### UOMO E DONNA LI CREÒ

### La relazione promettente

Due questioni tracciano oggi le coordinate del rapporto uomo donna, e in qualche modo condizionano la nostra lettura del messaggio biblico e della prospettiva teologica: la questione della *differenza sessuale* e la problematica del *gender*.

#### Il recupero della “differenza” uomo-donna nella cultura moderna

L’antropologia cristiana (A.) ha trascurato sovente di assumere nel proprio orizzonte la domanda sulla realtà umana, nella sua differenza di maschio e femmina. La ragione principale, anche se forse non l’unica, è che l’A. cristiana, legata al tema dell’*imago Dei*,ha indicato l’immagine in una qualità presente *nell’*uomo, la sua spiritualità (o una facoltà dell’anima). Ha ritenuto marginale il fatto che nel parallelismo progressivo di *Gen* 1,26-27 la decisione di creare ‘*ādām* a sua “immagine”, sia tradotta in forma sinonimica con «maschio e femmina li creò». La concentrazione su un comune denominatore antropologico, non ha permesso di assumere la *differenza uomo e donna* nella riflessione teologica.

Questo è accaduto nonostante che il linguaggio biblico e le immagini della tradizione siano ampiamente connotati dalle metafore del maschile e del femminile. Per stare alle immagini del “femminile”, basti ricordare il femminile trinitario (la *rûah* [spirito] e la *hôkmâ* [sapienza]), il maschile/femminile originario (Adamo ed Eva), il femminile comunitario (simboleggiato in Gerusalemme, Figlia di Sion, per indicare il popolo di Dio); il femminile ecclesiale, il femminile mariano e il femminile propriamente umano (semplicemente la donna). Con altrettanta cautela bisogna riferirsi finezza alle metafore “maschili”: quando esse parlano di Cristo, del ministero ecclesiastico, al rapporto uomo e donna, ecc.

L’attenzione al tema della differenza uomo e donna è provocato a partire dalla “questione” dell’emancipazione femminile e nasce nel contesto dei mutamenti civili dell’età moderna. Prima non è che mancasse l’attenzione al tema, ma la sua forma critica, conflittuale, emancipatrice nasce nella modernità. Con gli altri movimenti di emancipazione (borghese, proletaria, ecc.), il *movimento femminista* mette in discussione gli assetti sociali del medioevo e gradualmente anche quelli successivi degli stati assolutistici (borghesi), per approdare alle forme democratiche contemporanee.

La coscienza cristiana, in particolare cattolica, ha accumulato sul tema un ritardo nel confronto con il moderno, per una ragione generale e una specifica. La ragione *generale* riguarda il conflitto con il principio di “autonomia” dell’in­dividuo, che è il punto nodale su cui si fondano le società laiche moderne, e che è il principio fondamentale nel quale si colloca la questione femminile. La ragione *specifica* richiama la separazione di questione sessuale e morale cristiana perché, mentre la sessualità è vista in termini funzionali, la morale interviene soprattutto secondo una mentalità casistica, e meno sotto il profilo dei significati. Questo ritardo impone di ripensare i rapporti uomo e donna (i rapporti tra i sessi, per ritrovare un significato più ampio del legame uomo-donna; l’identità della famiglia, alla quale il rapporto di coppia era troppo velocemente sovrapposto), ma questo ripensamento è avvenuto prevalentemente nel contesto di diritti dell’uomo/donna, intesi come *diritti del­l’individuo autonomo* rispetto alle norme etico-civili.

Di qui l’affermarsi dei diritti dell’*eros*, visto come sentimento, anche nella prospettiva del matrimonio; la consapevolezza del rapporto tra identità sessuale e vita psichica nella prospettiva psicanalitica; la coscienza della storicità delle norme, comprese quelle che regolano la relazione uomo-donna; la rivendicazione dei diritti della sessualità di fronte alle convenzioni sociali intese come repressive; la questione sociale della discriminazione della donna. Tutto questo complesso di fenomeni, che si accavallano nella questione femminile, sono stati però giocati prevalentemente nella prospettiva dei diritti individuali dell’uomo.

L’appello che sta sullo sfondo di questa rivendicazione è quello dei diritti della persona, compresa come soggetto umano libero, a monte dunque della differenza sessuale, in una sorta di neutralità dei sessi. La questione della specificità femminile viene ridotta, nella figura del femminismo di questo tipo, a un “quasi niente”. La sua funzione generativa viene vista in una prospettiva funzionale e svuotata del suo significato simbolico: il “quasi niente” della differenza diventa presto surrogabile da una funzione paterna che può benissimo sostituire la madre nelle prestazioni verso i figli. La prospettiva del “diritto della persona” qui interviene come una motivazione distorta, perché è affermata a spese della differenza e non attraverso la differenza, soprattutto come un diritto che interviene nel regolare i rapporti sociali e non nel determinare l’identità personale nel rapporto con l’altro/a.

L’esperienza della prossimità di uomo e donna e della generazione sono il luogo dove la coscienza è istruita sull’alterità dell’altro non nella linea di una astratta *uguaglianza*,intesa come sostanzialeindifferenza (nell’ambito dei rapporti sociali), ma come *dono promettente dell’altro per me* e come dono originario della vita nella generazione (nell’ambito dei rapporti interpersonali). Solo l’aspetto dell’accadere promettente dell’incontro tra uomo e donna e l’esperienza grata della generazione come una nascita, come un venire alla vita che è dono, può istruire l’esperienza della reciprocità nella sua specificità. Questa specificità non può essere delineata prima dell’incontro, quasi attraverso una descrizione analitica delle componenti “maschile” e “femminile”, addirittura mediante una descrizione *essenzialistica* o *funzionale* della natura/comportamenti dell’uomo e della donna, ma attraverso l’espe­rienza che proviene dall’incontro di uomo e donna e della generazione dei figli. Questo è il luogo dove si scopre la vita come un bene promettente, una presenza, una grazia che chiede il nostro consenso, la possibilità di una risposta che uomo e donna si esprimono con la loro semplice presenza. L’altro nella sua diversità appare quindi un dono, non un concorrente che mette alla prova, di fronte al quale cautelarsi affermando la propria parità e soggettività individuale.

#### Le diverse stagioni della questione gender oggi

Al giro di boa dell’inizio del terzo millennio il tema della differenza uomo e donna è stato come oscurato dal sorgere della nebulosa del *gender* che si è imposta a partire dall’affermazione dalla differenza di sesso (*sex*) e genere (*gender*). Essa deriva dalla difficoltà della definizione dell’identità sessuale umana: il *sesso biologico* (sex) è dato dalle componenti genetiche, somatiche e cerebrali, e non si sovrappone all*’identità di genere* (*gender*), che riguarda la percezione di sé in accordo più o meno col proprio sesso biologico. Il genere è il sentimento psichico del proprio essere sessuato, in cui entra in modo preponderante l’aspetto socio-culturale. Se finora la cultura sociale aveva fissato in modo ben definito i ruoli di maschile e femminile, i cambiamenti contemporanei hanno introdotto forti trasformazioni sociali dei ruoli di genere, fluidificando l’identità psicologica e mettendo in crisi la polarità maschio-femmina.

La questione si pone nella tensione tra natura corporea e cultura sociale (*sex* e *gender*), sia nella linea della semplice sovrapposizione (*essenzialismo naturale*) sia della separazione acritica (*costruzionismo socio-culturale*). Anche qui il movimento propulsore è stato il femminismo che si è mosso attraverso quattro stagioni diverse: la rivendicazione della parità di genere, la costruzione del gender, la decostruzione del gender, l’individualizzazione del genere. Il prezioso volumetto di A. Fumagalli, *La questione gender. Una sfida antropologica*, Queriniana, Brescia 2015, 19-39 ne traccia la storia, che introduce una provocazione dirompente all’inizio di questo millennio.

**3. Uomo e donna: la relazione promettente**

La differenza sessuale ricuperata nella prospettiva *dell’autonomia e dei diritti dell’individuo* e la messa in crisi della polarità di maschile e femminile nella direzione del *costruzionismo socio-culturale* finiscono per contestare una concezione della natura umana mediata dalla differenza sessuale solo in termini essenzialisti o per affermate una visione del genere propugnata solo in termini socio-culturali. È una concezione che in entrambi i casi lascia a margine una fenomenologia *dell’incontro promettente tra uomo e donna*. Una persuasiva presentazione dell’incontro tra uomo e donna come dono promesso può essere illustrata in una fenomenologia della relazione che trova un percorso persuasivo ricorrendo anche al documento biblico.

Il *Libro della Genesi* rappresenta il momento dove la relazione uomo-donna è delineata nel suo aspetto “originario”: il loro incontro è il luogo di una grazia promettente e di una cura amorevole di Dio. Se il quadro genesiaco – più volte commentato e ripreso sobriamente anche in *Amoris Laetitia* (*AL*,9-13) – rappresenta il momento ideale, il rapporto uomo-donna secondo la volontà di Dio, nell’incontro con la donna, l’uomo scopre una promessa che lo porta lontano dalla sua prima casa e si affida a lei per un cammino di comunione che lo porterà a costruire una nuova casa, un comune destino, un oltrepassamento di sé verso i figli.

L’idea del cammino introduce *la figura esodica* del rapporto uomo donna disteso nel tempo: chi s’innamora e si dona all’altro, riconosce subito la promessa contenuta nell’incontro, ma essa è soggetta alla prova del tempo, conosce il deserto, cioè quel tempo e quel luogo dove la meraviglia dell’inizio deve passare attraverso il prezzo della fedeltà. La promessa contenuta nell’in­contro originario diventa vera al vaglio della fedeltà e della fede in Dio che assicura la promessa anche nel deserto. Il rapporto uomo-donna nell'esodo assume il tema della fedeltà, deve prestar credito alla promessa non solo sulla base dell’esperimento, ma sulla fiducia della parola scambiata e della parola di Dio che invita a procedere nel cammino. Il Deuteronomio (*Dt* 8,2ss) ci dice che nel deserto l’uomo viene saggiato nel suo cuore, nella verità della sua libertà e decisione, perché non si culli sui beni che l’uomo prova ogni giorno, ma si affidi ad una promessa più grande, che rivela e mette alla prova la verità della sua dedizione all’altro.

Per questo nel deserto viene data la legge, che appare nella sua forma prevalentemente negativa (*Non commettere adulterio* *Es* 20,14; *Dt* 5,18), ma che è data in rapporto ai beni immediati che l’uomo sperimenta nel suo cammino (e tra questi c’è certamente anche l’incontro uomo-donna). La legge ha la funzione di non consentire di vivere questi beni semplicemente come soddisfazione del proprio desiderio insaziabile; essa impone di non mettere alla prova ogni cosa, anche il rapporto uomo-donna, nella sua capacità di saziare il desiderio smodato e vorace dell’uomo. La legge protegge il carattere di “promessa” contenuto in questi doni, perché ad esso ci si affidi sempre nella fedeltà del cammino. Anche la concessione del libello di ripudio, che permette a certe condizioni di ritrattare la promessa originaria (*Dt* 24,1), susciterà sempre tra i rabbini discussioni su che cosa sia quel «qualcosa di vergognoso» che consente il ripudio. In ogni caso questa sarà l’ammissione di una difficoltà radicale dell’uomo a mantenere il suo cuore fedele, al di fuori del credito (la fede) prestato alla parola di Dio. I profeti soprattutto descrivono la storia di Dio con il popolo nei termini di un fidanzamento, di un matrimonio nelle sue ore splendide e nelle sue infedeltà. Questa “immagine” è capace di dire la fedeltà con cui Dio non smette mai di prendersi cura di Israele, la sua ricerca appassionata, la sua tenera volontà di riaccoglierlo ogni volta che si allontana da Lui. Ma l’immagine sponsale serve a dire anche il peccato, l’infedeltà dell’uomo, il suo adulterio, la sua tendenza a tradire Dio.

Tuttavia, è soprattutto la *parola di Gesù* che cercherà di riportare l’“imma­gine” alla sua bellezza originaria, prima di tutto nello stesso matrimonio. Per questo il tema dell’immagine viene quasi capovolto: non è più l’amore sponsale che rimanda alla comunione di Dio, ma è l’amore con cui Gesù ama tutti noi (la sua Chiesa), un amore senza condizioni, un sì senza alcun pentimento, che è la sorgente, la misura, il criterio, la forza del sì che uomo e donna si dicono liberamente. Come si dice in *Efesini*: «Questo mistero è grande, lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!» (5,32).

Mi sembra bello però riprendere oggi – a pochi giorni dall’Esortazione apostolica *Amoris Laetitia* di papa Francesco – quello che ritengo il gioiello del documento: il cap. IV, *L’amore nel matrimonio*. Solo nell’incontro promettente dell’amore tra uomo e donna è possibile uscire dalle secche sia del naturalismo essenzialista, sia del costruttivismo socio-culturale.

Papa Francesco inizia il cap. IV così: «Tutto quanto è stato detto non è sufficiente a esprimere il vangelo del matrimonio e della famiglia se non ci soffermiamo in modo specifico *a parlare dell’amore*» (n. 89). L’amore va portato alla parola e l’eco che vi risuona è la *promessa*. La promessa della grazia di *agape* fa giungere a pienezza il lavoro di *eros*. Il dono dell’amore è presente come promessa, ma assente come pieno compimento. Ha bisogno che il lavoro di *eros* sia plasmato dalla grazia di *agape*.

L’Esortazione svolge una riflessione affascinante sul “lavoro” dell’amore seguendo la traccia dell’inno all’*agape* di san Paolo (*1Cor* 13). Parla dell’amore umano prima che cristiano e suggerisce che l’amore umano è un *labor* – un cammino e una lotta – che è messo in moto dalla *promessa* dell’*agape* cristiana. Il Papa attribuisce al soggetto (*La carità è…*) i verbi e le azioni dei sentimenti dell’amore, perché trovino la via per essere lavorati dalla presenza della grazia. Qui sta la “magia” del cammino dell’amore!

In tutte le lingue moderne la parola “amore” significa sia la passione di *eros* che il *dono* dell’altro. Francesco abita senza paura la parola, narrando per trenta numeri «Il nostro amore quotidiano» (90-119). È un affascinante affresco del “prodigioso scambio” di *eros* e *agape* nel tessuto della vita d’ogni giorno dell’uomo e della donna. Questo è il diamante di *Amoris Laetitia*, che brilla della luce libera, sciolta e serena della *laetitia* francescana.

Con fine sapienza pedagogica, il Papa scava nei sentimenti dell’amore e nell’amore come sentimento, per aprire il varco alla grazia di *agape*, che in-segna a lavorare l’*eros* in profondità. Si tratta di un lavoro “artigianale” che deve fondere insieme intuizione e attenzione, passione e dedizione. Egli accompagna con mano paterna e parola amica il cammino dell’uomo e della donna di oggi. È un testo che va centellinato perché dischiuda il cammino della coppia alla divina leggerezza della speranza.

Francesco cerca di stare lontano da due estremi: da un lato, rifugge tutte le idealizzazioni erotiche, fisiche, psichiche e spirituali dell’amore; dall’altro, educa il cuore e il gesto a percepire la promessa dell’altro/a come limite del proprio desiderio. Anzi come territorio della sua liberazione dal godimento consumistico e insaziabile. Solo così porta la donna e l’uomo nel paese inesplorato della libertà dell’amore.

L’*agape* lavora fin dal di dentro l’*eros* umano e lo solleva verso vette insospettate. Qui si snoda la sequenza dei verbi di *agape*. Nelle lingue moderne alcuni sono diventati predicati nominali (la carità è *paziente,* la carità è *benigna*, non è *invidiosa*), ma nel testo originale sono tutti predicati verbali. Indicano azioni passive e attive, declinate in positivo e in negativo per inscenare il prodigioso scambio di *eros* e *agape*. L’*agape* è il dono che rende paziente, benevolo, non invidioso, non vanaglorioso l’ardimento di *eros*. Gli lascia tutto il suo azzardo, la sua passione, il suo struggente desiderio di possedere, ma lo libera dal sogno di consumare l’altro, perché alla fine porterebbe alla consunzione di sé.

La pazienza, la benevolenza, la guarigione dell’invidia, la lotta all’orgoglio, l’amabilità, il distacco generoso, il perdono, la gioia condivisa, l’empatia, la fiducia, la speranza nell’altro, l’affronto delle contrarietà, sono come la scala di Giacobbe che unisce la terra dell’*eros* con il cielo dell’*agape*. Noi usiamo gli astratti, Francesco guida con la parola suadente a percorre le vie del cuore e le strade della vita, perché quei sentimenti si lascino “lavorare” dalla grazia di *agape*. La spiritualità ignaziana dell’analisi degli stati di coscienza è messa al servizio di un percorso sapienziale, che esplora con delicata attenzione il quotidiano della vita di coppia. Illumina uno sguardo pieno di com-passione, che libera la mente e il cuore, fascia le ferite, entra nella drammatica della libertà, apre le famiglie ad altre presenze plurali, le toglie dal regime di “appartamento”. Il capitolo si snoda in tre parti:

a) *Il nostro amore quotidiano* (nn. 91-119)

*L’ordito della seconda parte dell’inno* non definisce cos’è l’amore, né lo qualifica con aggettivi, ma descrive la sua azione polivalente. Questa sezione si apre con due verbi affermativi di senso passivo e di valore attivo (*la carità è paziente, è benigna…*), poi l’*agape* elabora le relazioni umane con otto negazioni che sono il vero “lavoro” della carità per salvare e cesellare l’amore, e, infine, svetta nel *cantus firmus* che sigilla ancora in positivo tutte le azioni precedenti *(…si rallegra della verità*). La bellezza e la sapienza del lavoro dell’amore (nn. 95-108) si collocano fra la misericordia dell’inizio (nn. 91.93) e la gioia della verità dell’amore della fine (n. 110). Avremmo allora uno schema che possiamo articolare così (*1Cor* 13,4-7):

*«La carità è paziente, benevola è la carità;* (*macrothymeī; chresteúetai*)

non è invidiosa, *ou* (*zeloī*)

non si vanta, (*perpereúetai*)

non si gonfia d’orgoglio, (*physioūtai*)

non manca di rispetto, (*aschemoneī*)

non cerca il proprio interesse, (*zeteī tà heautēs*)

non si adira, (*paroxynetai*)

non tiene conto del male ricevuto, (*logízetai tò kakón)*

non gode dell’ingiustizia (*chaírei epì tē adikía*)

*ma si rallegra della verità.* (*synchaírei dè aletheía*)

***Tutto scusa*, tutto *crede*, tutto *spera*, *tutto sopporta***»

*Pánta stégei pánta pisteúei pánta elpízei pánta hypoménei*

La retorica di questa parte dell’inno culmina con azioni tutte segnate dalla totalità (*tutto scusa, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta*): è il «dinamismo contro-culturale dell’amore» (n. 111). Se il primo verbo riguarda il dire che «limita il giudizio implacabile» (n. 112) e l’ultimo l’agire che «supera qualsiasi sfida» (n. 118), qui è già proclamata la triade cristiana di fede, speranza e carità. L’arco dell’*agape* abbraccia il lavoro di *eros*: esso è passione, attrazione, pulsione, emozione, sentimento, struggente desiderio, voglia di possesso, persino cupidigia, talvolta sente nascere dentro di sé anche la volontà di affetto, di benevolenza, di affidamento, di reciprocità, ma resterebbe un conato impossibile, se non gli venisse incontro il dono di *agape* e non fosse salvato dalla grazia della *charitas* trinitaria. L’avventura di *agape* è il vero “viaggio di nozze” della vita di coppia.

b) *La “più grande amicizia”* (nn. 120-162)

La carità coniugale è, dunque, un amore santificato dalla grazia del sacramento, facendo sintesi tra passione erotica e tenerezza dell’amicizia. Come tale la grazia di *agape* (di Cristo per la sua Chiesa) è il segno storico-salvifico dell’agape trinitaria, sorgente del “mistero grande” del sacramento. Tuttavia con realismo il Papa afferma che «non si deve gettare sopra due persone il tremendo peso di dover riprodurre in maniera perfetta l’unione che esiste tra Cristo e la sua Chiesa» (n. 122). Nel bel n. 123 sulla scorta di Tommaso, l’amore coniugale viene definito come «la più grande amicizia», ma con i tratti della sponsalità esclusiva e dell’apertura al definitivo, che secondo le parole del Bellarmino non può accadere «senza un grande mistero». Nei numeri seguenti si delineano alcuni tratti di tale “amicizia più grande” nell’incontro uomo donna, quasi fosse l’archetipo dell’amore di amicizia: la cura della gioia (n. 126), l’estetica della bellezza del valore dell’altro (n. 127-9), la condivisione del dolore (n. 130), la preparazione al passo definitivo (nn. 131-132), le espressioni pratiche e la crescita dell’amore (permesso, grazie, scusa: nn. 133-135), il dialogo, l’ascolto e il tempo donato (n. 136-141), la custodia e l’educazione dei sentimenti (nn. 143-149), lo stupore della dimensione erotica, le sue deviazioni e le sue riprese (nn. 150-157), il rapporto con la verginità (nn. 158-162).

c) *Le trasformazioni dell’amore* (nn. 163-164)

Infine, corona questo capitolo-gioiello soltanto un cenno – ma decisivo, e risuonato anche nell’aula del Sinodo – sulle “trasformazioni dell’amore”. Se l’amore è un *labor*, un cammino e una lotta, esso è soggetto alla trasformazione delle sue forme. Solo l’assolutizzazione della forma romantica dell’innamoramento, spesso con fantasmi fortemente adolescenziali, produce un’esaltazione e un’idealizzazione delle forme dell’amore. In due numeri svolti velocemente, il Papa dice le cose essenziali a questo proposito: il prolungamento della vita prospetta un mutamento della relazione intima e del senso di appartenenza per più decenni successivi, configurando uno spostamento dal desiderio sessuale al sentimento di complicità; bisogna far crescere altri tipi di appagamento che rendono capaci di godere le diverse età della vita, la generazione dei figli, e la ripartenza con la venuta dei nipoti; la fedeltà al proprio progetto stabile di vita genera forme simboliche di condivisione e di complicità che talvolta si scoprono soprattutto con la perdita del partner.

Un testo sintetico dice bene il senso di questa capacità di realizzare la totalità talvolta debordante dell’amore erotico nella dedizione profonda dell’amore di benevolenza. Ascoltiamo questo brano: «Ci si innamora di una persona intera con una identità propria, non solo di un corpo, sebbene tale corpo, al di là del logorio del tempo, non finisca mai di esprimere in qualche modo quell’identità personale che ha conquistato il cuore. Quando gli altri non possono più riconoscere la bellezza di tale identità, il coniuge innamorato continua ad essere capace di percepirla con l’istinto dell’amore, e l’affetto non scompare. Riafferma la sua decisione di appartenere ad essa, la sceglie nuovamente ed esprime tale scelta attraverso una vicinanza fedele e colma di tenerezza. La nobiltà della sua decisione per essa, essendo intensa e profonda, risveglia una nuova forma di emozione nel compimento della missione coniugale». (n. 164)

Proprio nelle trasformazioni dell’amore la grazia di *agape* è capace di attivare il lavoro di eros, attraverso la feconda gestazione dell’“amicizia più grande”. *Eros, philía e agápe* celebrano la loro danza circolare nella fecondità di un cammino che si irradia sui sentieri della vita: questa forma complessiva dell’amore è il riverbero della pericoresi trinitaria nella storia, non un suo facile rispecchiamento, né solo un trionfale inveramento, ma la sua “in-carnazione” nella relazione tra l’uomo e la donna. Potremmo dire che *charitas salutis cardo*: se all’inizio Dio “uomo e donna li creò” nella tenerezza preveniente del dono, la stessa benevolenza di Dio “uomo e donna li unirà” nel cammino con cui la grazia di *agape* porta a pienezza il lavoro di *eros*. Solo rispondendo e affidandosi alla relazione promettente nell’attraversamento del deserto, l’uomo e la donna entreranno nella terra promessa dove scorre la vita in abbondanza.