

FRONTIERE

La teoria del «gender»: una sfida per il cristianesimo

■ Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz

Nata circa 25 anni fa in ambito angloamericano, propone la distinzione fra sesso biologico e identità sessuale attribuita. Una costruzione ideologica che finisce per investire la visione dell'uomo e della donna propria dell'Occidente cristiano.

È piuttosto evidente che la (teoria della differenza di genere) presenti alcuni vicoli ciechi, soprattutto per quanto riguarda un'erronea concezione del "corpo". Fa però piacere che, non solo dall'esterno, ma di recente anche da parte degli ambienti interni al femminismo, la tematica dei generi sia oggetto di una critica serrata che, fondandosi proprio su quei vicoli ciechi, lascia libero spazio a un'evoluzione del pensiero (cfr. la raccolta S. Stoller - V. Vasterling - L. Fisher, *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik [Fenomenologia ed ermeneutica femminista]*, 2005; sull'argomentazione del cristianesimo cfr. M.M. Schumacher (ed.), *Women in Christ. Towards a New Feminism [Donne in Cristo. Verso un nuovo femminismo]*, 2004). Tale critica si colloca in genere nell'ambito di discipline filosofiche quali la fenomenologia e l'ermeneutica, e le rende utili a scoprire i presupposti nascosti, inconsapevoli o anche solo taciti del *gender*. In tal modo il dibattito alquanto sterile sulla questione se il sesso abbia un fondamento naturale o culturale può riprendere vigore e soprattutto confrontarsi con altri filoni di pensiero.

La *sex-gender theory*, avanzata per la prima volta circa 25 anni fa in ambito angloamericano, propone una distinzione tra sesso biologico (*sex*) e identità sessuale attribuita (*gender*) – culturale, sociale e storica – dando luogo a un dualismo. In altri termini si può parlare di

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz insegna Filosofia della religione e Scienza comparata delle religioni presso la Technische Universität di Dresda. Nelle sue ricerche si è occupata anche di antropologia dei generi, del fondamento teologico della modernità e dell'etica delle religioni. Tra le sue opere pubblicate in italiano: *Romano Guardini. La vita e l'opera* (1988), la più completa biografia del teologo italo-tedesco; *Edith Stein. Vita, filosofia, mistica* (1998).

una contrapposizione tra determinismo naturalistico e volontarismo riconducibile a scelte proprie o altrui: “ho” un sesso o scelgo di identificarmi con un sesso? O ancora: la donna è sempre e comunque donna, oppure c’è qualcuno che “fa” della donna una donna e dell’uomo un uomo? Nell’ambito del canone femminista, il dibattito sul *sex-gender* vede le due opposte posizioni sviluppate in modo esemplare a opera di Luce Irigaray, allieva di Lacan, da una parte, e di Judith Butler, docente di retorica a Berkeley, dall’altra. Queste visioni sono effettivamente contrapposte, ma hanno un medesimo scopo: smorzare il contrasto, se non addirittura annullarlo. Tuttavia le due posizioni – secondo la tesi che verrà qui esposta – rimangono prigioniere, ciascuna a modo proprio, del presunto dualismo di fondo: Irigaray resta ancorata alla “natura”, Butler alla “cultura”. Anche altre discipline sostengono oggi unilateralmente l’una o l’altra posizione: sul fronte del naturalismo, la genetica (che rimanda al patrimonio cromosomico xx e xy) e la teoria evoluzionistica (in riferimento al vantaggio genetico della riproduzione sessuata); sul fronte della cultura, il costruttivismo e una semiotica radicale (secondo la quale non esistono “cose”, ma solo segni di segni di segni, o, per usare le parole di Gertrude Stein, «una rosa è una rosa è una rosa...»). Perché la vera natura di una rosa sfugge al linguaggio).

■ Irigaray: il sesso ha un fondamento ontologico

Irigaray insiste sulla differenza sessuale come differenza *ontologica* (in linea con Heidegger) o come diversità irriducibile: pertanto il dualismo *sex-gender* va risolto a favore della predisposizione sessuale. Dai numerosi scritti di Irigaray è possibile estrapolare tre aspetti del fondamento naturale del sesso:

- la differenza sessuale, fra tutte le differenziazioni umane (secondo età, etnia, cultura ecc.), è unica in quanto è inevitabile e non può essere eliminata;
- ciò comporta quindi un’imperscrutabilità o una non-conoscibilità di fondo dell’altro sesso;
- la differenza sessuale non è determinata soltanto da caratteri fisici, ma anche linguistici; linguaggio e sessualità si generano e si rafforzano a vicenda, vengono trasmessi a livello autenticamente e inevitabilmente simbolico.

Quest'ultima incursione nella sfera simbolica del sesso consente inoltre di leggere il mondo e le cose in modo binario (da un punto di vista sessuale): esempio ne sono gli articoli femminili e maschili utilizzati in molte lingue per definire oggetti e relazioni non umane. Del resto la medesima argomentazione potrebbe essere associata anche a un' "identità labile" o "costruita": per quale motivo "sole" in tedesco è un sostantivo femminile (*die Sonne*), mentre nelle lingue romanze è maschile? Irigaray insiste comunque sulla differenza sessuale inevitabile, e in ultima analisi ontologica, che sussiste in tutte le variabili individuali e sociali, le quali tuttavia non si discostano dal sistema binario anche quando la correlazione maschile-femminile risulta invertita.

Con l'estensione della corporeità alla sfera simbolica, lo scopo *politico* di Irigaray risulta evidente: la messa a nudo e la distruzione di una concezione dominante di tipo occidentale-maschile della cultura, della storia, dell'economia, finora in auge, e l'avvento di una nuova cultura prettamente binaria – anche a costo di ammettere l'imperscrutabilità dell'altro sesso. Questo sostiene l'etica della differenza. In senso lato si tratta semplicemente di accettare la presenza di un Altro irraggiungibile, di concedergli spazio (politico); concretamente, di non privare più l'Altro femminile di una visione del mondo paritetica.

■ Butler: il sesso è una costruzione semantica

L'approccio di Butler, al contrario, è *gnoseologico*: tutto ciò che è reale, anche il (proprio) corpo, deve essere mediato attraverso la conoscenza/la parola. Il valore normativo non può mai derivare dalla natura, ma sempre e solo dalla cultura; va svelato quel valore normativo nascosto, del tutto inconscio, intrinseco al discorso su uomo e donna in relazione al corpo. Soltanto l'imperativo della norma eterosessuale può condurre a una percezione binaria del sesso: solo quest'ultima è ammessa e sensata, e viene quindi presentata come unica via. Altre forme sessuali non verrebbero contemplate fin da principio. Se tale costruzione – nella quale il sesso è considerato come la conseguenza di una norma latente, non fondata – venisse riconosciuta, anche l'assunzione di un "altro" sesso cadrebbe insieme a essa.

Concretamente, "riconoscere" significa introdurre una nuova prassi, una normalizzazione alternativa: l'omosessualità, e forse anche i legami incestuosi, vengono proposti come mezzo *politico* per co-

stringere lo Stato e la legge ad abolire la normalizzazione finora esistente e a consentire la scelta individuale di pratiche sessuali al di fuori di qualsiasi norma. Stato e diritto divengono superflui in relazione al sesso; lo Stato viene disgregato in individui dei quali non si può più indicare il genere come (provvisorio) orientamento sessuale.

Butler, con il suo costruttivismo radicale, intende sottrarsi al dualismo *sex-gender*, in quanto la conoscenza, la lingua e il simbolismo vengono semplicemente ascritti al corpo, e pertanto derivano più dall'individuo che non da una cultura comune (più esattamente, sono i singoli individui a dover modificare la cultura). La fatticità del corpo è vuota, è una *tabula rasa*, che varia a seconda del progetto di ciascuno; in tal modo può (deve?) essere riscritta più volte e sempre di nuovo. Anche la concezione (progressista) del soggetto come norma imposta rivela un'identità labile. Tale visione giunge inevitabilmente ai limiti della lingua, nella misura in cui questa tramanda norme subliminali o un'attribuzione binaria del sesso. In effetti, la stessa trasformazione della lingua rappresenta un fine politico che questo tipo di costruttivismo persegue. Anche la grammatica ne risulta forzata: nei Paesi anglofoni, soprattutto negli Stati Uniti e in Australia, invece di *he/she* o di *her/his* si tende sempre più a utilizzare il "neutro" *they* o *their* inteso al singolare (!), nonostante possa essere frainteso a livello grammaticale (*this person carries their bag under their arm*). In Spagna il governo socialista ha emanato una legge secondo la quale sul certificato di nascita, invece di "padre" e "madre", deve essere riportata la dicitura "progenitore A" e "progenitore B" al fine di evitare l'indicazione del sesso. Il fatto che nella lingua tedesca si utilizzi soltanto la parola *Erzeuger* (genitore di sangue) e non più *Gebärende* (genitore che dà alla luce) va evidentemente accettato come una misura adottata contro una lingua rigida, che rimane tuttora ancorata a modelli premoderni. In effetti il Partito Socialdemocratico tedesco nel 2001 ha proposto al parlamento tedesco di omettere, in quanto discriminante, l'indicazione del sesso nei documenti di identità.

■ Considerazioni critiche: due vie piene di impasse

Dal confronto tra Irigaray e Butler emerge che entrambe cercano di risolvere il dualismo *sex-gender*, tuttavia le loro teorie sono inconciliabili. Questo conduce a un vicolo cieco. In effetti Irigaray non fa in-

genuamente riferimento a un'“esperienza” immediata, ma, in ultima analisi, non dimostra nemmeno la propria tesi della “imperscrutabilità” dell'altro sesso. Irigaray può fondare tale teoria soltanto sulla differenza che sussiste *di fatto* tra il corpo maschile e quello femminile; questa fatticità andrebbe però approfondita da un punto di vista gnoseologico e trasposta a un livello simbolico. Infatti la differenza ontologica solleverebbe poi un gravoso problema: se il mondo viene reso accessibile (soltanto) attraverso il proprio corpo, scaturiscono due mondi tra di loro incompatibili o difficilmente compatibili; la differenza ontologica si acuirebbe, dando luogo a un mondo duplice, costituito dalla visione maschile e da quella femminile. Per corroborare questa tesi si dovrebbero poter mostrare una lingua, una cultura e una società differenziate secondo il sesso (sono mai esistite nella storia? o si dovrebbe ammettere una brutale, generale esclusione di questo secondo mondo femminile?); in futuro, secondo Irigaray, si dovrà per lo meno esigere, a livello politico, una lettura del mondo al femminile. Ciò comporta ostacoli comunicativi che permarranno a lungo, e in misura perfino maggiore quanto più la cultura maschile, considerata dominante, si è dovuta rifare a *un* solo modello possibile di comprensione del mondo. Per quanto parecchi elementi della teoria di Irigaray risultino apprezzabili, soprattutto quando tematizza la differenza e lo stupore di fronte all'altro, si può stabilire un legame verso l'altro sesso solamente attraverso l'invocazione. Da un punto di vista gnoseologico rimane poco chiaro come mai l'“altro” corpo non conduca, allo stesso tempo, all'esperienza di sé: davvero il corpo resta confinato nell'ambito del “completamente diverso”?

In questo modo la presunta “ingenuità” di Irigaray non è dovuta semplicemente alla sua soluzione ontologica in quanto tale, ma procede a ritroso rispetto all'obiettivo perseguito: legittimare un “altro mondo” delle e per le donne. A questo prezzo, però, non vengono proposte visioni del mondo veramente unitarie e comunicabili, o quanto meno “segmenti” che si corrispondono: qual è il confine tra differenza e scissione? Dov'è che la differenza persistente si sottrae al pensiero e all'impegno comune di un mondo comune? Non vi è nulla che possa “annullare” il sesso? Davvero la visione del mondo è connotata sessualmente – a partire dal corpo, passando per l'anima, fino allo spirito? Provocatoriamente, esiste dunque una “matematica femminile”? È ovvio che Irigaray lo negherebbe, ma ella non chiari-

sce a livello teorico l'autosuperamento del sesso attraverso una lingua e un simbolismo (comuni). La conoscenza resta legata piuttosto al corpo e al sesso.

Butler, da parte sua, individua un vuoto di segno opposto, che risulta profondamente problematico e assai sottile. Con il suo «approccio linguistico» giunge a rafforzare quel dualismo *sex-gender* che invece avrebbe voluto risolvere: Butler non concepisce più il corpo come soggetto del discorso, ma come oggetto passivo, non-vero e non-sociale: esso non interviene più, non dichiara più nulla di sé. Questo ammutolire o lasciarsi-sovrascrivere-passivamente rimanda a un atteggiamento di fermo dominio sul corpo: questo non è più in alcun caso un “corpo vissuto” (*Leib*), con una propria “facoltà linguistica”, per esempio nella sua varietà generativa, che si esplica nel procreare o nel concepire/partorire, o nella molteplicità del suo erotismo corporeo del penetrare o dell'accogliere/concedersi. Ridotto a “cosa”, il corpo resta indifferente a propositi intenzionali. Da *Leib*, corpo vissuto, con radice *lb-* (come in *Leben*, vita e *Liebe*, amore) diviene definitivamente *Körper*, corpo fisico (*corpus*, che si avvicina a *corpse*, cadavere). Il suo simbolismo non diviene fecondo, l'affermazione fenomenica di sé viene castrata.

La teoria decostruttivista radicale del *gender* è ostile all'idea del sesso come dato di fatto, perché ciò implicherebbe un rapido passaggio dall'essere al dovere. A questo punto si dovrebbe invece mettere in discussione tale tabù: in luogo della “fallacia biologista” domina qui una “fallacia normativista”, le norme vengono concepite come se fossero semplicemente poste in maniera arbitraria (a seconda delle circostanze e dell'individuo) e vengono perciò abolite senza che sia ammesso alcun riferimento oggettivo. L'io non conosce incarnazione; il corpo è “sostituto del nulla” e custode della *tabula rasa* che è il suo luogo d'arrivo. Considerata in questa luce, Butler fornisce una nuova versione estrema della filosofia della coscienza, con la sua radicale scissione mente-corpo (che in realtà viene contestata in quanto “fallogentrica”). In tale forma, l'accusa di una centralità maschilista del soggetto con fissazione dell'oggetto va semplicemente rovesciata. L'epistemologia di Butler non fa altro che escludere l'ontologia.

Però la duplicità del sesso non solo è accessibile a un'elaborazione culturale, ma addirittura ne dipende. Solo che, a differenza di quanto sostiene Butler, la formazione di sé viene collocata in una com-

plexsa situazione iniziale. La sessualità va educata, ma *in quanto* predisposizione di natura (a che cosa si potrebbe altrimenti dar forma?). Educare non significa né sottomettersi a essa né annullarla. Entrambe, natura e sovrascrittura, possono essere individuate nei due diversi obiettivi della sessualità: l'appagamento erotico nell'altro e il compimento della procreazione nel figlio, che presuppone senz'altro due sessi diversi. «Il figlio funge da giustificazione erotica dell'uomo»: negli ultimi tempi, in filosofia si possono scrivere di nuovo frasi del genere (cfr. F. Fellmann, „Das Paar“. *Eine erotische Rechtfertigung des Menschen* [“La coppia”. *Una giustificazione erotica dell'uomo*], 2005).

A sua volta, anche il figlio non è neutro, ma subentra nella dualità dell'esserci come “compimento” dell'atto d'amore stesso. Del resto è tipico dell'elaborazione culturale che si guardi a un mondo *comune* a partire dalla duplicità. La differenza sessuale diviene sterile se deduce dalla duplicità un antagonismo tra dominio e sottomissione (per di più reciproci). Tale turbamento dei sessi è abbastanza noto e opera (ha operato) a livello storico-culturale. Lo stadio preliminare, inizialmente “innocente”, del non-comprendersi può senz'altro indurre a questa lotta tra i sessi, alla competizione. Tuttavia l'opposizione “lingua femminile/lingua maschile” non si riduce ancora alla lingua di due sordomuti, o, in termini meno drammatici, non è ancora destino. Infatti proprio il sesso vuol essere superato, trasceso ancora una volta, in direzione dell'altro; tale superamento, che consiste nel trovare l'Altro, conduce alla felicità. Se il sesso si perde in una vuota ricerca, e questa è una delle tragiche possibilità, non per questo la sua essenza, l'andare-al-di-là-di-sé, è illusoria. Le culture religiose conoscono la possibilità di una solitudine che si riferisce a un Altro divino, al di là del sesso.

■ Quali soluzioni offre il cristianesimo?

Il travaglio della nostra esistenza consiste nel fatto che essa può degradare tutte le situazioni in cui la vita si attua. Vi sono il matrimonio interessato, il godimento nel sesso, il celibato frustrato e svuotato, la solitudine imposta e paralizzante. La Bibbia e la Chiesa, che in questi casi vengono consultate sempre più raramente, serbano tuttavia una visione dei fenomeni sessuali. Addurre il cristianesimo come fonte conoscitiva a conclusione di un articolo che argomenta filosofica-

mente sembra essere un'inammissibile confusione di piani. Invero non si tratta di posizioni teologiche, ma di quel lessico intellettuale che vuol essere reso accessibile a livello fenomenico nei testi piuttosto narrativi della Bibbia e nelle teologie che si sono susseguite nel corso dei secoli. Vale la pena di investire l'energia del pensiero per riflettere sulle asserzioni circa l'origine del sesso. Che cosa vi si "custodisce" oggettivamente?

Anzitutto uno sguardo d'insieme sugli sviluppi fallimentari, in secondo luogo una formulazione dell'incarnazione anche nel sesso. Effettivamente vi sono, prima del criterio biblico, tre grandi linee di sviluppo (fallimentari) di tipo antico, che sono rimaste attive fino al giorno d'oggi. In primo luogo la divinizzazione del sesso viene rifiutata così come ogni forma mondana di idolatria (*Es* 20,4). In una cultura della magia tutti gli stati estatico-inebrianti, compreso il godimento sessuale, sono stati visti, celebrati e anche adorati come presenza immediata di una divinità misteriosa (*numinosa*), per esempio nei riti della fertilità. Nella forma odierna ciò si è conservato come l'irresponsabile lasciarsi-sopraffare dalle pulsioni, alle quali ci si abbandona come a una forza estranea. Anche i media giocano con questa potenza, con il fuoco di una fascinazione profonda, ancora disordinata, che investe "come dall'esterno".

In secondo luogo la Bibbia rigetta il godimento egocentrico dell'io, che tratta l'altro solo come mezzo (come schiavo): in tal caso si parla di "lussuria" (*Mc* 7,22; *Rm* 13,13; *Gal* 5,19; *1Pt* 4,3). Traducendo tale linguaggio apparentemente antiquato: si può degradare il corpo vissuto a corpo (animalesco), escludere la personalità e ridurre l'impulso a decorso meccanico. Tali "scissioni" producono il *sex*, che fondamentalmente svilisce il rapporto riducendolo a merce e, con parole più esplicite, vende la donna, e negli ultimi tempi anche l'uomo, come merce. Ancora nel XIX secolo, certa medicina tinta di ateismo e influenzata dall'Illuminismo considerava tutti i processi del corpo come mere reazioni meccaniche (nel 1748 fu pubblicato il famoso libro *L'Homme machine* [*L'uomo-macchina*] di La Mettrie). Anche le sensazioni dell'anima, incluso l'amore, furono interpretate come decorsi manovrabili, meccanici e non liberi. In questo senso si poté parlare anche di "parti sessuali" del corpo-macchina. Tali "parti" possono essere vendute o prestate, mentre si tiene per sé "l'intero", anche nel rapporto sessuale.

In terzo luogo la Bibbia contraddice anche la considerazione non

meno pericolosa di un idealismo eccessivo: il corpo vissuto viene considerato come separato dallo spirito e a questo sottomesso. Di nuovo la persona viene qui divisa nelle sue “parti”, anche se in questo caso lo spirituale è sentito come criterio. Così si prova vergogna per il semplice fatto di avere un corpo (come spesso si sosteneva nella tarda antichità), anche l’ambito della sessualità viene sentito come animale-sco. Il gioco di parole orfico del “corpo-prigione” (*soma sema*) opera in varie forme (anche d’ispirazione cristiana) nella storia del pensiero occidentale. Tale influsso è tanto più forte in quanto il corpo vissuto, la sessualità e lo spirito, di fatto, non sono semplicemente classificati l’uno in relazione all’altro; non da ultimo la vergogna è una risposta a questa sensazione di disomogeneità nella propria costituzione. Come testimonia ampiamente la storia della civiltà, anche al di fuori del cristianesimo vi è una grande varietà di elaborazioni del sesso attraverso il tabù, l’ascesi e la rinuncia.

A fronte di queste elaborazioni del sesso si trovano, nell’Antico come nel Nuovo Testamento, tentativi di considerare il corpo vissuto come portatore della personalità (a livello soggettivo) e poi (intersoggettivamente) come portatore di tutte le relazioni con il mondo, gli uomini e Dio. Nell’Antico Testamento la vicinanza interiore tra amore sessuale e rapporto con Dio viene espressa in maniera splendida e con grande spontaneità nel *Cantico dei Cantici*, dove l’amore corporeo tra uomo e donna può essere letto anche in riferimento all’amore del Creatore per la sua creatura (e così venne letto a lungo nella tradizione mistica). Del resto proprio l’*incarnazione* di Dio è una nuova posta in gioco e una sfida: come può Dio assumere un corpo e un sesso? Diversamente da ogni idealizzazione di una divinità incorporea, qui sta la vera distinzione rispetto a tutte le altre tradizioni religiose, anche all’ebraismo. *Caro cardo*, la carne è il cardine. L’incarnazione di Dio pone l’intero fenomeno del corpo in una nuova luce inesauribile – e altrettanto fa la risurrezione con la vita immortale. Anche la Chiesa viene vista come corpo e la relazione della Chiesa con Cristo come quella di una sposa (*Ef 5,25*), il matrimonio diviene sacramento: un segno della reale presenza di Dio negli amanti. La Bibbia propone di ricondurre il sesso, nelle sue possibilità centrifughe, all’uomo nella sua totalità, affinché l’uomo intero superi se stesso, senza che la sua biologia o il suo spirito si allontanino nel vuoto privo del tu. Invece la lingua tedesca parla, ancora una volta in maniera sorprendente, di

Gegen-Über (di-fronte) in cui l'*Über* (oltre) va esperito proprio nel Tu. Il sesso va elaborato, educato anche in tale direzione, non per dominarlo o addirittura piegarlo, ma in virtù della sua estasi vera ed efficace. Estasi significa «amore. Si trasferisce il centro fuori da sé» (Simone Weil). Tuttavia «di nuovo in un oggetto finito». Il compimento della sessualità non può pertanto essere garantito né con il sacramento né con altre benedizioni, ma dal punto di vista cristiano si possono indicare le condizioni alle quali il difficile equilibrio può riuscire: riconoscere il corpo *a*) nel suo sesso e *b*) nella sua predisposizione originaria alla procreazione. In altre parole, rimanere nel finito, non poter bastare a sé nel sesso, “morire” nel figlio. Questa non è più una concezione ingenua della natura, ma la trasposizione creativa della natura stessa in una natura colta, acquisita, finita. Tuttavia, e proprio per questo, essa si trova nell’ambito del superamento e non in un banale materialismo.

L’eros viene posto nella sfera del sacro: nel *sacramento*. Anche la procreazione e la nascita vengono collocate nell’ambito del sacro: sono doni del Paradiso (*Gen* 1,28). La natura primitiva non viene mai esaltata nel cristianesimo (e nell’ebraismo): essa va piuttosto elevata allo spazio del divino, dev’essere elaborata in maniera liberatoria. Secondo la bella frase di Ildegarda di Bingen, uomo e donna sono «l’uno opera per mezzo dell’altro» (*unum opus per alterum*). Il Figlio stesso mostra quanto tale opera sia profondamente radicata nel corporeo. «La corporeità è il compimento delle opere di Dio», sosteneva il pietista Friedrich Christoph Oetinger. In questo contesto si potrebbe anche dire: «La fecondità è il compimento delle opere di Dio», intendendola a livello corporeo e spirituale.

Il sesso è arricchimento e perdita di sé nell’altro, è la grammatica incarnata dell’amore. Il corpo è di per sé dono, il sesso è di per sé dono – non nel serbarlo come patrimonio proprio, inaccessibile all’altro, bensì nel trasmetterlo, perfino nel privarsene, nell’impoverirsi nell’altro, a favore dell’altro. Non si tratta nemmeno di rifiutare il dono e di circoscriverlo per impossessarsene o di negarlo sterilmente: io non voglio essere donato a me stesso. Non a caso le odierne ricerche fenomenologiche vertono sul pensiero del “dono”, riformulazione del concetto ultimo husserliano della “datità”.

La sessualità è il fondamento e l’origine di ciò che noi non possiamo attuare, della passione dell’essere umani. «Amore, dolore dell’e-

sistenza separata. Due esseri debbono diventare uno solo, eppure, se fossero uno, questo essere amerebbe se stesso, e si potrebbe immaginare un incubo peggiore? [...] Narciso pretende da se stesso di divenire un altro per poterlo amare. L'amante esige dall'amata che ella diventi lui» (ancora Simone Weil). Ricchi in virtù di questa dualità e poveri a causa sua, dotati di essa ma insufficienti a noi stessi, come Platone ha illustrato nel *Simposio*, dipendiamo dall'attenzione dell'altro, speriamo nella liberazione attraverso l'altro – liberazione che proviene dal divino e, nella sua forma più alta e proficua, ci riconduce a esso (*Gen 1,27*). Quel che nel pensiero greco è un difetto, l'unità mancante, diviene nel pensiero biblico l'esser destinato alla dualità, che si fonda su *una* origine.

Oggi è di moda eludere ideologicamente l'altro sesso e la sfida posta dal suo essere diverso. Gli uomini si rifugiano presso uomini, le donne presso donne. L'omoerotismo evita in ciascun caso l'unità a due data dall'opposizione, esso persegue l'unità di due uguali (in realtà solo per modo di dire, perché un partner deve pur sempre assumere l'altro ruolo). Si potrebbe rinnovare, oggi, al di là di tutte le dottrine morali, l'antica concezione della Genesi, secondo cui entrare in contatto con l'altrui sesso esprime una tensione divina, la vitalità dell'essere altro e il bisogno di una comunità asimmetrica? Una differenza creatrice, concessa, corporea, sul terreno di una comune costituzione divina di fondo, nelle sembianze di donna o uomo: questa è la proposta del cristianesimo contro ogni livellamento, decostruzione o neutralizzazione.

In merito al significato programmatico del sesso, Massimo il Confessore (ca. 580-662) considera un fine che unifica questa felice dualità, tale da escludere la sventura che per il momento è ancora possibile: il turbamento successivo al peccato originale, la lotta sterile del reciproco assoggettamento, della reciproca incomprensione. Il sesso (*Geschlecht*) può anche essere letto a partire dal suo significato letterale, l'«essere macellato (*Geschlachtetsein*)» o essere diviso a metà. La brutalità del mero-sesso, del «dio-fiume del sangue [...] ah, gocciolante di qual mai imperscrutabile» (Rainer Maria Rilke), secondo Massimo il Confessore deve pertanto essere definitivamente umanizzata: «Dapprima Dio ci unì in sé a noi stessi, annullando la distinzione tra uomo e donna e, da uomini e donne nei quali risalta tale differenza di sesso, ci rese solo e semplicemente umani, nel vero senso del-



la parola, poiché fummo plasmati a sua immagine e portiamo in noi il suo fedele ritratto integro e intatto, nel quale non vi può più essere alcun segno di transitorietà e corruzione. Poi per amor nostro unì a noi l'intera creazione, riunendo gli estremi del tutto con ciò che si trova al centro come le membra di un intero, che Egli stesso è, intrecciando inseparabilmente tra loro Paradiso e mondo umano attorno a Sé: così congiunse l'uno all'altro Paradiso e terra, terra e cielo, visibile e spirituale, poiché egli unificò in Sé corpo, sensibilità, anima e spirito, così come noi li possediamo». Questo non significa una nuova distanza dal corpo, ma indica un orizzonte della corporeità realizzata che fa pensare e che è difficilmente comprensibile al di fuori di un orizzonte divino.

