

IL MASCHILE E IL FEMMINILE: ARMONIA DELLE DIFFERENZE

Aspetti teologici e antropologici

Angela Ales Bello¹

La riflessione sul maschile e sul femminile si presenta, a mio avviso, come urgente, anche se, per alcuni versi, ancora «inattuale», iniziando a delinearci solo ora, alla fine di un percorso teorico-pratico che caratterizza gli ultimi due secoli dell'Occidente e che riguarda, in realtà, il fenomeno del femminismo; infatti, solo la riflessione sul femminile ha suscitato l'interesse più ampio sull'essere umano nella sua doppia connotazione di maschile e femminile. È importante, pertanto, iniziare proprio dalla nascita del femminismo e, più in generale, della questione femminile e chiedersi perché tale nascita avvenga proprio nella cultura occidentale.

A questo punto esprimo una tesi, forse provocatoria, che deriva da un confronto fra culture e religioni diverse: solo sul suolo fecondato dall'esperienza cristiana si delinea un'antropologia che si mostra attenta alla duplicità dell'essere umano maschile e femminile.

Si potrebbe obiettare che ciò sembra non tener conto della storia del femminismo dei secoli scorsi, caratterizzato in gran parte dall'essere un fenomeno «laico» e avverso al «maschile», ma, se si osserva quali sono state nel momento della sua manifestazione le aree geografiche maggiormente interessate al fenomeno, si deve concludere che non bisogna sottovalutare, rispetto alla genesi delle rivendicazioni femminili, quanto è accaduto nei movimenti cristiani che si definivano «protestanti» riguardo al ruolo dei fedeli o del popolo di Dio all'interno della vita ecclesiale. E la radicalizzazione del messaggio cristiano che spinge a considerare la donna come essere umano con una sua dignità. Tuttavia, come nel caso di altre proposte contenute nel Vangelo lungo il corso dei secoli, si è verificato un processo di laicizzazione, determinato da un lato dalla convinzione che la Chiesa cattolica, in particolare, perché istituzione, non avesse adeguatamente realizzato alcuni principi impliciti nel messaggio evangelico e dall'altro, dal venir meno di ogni riferimento ad una dimensione religiosa.

Così come per i temi della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, che hanno indubbiamente e inequivocabilmente radici cristiane, anche per la questione della donna è accaduto che i movimenti, che hanno attirato per primi l'attenzione su di lei, si sono posti in contestazione con ogni autorità costituita, sia di tipo statale sia ecclesiastico. Si assiste, pertanto, ad una sorta di spostamento della rivendicazione del ruolo della donna dall'originaria presa di coscienza sul piano religioso al piano sociale e politico.

Si può constatare, allora, che la questione femminile, per opera delle donne, è stata posta, dapprima, in termini di partecipazione politica e di riconoscimento sociale; in seguito, è emersa attraverso un'analisi di tipo biologico, sociologico e storico e, soprattutto, psicologico e ha avuto un campo di azione fecondo nell'ambito letterario², ma solo recentemente è stata affrontata in modo serio da un punto di vista filosofico e teologico, anche perché solo recentemente si è verificato un ingresso consistente delle donne in questi settori. Le analisi condotte all'interno delle diverse discipline e i contributi letterari presuppongono sempre implicitamente una teorizzazione, ma è necessaria anche una mediazione filosofica e teologica perché essa sia esplicitata in modo consapevole.

¹ Il presente testo è preso da: M. CHIAIA - F. INCAMPO (a cura), *Come Chiara e Francesco. Storie di amicizie spirituali*, Ancora, Milano 2007, pp. 204-233.

² Caso emblematico della presenza delle donne nel campo letterario e della riflessione su questo fenomeno è quello di Virginia Woolf e in particolare il suo libro, *Una stanza tutta per sé (A room of one's own)* del 1929.

Tutto ciò che è stato sinteticamente indicato sarà sviluppato nel corso del presente contributo, per comprendere quale sia stata la genesi e quali caratteristiche abbia avuto la rivendicazione femminile che comporta, a mio avviso, un necessario ripensamento anche del maschile.

Il ruolo del cristianesimo: Gesù e le donne

Lontano nel tempo sono da ricercare le radici della questione femminile, proprio nella predicazione e nell'azione di Cristo, nelle sue parole e nel suo comportamento. Parecchi episodi contenuti nei Vangeli sono significativi ed emergono figure di donne che non sono state dimenticate nella tradizione cristiana; la prima e la più importante è proprio la figura di Maria. È necessario, tuttavia, distinguere l'eccezionalità di Maria dalle altre donne incontrate da Gesù. Maria ha potuto essere «madre» di Gesù grazie ad una scelta provvidenziale che ne fa una creatura preservata dal peccato, e, quindi, si potrebbe capire anche la devozione particolare che la comunità cristiana ha sempre avuto nei suoi confronti, ma le altre donne, che accompagnavano Gesù o che lo avevano incontrato, non possedevano certo le stesse caratteristiche, eppure egli le ha sempre trattate, al di là dei costumi del tempo, come esseri umani con capacità intellettuali e spirituali. Si avanza, anzi, l'ipotesi secondo la quale le donne che lo seguivano e che lo seguiranno fin sotto la croce avrebbero avuto il ruolo di apostole allo stesso titolo degli uomini, avendo fatto probabilmente la scelta di lasciare le loro famiglie e Gesù, pur non avendo concesso loro il ministero sacerdotale in senso pieno, le ammaestrava con la stessa attenzione riservata agli uomini, come dimostrano gli incontri con Marta e Maria, le sorelle di Lazzaro e, soprattutto, l'incontro con la Samaritana.

In quest'ultimo caso si tratta di un colloquio che propone diversi livelli di lettura, in particolare quello riguardante il significato e l'oggetto della religione, e che rimanda alla possibilità di ricezione dell'essere umano, alla sua struttura e all'atteggiamento da assumere nei confronti di chi vive contenuti religiosi diversi, quindi, a ciò che in termini contemporanei si chiama dialogo interreligioso.

L'avvio è dato dal tema dell'acqua, elemento fondamentale per la vita corporea, ma nelle parole di Gesù l'acqua «viva», che egli può dare, serve alla vita dello spirito; se si tiene conto della struttura antropologica dell'essere umano, emerge che il corpo si manifesta solo come una dimensione alla quale si affianca quella spirituale: «Chiunque beve di quest'acqua avrà di nuovo sete; ma chi beve dell'acqua che gli darò, non avrà mai più sete, anzi, l'acqua che gli darò diventerà in lui sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna» (*Gv* 4, 13-14). A questo punto del colloquio si affrontano questioni pratiche e personali: la donna pensa a un'acqua miracolosa che la dispenserebbe dalla fatica quotidiana e Gesù mostra di conoscere in dettaglio la sua vita familiare; questi due momenti suscitano in lei la consapevolezza di trovarsi di fronte a qualcuno che ha il dono della profezia e ne approfitta per sollecitare un insegnamento più profondo che riguarda l'oggetto dell'esperienza religiosa e che possa far capire la ragione della differenza fra Giudei e Samaritani in materia religiosa: «I nostri padri hanno adorato Dio sopra questo monte e voi dite che è Gerusalemme il luogo in cui bisogna adorare» (*Gv* 4,20). Gesù, pur rilevando che la salvezza viene dai Giudei, va oltre dichiarando che nessuno dei due contendenti ha ragione perché «i veri adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità» (*Gv* 4,23). Il luogo, come elemento fisico e concreto, è, in tal modo, superato, non serve una localizzazione della divinità, e questo è un punto estremamente importante, rivoluzionario, rispetto ad un atteggiamento religioso molto diffuso che ha bisogno di un riferimento sensibile, è un superamento di spazi e un allargamento di confini.

La donna ancora non si affida, sostiene che tutto sarà chiarito quando verrà il Messia e, allora, Gesù si rivela a lei dicendo: «Sono io, che ti parlo» (*Gv* 4, 26). A quel punto avviene l'adesione di fede ed ella va dai suoi ad annunciare di aver incontrato il Messia e «molti samaritani di quella città cedettero in lui per le parole della donna che dichiarava: "Mi ha detto tutto quello che ho fatto"» (*Gv* 4, 39).

Ci si è fermati a commentare il brano e le sue implicazioni teoriche per sottolineare che tutto ciò era stato detto a una donna con la fiducia che potesse essere capito e riferito ad altri, quindi, anche affidandole un mandato evangelico.

Se questa è una lettura che ora possiamo proporre del brano, ci domandiamo come mai non sia stato compreso il messaggio lanciato da Cristo, neppure dai suoi discepoli che «...si meravigliarono che stesse a discorrere con una donna» (Gv 4, 27) e si sia dovuto aspettare quasi due millenni perché potesse essere colto in tutto il suo spessore. E mi riferisco al Magistero di Giovanni Paolo II, che sarà analizzato in seguito. È opportuno, allora, ripercorrere, da un punto di vista storico, le tappe fondamentali della valutazione del femminile fra i due estremi temporali, rappresentati dall'annuncio evangelico e dal magistero odierno.

Interpretazioni del messaggio evangelico riguardo al femminile

a. Cristianesimo e femminilità nell'età medievale

Il contributo dei Padri della Chiesa è stato quello di aver riconosciuto alla donna la dignità che l'antichità le aveva accordato con parsimonia e lentezza³, infatti, ha dato un senso all'umanità attraverso la tensione fra peccato e salvezza. Eva si è fatta tentare, ma, poiché la vera natura dell'essere umano consiste nell'essere immagine di Dio, c'è sempre una possibilità di riscatto; anche la debolezza della donna diviene condizione di una più grande vittoria, come dice a proposito della condizione umana san Paolo nella Lettera ai Romani (5, 20); perciò sant'Agostino esalta le martiri Felicità e Perpetua, dicendo che la corona è più gloriosa quanto è più debole il sesso.

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

Eva e Maria rappresentano, allora, le due condizioni opposte della donna che consentono di biasimarla ed esaltarla; l'esaltazione è legata soprattutto alla verginità: si intravede, infatti, che la fuga dal matrimonio è anche la fuga da uno stato di sottomissione, che, però, non si riesce a condannare totalmente; il biasimo è connesso con la sessualità e il suo uso, pertanto, la verginità è intesa anche come la sottrazione ad uno stato di peccato. In ogni caso, sono proprio i Padri che:

A proposito dell'obbligo della fedeltà coniugale, delle pene dell'adulterio, del diritto di divorzio, partendo dal confronto con gli insegnamenti evangelici, [...] i sono battuti decisamente per la parità dei sessi, con toni fortemente polemicamente e rivendicativi - né la loro battaglia resterà senza esito sul piano legislativo⁴.

La scelta di continenza nel matrimonio sembra che possa essere usata come mezzo dalla donna per stabilire un'uguaglianza con il marito, come affermano Girolamo e Paolino da Nola⁵, ma non è ritenuta sufficiente da Agostino; tuttavia, il marito non può comportarsi da padrone, in quanto la sottomissione e il timore richiesti a una moglie non sono propriamente «da servi».

I Padri hanno sviluppato quegli aspetti che hanno ritenuto rilevanti per la fede. In questo ambito,

³ F. QUERE-JAULMES, *La femme - Les grands textes des Pères de l'Eglise*, Centurion, Paris 1968, p. 26.

⁴ C. MAZZUCCO, *Matrimonio e verginità nei Padri tra IV e V secolo: prospettive femminili*, in *La donna nel pensiero cristiano antico*, a cura di U. Mattioli, presentazione di M. Simonetti, Marietti, Genova 1992, p. 121. Per il pensiero di Ambrogio sull'argomento cf V. Monachino S.I., *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Milano 1973. Fra le opere di Agostino in particolare: *Matrimonio e Verginità*, intr. tr. e note di M. Palmieri - V. Tarulli - N. Cipriani, Città Nuova, Roma 1978.

⁵ Uno studio accurato sul matrimonio è stato condotto da G. VANA, *Il matrimonio: i Padri della Chiesa latina. La teologia del matrimonio in S. Paolino di Noia (IV sec. d. Cristo)*, Centre for Indian Archeological Research, Arezzo-Changassery 1996.

e tenuto conto dei condizionamenti, è possibile cogliere spunti di meditazione non banali e ricchi di potenzialità⁶ arrivando addirittura ad una parziale reciprocità fra i coniugi.

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

Troviamo anche in questo caso una tensione fra i principi generali, che riguardano soprattutto la costituzione dell'essere umano, e la situazione concreta della donna. Per stabilire il nucleo essenziale della posizione di Agostino, si possono citare le conclusioni tratte dalla Borresen dalla lettura dei testi agostiniani:

Gen 1, 27 riguarda la creazione di Adamo e di Eva allo stato di ragioni seminali. Questa *informatio* è simultanea per entrambi e stabilisce un'identica relazione tra ognuno di loro e Dio creatore. Il secondo capitolo del Genesi descrive l'attualizzazione nel tempo, la *conformatio*, e qui Adamo ha la priorità, mentre Eva dipende da lui per la materia di cui è formato il suo corpo. Questa differenza determina i rapporti tra Adamo ed Eva, rapporti che a loro volta, in quanto appartenenti all'ordine della creazione, serviranno di regola per stabilire i rapporti tra i sessi in generale. Eva è creata dall'uomo e per l'uomo⁷.

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

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

Si tratta di una subordinazione teorizzata anche sulla base di costumi consolidati nel mondo greco-romano e in quello ebraico. Dal punto di vista sociale, si sa che il ruolo subordinato delle donne è ricavabile, se non altro, dalla prassi matrimoniale e dalle norme del diritto romano. Per quanto riguarda il mondo ebraico, in cui si diffonde il cristianesimo, le donne, lontane dalla sfera pubblica, erano chiamate ad esercitare la virtù della «donna valente» - sposa, madre di figli, abile massaia - all'interno della casa. Quando uscivano, il velo nascondeva loro il viso. Gli uomini mantenevano di fronte a loro un silenzio prudente⁸.

Il cristianesimo costituisce un elemento di rottura, ma non immediatamente, come si può constatare nella Lettera di san Paolo a Timoteo 11-15. Se l'apostolo non concede ad alcuna donna di insegnare e di dettare legge all'uomo, vuol dire che le donne stanno assumendo all'interno della Chiesa gerarchizzata un ruolo, se pur limitato, come quello delle vedove sia in Occidente sia in Oriente o un ministero come quello delle diaconesse in Oriente che si protrarrà fino al X secolo. Tali funzioni saranno assorbite successivamente nel monachesimo femminile.

Se la condizione di subordinazione delle donne nei primi secoli della diffusione del cristianesimo sembra attenuarsi, successivamente peggiora, come dimostra anche la cosiddetta letteratura dei chierici dal IX al XII secolo. È sempre presente, tuttavia, la duplice istanza della salvezza per tutto il genere umano e della colpa legata al femminile attraverso il peccato di Eva; si fa strada anche la figura di Maddalena, che è presa in considerazione solo perché ha la possibilità di pentirsi; ma è Maria che

⁶ C. MAZZUCCO, *Matrimonio e verginità*, cit., p. 120.

⁷ K.E. BORRESEN, *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso*, La Cittadella, Assisi 1979.

⁸ M. ALEXANDRE, *Immagini di donne ai primi tempi della cristianità*, in *Storia delle donne L'antichità*, a cura di P. Schmitt-Pantel, Laterza, Roma-Bari 1994.

costituisce il filo conduttore positivo riguardo al tema della femminilità, come è testimoniato dalla fioritura del culto mariano nel XII secolo.

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

Pur cercando di superare la concezione dualistica agostiniana e sostenendo la creazione contemporanea del corpo e dell'anima per Adamo, per quanto riguarda la creazione di Eva, l'Aquinate segue la dottrina di Agostino, sottolineando che la donna è stata creata come «aiuto» esclusivamente per la generazione: «Poiché per qualsiasi altra funzione l'uomo può essere aiutato meglio da un altro uomo che dalla donna»⁹. Domandandosi, poi, in che cosa consista la generazione egli accetta l'interpretazione di Aristotele, secondo la quale si tratta della congiunzione di una virtù attiva maschile e di una potenza femminile passiva. La Borresen commenta che «la distinzione dei sessi viene fatta dal punto di vista del maschio; la donna è creata distinta da lui e questa diversità non sembra reciproca nell'interpretazione di Tommaso»¹⁰. In questo senso si insiste sul fatto che Adamo è il principio dell'essere umano.

Poiché la creazione della donna corrisponde al volere divino e la generazione avviene all'interno di una vita domestica da vivere insieme, Eva nasce dalla costola di Adamo per indicare che deve esserci un vincolo d'amore, ma essa non deve dominare sull'uomo né essere sua schiava, pertanto, la scelta del costato, secondo Tommaso, è da attribuirsi ad una ragione mistica:

Perché dal costato di Cristo dormiente sulla croce dovevano scaturire i sacramenti, sangue ed acqua, con i quali sarebbe stata edificata la Chiesa¹¹.

Che anche in Tommaso ci siano oscillazioni è testimoniato dalla credenza nell'assoluta uguaglianza dell'anima, che dovrebbe condurre alla parità, ma da una disuguaglianza dei corpi, che consente di considerare la donna, in senso aristotelico, come un *mas occasionatus*; tuttavia, in qualche punto dei testi tomasiani l'imperfezione della donna riguarda anche l'anima¹².

Dal punto di vista femminista le posizioni di Agostino e di Tommaso sono fortemente criticate come le fonti della giustificazione teorica della subordinazione delle donne. In realtà, è necessario distinguere le riflessioni sull'antropologia, presa nella sua universalità, che conducono a stabilire l'equivalenza fra uomo e donna nell'ordine della grazia – come sottolinea la Borresen – e l'applicazione al caso particolare della donna, in cui è presente, nonostante tutto, la subordinazione.

b. Cristianesimo e femminilità nell'età moderna

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

Il rapporto fra le donne e le Chiese cristiane diventa più forte:

Le Chiese offrivano soprattutto una comunità di credenti, nella quale vi era un continuo rinvio al Creatore di tutto e di tutti, cosicché l'intera vita diventava un'esperienza essenzialmente condivisa: l'alternarsi delle stagioni, la racconta buona e quella cattiva, nascita, malattia,

⁹ *Summa theologica* I, 92, l.c.

¹⁰ K.E. BORRESEN, *Natura e ruolo della donna*, cit., p. 222.

¹¹ *Summa theologica*, I, 92, 3, e.

¹² K.E. BORRESEN, *Natura e ruolo della donna*, cit., p. 166.

educazione, matrimonio, morte¹³.

Non essendo inserite a pieno titolo nella vita sociale e nelle professioni, in quel contesto potevano coltivare, tuttavia, un'ideale etico che «rappresentava l'unica prestazione non legata al sesso, nella quale esse erano in grado di uguagliare, persino di superare gli uomini»¹⁴, avendo di mira una vita dopo la morte, diversa da quella terrena in cui si realizzava la parità fra i sessi.

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

In primo luogo, Dio era dalla loro parte: poiché Dio era sempre «disposto a ricevere le richieste di tutti, senza fare differenza tra le persone», e dunque il Parlamento doveva comportarsi allo stesso modo¹⁵.

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

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

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

Nel marzo del 1776 Abigail Adams chiede a suo marito, delegato al Congresso degli Stati americani

di non dimenticare, nel nuovo Codice delle leggi, le donne, se non vuole rischiare di dover fronteggiare una ribellione femminile: una richiesta indicativa di uno stato d'animo femminile, che non verrà portata sulla scena pubblica e rimarrà individuale¹⁶,

ma che indica una volontà precisa di partecipazione. Anche in Francia le donne attraverso testi a stampa, manoscritti, discorsi, affermano i loro diritti politici e civili. Anzi:

Il 6 marzo 1792, Pauline Léon legge alla tribuna dell'Assemblea legislativa una petizione firmata

¹³ E. SCHULTE VAN KESSEL, *Vergini e madri fra cielo e terra*, in *Storia delle donne - Dal Rinascimento all'Età moderna*, cit., p. 172.

¹⁴ *L. cit.*

¹⁵ N. ZEMON DAVIS, *Donne e politica*, *ibid.*, p. 216.

¹⁶ D. GODINEAU, *Sulle due sponde dell'Atlantico*, in *Storia delle donne - L'Ottocento*, cit.

da oltre 300 donne di Parigi in cui si reclama il «diritto naturale» di organizzarsi in guardia nazionale¹⁷, rivendicazione che si iscrive nell'uguaglianza di diritti per i due sessi. Ma, proprio basandosi sull'«ordine della natura», il presidente dell'Assemblea respinge la richiesta, perché non coerente con la «natura» femminile.

Per quanto concerne la questione femminile, la storia dell'Ottocento può essere scritta sotto il profilo di ciò che è stato fatto a favore delle donne - nel campo dell'istruzione, dell'inserimento nella vita sociale ecc. - e di ciò che non è stato fatto e pure era stato richiesto. Questa tensione genera la nascita dei movimenti femministi.

Cristianesimo e femminilità nell'età contemporanea

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

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

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

Testimonianza dell'avanzata del femminismo è la stampa femminile e il moltiplicarsi di circoli e associazioni. Tale fenomeno si consolida nel Novecento ed è legato alle tempestose vicende politiche e militari che conducono alle guerre mondiali e alle rivoluzioni fasciste, naziste e marxiste. Questi ultimi fenomeni manifestano la loro negatività anche nei confronti della questione femminile. Il fascismo, sottolineando la differenza fra uomo e donna, la sviluppò in un sistema repressivo, che entrava nella vita familiare e in quella del lavoro, imponendo le sue regole. Anche

il movimento e il regime nazionalsocialisti erano, e si consideravano esplicitamente, un movimento e un regime maschili. L'emancipazione femminile veniva denunciata come un prodotto dell'influenza ebraica¹⁸.

Come si è visto sopra, ciò non era vero perché esistevano forti spinte cattoliche, ma le donne ebraiche erano molto attive nel propugnare il riconoscimento sociale della «sfera femminile». Come si vedrà, tutto ciò è confermato dalla presa di posizione di Edith Stein, ebrea di nascita e cattolica per scelta.

Anche chi sostiene l'ideologia marxista è costretto a riconoscere che, nonostante le proposte teoriche di uguaglianza fra i sessi¹⁹, la Rivoluzione bolscevica non dà i frutti sperati. Se è vero, da un lato, che la vecchia famiglia è destinata a scomparire e a rinnovarsi, per i marxisti la lotta puramente femminista è un diversivo borghese che ritarda la rivoluzione. Fra le donne, che appartengono al partito, alcune accettano, allora, di tacere, altre, pur condividendo le tesi di fondo del marxismo

¹⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹⁸ G. BOCK, *Il nazionalsocialismo*, in *Storia delle donne - Il Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 177.

¹⁹ F. NAVAILH, *Il modello sovietico*, *ibid.*, p. 272.

classico - primato della collettività e dell'economia -, rivendicano una dimensione etica, affettiva e ludica che le avvicina al movimento femminista.

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

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

La speculazione filosofica maschile non aiutava, in realtà, a risolvere il problema²⁰. Se George Simmel vedeva nella posizione di forza degli uomini un palese atto di ingiustizia, contribuiva ad affermare l'importanza della dimensione sessuale come unico luogo di liberazione della donna. D'altra parte, Ortega y Gasset, dichiarando l'inferiorità costitutiva delle donne, le incoraggiava ad essere ornamento e alimento della vita degli uomini. E Max Scheler le appella soltanto in funzione del ruolo sociale che possono svolgere in opposizione alla strumentalità dell'età moderna.

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

Queste brevi indicazioni ci fanno capire perché una pensatrice come Simone de Beauvoir combatta la differenza sessuale in nome dell'egualitarismo fino ad affermare che «non si nasce donna, lo si diventa»²¹. Per liberarsi dalla condizione d'inferiorità stabilita dagli uomini, è necessario da parte delle donne rifiutare il proprio condizionamento corporeo, prendere coscienza del proprio «per sé», diventare un progetto - come sottolineava anche Sartre - e rifiutare l'idea di una natura umana; infatti, se si accetta che ci sia una polarità costitutiva della natura umana, si deve accettare anche una descrizione del femminile che può rivelarne la differenza rispetto al maschile e, quindi, convalidarne la discriminazione. In tal modo, si può comprendere la presa di posizione di Simone de Beauvoir.

Lineamenti di antropologia duale

a. Voci femminili

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

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

²⁰ F. COLLIN, *La disputa della differenza: la differenza dei sessi e il problema delle donne in filosofia*, *ibid.*, p. 272

²¹ S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949 (tr. it.: R. Contini - M. Andreade, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1979).

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

Nel 1934 Le Fort scrisse un libro, *La donna eterna*, che ebbe grande successo. Ella vede la realtà nella polarità del maschile e del femminile creata da Dio e nella femminilità la realizzazione dell'«aspetto cosmico-metafisico della donna, dell'essere femminile come mistero del posto che essa occupa nella sfera religiosa, della sua immagine che in Dio ha la sua origine e la sua fine»²². Il momento religioso è fondamentale per l'autrice e, in particolare, quello cristiano cattolico. La Le Fort, convertitasi dal protestantesimo al cattolicesimo, sostiene che

Le affermazioni più ardite e forti che mai siano state formulate riguardo alla donna le formulò il dogma cattolico. Qualsiasi altra interpretazione metafisica della femminilità non è che inutile tentativo o semplice eco teologica priva di contenuto e significato religioso²³.

Il punto centrale è rappresentato dalla figura di Maria:

«Regina del Cielo», «mater Salvatoris», «mater divinae gratiae», l'Immacolata, cioè la rivelazione di ciò che era l'uomo prima di cadere: volto sacro della creatura uscita dalle mani di Dio, immagine di Dio riflessa nell'uomo. [...] Se l'Immacolata è la pura divina immagine dell'umanità, la Vergine dell'Annunciazione ne è la rappresentante²⁴.

Il *fiat*, con cui inizia la Redenzione, non è più interpretabile come pura passività, ma è la collaborazione della creatura con il suo Creatore. Maria è, quindi, il mistero più profondo e «velato», - per questo il velo è il simbolo del femminile -; infatti, i maggiori misteri del cristianesimo entrarono nel mondo per mezzo della donna, non dell'uomo: il messaggio natalizio, quello pasquale, la discesa dello Spirito Santo che «mostra l'uomo nell'atteggiamento femminile di chi riceve», «la cellula primogenita della Chiesa». «Il motivo femminile risuona attraverso tutta la creazione»²⁵.

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

Con queste osservazioni si entra in un argomento di carattere teologico che sta al cuore dell'interpretazione della donna nell'antropologia cristiana, come è testimoniato sia dai pensatori del passato sia da quelli contemporanei. È la contrapposizione fra Eva e Maria che si gioca sul motivo dell'accettazione e del dono o del rifiuto e dell'autonomia. Questo atto originario di carattere religioso giustifica, per von Le Fort come per Edith Stein, il conflitto fra i sessi: e il peccato, quello originale, ebbe conseguenze terribili perché «fu la sostanza femminile del creato che decadde, perciò decadde la sua essenza religiosa; e perciò la Bibbia attribuisce ad Eva e non ad Adamo la maggior colpa»²⁶. E ciò non a causa della debolezza di Eva, al contrario per la sua forza e superiorità: in quanto potente, si faceva temibile.

Sembra qui riecheggiare una concezione del femminile che si trova nella età arcaica, quando la potenza della donna era stata esaltata nella Grande Dea, la Madre di tutte le cose. Nella sua visione

²² G. VON LE FORT, *La donna eterna*, tr. it., pref. e saggio introduttivo di G. Federici Ajroldi, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1960, p. 24.

²³ *Ibid.*, pp. 24-25.

²⁴ *Ibid.*, p. 26.

²⁵ *Ibid.*, p. 29.

²⁶ *Ibid.* p.31.

cristiana von Le Fort non giunge a queste conseguenze, ma come figura apocalittica che si trova all'inizio dei tempi, come Eva, e, alla fine, come la «bestia che viene su dall'abisso», la donna è sempre colpevole di ogni caduta, se tradisce il suo destino metafisico.

Ecco perché Maria rappresenta la portatrice della redenzione: «è il potentissimo ausilio dei momenti di scarsa fede, è l'unica a vincere ogni decadimento religioso»²⁷. L'autrice constata negli anni Trenta un clima di decadenza religiosa nell'occidente - clima che caratterizza, ormai lo possiamo affermare, tutto il XX secolo - e nota che le apparizioni di Maria costituiscono un forte richiamo alla religione -; si potrebbe osservare che anche gli ultimi decenni sono caratterizzati dalle stesse manifestazioni.

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

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

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

Ne consegue una sorta di superiorità del femminile rispetto al maschile, quella superiorità che i movimenti femministi avevano indicato e a ragione, secondo Le Fort. Nei confronti di questi movimenti il giudizio della autrice è positivo, anche se ne mette in evidenza le devianze:

L'origine del movimento femminista fu d'ordine spirituale - il suo sforzo economico esula dalle nostre considerazioni - provocato dall'angustia e strettezze di vedute della famiglia borghese. Le donne di quell'epoca anelavano, per un bisogno impellente delle anime loro insoddisfatte - ed era qui la loro tragedia - alla spiritualità e al modo di realizzare le loro doti d'amore. Cercavano di condividere la responsabilità dell'uomo all'infuori della famiglia, dove non trovavano più accoglienza e occupazione²⁸.

Il fallimento risiede nel fatto che il punto di vista fondamentale, che è quello relativo allo spirito, non è preso in considerazione e ci si disperde nella ricerca dello sviluppo di possibilità a livello puramente umano. È il momento dell'eterno che interessa la nostra autrice.

In alcuni punti del testo il ruolo della donna sembra essere visto nei termini di una complementarità - anche se con una sfumatura di superiorità - nei confronti dell'uomo: «La donna non è quella che propriamente opera, ma colei che collabora; quale collaboratrice, però, partecipa pure alla creazione»²⁹, in quanto la creazione spirituale non è mai del singolo, il quale esprime soltanto ciò che in lui confluisce provenendo da molte fonti. In altri passi del libro, nei quali si inneggia alla verginità, il rifiuto dell'unione sessuale apre la strada ad una valorizzazione della singolarità e al disvelamento nella singolarità della «persona» umana, importante anche se sola, in quanto tale solitudine non è da intendersi come chiusura, ma come apertura attraverso la maternità - alla quale la donna non può mai

²⁷ *Ibid.* p.36.

²⁸ *Ibid.* p.79.

²⁹ *Ibid.* p.65.

rinunciare - di ordine spirituale.

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

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

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

Negli anni Trenta anche Edith Stein prende posizione nei confronti della condizione femminile in una serie di conferenze raccolte sotto il titolo *La donna - Il suo compito secondo la natura e la grazia*³⁰. Si tratta di una risposta indiretta nei confronti dei movimenti femministi che ella ben conosce, probabilmente anche attraverso la sua giovane discepola di Friburgo, Gerda Walther, che aveva militato nei gruppi appartenenti alla corrente marxista prima della sua conversione al cattolicesimo, come racconta nella autobiografia intitolata significativamente *Sull'altra sponda*³¹.

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

Questa insegnante, che vive nove anni «nascostamente» insieme alle suore uniformandosi alla loro vita, in realtà è personaggio che ha una solida formazione filosofica, testimoniata da parecchi lavori dedicati, appunto, al tema antropologico e condotti all'interno della scuola fenomenologica sotto l'ispirazione del maestro Edmund Husserl. Non si può dire che abbia fatto una brillante carriera accademica; pur essendo stata assistente di Husserl a Friburgo, ha pagato il fatto di essere donna, forse di essere un'ebrea convertita al cattolicesimo, con l'esclusione dalla docenza universitaria. Tuttavia, ciò non ha interrotto il suo cammino di ricerca filosofica che si rivolge allo studio del passato, quello in cui si è delineato l'incontro fra la filosofia e il cristianesimo, quindi l'età medievale, e quello nel quale si sono poste le fondamenta dello stesso sapere filosofico, l'età antica³².

Le conferenze e il testo *Problemi dell'educazione della donna* coprono un arco di tempo che va dal 1928 al 1932; le prime rappresentano la sua collaborazione al Movimento Scolastico Cattolico e al Movimento Femminile Cattolico, il secondo è il manoscritto delle lezioni tenute nell'Istituto di Pedagogia Scientifica, presso il quale era stata chiamata nel semestre estivo del 1932. Le conferenze hanno un andamento divulgativo, il secondo è un testo elaborato per la pubblicazione, ma solo in parte pubblicato³³. Tutti rimandano, però, agli studi filosofici condotti dall'autrice in particolare sul tema antropologico³⁴.

Fin dalla sua dissertazione di laurea su *Il problema dell'empatia*, Edith Stein aveva affrontato un

³⁰ E. STEIN, *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, tr. it. di O.M. Nobile Ventura, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999⁵.

³¹ G. WALTHER, *Zum anderen Ufer. Von Marxismus and Atheismus zum Christentum (Sull'altra sponda - Dal marxismo e ateismo al Cristianesimo)*, Otto Reichel Verlag, Remagen 1960.

³² A. ALES BELLO, *Edith Stein. La passione per la verità*, Edizioni il Messaggero, Padova 2003².

³³ E. STEIN, *La donna*, cit., p. 36.

³⁴ Ho trattato il tema antropologico in Edith Stein nel mio *L'universo nella coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Edmund Husserl, Edith Stein, Hedwig Conrad Martins*, ETS, Pisa 2003.

argomento che è centrale per la scuola fenomenologica, cioè il rapporto fra la propria soggettività e quella altrui, quindi, la conoscenza dell'altro come preliminare alla presa di posizione affettiva ed etica. All'interno di questo studio aveva rintracciato, rispetto alla soggettività umana, la dimensione corporea come indispensabile strumento di comunicazione, ma anche la dimensione della psiche e quella dello spirito.

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

La lettura delle opere dell'età antica e medievale consentiva alla fenomenologa di approfondire il tema dell'essenza, in particolare l'opuscolo di Tommaso d'Aquino *su De ente et essentia*; in tal modo, ella poteva conferire all'essenza stessa una consistenza metafisica, cosa che il suo maestro non aveva fatto³⁵.

Tenendo presenti queste brevi indicazioni si possono comprendere alcuni punti centrali della sua trattazione su quella che si può definire un'antropologia «duale», in quanto ella ritiene che la specie umana - «si articola in due specie: specie virile specie muliebre, e che l'essenza dell'uomo, alla quale nell'un caso e nell'altro nessun tratto può mancare, giunga in due modi diversi ad esprimere se stessa, e che solo l'intera struttura dell'essenza renda evidente l'impronta specifica»³⁶.

La differenza fra femminile e maschile è sostenuta accanto all'unità specifica dell'essere umano; infatti, la donna e l'uomo sono esseri umani e in ciò consiste la loro uguaglianza, ma sono anche diversi nel senso che non solo il corpo è strutturato in modo diverso, non sono differenti solo alcune funzioni fisiologiche particolari, ma tutta la vita del corpo è diversa, il rapporto dell'anima col corpo è differente, e nell'anima stessa è diverso il rapporto dello spirito alla sensibilità, come rapporto delle potenze spirituali tra loro³⁷.

Importante è stabilire in che cosa consista tale differenza, questo è un punto centrale per indagare in quale modo la vita dell'uno e dell'altra si debba svolgere e, quindi, per intervenire da un punto di vista pedagogico. Brevemente ed efficacemente la Stein indica i momenti fondamentali della distinzione:

La specie femminile dice unità, chiusura dell'intera personalità corporeo spirituale, sviluppo armonico delle potenze; la specie virile dice elevazione di singole energie alle loro prestazioni più intense³⁸.

Su questa differenza ella si basa per indicare sia il destino della donna, sia quello dell'uomo, approfondendo un'intuizione che anche la von Le Fort avrà - i suoi scritti precedono il libro *La donna eterna* - sulla necessità di ripensare il significato del femminile in relazione al maschile, per indicare un rapporto equilibrato fra i due.

Uno dei testi più interessanti di E. Stein, contenuto nel volume *La donna*, verte sul tema della *Vocazione dell'uomo e della donna*; ella sostiene che il termine *Beruf*, che nella lingua tedesca corrente significa professione, deve essere ricondotto alla sua etimologia che lo lega alla «chiamata» - *berufen*, infatti, vuol dire chiamare, quindi, essere chiamati. La chiamata non è solo di ordine sociale, ma soprattutto di carattere religioso, infatti: «Chi chiama è, in fondo, Dio stesso»³⁹.

³⁵ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Tentativo di un'elevazione al senso dell'essere*, tr. it. Di L. Vigone, revis. e present. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999⁴.

³⁶ E. STEIN, *La donna*, cit., p. 204.

³⁷ *L. cit.*

³⁸ *L. cit.*

³⁹ *Ibid*, p. 68.

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

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

L'interesse della pensatrice per molteplici ambiti del sapere e per la sua competenza in ciascuno di essi è testimoniato nei suoi scritti. Si può ricordare la sua presa di posizione nei confronti della psicologia e delle scienze umane con l'intento di richiamarle alle radici filosofiche dalle quali è pericoloso allontanarsi, come è affermato in *Psicologia e scienze dello Spirito - Contributi per una fondazione filosofica*⁴⁰, la sua conoscenza delle dottrine politiche e della dottrina dello Stato, come è testimoniato in *Una ricerca sullo Stato* e la sua descrizione essenziale della realtà data in *Essere finito e essere eterno*, un testo che può essere considerato una sorta di *Summa*, come quelle scritte dai medievali, nel quale affronta questioni metafisiche e teologiche.

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

L'indagine fenomenologica le aveva consentito di elaborare una classificazione estremamente utile per cogliere la singolarità senza perdere di vista l'universalità: infatti, se le indicazioni teoretiche sono indispensabili per orientarsi sulla duplicità delle specie umana, se la psicologia ci aiuta a scoprire gli impulsi e le tendenze dell'essere umano, maschio e femmina, esistono le tipologie che ci consentono di avvicinarci al particolare, ma esiste, soprattutto, il singolo essere umano. Molto importante è il seguente brano tratto dai *Problemi dell'educazione della donna*:

La specie, virile e muliebre, si esprime negli individui in modo diverso. Anzitutto essi sono realizzazioni più o meno perfette della specie; poi essi esprimono con più forza i tratti dell'una o dell'altra. L'uomo e la donna hanno gli stessi tratti fondamentali umani nella loro essenza, e alcuni di questi prevalgono non solo nei sessi, ma anche negli individui di questo o quel sesso. Perciò alcune donne possono presentare una forte approssimazione alla specie virile, e viceversa. Il che può essere connesso con la missione individuale. Certo, per tutto il sesso femminile, il matrimonio e la maternità sono il primo compito, ma non lo sono per ogni individuo particolare⁴¹.

In tal modo, si giustifica che «vi possono essere donne chiamate a particolari opere culturali, e a queste sono consone le loro doti», ma anche la chiamata alla verginità, allo stato religioso - che la Stein ha sentito potentemente fino al punto di entrare nel Carmelo di Colonia - esprime una particolare predisposizione tesa non ad eliminare l'attenzione verso ciò che è personale - la cura degli altri o anche la dimensione affettiva, anzi quella dell'eros - ma a rivolgerla verso la divinità: «che compenetra tutta la vita»⁴².

L'analisi della natura umana nella sua dualità è, in fondo, l'analisi della persona che vive in un contesto storico e sociale particolare, ma che ha in sé un nucleo profondo e unico, si può chiamare, appunto, l'anima spirituale, in cui si colgono i segni della soprannatura, come dimostrano ulteriormente i saggi di Edith Stein su Goethe e sulla struttura ontica della persona⁴³.

⁴⁰ E. STEIN, *Psicologia e Scienze dello Spirito - Contributi per una fondazione filosofica*, tr. it. di A.M. Pezzella, introd. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1996.

⁴¹ E. STEIN, *La donna*, cit., pp. 205-206.

⁴² *Ibid.*, p. 206.

⁴³ E. STEIN, *Natura Persona Mistica*, a cura di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1997.

Se è fondamentale la descrizione della natura umana, ciò non significa che la cultura non possa essere una componente importante. Si risponde, in tal modo, a chi come Simone de Beauvoir negava la differenza fra i generi perché la riteneva fonte di discriminazione e attribuiva le diversità solo alle stratificazioni culturali. Gli esseri umani sono persone, secondo la Stein - e anche secondo von Le Fort, come si è visto - e, pur nelle loro differenze, hanno tutti una dignità, certamente non sono sempre rispettati e non si rispettano essi stessi perché non giungono a riconoscere tale dignità - e questo accade per motivi culturali -, perciò, è urgente intervenire sulla formazione della mentalità e l'educazione può contribuire a migliorare la convivenza umana, riconoscendo ciò che è essenziale e ciò che è legato alle circostanze⁴⁴.

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

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

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

b. La questione femminile sotto il profilo teologico

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

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

Nella conferenza già citata, *Vocazione dell'uomo e della donna*, ella commenta in primo luogo il brano di Genesi 1, 26-28, in cui si dice che Dio fece l'uomo a sua immagine e somiglianza: «E Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò». «Già nella prima narrazione della creazione dell'uomo si parla subito della differenza in maschio e femmina»⁴⁵. Il triplice compito che ad essi è assegnato, essere immagine di Dio, procreare una posterità e dominare la terra, non è affidato specificamente all'uno o all'altra, ma che ci sia una diversità, «lo si può considerare eminentemente enunciato dalla stessa distinzione in sessi»⁴⁶.

Più esplicito il secondo racconto sull'origine dell'uomo e della donna. Edith Stein si sofferma sul fatto che nel mondo animale Adamo non aveva trovato «un aiuto che corrispondesse a lui»; ella osserva che l'espressione ebraica *Eser Kenegdo* è difficilmente traducibile in tedesco e propone di intenderla

⁴⁴ A. ALES BELLO, *La paideia cristiana nel rapporto interpersonale uomo-donna. Il contributo di Edith Stein*, in *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà* a cura di Abelardo Lobato, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994.

⁴⁵ E. STEIN, *La donna*, cit., p. 69.

⁴⁶ *L. cit.*

come: «un aiuto a lui dirimpetto» e aggiunge:

Si può dunque pensare a una immagine speculare in cui l'uomo possa vedere la sua propria natura [...]. Si può pensare anche ad un completamento, a un *pendant*, in cui le due parti si corrispondano; tuttavia non in senso pieno, ma in modo che si completino a vicenda come una mano rispetto all'altra⁴⁷.

Il Signore trasse la donna dalla costola di Adamo, perché la riconoscesse come carne della sua carne e i due, infatti, saranno una sola carne.

La duplicità dell'essere umano in maschio e femmina è giustificata dall'autrice in modo originale facendo riferimento alla unità e trinità di Dio e alla sua connotazione essenziale: l'amore.

Ma Dio è uno e trino: come dal Padre procede il Figlio, e dal Figlio e dal padre lo Spirito, così la donna è uscita dall'uomo, e da ambedue discendono i posterì. E ancora: Dio è amore. Ma fra meno che due non vi può essere amore⁴⁸.

Che la vita della prima comunità umana fosse caratterizzata dall'amore è confermato dal fatto che qui non si parla di dominio dell'uomo sulla donna, ma di compagnia e di aiuto reciproco, in armonia di intenti. Si può notare che complementarità e reciprocità sono messi in evidenza dalla Stein senza che ci sia conflitto fra i due momenti.

Il peccato offusca l'armonia della vita comunitaria, anzi inficia la parità, stabilisce il dominio dell'uno sull'altra. Ma in che cosa consiste il peccato? La Stein non crede che si tratti semplicemente di un atto di orgoglio, crede, al contrario, che sia implicata proprio la sfera sessuale - «un tipo di unione reciproca che contraddiceva all'ordine originario», che ha uno stretto rapporto con la generazione della prole. Eva è sensibile a questo e la pena per lei stabilita è legata, infatti, alla difficoltà della generazione.

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

La centralità del femminile per la salvezza è ribadita sia da Gertrud von Le Fort sia da Edith Stein; quest'ultima crede che Dio l'abbia affidata a tutte le donne e che Eva se ne renda conto quando riconosce che: «Dio mi ha dato un figlio»⁴⁹.

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

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

È interessante notare che sia von Le Fort, sia Stein hanno proposto, a differenza di molte

⁴⁷ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 70-71.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 74.

rappresentanti del femminismo «laico», una riflessione sul femminile e sul maschile. La stessa cosa accade nelle prese di posizione sull'argomento da parte del Pontefice Giovanni Paolo II.

c. *Il magistero di Giovanni Paolo II*

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

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

Nel trattare la questione femminile il pontefice affronta anche il tema della «reciprocità» fra uomo e donna, anzi questo tema diventa quello dominante ed è quello che conduce ad una revisione antropologica definitiva. Il punto di riferimento di tale revisione è il messaggio evangelico, che è sempre stato sotto gli occhi di tutti, ma non è stato sempre adeguatamente recepito. Il riconoscimento di questo fatto è una delle novità sconvolgenti della presa di posizione di Giovanni Paolo II⁵⁰.

In un breve testo dedicato alle donne in *Varcare le soglie della speranza* il papa muove da una constatazione sociale e da una personale. In primo luogo il femminismo è una «reazione alla mancanza di rispetto dovuta ad ogni donna»⁵¹; una ricca testimonianza della Chiesa cattolica dimostra che la donna è stata rispettata e non poteva essere che così, dato il forte impulso verso il culto mariano. In secondo luogo, l'attenzione per il femminile non è legata soltanto al dovere del suo magistero; Egli afferma che

Tutto ciò che scrissi sul tema, nella *Mulieris dignitatem*, lo portavo in me sin da molto giovane, in un certo senso dall'infanzia. Forse influi su di me anche il clima dell'epoca in cui venni educato, caratterizzato da un grande rispetto e considerazione per la donna, specialmente per la donna-madre⁵².

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

Non è possibile procedere ad un'analisi puntuale della *Mulieris dignitatem*, ma mi sembra opportuno indicare alcuni aspetti, anche in funzione di quella che viene indicata nella teologia femminista una lettura della Bibbia al femminile. In particolare, significativi sono due punti dell'Antico Testamento, l'uno è il commento del libro della Genesi relativo alla duplice versione della creazione dell'uomo e della donna, l'altro riguarda l'antropomorfismo del linguaggio

⁵⁰ L. ACCATTOLI, *Quando il Papa chiede perdono - Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1997.

⁵¹ GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, p. 237

⁵² L. cit.

biblico.

Si può notare che, sia da parte di Edith Stein sia dalle teologhe femministe, i due testi relativi alla creazione degli esseri umani (*Gn* 1, 28 e 2, 18-25) sono stati oggetto di vivaci discussioni, soprattutto nel tentativo di stabilire o meno una loro coerenza. Il pontefice dirime la questione sottolineando che da entrambi i testi emerge che: «ambidue sono esseri umani, in egual grado l'uomo e la donna, ambedue creati a immagine di Dio»⁵³; anche nella seconda descrizione, pur essendo il linguaggio: «meno preciso, [...] - si potrebbe dire - più descrittivo e metaforico: più vicino al linguaggio dei miti allora conosciuti», è presente l'idea che: «la donna è un altro "io" nella comune umanità». Con ciò si è stabilito inequivocabilmente che entrambi hanno la propria dignità e che sono stati creati in relazione reciproca. In tal modo, viene dato un fondamento ai tre momenti che hanno scandito il percorso del pensiero femminile: l'uguaglianza, la complementarità e la reciprocità; si vedrà come tutto ciò possa trovare una sua convalida dal punto di vista dell'antropologia filosofica.

Il secondo punto importante è connesso con l'antropomorfismo del linguaggio biblico. L'accusa di una scrittura e lettura della Bibbia in un linguaggio maschile risale ai primi movimenti femministi dell'Ottocento negli Stati Uniti, come è stato già indicato⁵⁴. La lettera apostolica dirime anche tale questione sottolineando i limiti del linguaggio antropomorfo: Dio non è propriamente, né Padre né Madre, anche se nella Bibbia sono presenti espressioni che attribuiscono a Dio sentimenti paterni e materni, ciò che si vuole indicare è «il mistero dell'eterno "generare" [...] questo "generare" in se stesso non possiede qualità "maschili" né "femminili". È di natura totalmente divina»⁵⁵.

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

Nel bellissimo paragrafo 12 della *Mulieris dignitatem*, «Si meravigliavano che stesse a discorrere con una donna», Giovanni Paolo II fa emergere tutte le potenzialità presenti nell'operare di Cristo, non senipreviste dai suoi contemporanei e neppure dai suoi seguaci, si potrebbe dire, fino ai nostri giorni. Cristo si è

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

Il concetto di persona, che è qui introdotto, ci consente di avvalorare una riflessione filosofica che, muovendo da una visione diretta dell'essere umano e da un'analisi essenziale delle sue caratteristiche, evidenzia non solo la dimensione della corporeità, ma quella della psichicità e soprattutto quella dello spirito. Se è vero che la Rivelazione è il termine ultimo di confronto per l'accertamento

⁵³ *Mulieris dignitatem*, 6. Maternità-Verginità.

⁵⁴ Si pensi a Elizabeth Cady Stanton, *The Revising Committee, The Woman's Bible*, European Publishing Company, New York 1985.

⁵⁵ *Mulieris dignitatem*, 8: «Più grande è la carità».

della verità, è anche vero che l'essere umano è in grado di rendersi conto del significato delle cose che lo circondano e di se stesso, di scoprire le sue potenzialità, e, pur cogliendo i limiti del suo conoscere e del suo agire, esso si presenta secondo l'indicazione di san Tommaso, come causa seconda, altrimenti come potrebbe prendere in mano il suo destino, come potrebbe contribuire allo sviluppo della creazione?

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

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

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

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

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

Peccato e redenzione: il problema dell'armonia

Dalle osservazioni precedenti si ricavano alcuni risultati che consentono di giungere ad una visione globale dell'antropologia duale, sia dal punto di vista di una descrizione teorica dell'essere umano preso nella sua dualità, sia sotto il profilo morale.

Da un punto di vista antropologico, ciò che si ricava riguarda la costituzione stessa di ciascuno, incontriamo sempre esseri umani concreti e sessuati, mai l'universale, ma possiamo universalizzare, perciò molto importante è essere capaci di andare dal particolare all'universale e viceversa, procedere, quindi, dalla singolarità, per salire alla dualità e raggiungere l'universalità. Tale processo ci è suggerito proprio dalle analisi di Edith Stein.

Se l'essere umano è caratterizzato dal corpo, dalla psiche e dallo spirito, come ella indica in modo convincente, queste realtà sono presenti in ciascuno secondo una straordinaria peculiarità, legata, però, alla specificità del maschile e del femminile ed anche all'universalità della struttura umana. L'unione fra le persone, allora, riguarda tutti e tre gli aspetti con particolare rilievo dato ora all'uno ora all'altro. L'unione può essere fisica, si attua, in tal modo, la vita matrimoniale, che, però, non può coinvolgere solo la fisicità, ma deve coinvolgere tutto l'essere umano, la sua psiche, cioè i suoi impulsi e i suoi desideri, ma anche e soprattutto il suo spirito. Se si vuole che la vita in comune funzioni, lo spirito deve essere sempre vigile e presente.

Si può osservare, inoltre, che i legami corporei non sono solo quelli determinati dall'unione sessuale. Tutti ci incontriamo a livello della corporeità, secondo modalità specifiche, quando ci ascoltiamo reciprocamente, quando ci stringiamo la mano, quando ci guardiamo negli occhi. Alle diverse modalità dell'incontro fisico corrispondono diverse modalità di incontro psichico: benevolenza o repulsione, accettazione o rifiuto, elaborazione di sentimenti come l'amore e l'odio, valutazione a livello spirituale di questi sentimenti e scelta verso l'uno o verso l'altro; nasce così la vita etica, che è a fondamento della struttura comunitaria.

E a questo punto che può essere compreso il tema dell'amicizia, che coinvolge l'essere umano anche al di là dei legami sessuali. L'amicizia, in quanto fondata sul sentimento dell'amore, che è di per sé un sentimento spirituale, può avvicinare tutti gli esseri umani, uomini e donne ed anche un uomo e una donna. Solo un'assolutizzazione naturalistica della sfera biologica fa ritenere che i legami sessuali siano i più importanti o, per lo meno, talmente cogenti da impedire che la comunione umana si possa realizzare a livelli puramente psichici e spirituali. D'altra parte, l'unione fisica acquista un senso solo se coinvolge tutti gli aspetti dell'essere umano, pena la vuotezza, la banalità e l'incostanza dell'incontro, che degrada l'essere umano al livello animale, tenendo presente, tuttavia, che il mondo animale segue regole e leggi che sono connaturate, senza avere la possibilità di fare scelte e per questo è «innocente».

Per evitare idealizzazioni, è necessario osservare che l'amore fra gli esseri umani, che si manifesta anche a livello di amicizia, è sempre minacciato. L'armonia è un punto d'arrivo di un processo che non comporta solo la spontaneità del sentimento, ma una presa di posizione morale, implicante l'intelletto e la volontà. Certamente ci sono affinità di pensieri e di intenti che ci avvicinano ad alcune persone in particolare o anche ad una persona in modo speciale, ma ciò non esclude che, anche in questo caso, si passi dalla particolarità alla universalità. L'amore per l'umanità, per tutti i fratelli e le sorelle, in quanto figli di Dio, ci fa essere vicini a tutti e ci fa amare tutti, ma si presenta come una conquista, che supera le nostre passioni e le nostre repulsioni.

In questo grande contesto d'amore, che dovrebbe avere come meta la comunione e l'armonia di tutti gli esseri umani, si inquadrano i nostri legami particolari che dovrebbero acquistare senso proprio su questo sfondo, per cui si può dire che i veri legami sono di ordine spirituale e, pur stringendo singolarmente alcune persone, nella vita matrimoniale o nell'amicizia, sono veramente validi se si aprono a possibilità ulteriori e più ampie. Anche fra uomo e donna, la differenza che possiamo constatare può essere un momento di arricchimento reciproco, ma tutto ciò non avviene senza uno sforzo morale, sostenuto da un afflato religioso e non può essere solo frutto di attrazione fisica o puramente psichica.

Ecco perché si presentano come esemplari alcune amicizie spirituali, che ci sono tramandate dalla tradizione. Riflettere su di esse consente di constatare che non è utopico parlare di incontri spirituali, anzi, proprio perché è possibile che tali incontri si realizzino, l'idealità si cala nella realtà e si stabilisce un reciproco rimando fra realtà e idealità.