

Nel contesto della reciprocità

Pensare con *parrhesia* la maschilità

Gianni Colzani

Estratto da: "Non contristate lo Spirito", a cura di M. Perroni,
Gabrielli editori, www.gabriellieditori.it

Già Buytendijk, nel 1961, introducendo il suo celebre libro sulla donna, osservava che «innumerevoli opere più o meno scientifiche sono state scritte sulla donna e quasi nessuna sull'uomo».¹ Da allora non è cambiato molto. L'abituale spiegazione di questo fatto sostiene che, in una società a dominazione maschile, l'umano è stato identificato con il genere dominante; su un simile sfondo, è facile capire che è la donna a fare problema.

Di fatto, lo sforzo per approfondire questo tema è merito praticamente esclusivo del mondo femminista.² Per la Irigary,³ ad esempio, solo con la recente affermazione femminista della soggettività della donna si creeranno le basi per una autonoma riflessione delle donne e diventerà possibile trasformare il dato in un problema filosofico. Distinguendo tra il fatto e la sua concettualizzazione, G. Fraisse⁴ sosterrà che le dinamiche di quest'ultima – con le loro polarità di soggetto e oggetto, di singolare ed universale – rimandano ad un pensiero maschile. All'interno di una simile logica maschilista, la differenza tra i sessi non solo non viene pensata ma, più ancora, viene occultata.

¹ F.J. BUYTENDIJK, *La donna. I suoi modi di essere – di apparire – di esistere* [1961], Martinelli, Firenze 1967, p. 15.

² AA. VV., *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987; un interesse particolare mi pare di dover riservare al saggio della A. CAVARERO, *Per una teoria della differenza sessuale*, ivi, pp. 43-79. Della stessa si veda anche A. CAVARERO, *L'elaborazione filosofica della differenza sessuale*, in M.C. MARCUZZO - A. ROSSI DORIA (edd.), *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987, pp. 173-187.

³ L. IRIGARY, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975.

⁴ G. FRAISSE, *La differenza tra i sessi*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

Queste analisi portano a concludere che, nella visione dominante, il maschile non è un problema: coincide con la capacità di trascendere e dominare il mondo, con il progetto dell'*homo faber*, con la capacità di una società impegnata a forgiare il proprio futuro. L'opposizione tra l'ambito "naturale" del generare e della cura della vita e quello "umano" e "sociale" che gestisce il potere finisce per sequestrare l'umano a tutto vantaggio della maschilità; l'umanità della donna, diversa da quella maschile che è però l'unica socialmente riconosciuta, finirà per diventare il secondo sesso, l'altro sesso, diverso e inferiore.⁵

In una simile prospettiva, la differenza di genere diventa un interesse esclusivamente femminile, volto a rivendicare ed a chiarire l'appartenenza della donna all'umano. Il carattere rivendicativo del primo femminismo e la ricerca di spazi di potere hanno a volte visto le donne impegnate a mostrare di saper fare come e meglio dei loro colleghi. In questo modo alla subordinazione è subentrata una minimizzazione della differenza di genere ed, al limite, una tendenza a «liberarsi dai propri condizionamenti biologici». Al di là di queste vicende, resta il fatto che il recupero della differenza tra i sessi è ormai un nodo culturale irrinunciabile.

Affrontando la questione, molti offrono una sua presentazione fenomenologica ma lasciano scoperto l'interrogativo circa il suo significato ultimamente umano. A me pare questo il problema oggi fondamentale: quello cioè della costitutiva originarietà della differenza di genere e, contemporaneamente, del suo fondamento. Sono i temi che possono poi permettere di coglierne coerentemente il significato. Di fatto molti stu-

⁵ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1961.

⁶ Congregazione per la dottrina della fede, *Collaborazione dell'uomo e della donna*, n. 3. Il documento, datato il 31 maggio 2004, è comparso su «L'Osservatore Romano» il primo agosto dello stesso anno. Una valutazione critica del femminismo deve riconoscere che, inizialmente, ha rivalutato la differenza facendo ricorso ai temi maschili della emancipazione e della rottura ed, in seguito, ha utilizzato la modalità femminile per esaltare il ruolo della madre contro il padre. Resta così irrisolto, a mio parere, il compito di costruire una autentica identità relazionale.

diosi si stanno impegnando in questa ricerca.

Non pochi, tra essi, si ispirano a Lévinas⁷ e alla sua denuncia della egemonia del soggetto; la sua rottura con la tradizione del Medesimo e la sua proposta di una filosofia della Alterità hanno permesso di spingersi oltre le categorie tradizionali di uguaglianza e complementarietà offrendo una prima strumentazione per pensare ontologicamente la differenza. Il suo significato non viene così indicato solo nella concreta relazione tra l'uomo e la donna ma, al di là di ogni sua manifestazione, risale fino a quell'unica dignità umana che, però è data solo nella differenza di genere. Questa rimanda così ad un significato universalmente umano che, senza ridursi ad astratta universalizzazione di una realtà particolare, si svela invece come identità profonda e intima di quell'umano che, proprio nella differenza di genere e attraverso essa, è conosciuto ed esperito.

In questo modo la differenza di genere non è eterogeneità radicale; la stessa impossibilità di pensare uno dei termini della polarità maschile-femminile senza il rimando al suo opposto, esige una qualche comune fondazione. Solo questa originaria unità può svelare e costituire il senso del loro rapporto. La relazione tra differenti non potrà mai prescindere dalla coscienza di questa appartenenza di genere ma, per il suo rimando simbolico, conferisce alla diversità biologica una profondità che da sola non avrebbe: la rende esperienza e linguaggio umano.⁸

Su questa base si può aprire un discorso sulla dualità sessuale. Molti l'hanno fatto; tra questi vorrei richiamarne alcuni. Sviluppando le tesi di Erich H. Erikson, Melchiorre ha collo-

⁷ E. LÉVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980. Di lui si vedano anche *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983; *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983.

⁸ G. SALATIELLO, *Donna-Uomo. Ricerca sul fondamento*, Grafitalica Chirico, Napoli 2000. Utili anche CISF, *Maschio-Femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, a cura di Spinsanti S., Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990; DE SOUZENELLE A., *Ricerca di identità per l'uomo e la donna*, in ID., *Il femminile dell'essere. Per smetterla con la costola di Adamo*, Servitium Editrice, Gorle (BG) 2001, pp. 219-255.

cato la differenza dei sessi sullo sfondo della comune apertura della coscienza – nella sua unità bipolare di «situazione» e «desituazione» – alla totalità dell'essere. La sua visione è che «alla costituzione biologicamente intrusiva dell'uomo corrisponde una funzione desituante della coscienza e alla costituzione biologicamente recettiva della donna corrisponde una funzione situante».⁹ Nella medesima direzione si muove anche Carol Gilligan che, con i suoi studi, arricchisce il senso della coscienza di se stessi descritta da Melchiorre.¹⁰ Studiando le immagini espressive del modo con cui uomini e donne descrivono la loro visione della vita, la Gilligan precisa le due identità nel senso che quella maschile è costruita attorno alla legalità, alla competizione, al diritto e alla strumentalità mentre quella femminile è centrata attorno alla relazione, alla cura e alla responsabilità. L'identità femminile è sempre marcata da un riferimento all'altro, da un sogno di fusione, così da cadere a volte in forme di sentimentalismo romantico, mentre quella maschile risulta segnata da distinzione e separazione rispetto all'altro. È la differenziazione che rende possibile l'individualizzazione personale.¹¹ «Separazione-individuazione» e «relazione-attaccamento» si rivelano le radici di comportamenti rispettivamente maschili e femminili. In termini psicanalitici, Winnicott¹² riformulerà il discorso a partire dal perio-

⁹ V. MELCHIORRE, *Percorsi filosofici*, in CISF, *Maschio-Femmina*, cit., p. 57. In modo più ampio questi temi sono trattati in V. MELCHIORRE, *Uomo e donna: sull'ontologia della differenza*, in ID., *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987, pp. 117-132; ID., *Elementi per una fondazione fenomenologica della sessualità*, ivi, pp. 93-116. Per Melchiorre il maschio è portatore di una funzione di trascendenza che può decadere a tensione per un assoluto che niente di finito può contenere, mancando così quella stessa ricerca di senso che lo guida.

¹⁰ C. GILLIGAN, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1987. Nella sua visione, per gli uomini «il pericolo nasce dall'intimità, mentre le donne percepiscono il pericolo in situazioni impersonali di conseguimento del successo e lo concepiscono come il risultato della competitività» (ivi, p. 48).

¹¹ Non che il maschio non viva dei legami profondi ma questi sono motivati e vissuti in modo diverso: l'altro è valutato e stimato per la sua intelligenza, la sua onestà, le sue capacità o è temuto per la sua arroganza.

¹² D.W. WINNICOTT, *La famiglia e lo sviluppo dell'individuo*, Armando, Roma 1982; ID., *Sviluppo affettivo e ambiente*, Armando, Roma 1983.

do pre-natale o immediatamente post-natale; spiegando il costituirsi del nucleo della personalità, cioè del *self*, in base al rapporto tra il neonato e il seno materno, indicherà «il puro elemento femminile» nella unità indissociabile di soggetto e oggetto mentre «il puro elemento maschile» rimanderà alla loro distinzione. In questo modo, mentre il soggetto femminile giunge alla scoperta di sé attraverso lo sviluppo dello spazio interiore, quello maschile si orienta piuttosto al fare.

Emerge così uno spettro di posizioni abbastanza ampio; qui la differenza di genere e le conseguenti opposte identità sono al centro di percorsi molteplici, di carattere filosofico, psicologico e psicanalitico. Resta da chiedersi se la teologia abbia qualcosa da dire al riguardo e quale sia il suo apporto. Per rispondere con una certa coerenza, credo sia opportuno individuare prima il criterio ermeneutico della ricerca teologica.

1. Oltre la teologia di genere: la pienezza dell'umanità

Va da sé che considero ogni discorso che ponga una opposizione tra divino e femminile come ormai superato; il vero problema resta come saldare la problematica della differenza di genere con la prospettiva biblico-dogmatica delle chiese dato che, per ruolo e mentalità, non mi sento di rinunciare a nessuna delle due. A mio parere una soluzione – se esiste – non può venire che dalla cristologia, cuore della stessa fede; ogni altra soluzione sarebbe una soluzione marginale. Purtroppo questo non fa che rendere ancora più acuto il problema: in che modo l'umanità di Gesù, quell'uomo maschio nel quale si realizza definitivamente la rivelazione, può rappresentare la soluzione per la ricerca di salvezza delle donne?

Bisogna evitare ogni soluzione apologetica che – vangeli alla mano – richiami ed esalti il rapporto di Gesù con le donne.¹³

¹³ Questa letteratura esiste in ogni area linguistica. Si veda M. GARZONIO, *Gesù e le donne. Gli incontri che hanno cambiato il Cristo*, Rizzoli, Milano 1990; G. BLAQUIÈRE, *La grâce d'être femme*, Ed. Saint Paul, Paris-Fribourg

Stante la cultura del tempo, la qualità dei rapporti di Gesù con le donne è certamente sorprendente, ma questo non comporta l'attribuirgli una coscienza femminista in grado di esprimere un nuovo schema di comprensione della dualità sessuale, diverso e critico verso il sistema dominante. Senza questa coscienza, il ministero di Gesù rimane nell'ambito del suo tempo. Bisognerà evitare, del pari, ogni visione fondamentalista che parta dalla tradizione e dal magistero ecclesiale che ha ricordato l'identità maschile dei ministri ordinati con la maschilità di Gesù¹⁴ per approdare ad una qualche forma di positivismo storico-biologico. Infine non mi pare si possa accettare, in termini di femminismo cristiano, di presentare Gesù come colui che ha pienamente accolto in sé la dualità dei sessi; stravolgendo il dato storico, questo equivarrebbe a fare di Gesù un androgino, non certo un vero uomo.

A mio parere, in Gesù, occorre distinguere tra umanità e maschilità,¹⁵ pur ben sapendo che la dignità umana di ogni persona – anche dell'uomo Gesù – si dà nella forma sessuata che la esprime; secondo la classica lezione di Maritain, si tratta di distinguere per unire, non certo per separare. Questa distinzione mira ad evitare una patriarcalizzazione della cristologia ed a cogliere in Gesù il rappresentante e l'instauratore di una umanità nuova, di uomini e donne: «Tutti voi siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più

1981; A. KUYPER, *Women of the Old Testament. 50 Devotional Messages for Women's Group* [1933], Zondervan Publishing House, Grand Rapids (MI) 1961.

¹⁴ Al riguardo si veda S. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Inter Insigniores*, 13 ottobre 1976: AAS 69 (1977), pp. 98-116; GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, 22 maggio 1994: AAS 86 (1994), pp. 545-548.

¹⁵ Preferisco il termine «maschilità» a quello di chi, distinguendo tra *homo* e *vir*, parla di virilità; in italiano, il termine mantiene una allusività sessuale che la nozione di maschilità comprende senza però portarla in primo piano. Inoltre andrà tenuto ben presente che «uomo» non è equivalente di maschile né «donna» di femminile; maschile e femminile sono polarità presenti in ogni persona, uomo o donna che sia.

uomo né donna poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». ¹⁶

Questo testo è certo prezioso per il nostro tema ma la sua interpretazione non è del tutto pacifica. Il testo colloca l'antropologia nel quadro pneumatologico del battesimo e, per questo, indica nel Signore Gesù il fondamento di una unità e di una uguaglianza universale: poiché «siamo rivestiti di Cristo» e «apparteniamo a lui», tutti siamo «uno in Cristo Gesù». Anche se resta da chiarire come questa unità e uguaglianza battesimale si compongano con il codice domestico di Col 3,18-22, che raccomanda invece la subordinazione, il senso ultimo del testo è chiaro: Paolo insegna che la «filialità» è l'espressione di quella novità cristiana ¹⁷ che, altrove, viene presentata anche come nuova creazione. ¹⁸

Resta però discusso il valore politico di questo passo, se cioè debba limitarsi all'ambito personale o se vada visto come il principio di una nuova organizzazione comunitaria, in grado di suscitare nuovi stili di vita. ¹⁹ Paolo indica nella libertà ²⁰ la conseguenza della comunione battesimale ma la intende come la nuova condizione religiosa del battezzato nel suo stare davanti a Dio; la triplice indicazione di Gal 3,28 ne è esempio ed applicazione. Ora, «giudeo e greco», «schiavo e libero» vanno di certo letti nei termini della libertà battesimale; ²¹ ma qual è il preciso significato di «uomo e donna» ²²? In che senso questa endiade si pone all'interno della libertà battesimale? La maggior parte degli esegeti non vede qui una cancellazione

¹⁶ Gal 3,27-28.

¹⁷ Gal 4,4-6.

¹⁸ 2Cor 5,17.

¹⁹ Per la storia della interpretazione del passo si veda B. CORSANI, *Storia dell'interpretazione di Gal 3,28 nell'esegesi critica del secolo scorso e di questo secolo (I metà)*, «Quaderni di vita monastica», Camaldoli 1988, 17-30; per la sua interpretazione si veda E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990, pp. 229-246.

²⁰ Gal 5,1. 13; 2Cor 3,17.

²¹ Per la prima coppia basta pensare a Ef 2,11-18; per la seconda è importante Gal 4,21-31.

²² Si veda il testo di 1Cor 12,13: è una ripresa del contesto e del testo di Gal 3,28 ma non menziona la terza coppia «uomo e donna».

delle differenze sessuali – cosa che indurrebbe a forme di gnosi o di androginia – ma piuttosto una loro relativizzazione ed un loro riorientamento in vista di Dio.

Questo essere «uno in Cristo Gesù», inteso nella sua profondità, orienta a quella visione cristocentrica che ne fa il fondamento di ogni altra relazione. Nella linea della cristologia di K. Barth e della concezione cosmico-evolutiva di Teilhard de Chardin, il cristocentrismo non si limita ad una cristologia, ad una lettura teologica dell'evento-Gesù, ma ne fa il centro di comprensione di ogni realtà e di tutta la storia. ²³ Creata in Cristo, ogni realtà esiste «per mezzo di lui e in vista di lui» ²⁴ e, poiché è stata da lui riconciliata con il Padre, tende ad essere ricapitolata in lui. ²⁵ In un contesto apocalittico che attendeva la rivelazione di quanto era ancora occulto, Gesù si rivelava come il compimento dell'*eschaton*, cioè di quel senso ultimo che le persone ricercavano. Con Gesù il senso ultimo di ogni persona rimandava, al di là delle situazioni storiche, ad una obiettiva apertura a Dio: esauribile in un semplice schema di relazioni interpersonali, questa apertura chiedeva di essere elaborata in termini metafisici.

Si è perciò dovuto universalizzare quella umanità di Gesù che è distinta dalla sua maschilità ma correlata con essa; una sua lettura cristocentrica non può che essere inclusiva, comprensiva cioè di un significato valido per tutti, uomini e donne; «questa singolare umanità» custodisce, infatti, il senso ultimo di ogni persona. Questo orizzonte non legittima ogni genere di lettura ma esige che ogni teologo motivi lo schema interpretativo di cui si serve e assuma la responsabilità delle conseguenze sociali che il suo discorso induce. Il nostro attuale momento storico, segnato dalla problematica del femminismo, esige una lettura consapevole di questa sensibilità; ne viene il rifiuto di un Cristo romantico e la rinuncia ad una

²³ H. KÜNG, *Christozentrik*, in J. HÖFER - K. RAHNER (edd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. II, Herder, Freiburg i.Br. 1958, pp. 1169-1174; G. MOIOLI, *Cristocentrismo*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Roma 1979, pp. 210-222.

²⁴ Col 1,16; Gv 1,3-4.

²⁵ Col 1,20; Ef 1,10.

immagine patriarcale di Dio così da restituire alla relazione con Gesù un valore decisamente personalizzante e liberante.

La differenza di genere va compresa in questa luce. La dualità maschile-femminile non può essere interpretata solo alla luce delle dinamiche storico-sociali e della loro forza di condizionamento ma deve mettere a fuoco una fondativa relazione con il Dio di Gesù in grado di illuminare quel cammino personale che, nel modo specifico del genere, appartiene ad ogni uomo e ad ogni donna. La differenza di genere si fonda su una più generale antropologia ma il modo con cui l'«uomo nuovo»,²⁶ l'«uomo perfetto»²⁷ costruiscono il loro dialogo con Dio non può mai prescindere dalla specifica modalità di genere.

2. Creati in Cristo: ad immagine e somiglianza di Dio

Molti specialisti hanno scritto magistralmente su questo tema: non resta che rimandare alle loro interpretazioni. Qui vorrei solo introdurre qualche osservazione.

Mi sembra utile, per prima cosa, riconoscere che la lettura teologica della creazione in Cristo è ormai sfociata in una lettura trinitaria. Spiegando le posizioni di Gregorio di Nissa e di altri padri della chiesa, Schönborn²⁸ ha mostrato come sia stata l'eresia ad interpretare l'ordine trinitario come subordinazione e inferiorità del Figlio rispetto al Padre; in realtà, la stessa obbedienza del Figlio va ripensata attorno alla sua comunione di vita con il Padre: non esiste un comandare ed un obbedire ma un unico comune volere²⁹ che genera una esperienza filiale descritta, insieme, come obbedienza e come libertà. Una lettura trinitaria della creazione deve chiedersi se il

²⁶ Ef 2,15.

²⁷ Ef 4,13.

²⁸ CH. SCHÖNBORN, *L'icona di Cristo. Fondamenti cristologici*, Paoline, Alba 1988, p. 43.

²⁹ Gv 4,34; 5,30; 8,28; 10,30.

patriarcalismo, con il suo bisogno di dominio e di subordinazione, non risalga – cassando la Trinità a vantaggio di un monoteismo essenziale – più alle eresie trinitarie che al dogma. Nella comunione al Dio trinitario di Gesù, l'uomo e la donna non modellano i loro rapporti su una qualche subordinazione ma su una loro comune edificazione nella obbedienza al Padre e nella libertà di fronte ad ogni creatura.

Resta poi necessario prendere atto del carattere particolare dei due racconti delle origini del mondo e dell'umanità: il racconto sacerdotale di Gen 1,1-2,4^a e quello jahwista di Gen 2,4^b-24. Il loro carattere mitologico di racconti dell'inizio ha trovato una forte rivalutazione della loro dimensione storica in Gibert.³⁰ A noi interessa il loro modo, molto diverso, di presentare la differenza di genere.

In modo conciso il primo racconto offre il dato oggettivo – «Dio creò l'uomo (*ba-'adam*) a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio (*zakar*) e femmina (*uneqebah*) lo creò» – e lo completa con la benedizione. Questo testo, «di indole teologica, nasconde in sé una potente carica metafisica»;³¹ all'azione divina del creare corrisponde quella condizione umana che ne è il frutto: è una condizione sessuata inquadrata nella immagine di Dio e nella sua benedizione. Il secondo testo distingue la creazione dell'uomo (Gen 2,7) da quella della donna (Gen 2,21-22); partendo dal bisogno maschile di rompere la solitudine con «un aiuto che gli sia simile (*ezer keneg-dô*)», il testo conclude al grido che questa «è carne della mia carne e osso delle mie ossa. La si chiamerà donna (*'issab*) perché dall'uomo (*'is*) è stata tolta». ³² Il tema della unità dei due in «una sola carne (*basar 'ehad*)», cioè in una sola realtà esistenziale, conclude il racconto.

La differenza tra uomo e donna è dominante in entrambi i

³⁰ P. GIBERT, *Bibbia, miti e racconti dell'inizio*, Queriniana, Brescia 1993.

³¹ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova – Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985, p. 35.

³² Oggi sappiamo che *'issab* non viene da *'is*; mentre *'is* deriva da una radice verbale che significa “essere rigoglioso”, *'issab* viene da un'altra radice – *'enosh* (usato in Sal 8,5) per indicare l'uomo – che significa invece “essere debole”.

racconti³³ ma, mentre nel primo è inclusa in un disegno divino che va dalla immagine alla benedizione, nel secondo è esplicitamente considerata nella diversa creazione dell'uomo e della donna; resta comunque importante, anche qui, riconoscere che, «se marca la differenza, il nostro testo non lo fa con le tracce biologiche della differenza sessuale».³⁴ L'unità e la differenza tra i due appartengono allo stesso disegno economico, quel disegno che comprende lo stare l'uno di fronte all'altro, *ezer kenegdô*, e che si conclude nell'essere «una sola carne».

Il testo riconosce il dramma di una iniziale solitudine – non è bene – e lo risolve nel riconoscimento della donna. Appare così vuoi la differenza radicale del rapporto con gli animali³⁵ rispetto a quello con la donna vuoi, soprattutto, la fine di ogni autosufficienza: è necessario muoversi oltre il proprio “io”, verso il “non-io”, verso l'altro-da-sé perché ciò di cui l'uomo ha bisogno per essere se stesso non gli appartiene che come dono sorprendente e gratuito.³⁶ Solo attraverso il dono giunge alla pienezza di «una sola carne».

Il testo non dice in forza di cosa l'uomo riconosca che la differenza della donna da lui sia destinata ad essere una cosa sola con lui. La donna non è immagine dell'uomo e di conseguenza questi, che pure esercita un potere sugli animali, non è padrone della donna. Al momento della sua creazione, *Adam* è avvolto da un torpore³⁷ che è simbolo della sua non-

³³ Questa differenza distacca il racconto biblico da ogni mito androgino; in questi miti la differenza è evanescente e apparente ed esige la ricongiunzione delle due metà. In fondo è più una spiegazione del desiderio di amore che della dualità sessuale.

³⁴ P. BEAUCHAMP, *L'uomo, la donna, il serpente*, in Id., *L'uno e l'altro testamento*. II, Glossa, Milano 2001, p. 127.

³⁵ Gen 2,19-20; il rapporto è risolto in quella imposizione del nome che è, qui, segno di intelligenza e di potere. Anche se in Gen 3,20 l'uomo dà il nome «Eva» alla donna, si tratta di un fatto posteriore alla trasgressione e, più che altro, con valore eziologico: Eva è la madre di tutti i viventi.

³⁶ È questa l'interpretazione che della sessualità offre E. FUCHS, *Desiderio e tenerezza. Fonti e storia di un'etica cristiana della sessualità e del matrimonio*, Claudiana, Torino 1984.

³⁷ Gen 2,21.

conoscenza; ma proprio perché non sa, proprio perché non conosce l'inizio e la natura della donna, non si comprende in base a cosa riconosca che *zot hapaam*, questa volta sì,³⁸ abbia incontrato ciò di cui ha bisogno. Nemmeno il racconto sacerdotale, nella sua stringatezza, offre qualche indicazione. Il fatto che la dualità maschio-femmina sia inserita nella immagine divina³⁹ permette di distinguere l'uomo, che è immagine (*selem*) e somiglianza (*demut*) di Dio, dalla specie animale (*min*);⁴⁰ riconoscendo questa particolarità, la benedizione di Gen 1,28 gli conferirà potere sugli animali. Nemmeno qui però si comprende cosa motivi l'unità allusa nella dizione di una evidente diversità: «maschio e femmina».

A mio parere, questo problema non è risolvibile sulla base della sola Genesi. Questa si accontenta di presentare una molteplicità creaturale, posta sullo sfondo di una totalità informe; l'enigma di una *'adamah*, di una umanità che è *'is* e *'issah* trova qui il suo posto ma non la sua soluzione. Si può forse intuire l'inizio di un cammino risolutivo là dove la creazione comprende non l'interruzione della diversità ma il suo superamento nella unità di «una carne sola»; appare qui una realtà sponsale che – quale amore umano reso sacramento di qualcosa di più grande – è destinata a giocare un grande ruolo nella storia della alleanza. Per questo, se il testo insegna che non era bene per l'uomo essere solo, «solo a causa di Dio l'uomo riconosce, senza che si sappia da quale segno, la sola con cui non sarà solo».⁴¹

³⁸ Gen 2,23.

³⁹ Sul tema della immagine si veda per la parte biblica G. VON RAD - G. KITTEL, «*eikón*», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. III, Paideia, Brescia 1967, pp. 139-177; R. KOCH, *L'uomo immagine di Dio secondo l'Antico Testamento*, «Vita e Pensiero» 54 (1971), pp. 777-786; per la parte teologica si veda invece L. SCHEFFCZYK (hrsg), *Der mensch als Bild Gottes*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, pp. 3-130; K. BARTH, *Uomo e donna*, Gribaudi, Torino 1969.

⁴⁰ P. BEAUCHAMP, «*min*», in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (edd.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. IV, Kohlhammer, Stuttgart – Köln – Berlin 1984, pp. 867-869.

⁴¹ P. BEAUCHAMP, *L'uomo, la donna, il serpente*, cit., p. 125.

3. La piena umanità di Gesù, uomo maschio

Il dogma parla di Gesù come di una persona in due nature; la sua identità umano-divina rappresenta la rivelazione di Dio nel mondo e svolge un compito universale e decisivo: nella sapienza incarnata del Dio-uomo trova piena luce il mistero dell'uomo.

Riprendendo una tesi tradizionale della patristica, la teologia moderna ha ritrovato il significato universale di Gesù, già presente nelle scritture e nella tradizione, mentre il Vaticano II ha osservato che «con l'incarnazione, il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo». ⁴² Da qui il discorso sulla riconciliazione di Dio con ogni cosa e sulla ricapitolazione di ogni cosa in Cristo; ⁴³ da qui la sua presentazione come il nuovo Adamo. ⁴⁴ Una buona presentazione di questo tema ⁴⁵ dovrebbe ripercorrere il legame tra il disegno divino di salvezza e la elezione della umanità in Cristo: presente in Ef 1,3-14, ritorna continuamente nei padri. Si dovrebbe pure richiamare il dibattito medioevale tra tomisti e scotisti sul motivo della incarnazione ed il cristocentrismo di Barth. A conclusione di questo cammino, Rahner potrà affermare che «l'antica problematica della predestinazione di Cristo si ripropone oggi come cristocentrismo cosmico». ⁴⁶

Questa decisività di Cristo per l'intera creazione porta a

⁴² *Gaudium et Spes* 22. Questa tesi è letteralmente ripresa in *Redemptor Hominis* 8 ed ampliata ai numeri 8-10.

⁴³ Ef 1,10.

⁴⁴ Rm 5,12-21; 1Cor 15,45-49.

⁴⁵ Si veda W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 530-559.

⁴⁶ K. RAHNER, *Jesus Christus*. III B: *Systematik der kirchliche Christologie*, in J. HÖFER - K. RAHNER (edd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*. V, Herder, Freiburg i.Br. 1960, 955. Si veda anche K. RAHNER, *Problemi di cristologia d'oggi*, in ID., *Saggi di cristologia e mariologia*, Paoline, Roma 1965, pp. 29-36. Diversamente da Teilhard, Rahner non vede una evoluzione del mondo che tenda verso l'alto per forza propria; è per autopartecipazione di Dio che il mondo trova in Cristo il suo scopo ed il suo fine. Si veda a questo proposito K. RAHNER, *La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo*, in ID., *Saggi di cristologia e mariologia*, cit., p. 185.

riconoscergli la stessa decisività anche per la differenza sessuale. Al seguito di Massimo il confessore, Balthasar ha indicato in Gesù colui nel quale si armonizzano tutte le antinomie cosmiche e antropologiche; Gesù è l'*Universale Concreto*, il modello archetipico e normativo di tutta la storia umana. Per questo, come il femminile di Eva – nascosto in Adamo – doveva venire alla luce ponendogli di fronte, così «l'elemento femminile appropriato all'uomo Cristo deve uscire da Lui come sua pienezza». ⁴⁷ È questo il ruolo che Balthasar attribuisce alla Chiesa-Maria. In questa teologia, la creatura è compresa all'interno della infinita libertà di Dio ed è pensata come il Tu posto dall'infinita donazione divina: l'incarnazione, con la sua unità del divino e dell'umano, diventa allora la chiave di ogni antropologia. Ma mentre in Cristo si dà unità sovratemporale di persona e di missione, nell'uomo e nella donna vi è una diastasi tra il concepirsi come persona ed il realizzarsi nella comunione; il maschile ed il femminile umano, per la loro finitudine, stanno così di fronte in una relazione che, mentre ne dice l'unicità, la supera in una ricerca di piena integrazione. Qui la teologia che utilizza il simbolismo sponsale trova spazio per ripensare le dinamiche umane e quelle soprannaturali. ⁴⁸

Nei termini invece delle scienze umane, sarà la psicoterapista Hannah Wolff ⁴⁹ a mostrare come la maschilità di Cristo sappia esemplarmente integrare anche i valori femminili. Per farlo si servirà delle categorie junghiane dell'*animus* e dell'*ani-*

⁴⁷ H.U. BALTHASAR VON, *Teodrammatica*. III: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1982, *Saggi di cristologia e mariologia* 264. Insieme a questo volume si veda anche H.U. VON BALTHASAR, *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, A.V.E., Roma 1976.

⁴⁸ Oltre a Balthasar, si vedano a questo proposito C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile. Problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov*, Città Nuova, Roma 1991; G. MAZZANTI, *Persone nuziali. Communio nuptialis: saggio teologico di antropologia*, Dehoniane, Bologna 2005.

⁴⁹ H. WOLFF, *Gesù, la maschilità esemplare. La figura di Gesù secondo la psicologia del profondo*, Queriniana, Brescia 1979; ID., *Gesù psicoterapeuta. L'atteggiamento di Gesù nei confronti degli uomini come modello della moderna psicoterapia*, Queriniana, Brescia 1982.

ma; dato che Gesù era un maschio, doveva per questo integrare positivamente l'inconscia presenza controsessuale della sua *anima*.⁵⁰ «Il problema del conflitto con l'*anima* rappresenta "il vero problema vitale dell'uomo"; ebbene, se Gesù non avesse avuto parte a questo conflitto centrale, starebbe fuori del mondo dell'uomo sia di oggi come di ieri; egli non avrebbe alcun significato per gli uomini del presente e tutta la cristologia sarebbe docetismo».⁵¹ La Wolff presenta Gesù come un «maschio non-animoso»,⁵² come un maschio che – avendo integrato i valori della sua *anima* – sa testimoniare questi valori nel suo agire e, di conseguenza, sa incontrare le donne con naturalezza e serenità.

Oltre alle categorie di *animus* e *anima*, la Wolff richiama anche la nozione di «ombra», termine che evoca ciò che di imperfetto, represso e non ben vissuto è in ogni persona;⁵³ poiché ad ogni uomo appartiene anche la sua parte buia, un individuo senza di essa sarebbe irreali. Per questo, la Wolff presenta Gesù come una personalità introversa, totalmente dedita «al proprio mondo interiore unito a Dio»,⁵⁴ ma impacciato ed inadeguato quando deve esprimersi su tonalità estroverse. A suo agio nel vivere alla luce della presenza di Dio, risulterebbe incerto nel precisare il futuro, articolando le differenze tra il regno, l'apocalittica e la magia.

La sua conclusione è, comunque, la presentazione di Gesù come persona integra che, nell'agape, unifica elementi ma-

⁵⁰ *Animus* e *anima* sono qui termini tecnici che indicano una componente psichica inconscia, presente con funzioni di integrazione nell'uomo e nella donna. Solo quando l'uomo ha integrato la sua *anima*, avrebbe integrato quelle funzioni simboliche femminili che gli permettono una piena ed equilibrata relazione con l'altro sesso; viceversa per la donna. Di conseguenza, alla interiore svalutazione maschile dell'*anima* «corrisponde all'esterno un'ostilità globale contro il femminile, la riduzione del femminile al solo-femminile, la svalutazione di tutti i valori femminili fino alla loro demonizzazione» (H. WOLFF, *Gesù*, cit., p. 121).

⁵¹ H. WOLFF, *Gesù*, cit., p. 129.

⁵² H. WOLFF, *Gesù*, cit., pp. 118-130.

⁵³ La Wolff richiama l'ombra collettiva dell'ambiente di Gesù: H. WOLFF, *Gesù*, cit., 184-201 e quella personale: *ivi*, pp. 202-227.

⁵⁴ H. WOLFF, *Gesù*, cit., p. 206.

schili e femminili; la visione dell'amore che Cristo testimonia nella sua vita comprende, infatti, un amare Dio sopra ogni cosa e un essere da Lui amati e da Lui ricolmati di doni. «L'agape di Gesù è un concetto di integrazione. E pertanto l'immagine di Dio è un'immagine "intgra" in cui il maschile e il femminile sono tra loro riconciliati. È la prima immagine integra della storia delle religioni: ma come tale raramente compresa e sempre da scoprire di nuovo».⁵⁵

4. Verso una teologia della maschilità

Una teologia della maschilità ha molto da guadagnare da una prospettiva cristocentrica. Bisogna però coglierne la forza innovativa. Mentre la tradizione – basta pensare al lavoro della Børresen⁵⁶ a proposito della donna in Agostino e Tommaso – collocava la storia della salvezza nell'ambito degli stati di natura, innocente decaduta e redenta, assumendo il quadro cosmologico e statico della nozione di natura, il cristocentrismo non si limita a ribadire l'orizzonte storico-salvifico ma lo comprende in termini trinitari, storici e personalistici. Un simile procedimento è più adatto per formulare una teologia della differenza di genere: collocare gli aspetti biologico-sessuali della differenza in un quadro cristico e personale, mentre obbliga a riconoscerli, permette anche di trascenderli nella ricerca del disegno di Dio.

In una chiave cristocentrica, il disegno salvifico di Dio trova in Gesù tutto il suo significato; poiché piacque a Dio «fare abitare in lui tutta la pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose»,⁵⁷ la stessa creazione va letta alla luce del

⁵⁵ H. WOLFF, *Gesù*, cit., p. 183.

⁵⁶ K.E. BØRRESEN, *Natura e ruolo della donna. In Agostino e Tommaso d'Aquino*, Cittadella, Assisi 1979.

⁵⁷ Col 1,19. Anche se il termine «pienezza» è specificato in Col 2,9 come «pienezza della divinità», l'indeterminatezza del nostro passo, permette di interpretare questa categoria in un senso comprensivo anche della realtà umana.

compimento che Cristo vi apporti e va pensata come dinamicamente orientata a quell'*eschaton* che si realizza nel mistero pasquale. Il tema di una teologia della differenza di genere e di una teologia della maschilità trova qui il suo naturale contesto; il silenzio della teologia al riguardo è la spia del ritardo con cui la teologia ha affrontato i temi antropologici suscitati dalle scienze umane ed, in particolare, quelli di una teologia di genere.⁵⁸

Il punto di partenza di questa teologia non può che essere quel rapporto tra il creatore e la creatura che, fondato nell'atto libero e amoroso con cui Dio ha voluto l'uomo a sua immagine e somiglianza, sta alla base dello sviluppo di «questo grande mistero» della coniugalità «in rapporto a Cristo e alla Chiesa».⁵⁹ Svelato in Cristo, il simbolismo nuziale appare il fondamento anche della creazione. Per questo, senza dimenticare l'insegnamento del Lateranense IV,⁶⁰ la teologia coglie una illuminante analogia tra il mistero della salvezza e il mistero della creazione, tra l'atto d'amore con cui Cristo «dona se stesso» per la chiesa, per renderla «tutta splendente, [...] santa e immacolata»⁶¹ e l'atto d'amore tra l'uomo e la donna che Dio aveva sigillato con la sua benedizione⁶² e l'uomo aveva riconosciuto come l'unico adatto per lui.⁶³ Certo le scritture conoscono l'abisso di prepotenza e complicità che si è sto-

⁵⁸ Vedi le indicazioni della nota 48. In genere l'antropologia teologica non ha prestato attenzione a questo tema. Se ne trova un cenno in G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo paradosso e mistero*, Dehoniane, Bologna 1997², pp. 397-402 che la colloca nel quadro della libertà creaturale. Rappresenta invece un tema significativo nel lavoro di G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, Elle Di Ci, Torino 1985, pp. 103-186 che si muove nel quadro di una antropologia fondamentale degli inizi ed in quello di L. PADOVESE, *Uomo e donna a immagine di Dio. Lineamenti di morale sessuale familiare*, Messaggero, Padova 1996 che ha una prospettiva teologica interdisciplinare.

⁵⁹ Ef 5,31-32.

⁶⁰ Nella condanna degli errori di Gioacchino da Fiore sulla Trinità, il Lateranense IV (1215) insegna che «tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza» (DS 806).

⁶¹ Ef 5,25.27.

⁶² Gen 1,28.

⁶³ Gen 2,23 letto in rapporto con Gen 2,18.

ricamente scavato tra l'uomo e la donna ma sanno anche che «in principio non era così».⁶⁴

Appartiene alla creazione il costituirsi di una struttura relazionale che rapporta il mondo alle persone divine; in termini di differenza di genere, si può dire che «l'analogia dell'essere, sviluppata a partire dalla creazione, ci permette di individuare nell'analogia delle relazioni il nesso tra la *distanza* intratrinitaria delle Persone divine e la *differenza* interumana iscritta nel maschile e femminile. L'assoluta diversità e la reciproca donazione, che nel divino costituiscono il fondamento dell'identità delle tre Persone, sul piano umano si manifestano analogicamente come differenziazione e specificazione di genere maschile e femminile».⁶⁵

La «relazione» è qui tanto «rivelazione ontologica dell'essere»⁶⁶ quanto rivelazione della struttura dell'essere personale; per questo, mentre illumina la relazione delle persone divine, chiarifica pure la sussistenza e la comunione sessuata delle persone umane. Resta da chiarire il valore ed il limite di questa corrispondenza tra piani diversi: quello trinitario, quello cosmologico e quello antropologico. L'utilizzo della nozione teologica di «sacramento» e di quella filosofica di «simbolo» per chiarire la fondazione sessuata dell'umano ed i suoi significati ha certamente bisogno di ulteriori precisazioni ma il discorso cristocentrico, per il suo essere insieme divino e umano, può facilitare la comprensione di una differenza da spiegare nei termini della alterità e della comunionalità. Qui il simbolismo antropologico del mondo creato si affaccia sulla soglia del mistero unitrinitario dell'amore personale di Dio. Una simile prospettiva, dal tono dichiaratamente sponsale, non solo non trascura l'apporto delle scienze umane ma, misurandosi a fondo con esse, è in grado di integrarle in una logica più ampia. È quanto vorrei mostrare per la maschilità.

La condizione dell'uomo maschio non è oggi semplice. Va

⁶⁴ Mt 19,8.

⁶⁵ C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, cit., 250.

⁶⁶ *Ibidem*.

da sé che anch'egli dipenda da un sistema consumista e spersonalizzante ma questo non autorizza a saltare la sua specifica problematica. Va innanzitutto riconosciuto che la letteratura che ne analizza le tematiche – oggi in crescita⁶⁷ – è molte volte speculare alla problematica femminile e non ha sempre la stessa profondità di indagine; sotto il profilo sociale e storico – almeno secondo il Rapporto del Censis «Identità maschile e prestazione sessuale» (2005) che si limita alla situazione italiana – la sua immagine più diffusa, pur se con qualche incertezza, risulta ancora troppo costruita attorno alla centralità della prestazione sessuale.⁶⁸

Il dono di sé, che dovrebbe essere al centro della percezione di se stessi e del rapporto con la donna, risulta ancora troppo vissuto in termini fallici, a scapito di altri valori; per contro la dimensione paterna di iniziazione alla vita sociale soprattutto dei figli maschi è stata ormai espropriata da una società totalitaria e omogeneizzatrice. In una condizione di morte del sacro e della natura, la percezione estroversa del proprio corpo e della propria umanità – intesa come esplora-

⁶⁷ Ho già detto che la letteratura sul genere maschile è scarsa, anche se va oggi crescendo. Si veda in particolare E. MONICK, *Phallos. Il maschile nella storia, nella coscienza d'oggi*, RED, Como 1989; D.D. GILMORE, *Manhood in the Making. Cultural Concepts of Masculinity*, Yale University Press, New Haven & London, 1990; G.L. MOSSE, *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*, Oxford University Press, New York, 1990; R.W. CONNELL, *Masculinities*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1995; C. RISÉ - C. BONVECCHIO - G. MARTIGNONI, *La questione maschile*, SEB, Milano 1998; S. BELLASSAI - M. MALATESTA (edd.), *Genere e mascolinità. Uno sguardo storico*, Bulzoni, Roma 2000; E. BADINTER, *XY. L'identità maschile*, Longanesi, Milano 1993; R.W. CONNELL, *Maschilità. Identità e trasformazioni del maschio occidentale*, Feltrinelli, Milano 1995; S. BELLASSAI, *La mascolinità contemporanea*, Carocci, Roma 2004; F. LA CECLA, *Modi bruschi. Antropologia del maschio*, Mondadori, Milano 2000. Per l'ambito biblico-teologico si veda A.M. PATRICK, *Wildmen, Warriors and Kings. Masculine Spirituality and the Bible*, Crossroad, New York, 1991; A. DANESE - G.P. DI NICOLA, *Il maschile e la teologia*, Dehoniane, Bologna 1999.

⁶⁸ Secondo il Rapporto richiamato, la condizione maschile nell'Italia di oggi è una condizione incerta che oscilla vecchi stereotipi ed identità nuove; un po' «seduttore» ed un po' «compagno», il maschio sembra disposto ad accogliere anche alcune modalità femminili ma non ancora a rimettersi in questione fino in fondo.

zione e separazione, donazione e rischio – può facilmente incanalarsi verso forme di aggressività che degenerano nella incapacità di assumere la responsabilità necessaria per dominare il carattere potenzialmente distruttivo del proprio sapere e del proprio potere. In una prospettiva che risolve l'identità maschile in una tensione verso la dimensione pubblica della vita, il rapporto tra pubblico e privato si configura come una complessa negoziazione tra uomini e donne sulla questione del potere.

A livello culturale le conclusioni sono le medesime. L'utilizzo che Melchiorre fa della corporeità maschile e del suo correlato coscienziale finisce per orientare ad un superamento, ad un trascendimento nel quale prende forma una intelligenza astratta e trasgressiva, aperta ad un assoluto che nessuna realtà concreta può delimitare. Ne viene una inquietudine esistenziale che lega la sua apertura ad un orizzonte illimitato ad un disagio nel vivere l'intimità concreta di un esistere fianco a fianco. Il carattere desituante del comportamento maschile ritorna anche quando lo si riveste con la metafora del cielo – sede degli dei e spazio per la pioggia – che, insieme con l'altra metafora della terra, viene utilizzata per parlare della dualità di genere. Questi simboli non equivalgono alla affermazione della superiorità del maschio sulla donna, dell'universale sul concreto, ma ad un modo di vivere dentro la realtà, all'interno delle situazioni.

Il rispetto di ogni identità ed il rifiuto di una neutralizzazione della differenza di genere chiede di ripensare usi e consuetudini sociali ed, in particolare, di abbandonare abitudini fondate sul dominio di alcuni sugli altri. Se, come mi auguro, si accetterà di ripensare questi rapporti nei termini della comunione sponsale, allora avremo le basi per una radicale trasformazione della storia umana da storia di competizione e di opposizione a storia di accoglienza e di partecipazione. L'egemonia dello «io» e la sua elaborazione pedagogica – psico-sessuale, cognitiva, affettiva, morale e spirituale – dovranno trovare basi diverse ed accettare una drastica revisione. L'affermazione di una identità maschile, libera da quei pregiudizi anti-femminili che l'hanno lungamente accompagnata, ritroverà la possibilità di fare spazio a sentimenti ed emozioni, alla

intuizione e alla spiritualità,⁶⁹ integrandoli al suo interno, il maschio non potrà che arrivare ad una sua più profonda e più vera identità.

Nel suo lavoro del 1992,⁷⁰ la Badinter ricorda come l'identità maschile sia conquistata già nell'utero materno come differenziazione da quell'universo: per essere se stesso, il bimbo maschio deve distaccarsi, disidentificarsi dalla madre. Certamente legittimo, questo processo non può essere assunto a modello della costruzione della autocoscienza maschile, esaltando così un quadro di dissociazione e ostilità, disprezzo e svilimento di quanto è femminile. Anche la bimba femmina vive infatti un simile processo di distacco dalla madre e questo processo – a controprova che non è affatto ovvio e tranquillo – può avere anch'esso le sue patologie. Solo in una umanità in cui l'essere personale – uomo o donna che sia – vive la sua identità ed integra nella sua personalità il suo contro-genere, noi avremo posto le basi perché l'incontro tra i due generi sia accolto e vissuto nella sua sponsale dinamica di vicendevole arricchimento.

Il maschio, in particolare, dovrà smettere di privilegiare la competitività, la distanza e la separazione per fare del dono di se stesso l'asse di una personalità pienamente maschile e pienamente capace di incontro e affettività; espressione del suo dono, il suo bisogno di indipendenza non sarà il contrario della sua capacità di relazione ma si rivelerà come un valore per una coppia orientata, oltre il presente, ad un futuro.

Si prospetta così un dialogo umano ed un cammino spirituale volto a realizzare una piena integrazione delle due modalità di genere, sia in se stesse sia nel rapporto con l'altro; allora l'indipendenza diventerà capace di interdipendenza con le altre identità. Come la sapienza e il potere di

⁶⁹ Non si può dimenticare che Kant, indicando la "ragion pura" come facoltà indipendente dalla "ragion pratica", ha introdotto una tesi dalle conseguenze pesanti: non solo i sentimenti ed i desideri non possono produrre conoscenza ma bisogna parlare di una vera e propria dissociazione tra pensiero logico e mondo dei sentimenti fino a giungere, non di rado, ad una loro vera repressione.

⁷⁰ E. BADINTER, XY. *L'identità maschile* [1992], cit.

Adam⁷¹ nel giardino era al servizio della cura del giardino⁷² e della piena comunione dei due,⁷³ allo stesso modo, nonostante la caduta e la presenza del limite e del male, l'uomo in Cristo scopre una nuova singolare dignità; non solo non ha potere sulla sua *'issab* ma, vivendo con lei l'ideale sponsale de «una carne sola», concretizza quella filialità cristiana che ha il suo ideale nella comunione con/delle persone divine.

⁷¹ Gen 2,19-20.

⁷² Gen 2,15.

⁷³ Gen 2,25.