

## SFIDE FILOSOFICO-TEOLOGICHE DEL CORPO SESSUATO

Mario Imperatori S.I.

### *Le trasformazioni di un postulato*

In un classico della cultura femminista, *Il secondo sesso*, pubblicato nel 1949 da Simone de Beauvoir, si afferma che «donna non si nasce, piuttosto lo si diventa»<sup>1</sup>. In questa prospettiva, «il contenuto della femminilità è ordinariamente inteso come opposto alla mascolinità, e la mascolinità è pensata come ciò che conta, ciò che è maggiormente rilevante per la definizione del soggetto»<sup>2</sup>.

Questo postulato, superando l'originario quadro teorico strettamente esistenzialista, che era quello della de Beauvoir, comunque ancora caratterizzato dalla ricerca di una relazione armonica e paritaria tra i sessi, a partire dagli anni Sessanta venne poi ripreso all'interno del variegato femminismo radicale di matrice anglosassone. Qui, nella quasi totalità delle autrici, si impone infatti la distinzione tra «sesso», inteso come dato anatomico e fisiologico e come tale appartenente alla sola natura, e «genere» maschile o femminile, frutto invece della costruzione sociale dei ruoli e dunque della cultura di una data società. In tale prospettiva, si postula l'inincidenza della distinzione sessuale nella determinazione dei rispettivi ruoli sociali, bollando come «naturalismo ideologico» qualsiasi riferimento fatto alla natura nella considerazione dei generi.

1. S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Milano, il Saggiatore, 2008, 271. E questo perché, afferma l'A. in polemica con le contemporanee analisi marxiste e psicanalitiche, «nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo; è l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio e il castrato che chiamiamo donna» (ivi). E questo fin dall'infanzia, considerata sessualmente ancora indifferenziata.

2. V. TRIPOLI, *Filosofia della sessualità*, Roma, Carocci, 2011, 12.

Un passo nella direzione della cultura più specificamente lesbico-gay sarà rappresentato dalla ripresa del postulato all'interno di un femminismo questa volta esplicitamente lesbico, ben attestato da un'opera come *Non si nasce donna* di Michel Witting (1980). Questa linea troverà un punto di vista teorico ulteriormente argomentato negli studi di Judith Butler, la quale, unendo alla de Beauvoir le tesi decostruttivistiche che M. Foucault ha sviluppato nella sua *Storia della sessualità* (1976-1984), sosterrà che non solo il genere, ma anche il sesso in quanto tale è una costruzione sociale, al punto da parlare di «eterosessualità compulsiva», la quale imporrebbe un'eterosessualità del desiderio, sempre in stretto collegamento con dinamiche di potere quali quelle già individuate dallo stesso Foucault.

Da qui la volontà di superare anche la distinzione tra eterosessualità e omosessualità, una volontà che caratterizza la cosiddetta «cultura *queer*», la quale, anche in polemica con la cultura più specificamente lesbico-gay, decostruisce qualsiasi specifica identità sessuale, eterosessuale, omosessuale o lesbica che sia. Essa riconduce ormai tutto alle sole categorie sociologiche di «normativo» e di «deviante», creando così le premesse teoriche per svuotare di senso persino la stessa delicata categoria psicologica di «perversione», anche se le esigenze strategiche del discorso pubblico e del *politically correct* impediscono per ora ai più di misurare gli effetti potenzialmente devastanti di simili premesse teoriche.

Ed è proprio a partire da queste ultime che, sul piano giuridico, verrà poi introdotta la categoria di presunti «nuovi diritti», fondandola su un'automatica equivalenza tra «deviante» sul piano sociologico e «discriminato» sul piano giuridico, in perfetta sintonia con quel clima di società liquida che, almeno prima della grave crisi economica che stiamo attualmente attraversando, sembrava dover caratterizzare tutte le società cosiddette «avanzate»<sup>3</sup>.

Questi brevi richiami, pur nella loro estrema essenzialità, bastano già da soli a documentare l'incidenza fondante delle affer-

3. Cfr Z. BAUMAN, *Amore liquido*, Bari, Laterza, 2006.

mazioni della de Beauvoir, le quali sembrano ben porsi a fondamento della coerenza epistemologica della teoria del *gender*, in tutte le sue molteplici e anche contrastanti espressioni.

Se questo è vero, un esame critico di tale postulato si impone e non potrà non avere conseguenze epistemologiche anche su tutte le varie applicazioni che da esso in qualche modo dipendono.

### *I presupposti dualisti di un postulato*

Se lo esaminiamo a partire dalla propria logica interna e indipendentemente da queste varie applicazioni, questo postulato ci sembra chiaramente presupporre, per la sua stessa intellegibilità teorica, la validità di uno schema antropologico di tipo dualista. Il che significa, detto sinteticamente, che questo postulato sta o cade, nella sua qualifica di postulato, in stretta e necessaria relazione con la validità o meno del dualismo che esso presuppone per la sua stessa coerenza teorica. Questo dualismo fonda infatti l'insignificanza della corporeità umana come tale, in quanto essa riceverebbe il suo vero significato da un fattore ad essa esterno, che assume così i caratteri di un'imposizione di senso determinata da un punto di vista sostanzialmente estraneo ai dinamismi propri di tale corporeità. Questo spiega perché, nel postulato a cui la de Beauvoir ha per prima dato voce, la corporeità umana non ha di per sé nulla da dire a partire dal suo stesso costituirsi come corporeità specificamente umana se non in relazione a fattori sociali e psicosociali, peraltro innegabili e ben reali.

A questo punto ci domandiamo: ma da dove viene un simile dualismo? Non è difficile, anche vista la cultura di appartenenza della de Beauvoir, fare riferimento in primo luogo al dualismo antropologico cartesiano, nel quale la corporeità umana, concepita sul modello geometrico come *res extensa*, non ha alcuna significativa incidenza sul pensiero (*res cogitans*), che è il dominio proprio della filosofia e che definisce l'uomo in ciò che egli ha di più specificamente umano. Nella prospettiva cartesiana, il corpo viene infatti pensato come una macchina in contatto estrinseco con il pensiero solo ed esclusivamente attraverso una ghiandola

detta «pineale», nulla di più. La realtà materiale non ha qui alcun altro significato se non quello riconducibile al moto, studiato dalla fisica galileiana da un punto di vista esclusivamente matematico. Tra natura e senso, e quindi tra natura e cultura, viene così a crearsi un abisso.

Se nella tarda antichità, soprattutto in relazione ai dibattiti cristologici relativi alla presenza di una libera volontà autenticamente umana del Verbo fatto uomo, con Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno il concetto classico di natura stava iniziando a subire un significativo e importante allargamento di senso, tale da poter addirittura includervi anche la stessa libertà umana<sup>4</sup>, all'alba della modernità la nozione di natura finisce invece per regredire ben al di qua della stessa sintesi classica, in quanto la natura, concepita ormai solo come materia inerte, viene sistematicamente opposta alla cultura e alla libertà umane. E la comprensione del corpo umano diventa il terreno concreto in cui tale opposizione teorica trova la sua più significativa espressione pratica.

Dietro il dualismo cartesiano vi è naturalmente l'ombra dell'antropologia platonica, di cui esso rappresenta la versione aggiornata al tempo della modernità ormai incipiente. E non va inoltre dimenticato che entrambi i dualismi hanno avuto profondi legami con la tradizione cristiana: quello cartesiano, perché si è presentato come una risposta cristianamente all'altezza dei tempi nuovi; quello platonico, variamente fatto proprio da non pochi Padri della Chiesa in ragione della sua difesa dell'immortalità dell'anima, peraltro non senza importanti tensioni con l'antropologia più specificamente biblica. Nulla marca infatti di più la differenza con l'antropologia biblica del paragone tra l'affermazione di *Gen 2,24*, secondo la quale, proprio nel loro essere una carne sola, l'uomo e la donna dicono l'essere Uno (*ehad*) di quel Dio che li ha creati entrambi a sua immagine e somiglianza,

4. Facciamo qui nostre le importanti sollecitazioni, provenienti da studiosi come G. Reale e C. Moreschini, a considerare i Padri della Chiesa come parte integrante — a pieno titolo con Plotino e il successivo neoplatonismo — del pensiero tardo antico, al quale hanno dato un contributo anche specificamente filosofico. Questo invece è stato misconosciuto da un'artificiale separazione, tutta moderna, tra filosofia e teologia, spesso acriticamente accettata da una teologia troppo clericale.

con l'affermazione del *Simposio* platonico, secondo il quale la distinzione sessuale esprimerebbe la caduta rispetto alla perfezione dell'unità umana originariamente androgina, che l'erotica platonica, proprio rivolgendosi all'Uno, si prefigge in qualche modo di poter riguadagnare<sup>5</sup>.

Ed è proprio il peso di tale dualismo ad aver lungamente impedito all'uomo moderno di porsi la domanda circa la concreta incidenza della sua corporeità umana nella comprensione che egli ha di sé e del mondo nel quale vive corporalmente situato e condizionato. E quando l'essere sessuato dell'uomo e della donna cominciano finalmente a essere presi in considerazione dal pensiero occidentale, il peso della tradizione dualista porta quasi automaticamente a trasferire la distinzione sessuale sul terreno di una natura corporea già pensata in se stessa come antropologicamente insignificante, perché dominio ormai del solo approccio scientifico.

Questo, superato il meccanicismo cartesiano, ha nel frattempo conosciuto l'enorme sviluppo della biologia, così come delle varie scienze umane, tutte comunque pesantemente condizionate dal presupposto dualista dell'inincidenza filosofica della corporeità umana. Un presupposto, questo, che per di più, attraversando la modernità, ha perso, strada facendo, anche il prezioso riferimento all'immortalità dell'anima. Si è così finito per demandare alle sole scienze umane il compito di esprimere lo specifico umano da essa precedentemente assicurato, ma sempre con la stessa sovrana indifferenza intellettuale rispetto ai dinamismi della corporeità propriamente umana. Si tratta quindi di un presupposto la cui incidenza va ben al di là di una rigida frontiera tra pensiero cristiano e pensiero laico, la cui presunta impermeabilità è stata troppo spesso pigramente e ideologicamente sostenuta da entrambe le parti.

### *Una lenta fuoriuscita dal dualismo*

La tradizione cristiana ha avuto nelle sue radici ebraiche, nel

5. Cfr PLATONE, *Simposio*, 188C - 193E.

mistero dell'incarnazione del Verbo e di quello della risurrezione della carne, alcuni importanti anticorpi contro gli esiti estremi del pur diffuso dualismo antropologico, come è testimoniato, tra gli altri, dal detto di Tertulliano, secondo il quale proprio la carne è il cardine della salvezza (*Caro cardo salutis*<sup>6</sup>) e soprattutto dall'antropologia più specificamente tommasiana, che tuttavia non ha potuto sviluppare tutti i suoi benefici effetti sul piano storico proprio a causa della persistente svalutazione dualista della corporeità umanamente sessuata<sup>7</sup>.

Quanto alla modernità, essa ha dovuto attendere la nascita della fenomenologia per poter finalmente iniziare un lento cammino di superamento di una tale svalutazione. La fenomenologia, infatti, non soltanto riflette a partire da un oggetto sempre intenzionato da un soggetto, superando così ogni forma di dualismo cognitivo tra oggetto e soggetto, ma concepisce quest'ultimo anche come sempre corporalmente situato all'interno di concrete coordinate spazio-temporali, così da includere lo stesso soggetto conoscente incarnato nell'oggetto intenzionato. E questo porterà Husserl a teorizzare la distinzione tra carne vivente (*Leib*) e corpo inanimato (*Körper*), in una prospettiva che si aprirà sempre più a un orizzonte relazionalmente intersoggettivo.

Queste preziose indicazioni del padre della fenomenologia verranno ulteriormente sviluppate, tra gli altri, dalla filosofia dell'empatia di Edith Stein e dalla fenomenologia della percezione di Maurice Merleau-Ponty. Le loro prospettive per di più sono già esplicitamente aperte all'integrazione della dimensione sessuata della corporeità umana<sup>8</sup>, che in questo diverso contesto teorico può guadagnare una dimensione non ideologicamente gnoseologica e

6. TERTULLIANO, *De Resurrectione carnis*, VIII: PL 2,852.

7. Cfr M. IMPERATORI, *Escatologia e risurrezione dei corpi in san Tommaso d'Aquino*, in *Civ. Catt.* 2010 IV 257-268.

8. Questo viene ben mostrato, nel caso di Merleau-Ponty, da D. DONEGÀ, *L'intenzionalità erotica e l'azione del corpo in Maurice Merleau-Ponty*, Siena, Cantagalli, 2011. Cfr E. STEIN, *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, Roma, Città Nuova, 1999, dove troviamo un interessante tentativo di armonizzare l'antropologia tommasiana con la fenomenologia husserliana, e questo proprio in relazione con la distinzione sessuale, non senza un'embrionale consapevolezza critica circa l'incidenza di modelli sociologicamente condizionati della femminilità e della mascolinità.

antropologica, contribuendo in tal modo, almeno in linea di principio, al superamento del dualismo anima-corpo.

In questo nuovo orizzonte teorico non è allora più automaticamente bollabile come posizione ideologica porsi la domanda circa l'incidenza cognitiva, sull'attività del soggetto conoscente stesso — nel suo rapporto con il mondo mediato dal corpo —, di una corporeità umanamente femminile, strutturata, cioè per accogliere in sé un'altra vita, rispetto a una corporeità maschile, strutturata invece per penetrare un altro corpo. Ad apparire ideologico risulta piuttosto il fatto di non essersi praticamente mai posti tale domanda. E questo senza mai venir meno alla necessaria vigilanza critica (la famosa *epoché* fenomenologica) rispetto alla presunta evidenza di modelli sociologicamente e psicologicamente condizionati, sempre in agguato.

Il rifiuto della pertinenza filosofica di un simile interrogativo critico diventa a questo punto possibile, se si vuole a propria volta evitare l'accusa di ideologia, solo sulla base del dualismo. Dietro ad esso non è difficile rilevare anche un malcelato fastidio per la condizione corporalmente e sessualmente finita dell'essere umano. Fastidio indotto da una altrettanto ben reale capacità di autotrascendenza, tendenzialmente aperta all'infinito, giustamente valorizzata dalla tradizione platonica e neoplatonica, tuttavia non senza una pesante svalutazione della condizione umana corporalmente e sessualmente finita e condizionata. Un fastidio che oggi sembra riemergere, sotto mutate spoglie, nel rapporto tra mondo reale e mondo virtuale indotto dagli sviluppi dei nuovi mezzi di comunicazione di massa.

### *Nuove prospettive scientifiche e filosofiche*

Il fatto che non siamo di fronte a un semplice capitolo di storia della filosofia ormai superato è ben mostrato dalla recente nascita della neurofenomenologia, in stretta relazione con gli sviluppi più avanzati della neuroscienza. Qui si confrontano un diffuso approccio riduzionista, per nulla nuovo nella storia della scienza moderna e che oggi si esprime nell'identificare la mente autocosciente umana con il cervello, e una linea più olistica, che invece fa riferimento a

un'epistemologia della complessità che, con piena consapevolezza teorica, ha rinunciato a voler ricondurre la spiegazione ultima della realtà a un unico principio, sia esso filosofico o scientifico<sup>9</sup>.

In questa linea di ricerca, il corpo umano viene concepito come «un “sistema” estremamente complesso che può venire considerato dal punto di vista delle sue componenti interne, con cui interagisce il cervello, e dal punto di vista delle sue relazioni con l'ambiente, grazie alle quali il cervello regola la sua struttura e i suoi comportamenti»<sup>10</sup>. In questa prospettiva, vengono studiate le interrelazioni tra sfera cognitiva, sfera emotiva e sfera motivazionale, nella piena consapevolezza che «accanto al dualismo mente-corpo bisogna abbandonare anche il dualismo cervello-corpo, ossia quell'atteggiamento che non tiene presente che il cervello elabora le funzioni mentali grazie al fatto di essere parte di quella realtà complessa che è l'intero corpo. La mente non è una realtà eterogenea rispetto al corpo, ma una modalità dell'“autorganizzazione” del corpo»<sup>11</sup>.

Da questa linea di ricerca neuroscientifica viene in luce sempre più chiaramente una tesi molto affine a quella a suo tempo già sostenuta da Merleau-Ponty, secondo la quale «le azioni condizionano le percezioni, e proprio grazie a questo condizionamento è possibile il passaggio dalla percezione al pensiero cosciente»<sup>12</sup>. Questa prospettiva innovativa tocca anche la sociologia e la psicologia, e lascia emergere, a partire dal proprio specifico dinamismo di ricerca, la necessità di un confronto con la fenomenologia, con tutti i complessi problemi epistemologici che una tale apertura inevitabilmente implica<sup>13</sup>.

A noi basta qui aver suggerito come questa nuova e affascinante frontiera del sapere sembri rendere ormai insostenibile la

9. Cfr G. BONACCORSO, *L'epistemologia della complessità e la teologia*, in *Rassegna di Teologia* 54 (2013) 61-95, a cui ci siamo largamente ispirati per questa parte dell'articolo e al quale rimandiamo il lettore.

10. Ivi, 78.

11. Ivi, 79. L'autore qui fa riferimento, tra gli altri, allo studio precorritore di A. R. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi, 2011, nel quale, sulla base dell'analisi neurologica di casi clinici, si sostiene, contro il dualismo cartesiano, il valore cognitivo del sentimento.

12. Ivi, 81.

13. Per saperne di più, cfr M. CAPPUCCIO (ed.), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Milano, Mondadori, 2006.



tesi dell'irrelevanza della dimensione corporea anche sessuata nella consapevolezza che l'essere umano ha di sé, smascherando come sociologismo e psicologismo il postulato che è alla base della teoria del *gender*, senza che questo obblighi però a dover necessariamente negare l'interazione con la dimensione sociale, nonché psicologica, della corporeità sessuata umana. Tale indubbia e complessa interazione deve a questo punto venir ricompresa all'interno di un ben diverso e più solido quadro epistemologico, non più pericolosamente riduzionista come quello della teoria del *gender*.

*La scoperta della mascolinità di Gesù come fattore cristologico*

244

Ma anche la teologia non può certo rimanere estranea alla sfida della teoria del *gender*. E lo può fare anzitutto prendendo coscienza del condizionamento a sua volta subito dalla mentalità dualista, ben visibile nel fatto che nella tradizione teologica la mascolinità di Gesù in quanto tale non è stata mai considerata come un vero e proprio fattore cristologico. In tal modo si sono favoriti acritici e immediati accostamenti con il diffuso maschilismo culturale — spesso di stampo clericale — e, sul piano più direttamente pastorale, l'affermarsi di una devozione che ha volentieri concepito un'umanità del Figlio di fatto asessuata, molto più vicina, in questo, all'androgenismo di marca platonica che al Vangelo.

È in questo contesto teologico-ecclesiale che si è venuta sviluppando la teologia femminista, parte della quale è essa stessa condizionata dai presupposti dualisti del più ampio e variegato pensiero femminista. Indipendentemente dai suoi esiti più concreti, talvolta anche discutibili, questa teologia ha comunque avuto l'indubbio merito storico di obbligare la riflessione teologica a prendere esplicitamente in considerazione il significato della corporeità anche sessuata del Figlio incarnato. E ciò va apprezzato, tenendo conto del fatto che durante tutta l'epoca tardo-medievale e moderna la mascolinità di Gesù è stata valorizzata quasi solo all'interno dell'esperienza mistica femminile di stampo nuziale. E questa indubbia marginalizzazione ha finito per diventare un fattore che ha ulteriormente inciso sulla

mancata percezione del significato teologico della dimensione sessuata della natura umana assunta dal Figlio di Dio, dando così il proprio specifico contributo alla peraltro universalmente deprecata separazione moderna tra teologia dogmatica ed esperienza spirituale.

In questo ampio orizzonte, va poi ben considerato il fatto che, proprio rispondendo alla sfida della teoria del *gender*, la riflessione teologica farà non soltanto un ulteriore, significativo passo in vista del superamento di tale separazione tipicamente moderna, ma lo farà per di più in perfetta e sostanziale fedeltà alla grande tradizione dogmatica della Chiesa. Infatti, non va mai dimenticato che la riflessione teologica si è progressivamente sviluppata proprio a partire dall'esigenza di difendere, nei vari e cangianti contesti storico-culturali, la vera umanità del Figlio di Dio contro tutte quelle tendenze che, in nome di un'insufficiente comprensione della natura divina, o la negavano esplicitamente (monofisismo) o la ridimensionavano quanto più possibile (mentalità monofisita). Con il risultato che, proprio così facendo, la progressiva illuminazione del mistero dell'incarnazione spesso è andata di pari passo con una comprensione sempre più profonda della natura umana assunta, attestando in tal modo il fecondo legame esistente tra cristologia e antropologia.

E quando la modernità trionfante del XIX secolo ha voluto mettere in discussione non più l'umanità di Gesù — che essa non ha mai seriamente negato, neppure nella sua dimensione strettamente storica —, ma la sua divinità, la teologia contemporanea ha cercato di rispondere a questa nuova sfida non soltanto sul terreno storico-critico, ma anche su quello più specificamente dogmatico. Così, essendo l'autocoscienza la caratteristica più tipica dell'antropologia moderna, i teologi contemporanei sono stati obbligati a interrogarsi proprio sull'autocoscienza del Figlio di Dio.

Quando poi la ricerca storica ha sempre più messo in evidenza l'ebraicità di Gesù, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso la riflessione cristologica ha cercato a sua volta di declinare quanto meglio possibile il *vere homo* contenuto nella definizione di Calcedonia come un *vere iudeus*. In questa prospettiva, non deve allora meravigliare se la sfida della teoria del *gender* pone oggi la teologia di fronte

a un compito analogo, sempre in riferimento alla concretezza della natura umana assunta dal Verbo.

*Verso una cristologia sessuata*

La risposta teologicamente adeguata a una tale sfida sembra allora consistere nell'elaborazione di una vera e propria «cristologia sessuata», come è stato recentemente suggerito da A. Biscardi<sup>14</sup>. Essa può far riferimento alla teologia del corpo sessuato contenuta nell'insegnamento di Giovanni Paolo II, elaborata non senza l'apporto della fenomenologia husserliana, a suo tempo studiata dal filosofo Karol Wojtyła. Questo insegnamento ha trovato una sorta di punto di sintesi teologica nel documento della Commissione Teologica Internazionale *Comunione e servizio* (2005). In esso, al n. 35, viene affermato il significato teologico e anche escatologico della distinzione sessuale umana, con esplicito riferimento a Gesù e a Maria. Un'indicazione, questa, che potrebbe suggerire *l'orizzonte nuziale* come l'orizzonte teologicamente più adeguato all'interno del quale elaborare una cristologia sessuata in grado di porsi in dialogo critico con gli stimoli provenienti dal contesto culturale attuale e fedele nel contempo ai dati della Scrittura e della Tradizione.

Dal punto di vista della ricerca teologica, non possiamo qui non menzionare la tesi precorritrice di Hans Urs von Balthasar, il quale, già fin dal 1963 e grazie all'influsso, tra gli altri, di Erich Przywara e della mistica Adrienne von Speyr, aveva iniziato a sostenere apertamente la rilevanza teologica della mascolinità filiale di Gesù, collegandola direttamente alla dinamica kenotica, che è a fondamento di tutta quanta l'incarnazione<sup>15</sup>. Data la finitezza della condizione umana, il Figlio di Dio poteva infatti incarnarsi solo o come uomo o come donna. In questa prospettiva, l'assunzione della sua mascolinità rappresenta in primo luogo un passo

14. Cfr A. BISCARDI, *Un corpo mi hai dato. Per una cristologia sessuata*, Assisi, Cittadella, 2012. L'autore stesso ne ha presentato una sintesi in *Rassegna di Teologia* 54 (2013) 461-475.

15. Cfr H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia*, Milano, Jaca Book, 1990, 266-273. Cfr R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H. U. von Balthasar*, Lugano, Eupress Ftl, 2007.

fondamentale e significativo nella direzione di quella spoliazione kenotica di sé che condurrà Gesù fino alla morte e alla morte in croce (cfr *Fil 2,8*).

Impostare così il discorso basta già di per sé a scartare come teologicamente errata ogni interpretazione della mascolinità assunta in termini di potere e di dominio: una modalità, questa, che appartiene invece, come è ben suggerito dal racconto di *Gen 3*, all'ordine del peccato. Questo, infatti, proprio rompendo la relazione con Dio, ha ridotto la donna in potere dell'uomo, sia all'interno della società, sia talvolta anche nella Chiesa stessa. Il che lascia aperta la porta a un confronto critico con alcune delle migliori istanze del pensiero femminista attuale e di fatto a partire dal vero discrimine, quello tra potere e servizio.

Ma von Balthasar fornisce un'ulteriore, preziosa indicazione per elaborare un'adeguata cristologia sessuata, quando ricollega la mascolinità assunta al primato della gratuità dell'iniziativa divina. E questo non in nome di una presunta superiorità maschile, ma collegandola relazionalmente al divino voler aver bisogno della libera risposta dell'uomo, fino al punto da voler far dipendere il successo di tutto il disegno salvifico divino dal «sì» di Maria.

Maria dice carnalmente questo polo responsoriale umano anzitutto mediante la recettività del suo corpo femminile, diventando così, quale nuova Eva, l'immagine della Chiesa redenta e di ogni credente, uomo o donna che sia. Qui si nasconde l'ormai ben noto primato mariano nella Chiesa, teologicamente superiore a quello petrino. Si nasconde pure la possibilità — meno nota — di ammettere una certa plasticità teologica del maschile e del femminile, in forza della quale qualsiasi ruolo ecclesiale maschile va pensato, appreso ed esercitato a partire da una previa accoglienza tutta femminile dell'iniziativa di Dio.

In questa prospettiva, si può allora ben affermare con Biscardi che anche per Gesù la mascolinità filialmente assunta «è preziosa e ha un valore rivelativo, non in quanto tale, ma come elemento costitutivo della chiamata al dono di sé nella differenza e dell'assunzione della propria umanità come apertura alla dialettica tra dono e

potere»<sup>16</sup>. Questa *mascolinità filiale*, chiamata a mostrare con tutta se stessa e in modo esclusivo il primato kenotico di Dio, si caratterizza allora non tanto per la dialettica tra esercizio del sesso e rinuncia ascetica ad esso, quanto piuttosto per la «continua scelta tra potere e comunione»<sup>17</sup>.

In questo modo essa rende possibile una diversa relazione tra uomo e donna, chiamati entrambi a lasciarsi sempre più e sempre meglio liberare dal nuovo Adamo dai molteplici e spesso sottili condizionamenti storici, sociali, psicologici e spirituali indotti dalla logica del potere e del dominio, fuori e dentro la Chiesa.

16. A. BISCARDI, «Un corpo mi hai dato. Per una cristologia sessuata», in *Rassegna di Teologia* 54 (2013) 471.

17. Ivi, 469.