell'Universidad Católica San Antonio di Murcia, Spagna). L'evento è stato moderato dal prof. GILFREDO MARENGO (Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II).

Dal 13 al 15 maggio 2019 ha avuto luogo a Roma il primo *Expert Meeting* dell'Osservatorio Internazionale sulla Famiglia che ha visto riuniti rappresentanti di dodici Università e Centri di Ricerca provenienti da diverse parti del mondo. L'incontro si è configurato come un seminario della rete dei *focal points* nazionali, per condividere strumenti,

metodologie, tempistica e modalità operative per la raccolta dei dati per la redazione di *Report* nazionali e di un *Report* di sintesi. I partecipanti all'*Expert Meeting* hanno partecipato all'Udienza Papale di mercoledì.

La nascita dell'Osservatorio ha visto l'interessamento di diverse realtà internazionali, tra cui: Caritas Internationalis, FAFCE (*Federation of Catholic Family Associations in Europe*) e BICE (*Bureau International Catholique pour l'Enfance*).

Biblioteca

La Biblioteca dell'Istituto, nata nel 2003, offre una qualificata e specialistica raccolta di volumi sul matrimonio e la famiglia, con particolare riferimento alle scienze bibliche, all'antropologia teologica, alla teologia morale, alla bioetica ed alla psicologia.

Dal gennaio 2008 partecipa alla rete URBE (Unione Romana Biblioteche Ecclesiastiche) ed in collaborazione con le altre Università ed Istituti pontifici ha avviato un programma di riqualificazione catalografica, ritenendo l'adozione di *standards* e regole comuni nella descrizione bibliografica dei singoli cataloghi punto di partenza imprescindibile per la creazione di un futuro *Opac* virtuale che renda sempre più facile la ricerca da parte di un'utenza internazionale, quale è quella che caratterizza i Pontifici Atenei Romani.

Inoltre, sempre in contesto URBE, che ha raccolto in tal senso l'invito dell'Ufficio Nazionale per i Beni Culturali Ecclesiastici della CEI, partecipa al gruppo di lavoro per lo sviluppo di un nuovo soggettario per i termini di ambito religioso, a sua volta inserito nel più ampio progetto del *Nuovo Soggettario* della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

La Biblioteca cura la spedizione delle tesi pubblicate dall'Istituto a 70 centri universitari in Italia e all'estero e l'invio delle altre pubblicazioni dell'Istituto ad *American Theological Library Association* (ATLA), *Catholic Periodical and Literature Index* (CPLI), *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *Intams Chair for the Study of Marriage & Spirituality*, *Centro Internazionale Studi Famiglia* (CISF) e *Centro G.P. Dore di documentazione e promozione familiare*, affinché vengano inserite nelle relative rassegne bibliografiche e banche dati.

Ricordiamo, infine, che il suo posseduto consta di 8733 volumi e 94 titoli di riviste correnti.

Premiazioni

Il Premio *Sub Auspiciis*, concesso alla tesi dottorale che si è maggiormente distinta nell'Anno Accademico 2017-2018 è stato attribuito dal Consiglio della Sede Centrale riunitosi il 6 novembre 2018 allo studente ANDRÉ FLORIAN, che ha difeso la tesi dal titolo “Concupiscentia und Temperantia. Auf der Suche nach einem realistischen Bild christlicher moralischer Tugend mit Thomas von Aquin”, sotto la direzione del prof. LIVIO MELINA, con votazione e qualifica pari a 90/90 (*Summa cum laude*). Data della difesa: 25 giugno 2018.

In occasione dell'Inaugurazione dell'Anno Accademico 2018-2019, sono stati conferiti i premi ai migliori studenti del Ciclo di Licenza per l'Anno Accademico precedente. In particolare si tratta di:

- 1° premio: Rev. D. ENRICO CAFFARI – 29,80/30 (*Summa cum laude*) – Titolo dissertazione: ““Chi cerca la verità, cerca Dio”. Fenomenologia e metafisica nella filosofia di Edith Stein” (Relatore: Prof. JAROSŁAW MERECKI)

- 2° premio: Rev. D. GUILLAUME LÉPÉE – 29,80/30 (*Summa cum laude*) – Titolo dissertazione: “Le sens chrétien de la paternité: paternité de Dieu et paternité de l'homme” (Relatore: Prof. JEAN LAFFITTE)

- 3° premio: Rev. D. GUILLAUME SÉGUIN – 29,80/30 (*Summa cum laude*) – Titolo dissertazione: “La fidélité créatrice comme vérité personnelle chez Gabriel Marcel” (Relatore: Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA).

Per quanto riguarda il Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia, il premio al miglior studente è stato concesso al Rev. D. STEFANO GRANELLO – 29,10/30 (*Magna cum laude*) – Titolo dissertazione: “Famiglia di famiglie con un cuore e una missione. Il ruolo della famiglia nella parrocchia” (Relatore: Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA).

Pubblicazioni

COLLANA “AMORE UMANO”

L. MELINA, *Il discernimento nella morale coniugale*, Cantagalli, Siena 2019.

COLLANA “AMORE UMANO – STRUMENTI”

P. SEQUERI, *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della forma cristiana*, Cantagalli, Siena 2019.

COLLANA "STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA":

- Atti:

J. J. PEREZ SOBA – A. FRIGERIO (a cura di), *"Nella luce del tuo volto". La formazione del soggetto cristiano. "Ricostruire il soggetto morale cristiano. Una sfida a 25 anni da Veritatis Splendor"*, Cantagalli, Siena 2019.

- Tesi di Dottorato:

L. ZUCARO, *Cos'è un'emozione? Se le neuroscienze chiedono aiuto a San Tommaso*, Cantagalli, Siena 2019.

COLLANA "SENTIERI DELLA VERITÀ":

S. GRYGIEL – P. KWIATKOWSKI (a cura di), *Ricordare e rinascere*, Cantagalli Siena 2019.

FUORI COLLANA:

J. NORIEGA – R. & I. ECOCHARD (a cura di), *Dizionario su Sesso, Amore e Fecondità*, Cantagalli, Siena 2019.

2) Sezione Statunitense

Nell'Anno Accademico 2018/2019 il numero totale degli iscritti è stato di **100** studenti: 10 sacerdoti, 4 religiosi, 86 laici, provenienti da 25 differenti Stati americani e da 10 differenti Paesi. Nel dettaglio, il corso di Master ha visto la partecipazione di 23 studenti, quello di Licenza di 11 studenti, il corso di Dottorato in S. Teologia di 3 studenti, 27 sono stati gli iscritti al programma di Ph.D. e 11 studenti uditori. 25 sono gli studenti classificati come *Continuing Education Series Students*.

L'anno si è aperto il 10 settembre 2018 con la Santa Messa nella Chiesa *Redemptor Hominis* del *Saint John Paul II National Shrine*, che è stata presieduta da S.E. Mons. ADAM ARKER, Vescovo ausiliare della Diocesi di Baltimore.

Nei giorni 7-8 settembre 2018 i docenti della facoltà e gli studenti di Ph.D. hanno partecipato al Simposio sulla libertà religiosa, diritto e cultura, sponsorizzato insieme all'*Alliance Defending Freedom*.

Il 3 novembre 2018 la Sezione ha ospitato un simposio sul mistero nuziale e gli stati di vita, intitolato “*Priesthood, Consecration, Marriage: Is Love Possible?*”. All’evento hanno partecipato oltre 90 persone e gli atti del Simposio sono stati pubblicati nel numero dell’estate 2018 della rivista *Communio: International Catholic Review*, che è stata distribuita a tutti Vescovi degli Stati Uniti e del Canada.

Il 15-17 novembre l’Istituto ha ospitato una conferenza sul tema “*The Body as Anticipatory Sign: Commemorating the Anniversary of Humanae Vitae and Veritatis Splendor*”. Hanno preso parte all’evento 178 persone. L’indirizzo di saluto è stato dato dall’Arcivescovo AUGUSTINE DI NOIA, O.P. Il 17 novembre oltre 100 studenti hanno partecipato ad una riunione, che ha visto anche un incontro con i professori, una Santa Messa di commemorazione per gli studenti defunti ed un buffet.

Nei giorni 1-2 marzo 2019 i docenti dell’Istituto hanno incontrato un gruppo di scienziati della Mayo Clinic, proseguendo un dialogo sulla relazione tra teologia e medicina. In occasione di questo incontro si è pianificata anche la promozione congiunta di una conferenza da tenersi in autunno 2020 presso la sede della Mayo Clinic di Rochester. Questa conferenza sarà il secondo simposio commemorativo di Sr. Generose Gervais, OSF.

Il 5-6 aprile 2019, la Sezione ha offerto un simposio sul lavoro del filosofo FERDINAND ULRSICH, in ricordo della pubblicazione in lingua inglese della sua opera “*Homo Abyssus*”. Circa 110 persone hanno preso parte all’evento, che è stato realizzato in collaborazione con la *Bischöfliche Stuhl Stiftung* della Diocesi di Passau e con il *Methexis Institute*. L’indirizzo di saluto è stato pronunciato dal Vescovo della Diocesi di Passau, S.E. Mons. STEFAN OSTER, SDB. Tra gli altri relatori ricordiamo: MARINE DE LA TOUR, MARTIN BIELER, REINHARD HÜTTER, EMMANUEL TOURPE, D.C. SCHINDLER, JOHN BETZ, JOSEPH TRABIC, e WILLIAM DESMOND.

Il 14 maggio 2019 è stata celebrata la *Graduation Mass* presso il *Saint John Paul II National Shrine*, presieduta dall’Arcivescovo CHRISTOPHE PIERRE, Nunzio Apostolico presso gli Stati Uniti. Hanno ricevuto il titolo in tutto 20 studenti di cui: 4 di Ph.D, 1 STD, 3 STL, 12 MTS.

La rivista quadrimestrale *Humanum: Issues in Family, Culture, and Science*, ha proseguito nel 2018 con la sua settima edizione, in cui sono state pubblicate riflessioni sui seguenti temi: “*The Eloquent Body*”;

“Identity and Difference: The Gender Debate”; *“Sex and the Mystery of Being Human”*; e *“The Vulnerable Body”*. Nel 2019 si tratterà il tema: *Adulthood (States of Life)*.

Per quanto riguarda poi le pubblicazioni più recenti della Sezione si ricordano i seguenti titoli: F. ULRICH, *Homo Abyssus: The Drama of the Question of Being* tradotto da D.C. Schindler; D.L. SCHINDLER *The Generosity of Creation*; D.L. SCHINDLER, *A Companion to Homo Abyssus*.

Prosegue il lavoro per l'edizione critica in lingua inglese dell'*Opera Omnia* di Karol Wojtyła / Giovanni Paolo II. Il primo volume, che conterrà *The Acting Person* e scritti ad esso relativi, sarà pubblicato nel 2020.

A giugno 2019 la *Middle States Commission on Higher Education* ha accettato formalmente una nuova relazione presentata ad aprile 2018, che ha fornito ulteriori informazioni riguardo i titoli rilasciati e le prospettive accademiche. Si ricorda che la Sezione ha ricevuto già nel 2011 la *civil accreditation* che ne ha riconosciuto il livello accademico. Tale riconoscimento garantisce a coloro che abbiano ottenuto il Ph.D. presso l'Istituto di insegnare presso tutte le università americane e permette agli studenti di accedere ai finanziamenti per sostenere i costi della loro formazione.

3) Sezione Messicana

Presso la Sezione Messicana nell'anno accademico 2018/2019 risultano iscritti **2.039** studenti così suddivisi: 74 alla *Licenciatura en ciencias para la familia*, 588 alla *Maestría en ciencias de la familia para la consultoria* (questo stesso programma registra anche 44 iscritti nella versione a distanza tramite corsi online), 196 studenti al *Master en pastoral familiar* in collaborazione con l'Arcidiocesi di Mexico e di Tlanleplantla, 1.137 sono iscritti ai vari corsi di *Diploma*, in modalità frontale e a distanza.

Dal 18 al 24 gennaio 2019 la Prof.ssa OANA GOTIA della Sede Centrale ha visitato la Sezione in qualità di *visiting professor* tenendo un corso intensivo dal titolo: *“Sessualità e amore. La virtù della castità”*. Ha inoltre incontrato i docenti della Sezione, avendo con loro un momento di colloquio sul tema: *“Sexualidad y Humanae vitae”*.

Il Dr. Ignacio Andereggen (Argentina) ha tenuto una lezione su *“Amoris Laetitia, una lectura desde la antropología tomista y la continuidad del Magisterio”*.

La prof.ssa PILAR GIMÉNEZ e la prof.ssa CARMEN DE LA CALLE, dell'Università spagnola Francisco de Vitoria, hanno tenuto un seminario internazionale sul tema “*El hombre actual y el sufrimiento*”.

È stata consegnata una medaglia al merito per la promozione della vita e della famiglia al Prof. FERNANDO PLIEGO CARRASCO, ricercatore dell'UNAM.

La Sezione ha tenuto presso la Fiera Internazionale del Libro la presentazione dei volumi “*Voces de Colores. ¿Qué nos dicen los dibujos de los niños en la edad preescolar sobre la familia*” e “*El Amor Humano en el Plan Divino*”.

4) Sezione Spagnola

Nell'Anno Accademico 2018/2019 il numero complessivo degli iscritti alla Sezione Spagnola è stato di **716** studenti così suddivisi: 43 alla *Licenciatura*, 192 al *Máster*, 481 alla *Especialidad Universitaria en Pastoral Familiar*.

Il 12 novembre 2018 si è celebrata la Giornata Lateranense, presieduta dal Vice Gran Cancelliere della Sezione, S. Em.za Card. ANTONIO CAÑIZARES LLOVERA. Dopo la celebrazione Eucaristica, concelebrata dal Vice Preside della Sezione, S.E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLA, il Prof. FRANCISCO JOSÉ CORTÉS BLASCO, premio *Sub Auspiciis* 2017, ha tenuto la lezione inaugurale sul tema “*El esplendor del amor esponsal y la comunio personarum*”.

Il 5 febbraio 2019, il Preside dell'Istituto, Mons. PIERANGELO SEQUERI, ha tenuto un corso intensivo dal titolo: “*El orden de los afectos*” ed una conferenza pubblica sul tema “*La familia y la iniciación en el orden de los afectos*”.

Il 13 maggio 2019 il Vice Gran Cancelliere S. Em.za Card. ANTONIO CAÑIZARES LLOVERA ha celebrato la Santa Messa per la festività della Madonna di Fatima; la S. Messa è stata concelebrata dal Vice-Preside della Sezione, S.E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLA; a seguire il Prof. JUAN JOSÉ PEREZ SOBA ha tenuto la lezione magistrale sul tema “*Humanae vitae: Vivir en Cristo. La fe que actúa por el amor*”.

Nell'ambito dei corsi specialistici, il 7-8 gennaio 2019 il Prof. JULIO TUDELA CUENCA ha tenuto il corso “*Regulación de la fertilidad humana a*

la luz de la enciclica Humanae Vitae. Aspectos biomédicos". Il 10-11 giugno 2019 il Prof. JUAN DE DIOS LARRÚ ha tenuto il corso "*La Iglesia, lugar del obrar cristiano*". Dal 17 al 18 giugno 2019 il Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ SOBA ha presentato il corso "*El sujeto moral. Una lectura nueva de Veritatis splendor*".

In merito alle pubblicazioni, si ricordano:

N. SÁNCHEZ, *Tributos locales. Comentarios y casos prácticos 2019*, Ediciones Centro de Estudios Financieros, Valencia 2019.

J. LARRÚ, *La Iglesia, el lugar de la libertad*, BAC, Madrid 2019.

J. LARRÚ (ed.), *El misterio de la acción conyugal*, Universidad San Dámaso, Madrid 2019.

5) Sezione Brasiliana

Prosegue l'esperienza delle Scuole di Famiglia in diverse diocesi del Brasile.

Si è tenuta nel mese di luglio 2019 la prima edizione del Corso di Estensione (60 ore) di insegnamento a distanza per mezzo di videoconferenze sul tema "Accompagnamento e consulenza coniugale e famigliare" in collaborazione con la *TV Seculo XXI*.

È iniziata la quinta edizione del Corso di Specializzazione Universitaria (circa 400 ore) in "Relazioni familiari e contesti sociali", a cui hanno partecipato circa 20 studenti.

Dal 28 al 30 maggio 2019 il Preside si è recato in visita alla Sezione nella città di Salvador. Qui ha partecipato alla tavola rotonda con Mons. MURILO KRIEGER, Mons. GIAN CARLO PETRINI e Padre RAFAEL FORNASIER sulla pastorale familiare presso il Centro di Pastorale Buon Pastore. Il giorno successivo, il Preside è inoltre intervenuto alla tavola rotonda presso il Campus Federação, con una relazione sul tema "*O cuidado dos vínculos na igreja e na sociedade*".

Durante la 21ª Settimana di mobilitazione scientifica dell'Università Cattolica di Salvador, sul tema "*Alterità, diritti fondamentali ed educazione*", i Proff. GIANCARLO PETRINI, RAFAEL FORNASIER, MARCELO COUTO, EDWIN CASADIEGO, JAIRO DE JESUS MENEZES, LÚCIA VAZ DE CAMPOS, ADILTON PINTO LOPES hanno partecipato ad alcune conferenze, tavole rotonde e gruppi di studio su temi relativi alla famiglia.

6) Sezione per l'Africa francofona

Nell'Anno Accademico 2018/2019 la Sezione per l'Africa francofona ha registrato **67** iscritti da 15 Paesi dell'Africa sia francofona che anglofona, così suddivisi: 12 studenti al ciclo di *Licence d'Université*, 23 al ciclo di *Licence Canonique*, 4 al ciclo di *Master*, 18 al ciclo di *Licence Fondamentale*, 10 al *Master in Science de l'Education e Psychologie*.

Per accompagnare il tempo di Avvento, il giorno 7 dicembre 2018, nel Monastero delle Sorelle Povere Cappuccine, si è tenuta una giornata di ritiro, durante la quale si è riflettuto sul tema: “*Il tempo dell'Avvento in attesa della venuta del Messia, il Signore*”. Il giorno 8 marzo 2019 il ritiro quaresimale ha avuto come tema: “*Digiuno nella nuova alleanza: morire e vivere con Cristo*”. Il 21 giugno 2019 si è tenuta la Messa di chiusura dell'anno accademico.

La professoressa ALEXANDRA DIRIART si è recata nella Sezione dal 13 al 19 gennaio 2019 per corso *visiting* dal titolo: “*Mystagogie des rites nuptiaux de l'Orient et de l'Occident*”.

7) Sezione Indiana

Nell'Anno Accademico 2018/2019 il numero totale degli iscritti è stato di **42** studenti suddivisi nei cicli di Licenza, di Master e di Diploma in Consulenza Familiare.

L'inaugurazione dell'Anno Accademico è avvenuta il 13 settembre 2018 alla presenza del Vescovo Ausiliare dell'Arcidiocesi di Changanacherry, S.E. Mons. THOMAS THARAYIL.

Il giorno 23 ottobre 2018 si è celebrata solennemente la festività di San Giovanni Paolo II con una Santa Messa e successivi festeggiamenti, a cui hanno partecipato molti sacerdoti e laici non solo dell'Istituto, ma di tutta la zona.

Il 15 gennaio la Sezione ha offerto un corso intensivo tenuto dal prof. GREGORY GRESKO e da Ms DAWN EDEN.

Dal 29 gennaio al 7 febbraio è stato ospite della Sezione il prof. JOSÉ GRANADOS della Sede Centrale in qualità di *visiting professor*, offrendo un corso sul tema “*Reconciliation and its Importance for Family Life*”. Il Professore ha inoltre partecipato al simposio annuale con una relazione dal

titolo: “*Openness to Life and Union of Love according to Humanae Vitae: their Connection through the Language of the Body*”.

8) Centro Associato di Beirut (Libano)

Per l'Anno Accademico 2018/2019 l'*Institut de la Famille* presso l'Università *La Sagesse*, Centro Associato di Beirut, ha registrato **50** studenti: 12 per il Master, 3 per il Diploma in pastorale familiare, 20 studenti per il programma biennale di Diploma in Mediazione familiare organizzato in collaborazione con la Commissione Patriarcale per la Famiglia a Bkerke, e 15 studenti del Diploma biennale in Pastorale familiare organizzato in collaborazione con il Seminario St. Antoine de Padoue – Karm Saddé.

Dal 2 al 4 aprile 2019 il Gran Cancelliere, S.E.Mons. VINCENZO PAGLIA, insieme al Preside, Prof. PIERANGELO SEQUERI, ha visitato il Centro Associato. In tale occasione il Preside ha tenuto una lezione sul tema: “*Chiesa e famiglia*”, mentre il Gran Cancelliere ha partecipato in qualità di relatore ad un convegno presso l'Università *la Sagesse*, con una relazione sul tema “*La crisi della famiglia in Europa e nel Mondo*”.

Il 2-3 maggio 2019, il Centro Associato ha organizzato, in collaborazione con il Dipartimento di scienze sociali presso la Facoltà di Filosofia e Scienze Umane dell'Università Saint Esprit-Kaslik (USEK) un Colloquio internazionale sul tema “*Conjugalité Responsable*”, al quale hanno partecipato, tra gli altri, anche professori MARGUERITE PEETERS, Fondatrice e Presidente dell'*Institute for Dialogue Dynamics on Human Identity and Global Governance*, YVES SEMEN, Fondatore e Presidente dell'*Institut Théologie du Corps* a Lione, e ISABELLE e RENÉ ECOCHARD.

A maggio 2019 è stato pubblicato in lingua araba, tradotto dal prof. CHAOUKI KARAM, il volume di L. MELINA, *Per una cultura della famiglia: il linguaggio dell'amore*.

Dal 30 maggio al 7 giugno il Centro Associato ha ospitato in qualità di *visiting professor* il prof. LIVIO MELINA, il quale ha tenuto un corso su “*Evangelizzazione e morale*”. In questa occasione ha tenuto anche una conferenza pubblica rivolta ai sacerdoti della Diocesi di Beirut sul tema: “*Paternità sacerdotale e configurazione a Cristo*”. Il prof. Melina ha infine incontrato i seminaristi del seminario maronita di Ghazir pronunciando una conferenza dal titolo “*La pastorale familiare dopo Amoris Laetitia*”.

9) Centro Associato di Bacolod (Filippine)

Il *Pope John Paul II National Institute for Studies on Marriage and Family*, nell'Anno Accademico 2018/2019, ha avuto complessivamente **80** studenti, dei quali 20 studenti al *Diploma Course on Marriage and Family*, 26 iscritti alla versione estiva del *Master of Education (Major in Marriage and Family)*, 8 iscritti al programma semestrale dello stesso Master, 17 studenti iscritti al Master in attesa di completare la propria tesi e 9 studenti al *Diploma Course on Marriage and Family* che il Centro organizza nella Diocesi di Baguio.

Il Centro Associato di Bacolod, ha invitato il professor JOSÉ NORIEGA dal 19 al 25 maggio per il congresso che ha celebrato i 25 anni di *Veritatis splendor*. Il prof. NORIEGA ha inoltre tenuto una serie di lezioni sul tema “*Rebuilding the Christian Moral Subject*”.

Lo scorso 26 maggio è mancato dopo una lunga malattia Mons. VICTORINO RIVAS, già Direttore del Centro Associato dal 2001 ad ottobre 2017.

Novità Editoriali 2019

- L. MELINA, *Il discernimento nella morale coniugale*, Collana – “Amore umano”, Cantagalli, Siena 2019.
- S. GRYGIEL – P. KWIATKOWSKI (a cura di), *Ricordare e rinascere*, Collana – “Sentieri della verità”, Cantagalli, Siena 2019.
- L. ZUCARO, *Cos'è un'emozione? Se le neuroscienze chiedono aiuto a San Tommaso*, Collana – “Studi sulla persona e la famiglia – Tesi”, Cantagalli, Siena 2019.
- J. NORIEGA – R. & I. ECOCHARD (a cura di), *Dizionario su Sesso, Amore e Fecondità*, Cantagalli, Siena 2019.
- J. J. PEREZ SOBA – A. FRIGERIO (a cura di), *“Nella luce del tuo volto”. La formazione del soggetto cristiano. “Ricostruire il soggetto morale cristiano. Una sfida a 25 anni da Veritatis Splendor”*, Collana – “Studi sulla persona e la famiglia – Atti”, Cantagalli, Siena 2019.
- P. SEQUERI, *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della forma cristiana*, Collana – “Amore umano strumenti”, Cantagalli, Siena 2019.

INDICE ANNATA 2019

Paternità

P. SEQUERI, <i>Editoriale</i>	7
-------------------------------	---

Saggi

E. VETÖ, <i>Divine Paternity and Human Paternity. Source without an Origin, Origin with a Source</i>	15
C. GRANADOS, <i>Abraham: la génesis de un padre</i>	39
L. PEDROLI, <i>“Tu gli porrai nome”. San Giuseppe e la paternità</i>	55
I. SERRADA, <i>El padre: del fantasma al símbolo. La aportación de Paul Ricoeur</i>	79
G. ANGELINI, <i>Evaporazione del padre e sfinimento della cultura</i>	101
P. SEQUERI, <i>Storia della paternità. Note critiche</i>	129
J. MCCARTHY, <i>Notes on Fatherhood</i>	149
P.P. BELLINI, <i>Paternità, autorevolezza e autorità</i>	177
S. GRYGIEL, <i>Casa paterna</i>	203
V. SIRET, <i>La paternité du prêtre</i>	229
R. IAFRATE, <i>La figura paterna nelle relazioni familiari e sociali</i>	251
F. PESCI, <i>Generare ed educare: tra natura e cultura</i>	267

Bibliografia

E. LÉVINAS, <i>Le temps et l'autre y Totalité et infini</i> (J.M. HERNÁNDEZ CASTELLÓN)	297
X. LACROIX, <i>Passeurs de vie. Essai sur la paternité</i> (J. LARRÚ)	309

P. DONATI, Generare un figlio. Che cosa rende umana la generatività? (O. GOȚIA)	317
R. COLLIER – S. SHELDON, Fragmenting Fatherhood: A Socio-Legal Study (C. SWEENEY)	329
W. BRADFORD WILCOX, Soft Patriarchs, New Men <i>and</i> Gender and Parenthood (C. SWEENEY)	341
L.F. LADARIA, El Dios vivo y verdadero y La Trinidad, misterio de comuni3n (D. GARCÍA GUILLÉN)	357
M.J. LE GUILLOU, Le mystère du Père. Foi des ap3tres. Gnoses actuelles (G. RICHI ALBERTI)	369
<i>La investigaci3n de la paternidad actual desde la psicolog3a en EEUU</i> (A. BERNAL MARTÍNEZ DE SORIA)	381

Quaestio disputata

S. MAJORANO, <i>Quale criterio per discernere il bene possibile?</i>	395
J.J. PÉREZ-SOBA, <i>Quale criterio per discernere il bene possibile?</i>	407

In rilievo

A. SCOLA, <i>Carlo Caffara. Discepolo, testimone e maestro</i>	421
P. CODA, <i>Sponsalit3 e generazione. Il sacramento del matrimonio e la sintassi trinitaria del linguaggio antropologico</i>	427
F. CATOZZELLA, <i>La sacramentalit3 del matrimonio dei coniugi neobattezzati. A proposito di Amoris laetitia 75</i>	439
S. GRYGIEL, <i>Europa 3 un evento spirituale</i>	463
M.L. DI PIETRO, <i>Tre parole tre. In memoria del Cardinale Elio Sgreccia</i>	479
R.C. FORNASIER, <i>Mediazione familiare nei conflitti intergenerazionali</i>	483

Cronaca teologica

- J.J. PÉREZ-SOBA – A. FRIGERIO, *“Nella luce del tuo volto”. La formazione del soggetto cristiano. A proposito del XVIII Colloquio Internazionale di Teologia Morale* 499

Maternità

- G. MARENGO, *Editoriale* 519

Saggi

- A. ALES BELLO, *Corpo proprio, corpo di madre, corpo di figlio/a* 529
 D.C. SCHINDLER, *God and the Gift of Motherhood* 543
 M.P. ALLEN, *Feminine Genius and the Road Map of the Humanum. Philosophical Perspective* 565
 D. SCAIOLA, *Eva: “la madre dei viventi”* 595
 M. HARPER MCCARTHY, *Motherhood* 611
 P. SEQUERI, *La generazione materna. Nodi critici e nuovi orizzonti epocali* 623
 L. GRANADOS GARCÍA, *Pregnancy: The Molding of the Heart of a Mother* 637

Bibliografia

- M. RECALCATI, *Le mani della madre. Desiderio, fantasmi ed eredità del materno* (L. GRANADOS GARCÍA) 665
 S. ZUCAL, *Filosofia della nascita* (S. GALLARDO GONZÁLEZ) 675
 E.F. KITTAI, *Love’s Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency* (M. MADGIC BELCL) 685
 I. MALAGRINÒ, *Alterità e relazione nell’esperienza della gravidanza. Dall’ermeneutica all’etica* (M. RODRÍGUEZ DIAZ) 695

M.T. RUSSO, Differenze che contano. Corpo e maternità nelle filosofie femministe (L. LODEVOLE)	703
J. RATZINGER, La Figlia di Sion (P. BLANCO SARTO)	713
<i>Quelques dimensions de l'Église-Mère chez Henri de Lubac</i> (D. DUPONT-FAUVILLE)	723
S. L. TALBOTT, Biology Worthy of Life (L. RICE)	735
M. BYDŁOWSKI, La dette de vie ; Itinéraire psychanalytique de la maternité <i>and</i> Je rêve un enfant : L'expérience intérieure de la maternité (E. RODERICK)	747
 Vita dell'Istituto	 757
 Indice annata 2019	 793

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
53100 Siena
Tel. 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com
e-mail: cantagalli@edizionicantagalli.com