

1 ANNO II – GENNAIO / GIUGNO 2016

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

«Maschile/Femminile»
a più voci.

La problematica

a cura di A. Caputo e L. Renna

EDB

MAURIZIO CHIODI*

Maschile e femminile oggi: le questioni teoriche

Una riflessione teologica sulla differenza tra maschile e femminile non può articolarsi se non partendo dalle sue condizioni storiche. Non è scontato dire che la tentazione più forte, per noi cristiani, è di cadere in una lettura apocalittica della post-modernità, magari anche solo per accentuare la «novità» sorprendente dell'umanesimo cristiano. La critica demolitiva nei confronti della propria epoca, associata al rimpianto per i tempi passati, *ingenuamente* ritenuti migliori, produce in realtà l'effetto contrario, perché aumenta la distanza e i sospetti tra coloro che proclamano il vangelo e i destinatari dell'annuncio. Questo, naturalmente, non ci autorizza a cadere nell'attitudine opposta di chi si ostina a ignorare le questioni critiche e i nodi problematici della propria cultura, adattandosi in modo superficiale e acritico alle sue «novità» e schiacciando l'occhiolino complice di chi cerca solo compiacimento e facile successo.

Dopo una presentazione dei tratti fondamentali che caratterizzano le grandi trasformazioni della post-modernità in rapporto al maschile e al femminile (1), ci confronteremo con l'eredità di una tradizione teologica che resiste a intraprendere decisamente la strada di un dialogo fecondo con le istanze della modernità (2). Il terzo momento della riflessione proporrà l'ermeneutica di alcuni nodi della rivelazione biblica che aprono a una comprensione della sessualità umana nel suo nesso originario con il compimento cristologico (3), per poi riprendere in sede conclusiva le questioni teoriche fondamentali implicate nella trattazione teologico-morale.

* Docente di Teologia morale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Milano (chiodimaurizio@gmail.com).

1. Le trasformazioni della cultura post-moderna: prassi e teoria

La cultura, nel suo senso radicale, non è affatto riducibile a un aspetto intellettuale. Con essa, noi proponiamo di intendere l'insieme delle forme pratiche nelle quali si struttura l'identità storico-simbolica di un popolo: evidenze, prassi, linguaggi, idee, convinzioni, istituzioni, pregiudizi, ruoli sociali, divisione dei sessi e matrimonio, organizzazione del lavoro e dello studio, stili educativi, produzioni artistiche. Tutto questo costituisce un sistema articolato di esperienze, nelle quali a ciascun uomo viene dischiusa la promessa della vita buona. In tal senso, la cultura ci costituisce e perciò noi ne siamo radicalmente debitori. Ad essa noi accediamo nelle relazioni familiari, in particolare quella con il padre e la madre, che a loro volta concorrono a propiziare al piccolo dell'uomo l'immagine del mondo intero e dell'umanità tutta come buona, accogliente e abitabile.

L'attenzione alla cultura come medio costitutivo dell'accesso all'esperienza umana universale implica che non siano solo e anzitutto i processi teorici a plasmare le forme effettive della vita. Teoria e prassi stanno tra loro in rapporto circolare. Le idee e i movimenti di pensiero interpretano le relazioni e le pratiche della vita e nello stesso tempo le riorientano e reinterpretano in modo non passivo/recettivo, ma creativo. Questo è quanto accade anche nell'esperienza del maschile e del femminile.

L'epoca moderna e quella post-moderna si caratterizzano per i mutamenti profondi della famiglia e del matrimonio, del rapporto tra i sessi, all'interno e fuori della famiglia, e dei rapporti tra genitori e figli. A partire dall'illuminismo, che ha posto al centro l'autonomia del soggetto,¹ altre tappe hanno caratterizzato le svolte della modernità: l'enfasi romantica della passione,² la scoperta psicoanalitica dell'*eros*

¹ Kant scrive che il diritto dell'uomo e della donna al «*possesso reciproco delle loro facoltà sessuali durante tutta la loro vita* [...] non è possibile che a una sola condizione, cioè che, mentre una delle due persone è acquistata dall'altra, *proprio come una cosa*, questa a sua volta acquisti reciprocamente l'altra; così essa ritrova di nuovo se stessa e ristabilisce la sua personalità. Ma l'acquisto di un membro dell'uomo è nello stesso tempo acquisto di tutta la persona, perché la persona è un'unità assoluta; in conseguenza l'abbandono e l'accettazione di un sesso al godimento dell'altro non solo è ammissibile soltanto sotto la condizione del matrimonio, ma anche non è possibile che a questa condizione» (E. KANT, *La metafisica dei costumi*, a cura di G. VIDARI, Paravia, Torino 1923, 97-98; il corsivo è mio).

² Scrive in modo chiarissimo Schopenhauer: «È rarissimo il caso fortunato che convenienza e amore passionale procedano mano nella mano [...]. I matrimoni, di solito, vengono conclusi non per scelta e inclinazioni pure, ma per ogni sorta di considera-

come pulsione, la critica dei teorici della rivoluzione sessuale,³ la crisi della figura del padre,⁴ l'emancipazione della donna, nelle varie fasi storiche del femminismo, la riformulazione dell'intimità sessuale, fino alla variegata galassia dei *gender studies*.

In un legame circolare con le spinte intellettuali e i processi teorici di questi movimenti di idee, la nostra epoca è caratterizzata da una forte trasformazione pratica che ha via via coinvolto la famiglia e le relazioni che la costituiscono. Da patriarcale la famiglia è divenuta nucleare, con una progressiva accentuazione prima sulla coppia e poi sugli individui che la compongono. Questo processo di individualizzazione ha portato, negli anni '90, a una radicale concentrazione sul singolo, come appare nella teoria della «intimità sessuale» del sociologo Giddens e nelle formulazioni più estreme delle *gender theories*.

Giddens sostiene che, a partire dalla rivoluzione romantica, la relazione sessuale si è oggi profondamente trasformata in una *ars erotica* che prevede, come unico impegno, che i due mantengano il loro rapporto «fino a nuovo avviso»,⁵ avendo quindi la «libertà» di ritrattarlo in qualsiasi momento, a discrezione dell'uno o dell'altro. I *partners* contrattano nella massima autonomia il loro rapporto, il cui unico criterio è

zioni esteriori e secondo circostanze casuali. Se accanto alla convenienza, però, si tiene in una certa misura anche conto dell'inclinazione, allora questo è, per così dire, un accomodamento con il genio della specie. I matrimoni felici sono notoriamente rari, proprio perché è nell'essenza del matrimonio l'avere per scopo principale non la generazione presente, ma quella futura» (A. SCHOPENHAUER, *Metafisica dell'amore sessuale. L'amore inganno della natura*, Rizzoli, Milano 21993, 107). Una critica acuta, volta a evidenziare gli inganni dell'amore romantico, è stata formulata da D. DE ROUGEMONT, *L'amore e l'occidente*, Rizzoli, Milano 1977 (ed. or. *L'amour et l'Occident*, Plon, Paris 1939), che scrive tra l'altro come, per nutrire questa passione, non rimanga se non l'infedeltà del *dongiovanni*, «uomo degli amori a catena» (*ivi*, 341); si desidera l'infedeltà dell'amato «per poterlo di nuovo inseguire e per "riprovare" in sé l'amore» (*ivi*, 342).

³ I due più famosi rappresentanti sono l'iniziatore W. REICH, *La rivoluzione sessuale*, Feltrinelli, Milano 1963, 161987 (ed. or. *Die Sexualität im Kulturkampf*, Sexpol Verlag, Kopenhagen 1936) e il massimo teorizzatore dell'utopia della «rivoluzione sessuale», E. MARCUSE, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1964, 101980 (ed. or. *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston, MA 1955).

⁴ Il primo sociologo a formulare questa denuncia è stato A. MITSCHERLICH, *Verso una società senza padre. Idee per una psicologia sociale*, Feltrinelli, Milano 1970 (ed. or. *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Idee zur Sozialpsychologie*, Piper, München 1963). Per una ricognizione esaustiva sul tema della perdita e del successivo ritorno del padre, a partire dagli anni '90, rimando a M. MARTINO, «Il ritorno del padre nella letteratura psicologica. I contributi di Luigi Zoja e Massimo Recalcati», in *Teologia* 40(2015), 279-297.

⁵ A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità*, il Mulino, Bologna 1994, 73 (ed. or. *Id., The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge 1992).

«il piacere sessuale reciproco».⁶ Questa è quella che Giddens chiama la «relazione pura», che è considerata tale perché sempre rivedibile sulla base della «negoiazione dei legami personali da parte di uguali».⁷ È evidente che questa relazione non attribuisce alcun privilegio ai rapporti eterosessuali. Al contrario, scrive Giddens, essa trova la sua immagine più chiara nei soggetti omosessuali, perché questi sono stati «i primi sperimentatori del quotidiano, dei veri e propri pionieri. Sono stati loro a sperimentare quel tipo di rapporto che sta diventando sempre più comune fra le coppie eterosessuali».⁸

Muovendo da presupposti teorici molto differenti, legati al pensiero decostruttivista di M. Foucault,⁹ e raccogliendo l'eredità di un variegato mondo di movimenti collegati a pensatrici femministe e a rappresentanti della teoria *queer* (termine che in inglese indica ciò che è strano, obliquo, indeterminato), nel suo testo *La disfatta del genere*¹⁰ J. Butler rivendica un'idea del sesso totalmente separato dal suo destino biologico¹¹ e dalle identità di genere socio-culturali, per attribuire alla insindacabile volontà del soggetto la decisione relativa al suo orientamento sessuale. Ne consegue che l'identità sessuale di un individuo risulta totalmente plasmabile, a partire dalle evoluzioni e dai cambiamenti del suo desiderio.

La relazione tra identità di genere e orientamento sessuale, infatti, è decisamente oscura: non è possibile predire, in base al genere di una persona, quale sarà la sua identità di genere e quali saranno le direzioni del suo desiderio [...]. Sarebbe un errore enorme presupporre che essa [identità di genere] determini in maniera esclusiva l'orientamento sessuale o che la sessualità sia necessariamente in riferimento a una precedente identità di genere [...]. Sebbene si possano accettare senza problemi quelle che sono

⁶ *Ivi*, 73. Giddens afferma che «si tratta di un tipo di amore in cui la sessualità del soggetto è un fattore da contrattare all'interno del rapporto» (*ivi*, 74).

⁷ *Ivi*, 9.

⁸ *Ivi*, 148.

⁹ Come è noto, Foucault ha composto una sorta di storia (incompiuta) della sessualità in tre volumi: M. FOUCAULT, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1978 (1997; ed. or. *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976); ID., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 1984 (1996; ed. or. *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984); ID., *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano 1985 (1995; ed. or. *Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984).

¹⁰ J. BUTLER, *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano-Udine 2014 (ed. or. *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004), è senza dubbio il suo testo più famoso. La prima volta che è uscito in italiano il titolo suonava *La disfatta del genere* (Meltemi, Roma 2006).

¹¹ J. Butler in questo riprende un'istanza del pensiero di S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, 2: *L'esperienza vissuta*, Il Saggiatore, Milano 1962 (ed. or. *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949): «Donna non si nasce, lo si diventa» (*ivi*, 15).

comunemente considerate caratteristiche «femminili» e «maschili», non ne consegue che ciò che è «femminile» sia attratto da ciò che è «maschile» e ciò che è «maschile» da ciò che è «femminile».¹²

Non è agevole sintetizzare in poche battute gli elementi positivi delle attuali trasformazioni epocali, che sarebbe comunque un grave errore di prospettiva considerare a partire dalle forme più estreme e a volte realmente caricaturali. L'elemento fondamentale è la progressiva riconduzione della sessualità alla persona e ai suoi vissuti, affettivi, pulsionali e socio-culturali. Sotto questo profilo è un guadagno indubitabile l'aver mostrato chiaramente come la sessualità umana non sia riducibile a un livello organico, ma implichi il coinvolgimento radicale, non solo degli affetti e delle energie psichiche, ma anche della libertà (etica). Potremmo unificare questi cambiamenti riconducendoli al legame con il vissuto e l'esperienza della *persona*, intesa come «luogo» simbolico dell'«alleanza fragile»¹³ tra corpo e spirito, come ha bene messo in rilievo P. Ricœur, un esponente di spicco collegato al gruppo dei personalisti della rivista *Esprit*. In quel brillante saggio, pubblicato all'inizio degli anni '60 e intitolato *Sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme*, pur mettendo in guardia dai rischi di un desiderio sessuale errante e cieco, Ricœur individuava il pregio fondamentale dell'etica coniugale «moderna» nell'attitudine della *tenerezza*, pur considerata nel suo fragile e impegnativo legame con l'istituzione del matrimonio.

Il matrimonio resta la scommessa cardinale della nostra cultura quanto al sesso; questa scommessa non è interamente vinta; ecco perché il *processo al matrimonio* è sempre un compito possibile [...]. La scommessa (*pari*) di un'etica della tenerezza (*éthique de la tendresse*) è che, a dispetto di questi rischi, il matrimonio resta la miglior possibilità della tenerezza [...]. Impadronendosi dell'istituzione, l'etica della tenerezza ne trasforma l'intenzione; secondo lo spirito dell'istituzione, il matrimonio ha per fine dominante la procreazione, la perpetuazione dell'umanità come *specie*; l'etica della tenerezza vuole includere la procreazione nella sessualità e non la sessualità nella procreazione, portando alla testa dei fini del matrimonio la *perfezione* del rapporto interpersonale.¹⁴

L'aspetto più problematico delle grandi trasformazioni dell'epoca attuale nel campo della sessualità è il passaggio progressivo dalla perso-

¹² BUTLER, *Fare e disfare il genere*, 137.

¹³ Il testo è stato pubblicato relativamente tardi in italiano: P. RICŒUR, «Sessualità. La meraviglia, l'erranza, l'enigma», in Id., *Storia e verità*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 1991, 223-237, qui 227 (ed. or. *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955).

¹⁴ RICŒUR, «Sessualità. La meraviglia, l'erranza, l'enigma», 229-230.

nalizzazione alla sua radicale individualizzazione. Essa è diventata via via piacere, pulsione, intimità che riguarda l'individuo a monte della sua relazione ad altri, fino a ridursi a un bisogno o addirittura un diritto da reclamare o esibire. Per riprendere i tre nodi critici messi in rilievo da Ricœur nell'articolo ricordato, potremmo dire che questo modo di vivere e comprendere la sessualità comporta una sorta di circolo vizioso: caduta nell'*insignificanza*, con la conseguente *imperatività*, la sessualità è ossessionata dall'esasperata ricerca dell'*interessante*, a tutti i livelli. Ciò che qui viene oscurato è la costitutiva relazione dell'esperienza sessuale personale con l'altro, inteso nel duplice senso dell'altro/a, uomo o donna, e delle istituzioni sociali e culturali, caratterizzate da una forma di incontro in cui l'altro è un *terzo* rispetto al sé e al tu.

2. L'eredità della tradizione teologica: il concilio Vaticano II

Le trasformazioni della post-modernità hanno interagito profondamente con l'esperienza della comunità cristiana. Nell'ovvia impossibilità di ripercorrere la storia della lunga tradizione teologica, prenderemo qui come momento paradigmatico e punto di tensione il testo della *Gaudium et spes* dedicato al matrimonio e alla famiglia (nn. 47-52), nell'intento di mostrare come in esso per un verso si raggiunga il culmine di una tradizione secolare, coinvolta in un'inevitabile linea di rottura e scontro con la modernità, e per un altro verso si annunci uno sguardo su matrimonio e famiglia che raccoglie le istanze positive e promettenti della cultura odierna.

Una lettura attenta dei numeri della *Gaudium et spes* dedicati al matrimonio – tanto più evidente se si considera la storia della redazione del testo – rivela tutte le tensioni che allora attraversavano la teologia morale «sessuale» e che sono alla radice delle questioni più attuali, molte delle quali ancora irrisolte, sul tema del maschile e del femminile. Sebbene il testo finale presenti uno stile unitario e un andamento concettuale parzialmente capace di dare una certa uniformità alle differenti prospettive, il testo conciliare appare attraversato da una forte tensione tra la tendenza conservatrice, che considerava il matrimonio come una «istituzione finalizzata alla procreazione», e la tendenza innovatrice, che invece sottolineava come il matrimonio sia una «intima comunità di vita e di amore coniugale» (*Gaudium et spes*, n. 48a), che trae la sua origine nel «patto coniugale» (*ib.*) e che trova nella generazione solo uno dei suoi «molteplici valori e fini» (*ib.*). Sotto il profilo teorico, la tensione non risolta era tra chi recepiva l'istanza della persona come fattore imprescindibile per qualsiasi discorso su sessualità e matrimonio e chi ribadiva una tradizione teologico-morale secolare per la quale il matri-

monio (naturale e sacramentale) è un'istituzione al servizio della moltiplicazione della specie umana.

Il punto di riferimento tipico della tradizione è rappresentato dal pensiero di san Tommaso,¹⁵ secondo il quale il matrimonio è un'istituzione naturale (creaturale) perfezionata da Gesù Cristo con l'istituzione del sacramento. Soltanto all'interno di questa istituzione diventa legittimo (lecito) «l'esercizio della sessualità», finalizzato alla procreazione.¹⁶ Dopo alcuni secoli di riflessioni, caratterizzate da una sostanziale ripetitività, si arriva così al testo che, in preparazione al concilio, fu proposto dagli estensori – appartenenti alla Commissione preparatoria che in 20 mesi di attività, dalla metà luglio 1960, aveva elaborato 8 testi e che fu sciolta da Giovanni XXIII, a favore di una nuova Commissione mista centrale – della *Constitutio de ordine morali*. Volendo ribadire il secolare insegnamento della Chiesa su matrimonio e famiglia, in questo testo si affermava che, nel matrimonio, «per volontà di Dio e per l'insegnamento della natura, il suo fine naturale, oggettivo, principale, primario, uno e indivisibile è la procreazione ed educazione della prole («Deo ita volente et per naturam docente, finis eius naturalis, obiectivus, principali, primarius, unus atque indivisibilis est prolis procreatio atque educatio»)).¹⁷ La formulazione, che appare eccessiva ed enfatica anche rispetto alla tradizione teologica, tuttavia rappresentava bene una linea di tendenza, che nel secolo XX si era ulteriormente consolidata attraverso la pubblicazione del *Codice di diritto canonico* (1917) – secondo cui «matrimoni finis primarius est procreatio atque educatio prolis, secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae» (can. 1013 § 1) – e soprattutto delle encicliche *Arcanum divinae sapientiae* (1890) e *Casti connubii* (1930), con l'aggiunta di alcuni importanti discorsi di Pio XII su matrimonio e famiglia, come l'*Allocuzione alle ostetriche* del 1951.

Entrando nel vivo di questa tradizione «solidificatasi» nel tempo e fatta propria dal ricordato magistero pontificio, nella prima metà del XX secolo alcuni autori, appartenenti al variegato mondo del personalismo,¹⁸ avevano recepito l'istanza innovatrice della persona.

¹⁵ Cf. *STh* supp., q. 41, a. 1.

¹⁶ *STh* II-II, q. 151, a. 3, resp.

¹⁷ *Constitutio de ordine morali*, n. 37, cit. in P. DELAHYE, «Dignité du mariage et de la famille», in *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et spes»*, 2: *Commentaires*, Cerf, Paris 1967, 387-453, qui 391. La traduzione è mia.

¹⁸ Tra questi ricordiamo E. Mounier, fondatore della rivista *Esprit* (1933), principale estensore del *Manifesto al servizio del personalismo comunitario* (1936) e autore di un'interessante presentazione di *Le deuxième sexe* di Simone De Beauvoir: E. MOUNIER, «C.R. à S. DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*», in *Esprit* (1949) 162, 1005-1009. Andrebbe però ricordato che il personalismo non è né una scuola né un movimento coerente e uniforme di pensiero. Come ebbe a scrivere Ricœur molti anni dopo, ciò che accomunava

Tra questi, H. Doms,¹⁹ riprendendo alcuni temi della fenomenologia di von Hildebrand, negli anni '30 aveva proposto di ripensare la formula tradizionale secondo cui la procreazione è il fine principale e il *mutuum adiutorium* (reciproco aiuto) e il *remedium concupiscentiae* (rimedio alla concupiscenza) sono i fini secondari dell'unione coniugale. Distinguendo il fine (*Zweck*) dal senso o significato (*Sinn*), Doms aveva sottolineato nel matrimonio l'importanza del senso del rapporto interpersonale, collocando invece la procreazione sul piano tradizionale del fine. La difficoltà maggiore di questa interessante proposta consisteva nell'articolazione problematica tra il fine generativo e il senso relazionale. La generazione infatti veniva riduttivamente confinata al livello biologico, con un evidente restringimento del suo significato, mentre l'attenzione alla qualità della relazione Io-Tu veniva riferita a un discorso di senso, senza che si potesse comprendere in che modo il *fine* personale potesse coordinarsi con un *fine* biologico.²⁰ I due livelli apparivano disgiunti e dunque in contrasto tra loro. Il tentativo – che fu anche di altri autori, come Rocholl (1937), Krempel (1941) e Schahl (1948) – di superare la gerarchizzazione dei fini del matrimonio, nella linea di una loro equiparazione, fu stroncato dal decreto del Sant'Uffizio (*Denz* 3838) del 29 marzo, ma emanato il 1° aprile 1944, che alla domanda se si potesse affermare la non subordinazione del fine unitivo a quello procreativo rispondeva laconicamente: «negative».

Successivamente, poco prima degli anni '50, nell'ambito di pensiero che faceva riferimento alla rivista *Esprit*, alcuni filosofi, come Madinier e Lacroix,²¹ avevano elaborato una riflessione sulla sessualità

questi pensatori era l'istanza della persona: P. RICŒUR, «Muore il personalismo, ritorna la persona...», in *Id.*, *La persona*, Morcelliana, Brescia 42006, 21-36 (ed. or. *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Paris 1992, 195-202).

¹⁹ H. DOMS, *Significato e scopo del matrimonio*, Cathedra, Roma 1946 (ed. or. *Vom Zweck und Sinn der Ehe systematische Studios*, Breslau 1935; trad. fr. *Du sens et de la fin du mariage*, Desclée de Brouwer, Paris 1937).

²⁰ Egli affermava che l'unità degli sposi, «compiendosi, si orienta naturalmente verso due fini lontani (*éloignés*), uno dei quali si situa al livello personale, l'altro al livello biologico. Il fine personale è il compimento degli sposi come persone ai diversi piani del loro essere. Il fine biologico ultimo è la procreazione. Il senso è realmente distinto dal fine personale» (DOMS, *Du sens et de la fin du mariage*, 105). La traduzione, dal testo francese, è mia.

²¹ Cf. G. MADINIER, *Coscienza e giustizia*, Giuffrè, Milano 1973 (ed. or. *Conscience et amour. Essai sur le «Nous»*, Paris 1938); *Id.*, *Nature et mystère de la famille*, préface de J. LACROIX, Casterman, Tournai 1961, e soprattutto J. LACROIX, *Personne et amour*, Seuil, Paris 1955; *Id.*, *Force et faiblesse de la famille*, Seuil, Paris 1948. Sull'interessante pensiero di Lacroix mi sono soffermato in M. CHIODI, «L'etica sessuale: i nodi teorici. L'esperienza di sé e dell'altro», in *La Scuola cattolica* 131(2003), 101-133, in particolare 111-114.

e il matrimonio che la sganciasse dall'enfasi sull'istituzione, la natura e la procreazione, anche se il loro tentativo restava ancora troppo isolato e richiedeva ulteriori approfondimenti teorici. Nella linea di una riscoperta di queste istanze si poneva anche il movimento di spiritualità familiare Équipes Notre Dame, fondato in Francia dal canonico H. Caffarel poco dopo la metà degli anni '40.²² Al concilio, alcuni padri avevano raccolto queste urgenze, cercando di trasferire la prospettiva «persona» al vissuto della sessualità e del matrimonio, pagando tuttavia l'inevitabile prezzo di una insufficiente elaborazione teologica.

Al di là della bruciante questione della contraccezione (la famosa pillola) che negli anni '60 occupava il centro della preoccupazione di molti padri,²³ tre mi sembrano i nodi teorici più rilevanti che già allora stavano sullo sfondo e che attendono ancora oggi di essere tematizzati in modo critico e rigoroso: il senso antropologico e teologico dell'alleanza nuziale, nel suo nesso al terzo che è il figlio, la questione dell'identità della persona, considerata sia nella costitutiva forma sessuale, maschile e femminile, sia nel suo profilo culturale, e più complessivamente la relazione tra la legge morale e la coscienza, intesa come la forma originariamente morale (libera) della persona.

Le tre questioni indicate, in realtà, sono strettamente connesse tra loro e il rischio maggiore è proprio quello di sottovalutarne il legame costitutivo, proponendone un'interpretazione astratta e intellettualista. In questo modo la legge viene intesa come ciò che la ragione conosce in modo innato e che appartiene alla natura umana universale, e il compito della coscienza viene ridotto ad «applicare» a livello soggettivo la norma oggettiva data una volta per tutte. Ciò che qui rimane occultato è il carattere storico, temporale ed esperienziale del soggetto. Alla ragione viene assegnato il compito di orientare la volontà, presentandole il bene da volere, e di dominare – anche se in maniera non dispotica ma politica o regale – le inclinazioni naturali, tra le quali l'appetito sessuale. Il soggetto viene così diviso al suo interno in differenti facoltà, gerarchizzate e parzialmente indipendenti tra loro. Certo,

²² È lo stesso Caffarel che, in un articolo pubblicato nel 1965, raccoglieva le sollecitazioni e le idee emerse in un'inchiesta condotta alla vigilia del concilio, e originariamente scritto su invito di diversi vescovi prima della terza sessione (settembre 1963): H. CAFFAREL, «Note sur la régulation des naissances», in *Nouvelle Revue Théologique* 87(1965), 836-843.

²³ Cf. quanto scrive M.J. GROOTAERS, «Flussi e riflussi tra due stagioni», in G. ALBERIGO (a cura di), *Storia del concilio Vaticano II*, 2: *La formazione della coscienza conciliare*, il Mulino, Bologna 1996, 559-611, soprattutto 575-577. Ho approfondito la vicenda conciliare, sotto il profilo storico e concettuale, in M. CHIODI, «La teologia morale matrimoniale. Interpretazione storico-sistematica del concilio Vaticano II», in *Teologia* 40(2015), 182-211.

Tommaso afferma che la ragione, con la volontà, deve coordinare e sottomettere gli appetiti naturali alla loro finalità (razionale), essendo l'anima la forma sostanziale del corpo, ma *questa* ragione non ha nulla da apprendere dagli appetiti, essendo superiore ad essi. Viceversa gli appetiti sono apprezzati da Tommaso come naturalmente buoni, ma solo a condizione che si sottomettano alla facoltà ordinatrice e universale della ragione e della volontà che le obbedisce.

La questione di fondo che qui si pone è di recuperare l'unità del soggetto, superando l'antropologia della facoltà che giustappone nell'uomo l'universale della ragione e il singolare degli appetiti, sia affettivi (le inclinazioni naturali) sia volitivi (la volontà è *appetitus rationis*). Occorre andare fino in fondo nel compito soltanto indicato dal «personalismo»: non basta sostituire alla nozione di natura quella di persona per risolvere automaticamente l'intellettualismo e l'astrattezza dell'antica antropologia metafisica. Sotto il profilo metodologico, la linea più feconda mi pare quella pensata da P. Ricœur, che propone un innesto tra il metodo fenomenologico e quello ermeneutico. Al di là della storica contrapposizione tra i due stili filosofici, il filosofo francese ha avuto il merito di tematizzarne l'articolazione, evidenziando come l'uno includa e richieda l'altro:²⁴ l'apriori fenomenologico indica l'anticipazione dell'esperienza e, per evitare il difetto di una fenomenologia trascendentale o idealistica, l'ermeneutica si innesta su questa anticipazione, con l'atto costitutivo dell'interpretazione.

La tesi di Ricœur è che l'ermeneutica postheideggeriana, con riferimento a H.G. Gadamer, non annulla né distrugge la fenomenologia, ma solo la sua interpretazione idealista, data dallo stesso Husserl, come appare nella post-fazione di *Idee* e nelle *Meditazioni cartesiane*. Anzi, di rimando egli giunge ad affermare che la fenomenologia è il presupposto necessario dell'ermeneutica... Ricœur sostiene che, al di là degli «importanti correttivi»²⁵ che l'ermeneutica opera nei confronti della fenomenologia, si debba comunque parlare di una fenomenologia ermeneutica. Questo significa che, mantenendo la distanza da qualsiasi idealismo (husserliano), la fenomenologia rimane l'insuperabile presupposizione

²⁴ Ricœur afferma che «da una parte, l'ermeneutica si costruisce sulla base della fenomenologia e in tal modo conserva ciò da cui prende le distanze: *la fenomenologia resta l'insuperabile presupposto dell'ermeneutica*. Dall'altra, la fenomenologia non può a sua volta costituirsi senza un *presupposto ermeneutico*» (P. RICŒUR, «Fenomenologia ed ermeneutica: partendo da Husserl...», in Id., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, 37-69, qui 38; ed. or. «Phénoménologie et herméneutique», in Id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1986, II, 119-133).

²⁵ P. RICŒUR, *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, 19-98, qui 72 (ed. or. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris 1995).

dell'ermeneutica. Senza fenomenologia non c'è ermeneutica. Il fondamentale vantaggio assicurato dalla fenomenologia è il riconoscimento della «questione sul senso di questo essente». Proprio su tale tema, secondo Ricœur, fenomenologia ed ermeneutica convengono, perché anche l'ermeneutica suppone che «la scelta per il senso» sia la questione fondamentale. Non per nulla, l'interpretazione del senso che si dà nell'esperienza del soggetto presuppone che per l'ermeneutica «l'esperienza nella sua ampiezza possiede una dicibilità di principio».²⁶

Nel momento antropologico conclusivo, in questo saggio ci proponiamo di elaborare un pensiero della differenza sessuale che si inscriva all'interno di una teoria della coscienza, intesa non come un'identità individuale, costituita a monte della relazione all'altro, e sostanziale, priva di una distensione temporale e narrativa, ma come una *ipseità*,²⁷ costituita in una storia di vissuti, personali e culturali, nei quali il soggetto attua se stesso in risposta a un'anticipazione di bene, inscritta nella sua esperienza di vita. Questo profilo etico, che caratterizza la coscienza, ha una qualità religiosa originaria, perché proprio in quanto anticipazione la vita buona è figura di un compimento, una totalità, una felicità, la cui attuazione è affidata alla libertà e che tuttavia rimane indisponibile, appunto perché è anticipata. Su questa struttura religiosa, radicata nell'esperienza storica della coscienza, si iscrive l'evento attestato nella rivelazione cristologica, nella quale (solo) *a posteriori*, grazie alla decisione della fede, la coscienza riconosce il compimento ineducibile dal desiderio (anticipazione) che la costituisce.

In questa riflessione sulla coscienza, la questione del maschile e del femminile gioca un ruolo centrale e costitutivo. La coscienza (*ipseità*) infatti, nella sua struttura, appare costituita da una correlazione reciproca tra identità (*sé*) e alterità (*altro*), tra passività e attività, tra *patico* (affetti) e *pratico* (decisione libera), tra singolarità (cultura) e universalità antropologica («natura»). Ciò che noi chiamiamo sessualità attraversa da cima a fondo il soggetto e la sua storia, a partire dalle origini della propria vita, nel suo esser generato, fino a quando egli dà origine a un'altra vita, nel generare. Tra gli inizi passivamente ricevuti (nascere) e gli inizi attivamente donati (generare), si distende la differenza tra maschile e femminile, l'essere uomo e l'essere donna, come

²⁶ M. CHIODI, «Fenomenologia, ermeneutica, teologia», in *Logoi-ph. Journal of Philosophy* (2015)1-2, 358-365, qui 358-359.

²⁷ Ci rifacciamo qui, ancora, all'idea di Ricœur che, cercando una «via media» tra Husserl e Lévinas, propone di pensare l'identità del *sé* in termini di *ipseità*, e cioè di un'identità che include la relazione all'altro come costitutiva del *sé*: cf. P. RICŒUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993 (ed. or. *Soimême comme un autre*, Seuil, Paris 1990).

forma paradigmatica – anche se non esclusiva – dell'identità del sé, che si costituisce nel suo originario rapporto all'altro.

3. L'ermeneutica della Scrittura (teologico-cristologico)

All'interno dell'esuberante ricchezza del testo biblico, proponiamo di sviluppare tre momenti, che sotto il profilo teorico potremmo caratterizzare come il passaggio dalla promessa (a), al dramma della caduta (b), all'ineducibile compimento cristologico (c). Prima di mettere a tema, nel momento conclusivo (4), le questioni antropologiche universali implicate nell'antropologia biblica, vorremmo mettere in luce come quelle si inscrivano all'interno dell'originario significato teologico-cristologico della Scrittura ebraico-cristiana.

La promessa e il dramma della libertà (Gen 2)

Il secondo racconto di creazione (Gen 2,4b-25) – che riprende in forma narrativo-simbolica quanto il primo racconto dice dell'identità ontologica dell' *'adam*, «maschio e femmina» (*zakar ou nekéva*, Gen 1,27) – ci permette di tratteggiare i lineamenti costitutivi dell'esperienza umana, nella sua forma femminile e maschile. Il vantaggio di questo racconto è costituito dal suo carattere sapienziale che, all'interno del Grande Libro, si caratterizza per l'approccio universalmente antropologico. In Gen 2,4b-25 troviamo dunque le linee di fondo per comprendere l'identità umana – nella sua differenza di maschio e femmina – perché, come nota giustamente LaCocque, tutto ciò che nel racconto si dice dell'uno reciprocamente si può dire anche dell'altra.²⁸

Un primo elemento da mettere in rilievo è che la presenza dell' *'adam*, antecedente alla distinzione tra *iš* e *iššah* (uomo e donna), è caratterizzata da una condizione solitaria (v. 18: «non è bene che l'uomo sia solo»). Questa è designata in modo negativo, come mancanza e spazio di attesa iscritte nel desiderio, una sorta di invocazione di un «aiuto» che gli stia davanti come un corrispondente – in ebraico *kenegdô* –,

²⁸ L'autorità dell'autore biblico jahwista sta nel fatto che «“Adamo ed Eva” sono ogni uomo e ogni donna» (A. LACOCQUE, «Crepe nel muro», in A. LACOCQUE – P. RICEUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici*, Paidea, Brescia 2002, 23-48, qui 48; ed. or. *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, University of Chicago Press, Chicago-London 1998, e *Penser la Bible*, Cerf, Paris 1998).

«faccia a faccia».²⁹ È interessante notare che il senso di questa solitudine designa, più che la incompiutezza, la relazione: è questa ciò che *manca* all' *'adam*, fin dall'origine. Sarebbe un'astrazione pensare a un *'adam* che possa esistere «da solo». A tale proposito mi pare suggestiva l'idea di Pelletier, secondo la quale in questo racconto l'umanità non esiste se non «conoscendosi e vivendo secondo "due modi d'essere"»,³⁰ appunto il maschile e il femminile, che sono irriducibili a una semplice differenza sessuale animale, organica o biologica, poiché anzi essi «rinviando [...] a due modalità originarie dell'umano in generale».³¹

Dopo una lunga attesa, segnalata dall'atto con cui Dio presenta gli animali (vv. 19-20) e dal torpore che egli fa scendere sull'uomo – poiché questi non può assistere all'atto creativo, che lo anticipa e lo eccede – il v. 23 racconta la prima parola dell' *'adam*: è un inno di giubilo e di gratitudine, carico di stupore e meraviglia. In questo atto di discorso compaiono per la prima volta i due termini *uomo* e *donna* – maschio e femmina (*zakar ou nekéva*) si dice anche dell'animale – che nella nostra lingua traducono l'intraducibile gioco di parole tra *iš* e *iššah*. È sorprendente che, nominando la donna (*iššah*), l' *'adam* rinomini se stesso come *iš*. Troviamo qui ulteriore conferma che il maschile e il femminile non si riducono a «qualcosa» di organico: perché l' *'adam* acceda alla propria identità è necessario l'atto della libertà con cui egli risponde al dono che precede. Queste prime parole possono essere interpretate come l'inizio di un processo di «riconoscimento (*reconnaissance*) che si opera nell'incontro dei due»,³² sottolineando che in esse non è in gioco semplicemente un «riconoscimento» intellettuale, ma una «riconoscenza» – il francese *reconnaissance* indica l'uno e l'altro – che coinvolge la totalità del sé, nella gratitudine di un incontro che eccede l'attesa *propria* e *altrui*. Ogni riconoscimento è un processo insieme grato e faticoso, spontaneo

²⁹ Beauchamp commenta in modo suggestivo: «Trovare l'essere *kenegdô* (letteralmente *come chi gli sta di fronte*), cioè assortito o adatto, faccia a faccia, esige una separazione fra il medesimo e l'altro, lungo un confine che si traccia all'interno di ciascuno dei partner prima ancora che fra i due» (P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento, 2: Compilare le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 115; ed. or. *L'un et l'autre Testament, 2: Accomplir les Écritures*, Seuil, Paris 1990).

³⁰ A.-M. PELLETIER, «"Une seule chair" comme "ce que Dieu a uni", le chemin vers l'origine dans l'union conjugale», in J. GRANADOS (a cura di), *Una caro: il linguaggio del corpo e l'unione coniugale*, Cantagalli, Siena 2014, 153-169, qui 157. In questo testo l'autrice propone una suggestiva analisi del secondo racconto di creazione, all'interno di una più ampia riflessione sulle parole di Gesù nella pericope di Mt 19,1-12. In modo analogo, cf. A.-M. PELLETIER, *Creati maschio e femmina. La differenza, luogo dell'amore*, Cantagalli, Siena 2010.

³¹ S. MOSES, *L'éros et la loi. Lectures bibliques*, Seuil, Paris 1999, 16, cit. in PELLETIER, «"Une seule chair" comme "ce que Dieu a uni"», 157, nota 8.

³² PELLETIER, «"Une seule chair" comme "ce que Dieu a uni"», 158.

e arduo, che si attua nell'iniziativa della libertà e richiede il suo tempo. Il compito di divenire pienamente umani – «l'uno dinanzi all'altra, l'uno mediante l'altra»³³ – è sempre affidato all'impegno etico, che è una risposta pratica.

L'identità – femminile e maschile – non è data «a monte» rispetto alla storia e all'attività del soggetto. In questo senso Gen 2,23 sottolinea la responsabilità dell'umanità dinanzi all'iniziativa di Dio. Essere uomini ed essere donne, il maschile e il femminile, non si riducono a un «dato» oggettivo, bell'e pronto, come se si trattasse di una natura metafisica creata fuori del tempo e della storia, ma coinvolgono il soggetto, le sue relazioni e le sue decisioni, a partire da ciò che egli non ha deciso. Le identità maschile e femminile si costituiscono nel dramma della libertà, in risposta a ciò che si è – corpo e relazioni – in una dialettica (circolare) tra grazia e impegno, passività e attività, dono e risposta. L'identità dell'uomo e della donna non si definiscono l'una a monte dell'altra, in modo prestabilito, ma si costituiscono l'una grazie all'altra. Per questo la libertà umana ha una struttura originariamente responsabile, responsiva e responsoriale: è risposta a un dono che la anticipa, «legandola» a un «vincolo» che non mortifica, ma gratifica.³⁴ L'essere «un'unica carne» (v. 24) – una parola che potrebbe qui anche velatamente alludere al figlio, al quale non c'è nessun cenno nel secondo racconto di creazione, mentre nel primo la fecondità è la prima benedizione rivolta da Dio all'uomo, maschio e femmina (Gen 1,28) – non è un inizio garantito una volta per sempre e nemmeno un dato di fatto statico e oggettivato, bensì è il culmine di un processo disteso nel tempo, in cui l'obiettivo non è garantito *a priori*, ma richiede la fede di chi riconosce che all'inizio dell'impegno c'è una grazia. In questa *distanza* tra il dono che anticipa e il compimento che non si realizza se non grazie alla scelta della libertà, sta la prova. Questa è inscritta nel tempo della vita non come un'aggiunta esteriore e incomprensibile, ma come la forma costitutiva del sé. La presenza dell'altro implica un'esperienza di «prova» che si riassume nell'uscita dall'impossibile solitudine dell'io, per accedere a sé nell'incontro con altri, passando attraverso il «dramma» della rela-

³³ *Ib.*

³⁴ Con una formula che mi piace ricordare, recentemente scrivevo che «la creazione dell'uomo e della donna non è una cosa già bell'e fatta – come se si trattasse di una natura fuori del tempo – ma è affidata al dramma della storia, con le sue promesse e i suoi tradimenti, i suoi slanci e le sue delusioni, le sue conquiste e i suoi fallimenti, in una dialettica originaria tra dono di grazia e compito della libertà, che è convocata a rispondere. Essa è originariamente responsiva, responsabile, responsoriale» (M. CHIODI, «Famiglia, amore sponsale e generazione», in A. BOZZOLO – M. CHIODI – G. DIANIN – P. SEQUERI – M. TINTI, *Famiglia e Chiesa, un legame indissolubile. Contributo interdisciplinare per l'approfondimento sinodale*, LEV, Città del Vaticano 2015, 155-202).

zione. Al v. 24, la «prova» è espressa nel verbo *davak* (unire) che, in un crescendo suggestivo, richiede un processo di «sradicamento», a partire dall'«abbandonare il padre e la madre», per «unirsi alla propria moglie» e diventare con lei «un'unica carne» (Gen 2,24). Come sottolinea giustamente Pelletier, il verbo «unirsi» (*davak*), riferito alla moglie in Gen 2,24, nel Deuteronomio esprime l'atto con cui il popolo, attraversando il dramma della storia, rimane fedele all'alleanza con il suo Dio.³⁵ «Unirsi» («si unirà») esprime un «compito» che si riassume nell'alleanza e nella reciproca fedeltà.

Secondo l'interpretazione suggestiva di P. Beauchamp, l'alleanza è implicata nelle prime parole dell'*'adam*. In esse per tre volte ritorna l'ebraico *zo't*, al v. 23bc («costei») e al v. 23a («questa [volta]»).³⁶ «Questa [volta]» (v. 23a) segnala un cominciamento che pone qualcosa di nuovo rispetto a ciò che era «prima» e nello stesso tempo significa che «questa» è davvero la volta buona, un'occasione unica, cui non ne seguirà un'altra, «dopo». *Non prima e non dopo*, insieme, indicano l'inizio di un *per sempre*. Tutto ciò è riferito al «costei», che significa «proprio questa qui» e «non un'altra» e «nessun'altra». Così, le parole dell'*'adam* dicono l'unicità e l'esclusività del rapporto di alleanza tra *iš* e *iššah*. Per questo l'altra è «carne della propria carne»: la carne è la stessa (*ipse*), ma non è la medesima (*idem*). Nel sé, la carne annuncia l'altro, indeducibile e irriducibile al sé. L'altra (al v. 18) è annunciata nel desiderio della carne, «a vuoto», però, perché il suo apparire andrà oltre l'attesa del desiderio, pur compiendolo, sorprendentemente. Il «proprio» della carne annuncia l'altro/a, senza tuttavia poterlo/a dedurre da sé. Si disfa la coppia *'adam*-*'adâmâh* perché si costituisca la coppia *'iš*-*'iššah*, dove però è *'iššah* che viene da *'iš*, mentre di solito ogni uomo nasce da donna e prima era *'adam* che veniva da *'adâmâh*. La duplice forma dell'umano, maschio e femmina, ci chiede di superare la nozione di complementarità, che è invece quasi sempre invocata come la cifra per esprimere la differenza. La complementarità non dice davvero la differenza dell'alterità, perché in essa l'altro – dell'altra, e viceversa – è solo ciò che manca a uno dei due. L'alterità, così, non è pensata fino in fondo, perché è ridotta a ciò che ciascuno potrebbe de-

³⁵ Tra i molti passi, si vedano Dt 11,22: «Certamente, se osserverete con impegno tutti questi comandi che vi do e li metterete in pratica, amando il Signore, vostro Dio, camminando in tutte le sue vie e tenendovi uniti a lui, il Signore scaccerà dinanzi a voi tutte quelle nazioni» e Dt 30,20: «Amando il Signore, tuo Dio, obbedendo alla sua voce e tenendoti unito a lui»

³⁶ Così Beauchamp traduce il v. 23: «Questa [volta] osso delle mie ossa e carne della mia carne costei sarà chiamata *'iššah* perché da *'iš* è stata tratta costei» (P. BEAUCHAMP, «L'uomo, la donna, il serpente», in *Id.*, *L'uno e l'altro Testamento* II,121).

durre da sé come ciò che egli non ha, come si intende con l'espressione, banale e diffusa, dell'«altra metà della mela». L'idea di complementarietà, al di là dell'apparenza, non dà realmente conto della differenza, perché, se l'altro è ridotto a ciò che mi manca, allora io lo posso dedurre da me come ciò che manca a me.³⁷

All'interno della promessa affidata all'impegno della libertà, il racconto di Genesi iscrive in modo stupendo il profilo teologico dell'esperienza antropologica. Entra così in scena la presenza di un Terzo trascendente, che però non fa numero. Vari elementi della narrazione attestano questa singolare Presenza. Anzitutto, c'è il «venir meno» dell'uomo, che non può assistere all'accadere grazioso di un evento. Questo non significa solo che nessuno può «assistere» alla propria nascita, pur essendone radicalmente coinvolto, ma anche che, pur potendo assistere alla nascita dell'altro, in questa è dischiusa una eccedenza/sovrabbondanza irriducibile all'accadere fenomenico e all'opera di chi vi è implicato. L'*'adam*, ogni uomo, maschio o femmina, potrà fare esperienza dell'opera di Dio solo al suo risveglio, nello stupore dinanzi a un dono di cui egli confessa di non essere l'origine. Dicendo di non coincidere con la sua origine, egli riconosce il darsi dell'origine, al singolare, come la trascendenza che si rivela e si nasconde nell'immanenza delle molteplici origini, al plurale.

L'unicità dell'origine si manifesta soprattutto nell'incontro con la donna, che non caso segna per l'*'adam* un nuovo inizio. La presenza del Terzo è evidente nel racconto perché è Dio stesso che *presenta* – presenti-fica nel senso di rendere *presente*, cioè rendere *dono* – all'uomo la donna che egli ha creato. Egli si pone tra i due come «agente dell'incontro».³⁸ Dio è l'origine unica – irripetibile – che si manifesta nel dono dell'altra, compiendo così la promessa: «Voglio fargli un aiuto che gli corrispon-da» (Gen 2,18). L'incontro con l'altra ripete l'origine della nascita, che è unica e nella quale si dà il rapporto dell'*'adam* con l'origine. L'uomo nasce a sé solo nella relazione al tu. L'Uno dunque si manifesta nell'incontro con l'altra, perché è grazie a questa che l'uomo accede a sé e per la prima volta può parlare in prima persona, anche senza dire io. L'Uno si rende presente nell'altra e questa è un dono unico: perciò i due saranno «un'unica carne». Soltanto se riconoscono l'unicità trascendente dell'Origine i due potranno custodire la qualità della relazione, senza (s)cadere in una fusione che annullerebbe la differenza o in un possesso che pretenderebbe di eliminare l'altro. La presenza del Terzo annuncia

³⁷ *Ivi*, 126.

³⁸ PELLETIER, «“Une seule chair” comme “ce que Dieu a uni”», 159.

un'economia salvifica, attestata nella bontà originaria della differenza maschile e femminile, chiamata alla donazione sponsale.

Infine, c'è un terzo passaggio che nel racconto segnala la presenza del Terzo: sono le parole franche e fiduciose dell'*'adam* (v. 23), che esprimono la risposta della libertà al riconoscimento di un dono sorprendente. Certo, il destinatario delle parole non è affatto chiaro, perché esse non sono rivolte a Dio e nemmeno alla donna. Eppure esse sono pronunciate alla presenza di Dio, come se fossero rivolte a lui, in un inno di giubilo, di gratitudine e di riconoscenza confidente. Nel parlare franco l'*'adam* dice di Dio, senza dire Dio, e lo fa appunto confessando la sua gratitudine nei confronti del dono, che rivela l'origine e la fedeltà delle sue promesse.³⁹

La caduta di Gen 3

Il rifiuto della relazione a Dio non cancella la promessa, ma coincide con la caduta in un'ambiguità irreversibile. Nello stesso racconto delle origini, il sapiente jahwista oppone a Gen 2 il dramma del capitolo 3: in realtà, non sarebbe possibile raccontare della caduta senza parlare prima della promessa che è affidata alla libertà umana. Questo ci impedisce di cadere in una sovradeterminazione del peccato: «Nel racconto vero e proprio la figura della salvezza precede l'apparizione del male e anticipa la conclusione sperata».⁴⁰

Al centro della scena (v. 16) c'è l'albero della conoscenza del bene e del male, non a caso posto nel mezzo del giardino del mondo (Gen 2,9.16-17). A tale albero simbolico è collegato un interdetto, che dice il senso di ogni altra legge. Di tutti gli alberi, l'uomo può mangiare senza alcun limite e in essi egli trova i beni necessari per vivere. Il dono quindi precede la proibizione, anche se questa appartiene alla condizione originaria dell'*'adam*, maschio e femmina. La vita umana ha infatti una struttura etica, perché il compimento del dono è affidato al sé e la *Legge*, in fondo, non fa altro che tutelare e custodire il *senso* del dono. Il divieto di mangiare dell'albero della conoscenza, a prima vista incomprensibile, in realtà proibisce all'uomo di cadere nella pretesa di volere «conoscere» o «sperimentare» «tutto», il bene e il male, non nel senso

³⁹ «Traduciamo tutto ciò – nota Beauchamp – con *parlar franco*. Si manifesta qui la verità come elemento della parola. In questa misura Dio è presente in questo discorso, tanto più in quanto non ne è il destinatario. Ciò che è detto a Dio non può essere detto senza Dio, la parola è mediatrice fra Dio e l'uomo» (BEAUCHAMP, «L'uomo, la donna, il serpente», 122).

⁴⁰ *Ivi*, 130.

intellettuale ma esistenziale del termine (*jada'*):⁴¹ è proibita la pretesa di condurre una vita che faccia esperienza di qualsiasi cosa, buona o cattiva che sia. Il comandamento non chiede se non di credere alla parola di colui che la affida all'ascolto dell' *'adam*. Il vantaggio del vivere non appare che accordando credito alla fedeltà di Dio. È un falso sapere quello che presume di conoscere ciò che conviene, ma senza il «timore di Dio». Questa è la tentazione prospettata dal serpente (v. 1: «è vero che Dio ha detto...?»), un animale notoriamente pressoché muto,⁴² che qui invece parla, proponendo di interpretare la legge e giocando astutamente sulla sua ambiguità. Infatti, come tutti i messaggi, anche la legge è ambigua, a motivo della distanza tra essa e il legislatore. Insinuandosi in questa distanza, il serpente fa parlare la donna – è questa che per prima accenna al morire (v. 3) – e scatena tutta la sua arte diabolica per ingannarla. La vera alternativa – ed è ciò che distingue il sapiente dallo stolto – non è tra fare e non fare, ma tra credere e non credere, obbedire e ascoltare una parola o no.

La forza della tentazione si gioca inizialmente sulla parola. Sarà solo al v. 6, alla fine di un incalzante dialogo, che *'iššah* vedrà che il frutto è desiderabile. Prima dell'attrazione esercitata dall'oggetto del desiderio, ciò che precede e stimola l'attrattiva è la parola. Al v. 4, il serpente ribatte alla donna: «Non morirete affatto!», insinuando il sospetto che l'interdetto di Dio si fondi sulla sua gelosia. Questo animale parlante fa leva sulla gelosia della donna, dicendole della gelosia di Dio. Vuole far scattare nell'uomo la pretesa di essere «come Dio» (v. 5), ma lo identifica come un essere meschino che ha paura di essere spodestato.⁴³ Mentre prospetta all'uomo di rapire furtivamente l'onnipotenza di Dio, il serpente gli suggerisce che Dio è così debole e meschino che non merita davvero di essere invidiato. Per quanto la menzogna sia costruita in

⁴¹ È noto che non si tratta di una «conoscenza» intellettuale, ma pratica (*jada'*), nel senso più ampio di «un "avere esperienza", un "diventare confidente con", anzi addirittura un "potere"» (G. VON RAD, *Genesi (capitoli 1–12,9)*, Paideia, Brescia 1972, 106-107; ed. or. *Das erste Buch Mose (Genesis 1–12,9)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967). «Il termine qui usato è *jada'*, che indica una conoscenza intima, esistenziale, come quella di cui si fa esperienza nel rapporto tra uomo e donna» (LACOCQUE, «Crepe nel muro», 36).

⁴² Il serpente è «il meno parlante fra tutti gli animali», scrive BEAUCHAMP, «L'uomo, la donna, il serpente», 132. Sul nesso tra serpente e sessualità umana, nel contesto di più generali allusioni al tema sessuale nell'ambito del racconto, cf. *ivi*, 132-133.

⁴³ «Si tratta dunque di prendere il posto di Dio dopo aver dichiarato che voleva occuparlo da solo; si tratta di prendere la *sua* onnipotenza dopo averlo detto debole. Si comprende facilmente come ci voglia *astuzia* per condurre la donna così lontano. A questo punto della nostra analisi scopriamo fino a che punto la gelosia del serpente sovrverte le radici dell'essere, diviene negazione di sé [...]. Il peccato [...] non è altro che il rifiuto di essere creato, fondato in altro da sé. È una sorta di *autodecreazione*. Sta all'origine perché vi si attacca e la [creazione: *nda*] infetta» (*ivi*, 117).

modo abile, essa rivela quindi una verità più profonda, che non riesce a nascondere. Dietro una parvenza di giustizia e di condivisione, il ragionamento del serpente nasconde un che di «inconfessabile».⁴⁴ L'obiettivo reale della tentazione non è quello di «essere come Dio», bensì di sostituirsi a lui, eliminandolo dalla propria vita. Alla fine, il peccato è il desiderio/volontà di uccidere Dio, vedendo in lui il nemico della propria vita. La vergogna di Gen 3,7 sarà la rivelazione della menzogna nascosta in una volontà inconfessabile perfino a se stessi.

Al v. 6a, alla fine del dialogo tra la donna e il serpente, mentre questi scompare, lei rimane sola: è l'immagine icastica della tentazione che attraverso la parola, in una progressione inarrestabile, coinvolge prima i sensi fino al desiderio di una falsa autonomia. La scena è muta. Mentre *'iššah* sta davanti all'albero simbolico e *'iš* è colpevolmente assente⁴⁵ – come a sottolineare la solitudine del peccato, nell'uno e nell'altra –, il lettore intuisce bene quale sarà l'esito e il peso del dramma che si sta giocando. Il v. 6b narra in modo parsimonioso la caduta. Ci vuole un attimo per fare il male.⁴⁶ La sua origine sta in un atto libero. L'autore sacro non avanza nessuna scusa per il peccato: esso scaturisce dalla libertà che rifiuta di credere alla parola. Così, invece di trovare ciò che cercava (essere «come Dio»), l'uomo perde anche ciò che aveva ricevuto in dono. Qualcosa è andato irrimediabilmente perduto – almeno per quanto dipende da lui. È sopravvenuta un'amara disillusione: l'uomo e la donna non sono affatto diventati come Dio. La mancanza di fiducia in lui ha un'implicazione antropologica: lo sguardo di ciascuno su di sé, che passa attraverso lo sguardo dell'uno sull'altro, non è più lo stesso di prima. Essi provano un sentimento di vergogna, segno e sanzione della perdita definitiva di un'esperienza all'inizio carica di promessa. Nella vergogna emerge un disagio, una «falsificazione» e un'angoscia che non nascono dal corpo, ma si manifestano in esso e insieme nel rapporto

⁴⁴ «Il desiderio di essere simile si presenta sotto la maschera della giustizia, mentre nasconde il desiderio inconfessabile di essere solo [...]. L'odio si nasconde sotto le sembianze di un desiderio di condivisione» (*ivi*, 138).

⁴⁵ L'assenza dell'altro nel momento della colpa è istruttiva: «Non s'intende esentare quest'ultimo dalla "caduta" (3,6), al contrario, che egli è colpevolmente assente e che la sua assenza fa risaltare la separazione tra i sessi» (LACOCQUE, «Crepe nel muro», 34; ho modificato la traduzione, troppo difforme dall'originale francese: 34). Comunque, dice ancora LaCocque citando proprio Ricœur in *La simbolica del male*, «ogni donna e ogni uomo sono Adamo; ogni uomo e ogni donna sono Eva; ogni donna pecca "in" Adamo, ogni uomo è sedotto "in" Eva» (*ivi*, 43).

⁴⁶ Dice Beauchamp, sempre con grande potenza: «Il bene viene generato a prezzo di un lungo travaglio, superando le limitazioni e attraversando deserti. Il male invece è istantaneo, lo esprime bene l'immagine del serpente che morde» (BEAUCHAMP, «L'uomo, la donna, il serpente», 130).

all'altro. Da rivelazione di sé, la nudità diventa esibizione fastidiosa: l'uomo e la donna si fanno dei vestiti scadenti per rimediare allo sguardando reciproco.

Il drammatico dialogo (vv. 8-13) tra il Signore Dio e l'uomo che cerca di sfuggirgli (v. 9: «Dove sei?») è seguito dalle famose sentenze, che svelano l'attuale ambiguità della condizione umana. Diversamente dalle maledizioni rivolte al serpente (vv. 14-15), le parole destinate all'uomo e alla donna non sono da intendere come una punizione, che li colpirebbe come una conseguenza «ulteriore» al loro peccato. Si tratta, piuttosto, di parole che mettono in luce ciò che è accaduto e a cui l'uomo si è esposto per sua volontà. Rifiutandosi di credere alla promessa di Dio, l'intera esistenza perde la sua evidenza di dono, per apparire invece minacciata, faticosa e talvolta perfino ingrata. L'uomo e la donna vengono «toccati» nel loro vivere quotidiano: il lavoro, la fatica, il dolore, la morte e la nascita (vv. 16-19) e soprattutto la relazione tra loro, che non è più di comunione («unica carne») ma è segnata dal sopruso e dal dominio (v. 16). In particolare, le angustie e i dolori moltiplicati delle gravidanze, che accompagneranno anche la gioia del parto, sembrano annunciare il futuro fragile e incerto che attende ogni uomo che viene nel mondo. Gen 3 dice che l'esperienza umana, insieme al dono, è ormai impastata di peccato, che è male, menzogna, violenza, minaccia di morte e di dolore. L'esperienza del bene, senza essere cancellata, è ormai definitivamente insidiata e ambigualmente rovesciata.

Alla fine il capitolo si conclude con la cacciata dell'uomo e della donna dal giardino di Eden. Per quanto dipende da loro, è ormai definitivamente perduto l'accesso all'albero della vita (vv. 23-24). La barriera «fisica» irreversibile li costringe a toccare con mano quanto essi stessi hanno deciso.⁴⁷ Solo Dio potrà guarirli da una condizione di smarrimento che essi hanno determinato sottraendosi alla relazione con lui. Solo Dio, nella storia, potrà svelare quanto è stato velato. Dunque, anche se, prima dell'espulsione, il capitolo 3 presenta alcune note di speranza,⁴⁸ solo *a posteriori* l'espulsione dal giardino si rivelerà non come la caduta

⁴⁷ Nota Beauchamp che, come nella parabola delle mine (Lc 19,11-27), dove il padrone dice al servo «ti giudico dalle tue stesse parole», anche qui in Genesi «il dispositivo messo in atto dal peccatore si richiude su di lui» (*ivi*, 149).

⁴⁸ Anzitutto ricordiamo il «protovangelo» di Gen 3,15 – un testo peraltro oscuro e controverso – che introduce nella storia una lotta tra bene e male, e allude alla vittoria della «stirpe» della donna. C'è poi la *strana* promessa di Gen 3,20, che nomina per la prima volta il nome di Eva, «la madre di tutti i viventi», che ribadisce un atto di fiducia nella vita e nella maternità. Infine Gen 3,21 – che forse viene da altre tradizioni, perché sembra in contrasto con Gen 2,7 – è un atto carico di simbolismo: dopo il peccato, il Creatore è presentato come colui che soccorre.

agli inferi, ma come il primo passo verso l'indeducibile compimento della promessa.

Il compimento di *agape* in Gesù:
il nesso tra *eros* e *agape*

La promessa di Gen 2,18-24 e la formula sintetica di Gen 1,27 vengono riprese dalle parole pronunciate da Gesù durante la famosa controversia con i farisei sulla questione del divorzio (Mt 19,1-12; Mc 10,1-12). In questa disputa, Gesù cita questi due passi della Genesi, collegandoli alla prescrizione casistica di Dt 24,1-4, per oltrepassarla e riportare la legge di Mosè «all'inizio» (Mt 19,8). Egli però non si limita a rimandare all'iniziativa creatrice di Dio, bensì dischiude un senso nuovo a quella parola. Questo non sta anzitutto in un'interpretazione più esigente o intelligente, ma nel fatto che la parola non è separabile dall'identità e dall'autorità di chi la pronuncia e dunque dal compimento delle Scritture. Gesù stesso afferma che «non tutti capiscono questa parola, ma solo coloro ai quali è stato concesso» (Mt 19,11), riprendendo un linguaggio che ritorna a proposito dell'intelligenza delle parabole del Regno (Mt 13,51) e in alcuni testi che richiedono il riconoscimento della relazione unica con lui (Mt 19,14; 19,25-26). Se si separasse il senso di queste parole dalla voce che le proclama, si dimenticherebbe che il dono precede e rende possibile il comandamento.

L'identità di Gesù, nelle parole e nelle opere, rimanda al compimento, che è l'avvento del regno di Dio. Tra le figure con cui è detto l'amore di Dio per il suo popolo (*agape*), quella della relazione tra l'uomo e la donna (*eros*) è senza dubbio privilegiata, in quanto essa è simbolo evocatore della tensione che percorre tutta la creazione, dall'inizio. Per questo non è sorprendente che, per dire Dio, la Bibbia spesso faccia suo il linguaggio nuziale: dai salmi (45) ai testi profetici (Os 1-3; Is 54,5; 62,4-5; Ger 31,21-22; Ez 16,61; MI 2,10-16).⁴⁹ Ciò accade anche nel Nuovo Testamento, anzitutto in quei testi (Mt 25,1-13; Gv 3,29) in cui Gesù dice di sé nella figura dello sposo, con il tema degli amici e del banchetto di nozze (Mc 2,18-22 e par.). È in questo contesto che egli parla della novità del vangelo, con l'immagine degli «otri nuovi» (Mc 2,22). Significativo è anche il testo dell'Apocalisse, nel quale Gesù

⁴⁹ «Era prevedibile che la Bibbia parlasse il linguaggio nuziale per dire Dio. L'Antico Testamento lo fa in numerosi testi profetici» (P. BEAUCHAMP, «Il Cantico dei Cantici», in Id., *L'uno e l'altro Testamento* II, 180-191, qui 183), che aggiunge: la relazione di un uomo e di una donna «diviene allora *figura* dell'incontro degli uomini e di Dio, dove il termine *figura* designa una realtà vissuta e significante, un segno che partecipa di ciò che significa e lo anticipa» (ivi, 186).

è presentato come lo sposo della Chiesa: «Lo Spirito e la sposa dicono: "Vieni!"» (Ap 22,17). Queste parole dicono insieme la figura e la realtà, l'amore umano della sposa (*eros*) e l'evento cristologico, che è il dono dell'*agape* di Dio. *Eros* è figura dell'*agape* e questo ne è il compimento.⁵⁰ Con l'attribuzione della figura dello sposo a Gesù, *eros* e *agape* vengono posti in relazione circolare: i simboli dell'inizio, in Genesi – con la rilettura del Cantico dei cantici – diventano i simboli del compimento. L'*eros* anticipa l'*agape* e questo compie la sua anticipazione, in modo indeducibile. Seguendo un'indicazione di P. Beauchamp, cerchiamo di mostrare come questo nesso circolare tra l'*eros* sponsale e l'*agape* cristologica si realizzi secondo la duplice figura dell'iperbole e della contrazione o condensazione.

La prima figura è l'iperbole: in essa il senso è condotto «fino al parossismo, al suo termine che non può oltrepassare».⁵¹ L'immagine più evidente di questo eccesso è l'*Agnello sgozzato* dell'Apocalisse (Ap 5,6ss). In essa infatti vengono associati, in maniera insolita, anche se frequente nella letteratura apocalittica, due termini molto lontani tra loro, come quello della sposa e dell'agnello («la sposa dell'Agnello», 21,9). Il paradosso sta nel fatto che lo sposo si rivela tale nella morte e che proprio per questo egli non lascia né abbandona la sua sposa, bensì la nutre nell'attesa del suo ritorno vittorioso.

L'altra figura è quella della condensazione: essa «raccolglie i simboli nel medesimo punto».⁵² Questi si concentrano e si raccolgono in un centro, che è l'immagine nuziale. Gen 2 si collega allora con Ap 21,2, che vede la «città santa, la Gerusalemme nuova, scendere dal cielo, da Dio», raffigurandola «pronta come una sposa adorna per il suo sposo». Questa giovane sposa è la città-giardino, splendente di «oro puro, come cristallo trasparente» (Ap 21,21), che riceve la sua luce dall'Agnello (Ap 21,23). Dal suo centro scaturiscono i fiumi paradisiaci, ricchi di vita. Chi attraverserà le porte della città potrà «avere diritto all'albero della vita» (Ap 22,14). Beauchamp fa giustamente notare come in questo testo siano associati due codici differenti, quello erotico (l'incontro nuziale) e quello alimentare (il frutto dell'albero della vita): anzi, il frutto della vita coincide con l'unione nuziale. Si comprende quindi che quando Ap 3,20 parla dello sposo che bussa alla porta, non dice solo che questi vuole entrare al banchetto, ma che chiede anche l'unione d'amore. Questo è ciò che si nasconde nel nome «sposa dell'Agnello» (Ap 21,9; 19,7), un'immagine che descrive la Chiesa, con tutta la forza del paradosso,

⁵⁰ Beauchamp dice che «l'amore dell'uomo e della donna è allegoria dell'amore di Dio» (*ivi*, 182).

⁵¹ *Ivi*, 188.

⁵² *Ib.*

come una comunione che scaturisce dal nutrirsi del cibo di colui che, unendo tutti a sé, ci unisce tra noi.⁵³

Grazie all'associazione fra il codice alimentare e il codice erotico – in Ap 21–22 – nuovi significati teologici vengono dischiusi nel rapporto tra l'*eros* dell'uomo e l'*agape* di Dio. L'ora del compimento, che è l'*agape* cristologico – prefigurata e anticipata in Genesi nel risveglio dell'*'adam* – viene detta attraverso il legame tra il banchetto e l'unione nuziale. C'è un nesso indissociabile tra l'amore dello sposo con la sposa e l'amore che unisce gli invitati alle nozze. Le nozze tra Gesù e la Chiesa, lo sposo e la sposa, avvengono nel dono di sé, che coincide con l'evento della morte di colui che, risorgendo, trionfa vittorioso su di essa. Questo è ciò che viene celebrato nel banchetto dell'eucaristia: in esso i convitati vengono uniti tra loro nello stesso amore che c'è tra la sposa e lo sposo.

Tutta la fede cristiana ha una struttura ecclesiale e sacramentale. La comunione di Dio con gli uomini diventa il fondamento che fa la comunione degli uomini tra loro e quindi la comunione tra l'uomo e la donna. Nella Chiesa, grazie alla comunione realizzata in Cristo, anche il «segno» del matrimonio attua e rimanda all'*agape*. È l'*agape* che «fonda» l'*eros* coniugale. In tal senso Gesù dice: «Quello che Dio ha congiunto l'uomo non lo separi» (Mc 10,9). Più che formulare una legge – tantomeno giuridica, foss'anche canonica – con queste parole egli annuncia l'iniziativa gratuita e libera di Dio che è all'opera nella relazione tra l'uomo e la donna, «nel Signore» (1Cor 7,39). Il testo più esplicito a tale proposito è Ef 5,31-33. Subito dopo la citazione di Gen 2,24 l'apostolo Paolo parla di un «mistero» (Ef 5,25), riferendosi anzitutto al dono di sé che Cristo ha fatto alla sua Chiesa (Ef 5,25: «Ha dato se stesso per lei»), fino a morire per essa. Di questo mistero fa parte anche il tempo che ha preceduto la manifestazione dell'evento dell'alleanza definitiva tra Dio e uomo in Cristo. Nella sua croce si dà il compimento di questa storia: in essa, l'unico – la singolarità dell'evento cristologico – viene separato dal molteplice della storia che lo ha preceduto, con le sue ombre e luci, e nello stesso tempo raccoglie nella Chiesa tutto il «dramma» della storia umana. Il compimento infatti non è soltanto l'evento del Cristo, ma è l'incontro (nuziale) di Cristo con la Chiesa («questo è il mio corpo»), poiché è in essa che si attua l'alleanza eterna e definitiva tra Dio e l'umanità:⁵⁴ nel dono dell'alleanza è dato un compito, che nel sacramento del matrimonio è affidato all'uomo e alla donna,

⁵³ «L'Agnello pasquale unisce coloro che lo mangiano, fra loro e con sé» (*ivi*, 189).

⁵⁴ Dice ancora molto bene Beauchamp: «Compimento delle figure non è infatti la vita del Cristo né la morte del Cristo, ma l'incontro del Cristo e della Chiesa» (BEAUCHAMP, «L'uomo, la donna, il serpente», 129).

perché nella loro storia essi siano testimoni e «sacramento» dell'*agape* di Dio.

4. Le questioni antropologiche (teoriche)

Al termine di questa lunga riflessione vorrei riprendere sinteticamente la questione che l'ha attraversata: il nesso tra l'antropologico e il teologico, considerato dal duplice punto di vista sia del compimento cristologico (singolare) (a) sia dell'esperienza umana che lo prefigura (universale) (b).

Agape come compimento di *eros*

All'inizio del Novecento l'opera di un teologo luterano svedese, A. Nygren, aveva nettamente separato *agape* da *eros*, opponendoli tra loro e identificando nell'*agape* l'amore di donazione gratuita di Dio, che si china su un'umanità indegna del suo amore immotivato e incondizionato, e nell'*eros* l'amore di aspirazione nel quale egoisticamente il desiderio umano pretende di salire fino a Dio, per attingervi la sua felicità.

L'agape è un amore *creativo*. L'amore divino non ama ciò che in sé è degno d'amore, al contrario: *Ciò che in sé è privo di valore, acquista valore divenendo oggetto dell'amore divino*. L'*agape* non ha niente in comune con l'amore che si basa sulla constatazione di un pregio insito nel suo oggetto. L'*agape* non constata dei valori, li *crea*. L'*agape* conferisce amore amando. L'uomo amato da Dio non ha alcun valore in sé; ciò che gli dà valore è solo il fatto che Dio lo ama. L'*agape* è un principio creativo di valori.⁵⁵

Il fatto che l'amore dell'*eros* è desiderio basta a dargli un'impronta egocentrica, poiché tutto ciò che è brama e desiderio è sempre più o meno egocentrico. La testimonianza più probante dell'orientamento egocentrico dell'*eros* è la sua intima connessione con l'*eudemonia*. L'amore tende a *conquistare e a possedere* l'oggetto di cui l'uomo constata il valore e che crede gli sia utile.⁵⁶

L'opposizione tra *eros* e *agape* ha segnato un'interpretazione del cristianesimo di tipo pseudo-ascetico, debitrice più alla tradizione platonica e neoplatonica che al vangelo. Il presupposto antropologico di quel contrasto è un dualismo tra sensibile e spirituale, anima e corpo,

⁵⁵ A. NYGREN, *Eros e Agape*, il Mulino, Bologna 1971, 57 (ed. or. svedese del 1930; la traduzione tedesca è del 1955).

⁵⁶ *Ivi*, 154.

materia e spirito. Con questa separazione tanto l'*eros* quanto l'*agape* perdono il costitutivo carattere storico e simbolico. Così, per un verso l'*agape* diventa estranea alla libertà umana, in quanto la relazione tra Dio e l'uomo è ricondotta a una mera iniziativa divina,⁵⁷ e per altro verso all'*eros* non viene riconosciuta alcuna originaria valenza simbolica, essendo il desiderio e l'amore umani radicalmente viziati dall'egoismo, dalla concupiscenza e dall'egocentrismo. L'opposizione dei due «movimenti» si può mantenere solo a prezzo di una loro interpretazione riduttiva, spiritualistica e astorica. In questa logica l'*eros* sponsale non può essere sacramento dell'*agape*. Al dualismo antropologico tra sensibile e intellegibile si accompagna il dualismo tra antropologico (*eros*) e teologico (*agape*).

A tale problematica interpretazione non basta rispondere limitandosi ad accostare il piano del naturale (antropologico) a quello del soprannaturale (teologico cristiano). Questa è invece la soluzione più comune della teologia manualistica, nella quale, dopo aver distinto i due livelli della ragione e della fede nell'intento di garantirne la differenza, se ne afferma la sostanziale concordanza, sulla base del riferimento all'unico Dio, creatore e salvatore. In questo modello teorico, per un verso l'uomo viene fatto coincidere con la sua razionalità, pur sempre – e in vari modi – «aperta» alla fede, e per altro verso la fede stessa si identifica con una verità ulteriore e superiore, sovrarazionale, seppure non in contrasto con la ragione.⁵⁸ La giustapposizione dei piani implica una reciproca estraneità. Infatti, pur affermando un rapporto tra ragione e fede, questo modello si limita ad accostarle, pensandole separatamente, con il risultato non solo di privare la ragione della sua costitutiva forma storica e debitrice dell'esperienza, ma anche di collocare la fede a un livello estraneo all'umano, supererogatorio per gli uni (fideismo) e inutile per gli altri (razionalismo).

Al di là dei riduzionismi, il nesso tra umano e cristiano dovrebbe essere pensato come una circolarità ermeneutica, nella quale tra esperienza universale e rivelazione cristiana si riconosca una correlazione di anticipazione e compimento. In questo modo non soltanto si rende ragione del nesso costitutivo tra umano e cristiano, per il quale la creazione tutta è in Cristo (Col 1,16) e l'uomo stesso è creato in Cristo (Ef 2,10) e destinato a divenire conforme all'immagine (2Cor 3,18) di colui che è «immagine

⁵⁷ Significativamente Nygren scrive che «"tutto viene da Dio" – niente dall'uomo» (Ivi, 109).

⁵⁸ Il superamento di questo estrinsecismo è il motivo fondamentale dell'importante testo di G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995. Per un costruttivo dibattito critico, cf. pure A. BERTULETTI, «"La ragione teologica" di Giuseppe Colombo», in *Teologia* 21(1996)1, 18-36.

del Dio invisibile» (Col 1,15), ma si salvaguarda anche l'indeducibilità del compimento cristologico. La gratuità dell'*agape* si iscrive a un livello meta-etico, grazioso e storico, nel quale alla libertà dell'uomo (etico) è dischiusa una novità che la apre al compimento inscritto nella sua storia. L'agire etico non è semplicemente la «conseguenza» del meta-etico, ma è la risposta a un dono che istituisce per l'uomo la possibilità stessa di un volere che diventa decisivo per l'attuazione stessa del dono. Un tale modo di interpretare la rivelazione cristiana evita il grave difetto della sua riduzione a un'etica, e nello stesso tempo riconosce che la libertà umana dà un contributo decisivo all'attuarsi del dono, che è meta-etico.

Alla teoria della fede si accompagna, reciprocamente, una teoria della coscienza, considerata come la cifra sintetica dell'esperienza personale. Al di là della riduttiva giustapposizione tra ragione e fede, l'identità umana dovrà essere compresa a partire dalla categoria sintetica di coscienza, al cui *interno* si evidenzia il nesso tra attività e passività, libertà e desiderio, universalità e singolarità (*ipseità*). Nella coscienza, fede e ragione vanno pensate come sue forme e determinazioni, poiché l'una (razionalità) ne rappresenta l'istanza di universalità e l'altra (fede/volontà) quella della singolarità. Il superamento di un estrinseco accostamento della ragione e della fede chiede anche di reinterpretare il nesso tra natura e cultura: oltre l'idea riduttiva secondo la quale la ragione conosce la natura e la cultura ne sarebbe la successiva concretizzazione necessaria ma tutto sommato accidentale, occorre invece riconoscere che la cultura è l'unica e necessaria via di accesso all'esperienza antropologica universale, a motivo del carattere ineludibilmente storico dell'identità umana.

Le origini, la differenza, l'identità

La questione *ontologica* che si tratta ora di affrontare, almeno nei suoi elementi essenziali, è quella dell'identità del sé (coscienza), nella sua specifica forma sessuale, maschile e femminile. L'assunzione di un metodo fenomenologico-ermeneutico ci permette di andare al di là di un'idea di natura pensata come *in-mediatamente* universale e anche al di là di un'interpretazione meramente biologica del corpo, evitando nel contempo una riduzione storicistica ed empirico-fattuale della cultura. Si tratta, invece, di ripensare l'identità del soggetto nel suo rapporto alle esperienze del corpo e delle relazioni, interpersonali e socio-culturali. Ciò che apparirà chiaro è che la questione relativa all'esperienza sessuale, maschile e femminile, si colloca al cuore di queste riflessioni e ne costituisce il nodo teorico fondamentale, che è il nesso, interno all'identità della coscienza (*ipseità*), tra la *molteplicità* delle origini, l'unicità simbolica della *differenza* e la trama storica dell'*identità*.

Riflettere sull'*identità* personale mettendola in rapporto alla *molteplicità* delle origini significa anzitutto riconoscere che il soggetto non esiste come un individuo cui poi si aggiunga l'incontro con l'altro e le sue relazioni, ma che egli si costituisce nella sua identità grazie alle esperienze che sono alla sua origine, come appare anzitutto nella relazione filiale. La relazione «unica» che ogni figlio ha con chi lo ha generato, al di là della riduzione privatistica, ha un nesso strutturale con la molteplicità delle relazioni che si danno in una cultura particolare. Questa sta sia «a monte» sia «a valle» del suo rapporto con i genitori: «a monte», perché questi appartengono a una cultura, di cui mediano simboli, significati, evidenze, prassi, linguaggi, e «a valle», perché introducono il figlio in un sistema simbolico di relazioni sociali che lo abilitano a identificarsi come un sé, in mezzo ad altri. I genitori appartengono a questa *molteplicità* delle origini e tuttavia, al suo interno, hanno una specificità unica ed esclusiva. Essi permettono al figlio di fare l'esperienza originaria della differenza.⁵⁹ Si tratta di una *differenza* insieme *verticale* e *orizzontale*.

Nella linea *verticale* del rapporto con chi l'ha generato, il figlio anzitutto si scopre come uno che si è *ricevuto* e che come tale è stato accolto, in modo incondizionato. Tra lui e i suoi genitori si stabilisce un'asimmetria che appartiene ad ogni relazione umana e che è come tale esperienza delle differenze. Generare non equivale a essere generati, eppure le due relazioni stanno tra loro in legame inscindibile: essere generati è sempre nascere da *un* padre e da *una* madre. Ogni bimbo che viene al mondo è nato dal grembo di una madre che ha cominciato a prendersi cura di lui, prendendosi cura della sua carne e confermandogli così la promessa inscritta nel *rapporto* generante.

Nell'essere generati è inscritta anche un'altra esperienza della differenza, che potremmo dire *orizzontale*. A partire dalla relazione con il grembo che l'ha generato e con il seno che l'ha allattato, pian piano questo figlio scoprirà di essere stato concepito non solo da una madre ma, insieme a questa, da un padre. Egli verrà a sapere, insomma, che all'origine di sé ci sono altri due e non uno solo. La differenza attraversa le origini: solo un uomo e una donna possono concepire e generare. Per questo la differenza tra maschile e femminile si intreccia indissolubilmente con l'identità del figlio e dunque di ogni uomo, perché ogni uomo è un figlio – questa è l'unica esperienza assolutamente universale. La differenza inscritta nell'atto generativo implica però una rela-

⁵⁹ Mi sono interessato in modo più approfondito alla questione della differenza in M. CHIODI, «La relazione uomo/donna come forma fondamentale della differenza», in *Teologia* 32(2007), 11-35. Su temi analoghi, rimando anche a Id., «Teologia morale e matrimonio», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Sacramento del matrimonio e teologia. Un percorso interdisciplinare*, Glossa, Milano 2014, 71-116.

zione di alleanza. La generazione infatti si dà solo in un incontro tra due corpi e questa non è riducibile a una congiunzione fisico-biologica e tanto meno animale. Il «corpo proprio», o carne, ha una valenza simbolica originaria: l'incontro delle carni è comunione tra due storie condivise. Uomo e donna, come scrive la Genesi, sono chiamati a diventare «un'unica carne». All'origine di sé ogni figlio riconosce una relazione che implica la differenza sessuale. Senza questa egli, semplicemente, non ci sarebbe. Sarà proprio grazie alla cura di tutti e due – che non è però affatto scontata o «automatica» – che egli farà l'esperienza, nel suo corpo proprio, di essere degno di amore, di attenzione e di stima. La sua identità si costituisce a procedere dal riconoscimento della differenza uomo/donna inscritta nell'alterità delle origini. In questo riconoscimento reciproco ciascun soggetto dà all'altro la possibilità di identificarsi, all'interno di un processo temporale nel quale è totalmente impegnato e coinvolto. Proprio per tale motivo le relazioni sono esposte al rischio del fallimento. Anche la relazione tra genitori e figli è minacciata dalla possibilità che la libertà tradisca la promessa inscritta in quella relazione buona.

Il nesso inscindibile tra identità e relazione vale per ogni uomo e ogni donna: non solo per il figlio, ma anche per i genitori, il cui compito è di riconoscere in colui che è stato generato nel loro incontro d'amore un altro da sé, irriducibile a prodotto o a oggetto di desiderio. Essi lo ricevono l'uno grazie all'altro e l'uno dall'altro e proprio per questo riconoscono che egli eccede la loro opera, come uno che viene da più lontano. Non basta volere un figlio perché egli arrivi davvero, e anche quando arriva perché è voluto, non è mai come era stato progettato e desiderato. Nell'atto del generare ogni padre e madre si scoprono destinatari di un dono trascendente, che tuttavia non si realizza senza di loro. Essi sono testimoni di un «voto creatore» di cui non sono l'origine. Da qui la gratitudine e lo stupore – non privi di timore e preoccupazione per l'avvenire – che accompagnano l'arrivo di un figlio.

Nella relazione con i propri genitori ogni figlio impara a riconoscere di non essere la propria origine e di non coincidere con il mondo intero. Da qui il suo impegno a incontrare l'altro, molti altri. Il padre e la madre sono per lui portatori di una cultura che li trascende. Essi lo introducono concretamente nel «mondo» di una cultura particolare, con la pratica di vita che essa comporta: la lingua, le cose, la casa, i gesti, le parole, le relazioni che vi si intrattengono, sono per ogni piccolo dell'uomo il luogo simbolico in cui egli fa l'esperienza di relazioni di alleanza che lo abilitano a entrare nel mondo intero con la fiducia di chi sa camminare con le sue gambe. Così egli imparerà ad andare oltre la sua casa per sentirsi «a casa» anche fuori di essa, aprendosi ai molteplici incontri e relazioni con gli amici e anche gli estranei, vincendo la paura

di affrontare un mondo sconosciuto. Attraverso le molteplici esperienze di vita, ogni uomo costituisce la propria identità temporale e narrativa, fino al giorno in cui egli stesso si scopre, nel suo corpo proprio, capace di dare la vita, così come l'ha ricevuta.

A questo punto il cerchio si chiude, per così dire. Generato, il figlio scopre di poter essere padre o madre, ma sempre attraverso l'incontro con la differenza sessuale, maschile o femminile. Ogni tecnica procreatica, che effettivamente potrebbe svincolarsi dalla differenza sessuale, si presenterebbe prima o poi inevitabilmente come un surrogato, che non tarderebbe a rivelare ambiguità o addirittura menzogne. L'innamoramento con l'altro/a è inscindibilmente legato al desiderio di generare, anche se a questo non può essere certo ridotto. Esso è infatti anzitutto un evento di bene, nel quale il soggetto risponde a un *dono* assumendosi un *compito* , in vista di un «per sempre» e di una «esclusività» che garantiscono la totalità e la definitività della relazione. Per questo, come abbiamo visto a proposito di Gen 2, l'alleanza sponsale è come una nuova «nascita». In essa è iscritta la chiamata a una totalità di dono. L'identità sessuale, maschile e femminile, ha una qualità simbolica originaria, irriducibile a un significato fisico o biologico, ed è questa simbolicità che sta all'origine del significato etico della relazione sponsale: il «destino» della differenza sessuale (*eros*) è la sponsalità, come alleanza fedele, reciproco dono, mutualità nella tenerezza. Tutto ciò si snoda lungo il dramma – nel senso originario dell'agire della libertà – etico del tempo e della storia. Del resto, è evidente che non ogni innamoramento è *a priori* una chiamata alla sponsalità, così com'è evidente che qualcuno può scegliere di vivere la virtù della verginità, rinunciando deliberatamente a sposarsi, ma non c'è nessuno che possa prescindere dall'incontro con l'altro/a da sé e dalla chiamata al dono (di reciprocità) iscritta in questo incontro. È proprio in forza della sua simbolicità che la relazione nuziale è un appello alla fecondità. Essa è chiamata a essere una relazione generante e generosa, nella forma della responsorialità: «Scelgo te come mio/a sposo/a, perché vedo in te il padre/la madre di mio figlio». L'identità personale si costituisce in una storia «drammatica» di relazioni: dalla molteplicità delle origini, che implica l'esperienza della differenza, fino all'incontro con l'altro/a che implica la differenza e che, al suo interno, invoca la presenza del figlio, il terzo che eccede e apre la relazione dei due, ma non senza di loro.

In questo rapido scorcio fenomenologico-ermeneutico della trama temporale/narrativa che sta all'origine del sé, il nucleo fondamentale è costituito dalle esperienze di relazione, nel corpo che è ricevuto da altri, negli infiniti incontri della vita, e nel rapporto con Dio, che è origine singolare rivelata e nascosta nella molteplicità delle origini. È la relazione con l'altro che sta al nucleo di sé. L'ipseità si struttura in questa molte-

plicità, a partire dall'evidenza della differenza del padre e della madre. Certamente questa ha forma storico-culturale, ma come tale è universale. Variano le forme della differenza, ma questa è insuperabile. Essa ha quindi un profilo insieme storico e assoluto. La differenza – maschile e femminile, che è origine di ogni altra differenza – è infatti nello stesso tempo dono e compito. In quanto *dono*, essa è una promessa affidata come un *compito* all'impegno della libertà e al dramma della storia.

Si può ben comprendere che la complessità e il travaglio delle esperienze e delle relazioni possano comportare per un soggetto la difficoltà a identificarsi, anche sessualmente. Queste fatiche e ostacoli vanno considerati con grande attenzione sia sotto il profilo personale sia sotto il profilo della valutazione morale, poiché il giudizio etico non discende mai da un principio universale conosciuto da una ragione astratta, ma richiede un discernimento non derivante puramente da una applicazione della norma alla situazione personale. Ad ogni modo, queste difficoltà non possono essere interpretate come la negazione di quella struttura originaria, per la quale ogni uomo si *riceve* attraverso il padre e la madre, l'uomo e la donna che l'hanno generato. Sono questi, nella mediazione della cultura e nei molteplici incontri della vita, che concorrono a plasmare l'esperienza personale del maschile e del femminile che è all'origine del sé.



Dopo una presentazione dei tratti fondamentali che caratterizzano le grandi trasformazioni della post-modernità in rapporto al maschile e al femminile, nell'intento di considerarne sia gli elementi positivi sia gli aspetti problematici (1), l'autore si confronta con l'eredità di una tradizione teologica che resiste a intraprendere decisamente la strada di un dialogo fecondo con le istanze pratiche e teoriche della cultura attuale (2). Il terzo momento della riflessione propone l'ermeneutica di alcuni nodi della rivelazione biblica che dischiudono una comprensione della sessualità umana nel suo nesso originario con l'evento cristologico: vengono sviluppati tre momenti, caratterizzati come il passaggio dalla promessa originaria, al dramma della caduta, fino all'ineducibile compimento salvifico (3). In sede conclusiva (4) sono riprese le questioni antropologiche universali implicate nel profilo teologico-cristologico della Scrittura ebraico-cristiana: l'agape come compimento dell'eros e il rapporto tra la molteplicità delle origini culturali, la differenza maschile (padre) e femminile (madre), e l'identità personale.



The article begins by presenting the fundamental characteristics of the great post-modern transformation with regard to male and female, with the aim of examining both their positive aspects and their problematic ones. It then considers the effects of a theological tradition that resists committing to a fruitful dialogue with the practices and thinking of present-day culture. The article discusses the hermeneutics of some key points in biblical revelation, which reveal an understanding of human sexuality in its originary connection to the christological event. Three moments are identified:

the originary promise, the drama of the fall, and the unretractable salvific fulfillment. The article concludes with a review of the universal anthropological questions implied in the theological-christological features of Judeo-Christian Scripture: agape as the fulfillment of eros and the relationships among the multiplicity of cultural origins, differences between masculine (the father) and feminine (the mother), and personal identity.

**CULTURA – DIFFERENZA SESSUALE – MATRIMONIO – TEOLOGIA
MORALE – AGAPE**